

En systematisk avvikelse: Islam enligt Hegel

Den orientaliska världens epok i historien var enligt Hegels filosofi om världshistorien sedan länge passerad. Den hade upphävts i och med den grekiska och romerska världen, som i sin tur lämnat över till den kristet-germanska. Det judiska kunde kanske ses som en kvarleva från den orientaliska världen, men det muslimska var ju däremot otvivelaktigt något nytt. Hur ska vi förstå den muslimska världen utifrån Hegels världshistoria?

Islam är i Hegels förståelse närmast en judendom befriad från sin begränsning till ett enda folk.¹ Man kan utifrån Hegels beskrivning av islam se att hans disposition över världshistorien och det orientaliska inte har skapats i relation till islam.² När Hegel talar om Orienten och det orientaliska så är den muslimska kulturen egentligen inte inbegripen. Det orientaliska betecknar hos Hegel de kulturer som föregår den grekiska världen och islam tillhör inte denna värld som Hegel hade så stort intresse för och som givit romarna kristendomen och som alltså var ett viktigt – om än passerat – stadium i världshistorien.³

I Hegels föreläsningar om religion från 1824 presenteras islam endast som kristendomens motsats. Islam har ingen plats i Hegels schema över bestämda religioner. Islam representerar ingen tidigare fas i det religiösa medvetandets utveckling som har eller ens kan hävas upp till en högre nivå. Islam är i Hegels religionsföreläsningar något som kommer fram som en utmaning av den kristna religi-

¹ Schulin, Ernst, *Die Weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1958, s. 115ff. Se även Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen 4: Vorlesungen über die Philosophie der Religion 2: Die Bestimmte Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1985, s. 337f.

² Schulin, s. 121f.

³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke 12*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, passim.

onen i den moderna världen.⁴ Att islam inte har någon plats i Hegels utvecklingsschema blir också tydligt i hans föreläsningar om världshistoriens filosofi där det muslimska rikets expansion och blomstring under århundradena efter Muhammed avhandlas på 6 av de 540 sidor som föreläsningarna täcker i Suhrkamps utgåva.⁵

Medan den europeiska världen nybildade sig till en värld av fri verklighet så måste den motsatta riktningen också framträda, säger Hegel, och det gjorde den i det Hegel kallar ”den orientaliska revolutionen” som krossade all partikularitet. Här blev kännedomen om den abstrakte guden, den Ende, till livets enda mål. Problemet är att det högsta enligt den orientaliska principen är något negativt. Hos judarna skapade detta inga stora problem, eftersom Jehova var ett enda folks Gud. Men ”Allah har inte längre den judiska gudens affirmativa, begränsade mål.”⁶ Islam har inte heller den indiska eller munkartade försänktheten i det Absoluta, snarare är den driftig och verksam. Därför leder islams abstrakta Gud till muslimens fanatism och till att den högsta förtjänsten blir att dö för tron på slagfältet. Islam uppstod bland araberna i den tomma öknen där sinnet för det formlösa har sin hemvist. I sin fanatism kan islam erövra och härja, men aldrig skapa något stabilt. Sin högsta blomning upplevde det islamiska riket under de abbasidiska kaliferna Almansor (Abu Ja’far Abdallah al-Mansur, kalif 754-775) och Harun al-Rashid (kalif 786-809), men när fanatismen sedan kallnat fanns ingen sedlig princip kvar och Orienten har försjunkit i den största lastbarhet, säger Hegel. Den sinnliga njutningen som funnits redan i Koranens paradisberättelser trädde i fanatismens ställe och islam försvann från världshistoriens mark.⁷

⁴ Hodgson, Peter C. ”Noter” i Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lectures on the philosophy of religion 3: The consummate religion*, University of California Press, Berkeley, 1985, s. 242n.

⁵ Hegel, *Philosophie der Geschichte*, s. 428-434.

⁶ „Allah hat den affirmativen beschränkten Zweck des jüdischen Gottes nicht mehr.“ Ibid, s. 429.

⁷ Ibid, s. 428ff.

Islam hatar allt konkret, säger Hegel i sina religionshistoriska föreläsningar. Dess Gud är den absolut Ende inför vilka människorna inte har något eget mål eller någon partikularitet. Människornas intressen blir där oreflekterade och de förfaller till fatalism eftersom inget praktiskt mål är väsentligt. Men då människor nu är praktiska och aktiva, säger Hegel, så kan målet i ett sådant fall endast bli att få alla människor att ära den Ende, därför är den ”muhammedanska religionen” väsentligen fanatisk. Gud har där inget innehåll och är inte konkret, därför försvinner också det konkreta historiska innehållet (Jesus som gudason) i Jesu liv inom islam. Detta är den franska revolutionens religion, säger Hegel. Människor kan inte klara av islams abstrakthet, utan den subjektiva reflektionen tar sig makten att fyller den med sin egen tillfällighet och vilja, på samma sätt som de franska revolutionärerna som inte trodde på möjligheten att möta sanningen utan istället trodde på det subjektiva självmedvetandets åsikt och godtycke.⁸

Att Gud i islam endast förstås i den abstrakta kategorin av den Ende och att muslimerna därför blir fanatiska är det vanligast återkommande omdömet om islam från Hegel.⁹ Har då islam inga positiva kvaliteter? I de historiefilosofiska föreläsningarnas avsnitt om det av Anden oberörda Afrika säger faktiskt Hegel att ”muhammedanerna” förstår sig på ”negrerna” bättre än européerna och faktiskt är de enda som lyckats närma negrerna något till bildningen. Han talar i samma avsnitt också om negrernas fanatism som är rent förstörande och innebär en ofattbar drift att döda. Det förefaller som om den muhammedanska fanatismen i och med att den är andligt driven ändå står högre än negrernas, och kanske kan man anakronistiskt säga att islam kan sublimeras negrernas fanatism

⁸ Ibid. Se även Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen 5: Vorlesungen über die Philosophie der Religion 3: Die vollendete Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1984, s. 172f.

⁹ Se Hegel, *Lectures on the philosophy of religion*, vol II, s. 156, s. 158 & s. 483, vol III, s. 218 & s. 243f.

från fysisk till andlig och därmