Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 72 (2018)

Heft: 3

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Aydin, Cemil: *The Idea of the Muslim World. A Global Intellectual History.* Cambridge, Mass. Harvard University Press, 2017, 293 S., ISBN 978-0-6740-5037-2

Besprochen von **Ulrich Brandenburg,** Universität Zürich, Asien-Orient-Institut, Zürich, Schweiz.
E-mail: ulrich.brandenburg@aoi.uzh.ch

https://doi.org/10.1515/asia-2018-0012

Die Idee einer einheitlichen „islamischen Welt", so die Botschaft Cemil Aydins, basiert auf den rassistischen Zuschreibungen einer imperialistischen Zeit und birgt auch heute noch gefährliche politische Konsequenzen. Eine Dekonstruktion und Dekolonisierung dieser Vorstellung könne dazu beitragen, ein neues Verständnis menschlichen Zusammenlebens zu ermöglichen, innerhalb dessen Menschen nicht mehr in unterschiedlich gewertete und miteinander konkurrierende zivilisatorische Einheiten eingeteilt werden. Ein besonderer Reiz von Aydins Buch liegt darin, dass hier eine doppelte Kritik geübt wird, an orientalistischen Zuschreibungen einerseits und am strategischen Essentialismus zahlreicher muslimischer Intellektueller andererseits. Beide Seiten riefen im Zusammenspiel und mit häufig divergierenden Intentionen die Vorstellung von einer islamischen Welt ins Leben und belebten sie bis heute immer wieder neu.

In verschiedener Weise handelt es sich bei *The Idea of the Muslim World* um eine Weiterentwicklung von Ansätzen aus Aydins erstem Buch *The Politics of Anti-Westernism in Asia.*[1] Bereits in diesem zu Recht viel beachteten Werk hatte sich Aydin kritisch mit imaginierten zivilisatorischen Entitäten und deren politischer Verwendung auseinandergesetzt. Schon hier hatte er auch das Konzept der islamischen Welt (wechselweise *Islamic world* und *Muslim world* genannt) als ein problematisches Produkt des Denkens des 19. Jahrhunderts identifiziert,[2] dieses jedoch gleichzeitig in pragmatischer Form als kulturell-geographische Kategorie gebraucht. In seinem neuesten Werk rückt Aydin nun die Genese und Entwicklung dieses Konzepts vollständig in den Mittelpunkt der ideengeschichtlichen Analyse und spannt dabei einen weiten Zeitrahmen vom frühen 19. Jahrhundert bis in die jüngste Vergangenheit.

Aydins Buch reiht sich ein in eine Reihe von Studien, die unter dem Eindruck aktueller Debatten über Islam und Muslime eine Essentialisierung "des Islams" beklagt und die Pluralität muslimischen Lebens und Handels hervorgehoben

1 Aydin 2007.
2 Aydin 2007: 4.

haben.[3] Eine unmittelbare Inspiration dürfte das bereits 2005 erschienene Buch *Die Erschaffung der islamischen Welt* des japanischen Historikers Haneda Masashi darstellen, in dem bereits die islamische Welt als imaginierter geographischer und kultureller Raum in den Blick genommen wird.[4] Während Haneda jedoch von einem zeitlichen Horizont ausgeht, der zumindest bis in die Zeit des 18. Jahrhunderts zurückreicht, lokalisiert Aydin die Vorstellung einer islamischen Welt im Zeitalter des Imperialismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Aydins besonderes Augenmerk liegt dabei auf der Interaktivität in der Genese des Begriffs, wobei muslimische Reformdenker sowie nichtmuslimische Kommentatoren mit der Bezugnahme auf die Fiktion einer islamischen Welt jeweils unterschiedliche Ziele und Agenden verknüpften. Auch hier kann Aydin bereits auf Vorbilder zurückgreifen,[5] doch hebt sich sein Buch durch die Fähigkeit hervor, auch die Widersprüchlichkeit der divergierenden Zielsetzungen und des Austauschs miteinander anschaulich darzustellen. Aydins besonderes Verdienst liegt in der Offenlegung der ambivalenten politischen Dimension zivilisatorischer Konzepte, die bereits im späten 19. Jahrhundert deutlich sichtbar wird. Während die Vorstellung einer vom Westen unterschiedenen islamischen Welt einerseits imperialistische Herrschaft und rassistische Diskriminierung legitimierte, bot sie andererseits auch zahlreiche Anknüpfungsmöglichkeiten für emanzipatorische Forderungen. In ironischer Weise ernüchternd ist dabei jedoch die Feststellung, dass auch die emanzipatorische Verwendung islamischer Einheit in der Form des Panislamismus letztlich nur dazu beigetragen habe, die Frontstellungen zu verhärten und neue Konflikte anzufachen.

Aydins Buch ist durchgängig flüssig und eingängig geschrieben und zeugt in der Fülle seiner historischen Kontextualisierung von den weit gefächerten Kenntnissen und den transregionalen Interessen des Autors. *The Idea of the Muslim World* ist deutlich für ein breiteres Publikum angelegt und empfiehlt sich daher auch für globalhistorisch interessierte Leser ohne größere Kenntnisse über den Nahen Osten. Das Buch setzt sich neben einer programmatischen Einleitung und dem Schlusswort aus sechs thematischen Kapiteln in chronologischer Abfolge zusammen. Der besprochene Zeitraum reicht dabei vom frühen 19. bis ins 21. Jahrhundert, wobei der regionale Schwerpunkt einerseits im Osmanischen Reich bzw. der Türkei und Südasien liegt sowie andererseits bei muslimischen Intellektuellen in Frankreich und Großbritannien, mit gelegentlichen Exkursionen in die japanische Geschichte.

---

3 Vgl. z. B. Al-Azmeh 1993; Mamdani 2005.

4 Haneda 2005; 2007.

5 Besonders erwähnenswert ist Jung 2011.

Das erste Kapitel „An Imperial *Ummah* before the Nineteenth Century" bereitet den Boden für die folgenden Diskussionen, indem es auf die Diskrepanz zwischen der im 19. Jahrhundert entwickelten Vorstellung einer islamischen Welt und der tatsächlich existierenden Diversität in der Geschichte muslimischer Gesellschaften hinweist, die gekennzeichnet war durch „multiplicity, contestation, and change" (S. 15). Vorhergehende Konzepte muslimischer Einheit wie *dār al-Islām*, die einzig in diesem Kapitel Erwähnung finden, seien mehr theoretischer als praktischer Natur gewesen. So bezog etwa die osmanische Dynastie ihre Legitimität sowohl aus islamischen Quellen als auch aus dem mongolischen oder byzantinischen Erbe, und Bündnisse muslimischer und christlicher Staatswesen gegen andere Muslime waren mehr Regel als Ausnahme. Die Gemeinschaft der Muslime, die *umma*, habe zwar eine „community of discourse" (S. 25) von Anhängern der islamischen Religion dargestellt, dürfe in ihrer Reichweite und Bedeutung jedoch nicht überschätzt werden. Erst im 19. Jahrhundert habe sich die Vorstellung einer islamischen Welt als Kategorie mit quasi-rassistischen Zuschreibungen entwickelt, innerhalb derer Muslimen per se eine Zusammengehörigkeit und Einheitlichkeit unterstellt wurde.

Das zweite Kapitel „Reinforcing the Imperial World Order (1814–1878)" beschreibt die Bedingungen eines imperialistischen Zeitalters, innerhalb derer sich Vorstellungen zivilisatorischer Entitäten wie der islamischen Welt entwickeln konnten. Während zu Anfang des 19. Jahrhunderts Reformer im Osmanischen Reich und anderswo nach Zivilisation (*medeniyet*), Fortschritt und Wohlstand als Universalie gestrebt hätten, sei es schließlich die rassistische Doppelmoral des Imperialismus gewesen, die Machtasymmetrien mit Konzepten inhärenter Ungleichheit verbunden habe. Insbesondere europäische Unterstützung für christliche Unabhängigkeitsbestrebungen im Osmanischen Reich oder rassistisch aufgeladene Polemiken gegen den Islam machten für muslimische Reformer die Suche nach einer abstrakten islamischen Identität attraktiv. Im Osmanischen Reich stellte die desaströse Kriegsniederlage gegen Russland 1877/78 einen Wendepunkt dar. Nach diesem Krieg, in dem Großbritannien den Osmanen den zuvor üblichen Beistand versagt hatte, entwickelte sich der zuvor tendenziell pro-britische Panislamismus in eine anti-britische Richtung.

Das folgende Kapitel „Searching for Harmony between Queen and Caliph (1878–1908)" widmet sich dem Verhältnis zwischen dem osmanischen Kalifen und Großbritannien mit seiner bedeutenden muslimischen Bevölkerung in Britisch-Indien. Aydin geht davon aus, dass Panislamismus als Kollektivierungsidee der Muslime nicht ursprünglich als Konzept eines Zivilisationskonflikts, d. h. als gegen „den Westen" gerichtet, zu verstehen ist. Britisch-indische oder russische Muslime versuchten stattdessen, die Bindung an den osmanischen Kalifen als Mittelpunkt der islamischen Welt mit der Loyalität gegenüber ihren

nicht-muslimischen weltlichen Herrschern zu verbinden. Gerade zwischen Osmanen und Briten sei lange Zeit eine Art von Symbiose möglich gewesen, innerhalb derer die Autorität des osmanischen Kalifen zur Stabilisierung der britischen Herrschaft über die Muslime in Indien beigetragen hätte. In diesem Sinne nutzten sowohl der osmanische Kalif Abdülhamid II. als auch zahlreiche muslimische Intellektuelle die Vorstellung muslimischer Einheit als „bargaining chip" (S. 67), um ihren eigenen Einfluss hervorzuheben oder Konzessionen für die Muslime unter kolonialer Herrschaft auszuhandeln. In ständiger Auseinandersetzung mit Stereotypisierungen des Islams durch Orientalisten und andere europäische Kommentatoren bemühten sich muslimische Reformer zunehmend um die Ausformulierung panislamischer Zusammengehörigkeit und die Neukonzipierung des Islams als Religion von universalem Anspruch. Bezeichnenderweise waren viele der prominentesten muslimischen Denker in Europa oder den USA ansässig oder an dortigen Institutionen ausgebildet, und auch europäische und amerikanische Konvertiten nahmen zumindest symbolisch eine bedeutende Rolle ein.

Zusammen mit dem vorhergehenden ist das vierte Kapitel „The Battle of Geopolitical Illusions (1908–1924)" wohl das anregendste des Buches. Es behandelt zunächst die Jahre um die osmanische Jihad-Erklärung 1914 an eine imaginäre islamische Welt sowie die Gegenmaßnahmen der Entente-Mächte, die sich häufig ebenfalls an ein abstraktes muslimisches Kollektiv richteten. Eine solche politische und militärische Instrumentalisierbarkeit panislamischer Zusammengehörigkeit war möglich geworden, nachdem sich islamische Intellektuelle in der Auseinandersetzung mit den Realitäten imperialer Herrschaft soweit miteinander vernetzt und solidarisiert hatten, dass die islamische Welt in vielerlei Weise tatsächlich reale Form angenommen hatte. Die Machtübernahme der Jungtürken 1908 führte zu einer entscheidenden Verschiebung dieser Solidarität in Richtung einer anti-imperialistischen Ideologie, innerhalb derer das Osmanische Reich zur Repräsentantin einer kolonisierten islamischen Welt gemacht wurde. Dass panislamische Solidarität die vorhandenen Loyalitäten zu nichtmuslimischen Staaten außer Kraft setzen würde, erwies sich letztlich als „geopolitische Illusion", da die meisten Muslime eben nicht der binären Logik eines Konflikts zwischen Islam und Westen folgten. Auch die osmanische Niederlage war jedoch nicht das Ende des Panislamismus, der als Antwort auf einen gegen Muslime gerichteten Rassismus letztlich nicht von der Existenz des Osmanischen Reichs oder des osmanischen Kalifats abhängig war.

Das fünfte Kapitel „Muslim Politics of the Interwar Period (1924–1945)" widmet sich dem Fortleben der Idee der islamischen Welt nach dem Ende des Osmanischen Reichs und der Abschaffung des osmanischen Kalifats. Obwohl der Gedanke islamischer Einheit 1924 seinen Fixpunkt verloren hatte, bezogen

sich zahlreiche muslimische Intellektuelle – Muhammad Asad, Shakib Arslan, Abu l-A'la al-Mawdudi oder auch Amin al-Husayni – parallel zum Erstarken nationalistischer Strömungen weiter auf die Vorstellung einer islamischen Welt und fanden rezeptive Gesprächspartner in Europa und den USA. Als Konsequenz wurde auch der Zweite Weltkrieg von einer ähnlichen panislamischen Propaganda durch die Achsenmächte Deutschland, Italien und Japan begleitet wie der Erste Weltkrieg. Auch dieses Mal stellten sich die Hoffnungen auf eine Mobilisierung der Muslime für eine der Kriegsparteien jedoch als weitgehend illusorisch heraus, auch wenn die Propaganda-Aktivitäten der Achsenmächte für die Alliierten bedrohlich genug erschienen. Ein bemerkenswerter Unterschied zu späteren Versionen des panislamischen Gedankens, auf den Aydin hinweist, liegt in dieser Periode noch darin, dass der Kreis panislamischer Denker von einer erstaunlichen konfessionellen Breite geprägt war, die nach dem Zweiten Weltkrieg verloren gehen sollte.

Das sechste Kapitel „Resurrecting Muslim Internationalism (1945–1988)" umfasst den langen Zeitraum vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zu Khomeinis berüchtigter Fatwa gegen Salman Rushdie. Während nach dem Zweiten Weltkrieg panislamische Rhetorik und Bezüge auf die islamische Welt zunächst weitgehend durch Alternativen verdrängt wurden – Sozialismus oder Pan-Arabismus erschienen für die Formulierung emanzipatorischer Forderungen attraktiver –, sorgte die gegen die Sowjetunion gerichtete Partnerschaft zwischen den USA und Saudi-Arabien für ein Wiederaufleben panislamischer Ideen. Ähnlich wie sich ein Jahrhundert zuvor das Osmanische Reich als Führungsmacht der Muslime weltweit gegenüber Großbritannien als Partner anzupreisen versucht hatte, stellte Saudi-Arabien eine islamisch definierte Solidarität gegen die arabischen Sozialisten in den Dienst Amerikas. Wiederum ähnlich zur folgenden Entfremdung der Osmanen von den Briten, entwickelte sich auch der neu belebte Panislamismus ab den 1970er Jahren zunehmend von einer pro-amerikanischen in eine anti-amerikanische Richtung. Als prägende Ereignisse in dieser Hinsicht identifiziert Aydin das Camp-David-Abkommen 1978 zwischen Ägypten und Israel sowie die Islamische Revolution 1979 im Iran. Wiederbelebte Vorstellungen eines Zivilisationskonflikts zwischen der islamischen Welt und dem Westen knüpften nicht zuletzt auch an Ideen europäischer und amerikanischer Kommentatoren wie die Schriften des britischen Historikers Arnold Toynbee an, der unter dem Eindruck des Zweiten Weltkriegs nach alternativen Lebensentwürfen außerhalb des westlichen Materialismus suchte. Solche Kritik einer westlich charakterisierten Moderne half einer neuen Generation islamistischer Intellektueller dabei, den Islam als Gegenmodell zu positionieren und erneut eine Konfrontation zwischen dem Islam und dem Westen zu formulieren. Letztlich führte die Imagination einer gegen den Westen gerichteten panislamischen

Solidarität jedoch lediglich zu einem sinnentlehrten „feedback loop of rising expectations and humiliation, leading to deepening anti-Western ideas and Islamophobia“ (S. 226).

Das ambitioniert „Recovering History and Revitalizing the Pursuit of Justice“ betitelte Schlusswort widmet sich der Rolle historischen Wissens in der Überwindung der sich bis heute fortsetzenden Konfrontationsspirale. Die Widerlegung des Konfliktnarrativs zwischen der islamischen Welt und dem Westen sowie eine historische Kontextualisierung und „Dekolonisierung“ von Konzepten religiöser oder zivilisatorischer Zusammengehörigkeit können, so Aydin, einen wichtigen Beitrag dazu leisten, Rassismus zu überwinden und eine gerechtere Weltordnung herbeizuführen. Dies führt den Autor zu dem Aufruf, sich ungeachtet der jeweiligen Intention von irreführenden zivilisatorischen Kategorien oder binären Schemata zu distanzieren und Weltgeschichte in ihrer Komplexität neu zu denken: „Simplistic and ahistorical frameworks of European empires versus non-European subaltern colonized masses must be scrapped and replaced with the history of the world as it actually existed.“ (S. 235) Diese Mahnung erscheint angebracht in einer Zeit, in der eine sich etablierende Globalgeschichtsschreibung sich nicht zuletzt darüber Gedanken machen muss, mit welchen Kategorien sie die Komplexität der Welt verständlich darstellen kann.[6] Weder sprachlicher Pragmatismus noch eine falsch verstandene Positionierung gegen historisches Unrecht sollten hier über die Problematik zivilisatorischer Konzepte wie der islamischen Welt hinwegtäuschen.

So wichtig seine Botschaft insgesamt ist, nimmt Aydins Buch jedoch gerade zur Zuspitzung derselben auch selbst Verkürzungen in Kauf. Am augenfälligsten ist sicherlich die Gleichsetzung einer Essentialisierung des Islams mit dessen „racialisation“, d. h. der Beschreibung von Muslimen und der islamischen Welt in rassistischen Termini: „The idea of the Muslim world is inseparable from the claim that Muslims constitute a race.“ (S. 5) Dass der Sachverhalt sich gerade im 19. Jahrhundert keineswegs so einfach darstellte und dass sich imperialistische Weltsichten nicht mit einem „ordering of humanity by race“ (S. 3) begnügten, wird durch den Autor selbst an zahlreichen Stellen eingeräumt. Kommentatoren wie der britische Premierminister Gladstone unterschieden Muslime in verschiedene ethnische Gruppen wie Araber, Türken, Inder oder Perser, denen sie jeweils eigene Charakteristika zuwiesen (S. 60, 72, 129), und identifizierten damit Rasse und Religion durchaus als differenzierte Ordnungskategorien. „Racialisation“ war demnach kein so eindimensionaler Prozess, wie er von Aydin dargestellt wird.

6 Hunt 2014; Haneda 2017.

Die vereinfachende Darstellung von Rassismus hat zur Folge, dass Aydins Umgang mit diesem Thema nicht an allen Stellen überzeugt. So ist es verwunderlich, warum er etwa in Formulierungen wie „white European Christians" (S. 53) Religion mit Hautfarbe in Verbindung setzt, obwohl er abschließend feststellt, Islamophobie sei „a form of racism, skin color aside" (S. 231). Wenn sich Muslime nicht in die durchaus fluiden und umkämpften Schemata von Hautfarbe pressen lassen, erscheint auch die Verbindung des europäischen Christentums mit einer solchen zumindest als überflüssig, wenn nicht gar als verzerrend. In ähnlicher Weise stellt sich die Frage, ob die Entfremdung zwischen Großbritannien und dem Osmanischen Reich am Ende des 19. Jahrhunderts adäquat auf ein Erstarken rassistischen Denkens zurückgeführt werden kann (S. 65), obwohl sich Großbritannien 1902 in eine Allianz mit Japan begeben sollte, die bis in die 1920er Jahre andauerte. Trotz dieser Inkonsistenzen muss Aydin jedoch zugestanden werden, dass seine Diskussion der islamischen Welt als quasi-rassistische Kategorie weitgehend reibungslos funktioniert, solange damit lediglich auf den Prozess der Essentialisierung und Diskriminierung von Muslimen abgezielt wird.

Das größte Manko des Buchs und gleichzeitig eine verpasste Chance liegt darin, dass Aydin, entgegen der Forderung nach einer Dekolonisierung der Vorstellung von einer islamischen Welt, in Bezug auf deren westliches Gegenstück bisweilen selbst in Essentialisierungen zurückfällt. Dem ebenso imaginären „putative ‚West'" (S. 1), dem sowohl in orientalistischen als auch in panislamistischen Konzeptionen islamischer Einheit eine wesentliche Rolle zukommt, wird durch Aydin in zahlreichen verallgemeinernden Formulierungen wie „Western publics" (S. 146), „Western Islamophobia" (S. 178) oder „Western intellectuals" (S. 220) letztlich doch eine reale Existenz zugestanden, insbesondere in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Hier hätte stattdessen eine Diskussion das Buch bereichert, wie denn Vorstellungen muslimischer und westlicher Einheit genau aufeinander Bezug nahmen, einander bedingten oder auch miteinander konkurrierten.[7] Es bleibt der Eindruck, dass Aydin am Ende doch davor zurückschreckt, an die eine zivilisatorische Kategorie dieselben kritischen Maßstäbe anzulegen wie an die andere.

Dass selbst ein hellsichtiges Buch wie *The Idea of the Muslim World* nicht vollständig aus binären Logiken wie Westen und Nicht-Westen oder weiß und nicht-weiß auszubrechen vermag, ist ernüchternd und offenbart die praktischen Schwierigkeiten, die mit der Suche nach neuen Kategorien einhergehen. Dennoch ist es Cemil Aydin gelungen, ein Buch zu schreiben, das auf eindrückliche

7 Eine lohnende Lektüre vom Blickwinkel der Vorstellung europäischer Einheit ist in dieser Hinsicht bietet Pasture 2015.

Weise zum Nachdenken anregt, und nicht zuletzt Anlass gibt, eigene Denkstrukturen und ihre Konsequenzen kritisch zu hinterfragen. Es ist zu wünschen, dass seine Anregungen ihre Fortsetzung finden und auch im universitären Unterricht breit diskutiert werden.

Bibliographie

Al-Azmeh, Aziz (1993): *Islams and Modernities*. London: Verso.

Aydin, Cemil (2007): *The Politics of Anti-Westernism in Asia. Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. New York: Columbia University Press.

Haneda, Masashi (2005): *Isurāmu Sekai No Sōzō*. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

Haneda, Masashi (2007): „Modern Europe and the Creation of the 'Islamic World.'" *International Journal of Asian Studies* 4.2: 201–220.

Haneda, Masashi (2017): „A New Global History and Regional Histories." In: *The "Global" and the "Local" in Early Modern and Modern East Asia*. Edited by Benjamin A. Elman and Chao-Hui Liu. Leiden: Brill, 52–65.

Hunt, Lynn (2014): *Writing History in the Global Era*. New York: Norton.

Jung, Dietrich (2011): *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere. A Genealogy of the Modern Essentialist Image of Islam*. London: Equinox Publishing.

Mamdani, Mahmood (2005): *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War and the Roots of Terror*. New York: Three Leaves Press.

Pasture, Patrick (2015): *Imagining European Unity since 1000 AD*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Alexander Bevilacqua: *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018, 360 pp., ISBN 978-06-749-7592-7

Reviewed by **Bruce Fudge,** Département de langues et de littératures méditerranéennes, slaves et orientales, Université de Genève, Boulevard des Philosophes 22, 1205 Genève, Switzerland. E-mail: Bruce.Fudge@unige.ch

https://doi.org/10.1515/asia-2018-0020

Alexander Bevilacqua's monograph is a detailed study of a pivotal period in the European study of Islam and a most welcome contribution to the history of orientalism.

The term "republic of letters" refers to an informal but important intellectual community of European writers and scholars in the seventeenth and eighteenth centuries. They created, by way of correspondence and publication, an intellectual community that transcended the boundaries of nation-states. Bevilacqua posits the existence of a smaller-scale scholarly "republic" formed by those who studied Islamic texts, especially in Arabic. These scholars, English, Dutch, French, Italian and German, drew on each other's work and in doing so, established a basis for the European study of Islam. Some of them are barely known, even to Islamicists; others, like George Sale, first English translator of the Qurʾān (1734), and Barthélemay D'Herbelot, compiler of the *Bibliothèque orientale* (1697), are more prominent, at least to specialists. It was nonetheless thanks to the work of these relatively obscure men that eighteenth-century Europe significantly revised and refined its view of Islam.

An initial chapter treats the practice of library building and manuscript hunting in the Middle East, conveying some of the bibliophile's excitement and sense of adventure. The second chapter treats the translation of the Qurʾān. Bevilacqua describes in fascinating detail the gestation and difficult birth of Ludovico Marracci's (1612–1700) edition and Latin translation. Marracci faced various obstacles, from internal Vatican politics to the technical problem of printing an Arabic text, but he ultimately prevailed. The latter part of the chapter treats George Sale and his English rendering. Sale was dependent on Marracci for his remarkable translation, which would remain the standard English version until the twentieth century.

Chapter Three, "A New View of Islam", sketches the shift towards a more accurate and frequently more sympathetic view of Islam and Muslims. Belvilacqua treats here the French biblical scholar Richard Simon and the

Dutch Adriaan Reland, but the hero of this chapter is Edward Pococke (1604–1691), first Laudian Professor of Arabic at Oxford, of whose *Specimen historæ arabum* Bevilacqua writes, "Sometimes a single book really does transform a field of study and inaugurate a new way of thinking and writing." In addition to translating a passage of Bar Hebraeus' (d. 1286) history, Pococke provided a commentary that referred to numerous great Muslim scholars, not just those like Avicenna who were already known in Europe, but Ibn Taymiyyah, al-Suyūṭī and al-Shahrastānī and various poets as well. (He was also one of the few to spend time in the Muslim world.) As Bevilacqua notes, a good part of the changing attitudes of the time was due simply to the fact that knowledge was expanding, that more texts were being obtained, studied and translated.

Barthélemy D'Herbelot's hugely important *Bibliothèque orientale* (1697) is the topic of Chapter Four, while the fifth concentrates on the study of Islamic history, featuring Simon Ockley, author of *History of the Saracens* (1708–1718). It also discusses Eusèbe Renaudot (1646–1720) and Johann Jacob Reiske (1717–1774) who, in a field of little-known scholars, reached new levels of obscurity in that most of their work was unpublished in their lifetimes.

This revised view of Islam was surprisingly positive. Or, to be more precise, it was a vast improvement on prevailing European knowledge and opinion. Islam was no longer simply a heresy to be feared and reviled; absurd myths like Muhammad claiming to receive divine messages from a trained dove were refuted and condemned as having no basis in Islamic sources. The Dutch scholar Reland noted that the European view of Islam as full of "silly fictions" did not sit well with its obvious popularity in much of the world.

That is not to say that all scholarship was irenic. Marracci saw his Qurʾān project as means of combatting Islam; it was meant to be polemical and aid the struggle against the heathen. At the same time, it maintained a tradition, begun in the Renaissance, of maintaining high scholarly standards and philological rigor even when describing the ostensible enemy. The result was a careful translation accompanied by hostile commentary.

The English translator George Sale was markedly more sympathetic. His was a more evolutionary view of religion, seeing influences and emulation of traditions, rather than simple heresy. He could write that the Qurʾān contains "many things intermixed not unworthy even a Christian's perusal" and respected, among other things, the fact that Muslims

> admit not their women to pray with them in public [...] for the Moslems are of the opinion that their presence inspires a different kind of devotion from that which is requisite in a place dedicated to the worship of GOD.

Inter-confessional understanding had its limits. Barthélemy d'Herbelot could write that Muhammad was an imposter, while his *Bibliothèque orientale* was a sympathetic, often admiring reference work on Islamic civilization, based almost entirely on sources in Arabic, Persian and Ottoman Turkish. In his very learned and sympathetic *Preliminary Discourse* to his Qur'ān translation, Sale is clearly conditioned by his own sense of what constitutes a proper religion. He could write of the Hajj, for instance, "[...] the greater part of these rites are of no intrinsic worth [...] but [...] commanded merely to try the obedience of mankind, without any further view."

A number of themes emerge throughout *The Republic of Arabic Letters*, not least the relation to classical scholarship. In recent generations, orientalist philology has become somewhat detached from its classical relatives (although this is changing). Greek and Latin loom large over the Arabic Republicans, as classical tradition was the standard by which all was measured. The study of a non-Christian religion, Islam, was justified early on by the parallel with the ancient world, from the idea that there was benefit in studying pagan people and their customs. Bevilacqua describes Pococke's achievement as "endow[ing] the history of the Arabs and Islam with the same dignity afforded to that of the Greeks and Romans."

These pioneering orientalists also recognized explicitly that the Muslims were heirs to much of the Greek tradition and acknowledged their role in preserving much of it. At the same time, some lamented that the Muslims had not similarly adopted Greek historiography, the Arabic chronicles appearing disjointed and highly unsatisfactory. But even this could be defended. As Reiske put it: "[...] they were more expert at accomplishing great things worthy of being remembered than at making written records of them, and preferred to strike their contemporaries with the gleam of their weapons, than posterity with the ornament of their words."

In addition to the classical parallel, there was a sense that Muslims belonged to the same monotheist family. Wayward relatives they may be, but their beliefs were not so different. The Europeans were naturally most interested in those aspects of Islam that seemed most familiar, that is mainly scripture and theology, as opposed to, say, hadith and ritual. They wrestled with questions that seemed pertinent to their age, questions which contemporary scholarship has largely abandoned. Repeatedly we find the "Republic of Arabic Letters" discussing the overly sensual nature of the Muslim paradise as described in the

Qur'ān. This seemed to them again contrary to what a "proper" religion should say. Another standard problem was the Prophet Muhammad. He could not have been the Messenger of God, so then how to explain him? Was he a charlatan, or was he somehow sincere in his preaching and his actions? Was *raison d'état* compatible with religious sincerity? Some, such as Sale and Voltaire, argued it was.

There was also a certain anxiety, still present in certain circles today, that Islam appeared to lack "mystery", in that it did not demand for instance the leap of the faith required by the idea of the Trinity, that it was too rational and therefore was particularly dangerous in its potential appeal.[1]

Bevilacqua duly notes, as others have done, that whatever their differences, these scholars hewed closely to their sources, accepting fairly uncritically the standard Sunni Muslim view on various opinions, such as the validity of Shiism or the reputation of the Umayyads. Arguments against Islam tended to be theological; philology was not yet a weapon, and we must wait until the nineteenth century for the methods of biblical criticism to reach the study of Islam.

It is unfortunate that we know very little about the lives of these men and what motivated them to take up with such commitment a marginal field of study. We do, however, know a great deal about the subjects of Bevilacqua's last chapter, "Islam and the Enlightenment". Here we see how the solitary labours of a handful of (no doubt) eccentrics were taken up by Voltaire and Edward Gibbon, who incorporated them into their own writings and brought them to the attention of a much broader reading public.

But if Gibbon and Voltaire propagated the new and revised vision of Islam one should still be wary, says Bevilacqua, of associating the orientalists with an Enlightenment scepticism towards religion. Many of his scholars were believers, both Catholic and Protestant and in some cases, their research had explicitly religious motivations. It is not the case, he argues, that the more informed and sympathetic view of Islam derived from Enlightenment freethinking. This seems accurate enough, but as Bevilacqua himself acknowledges, the period was one of "a wider transformation in the understanding and comparative study of religions, one in which both Catholic and Protestant scholars participated." It was not just Islam that was seen in a different light, it was religion in general.

We know to be wary of generalization and stereotypes of other cultures. *The Republic of Arabic Letters* demonstrates, indirectly, the dangers of generalizations and stereotypes about those who study other cultures. As Bevilacqua puts it, "The Republic of Arabic Letters stands as a reminder of a moment of

1 See, e.g., Gilliot 2007.

intercultural possibility that our historical macronarratives have often overlooked." I doubt that his subjects would have described their efforts as an "intercultural possibility", but it also seems to be true that subsequent scholarship on Islam, with the advent of colonialism and critical philology, took a more assertive, haughtier approach to its subject. On the other hand, one of the key lessons of Bevilacqua's excellent book is the importance of looking at not just the big picture but the fine print, as it were, of the individuals who took up this rather unusual field of study.

References

Gilliot, Claude (2007): "Réflexions sur les raisons qui peuvent conduire à se convertir à l'islam". *Lumière et vie* 276: 99–106.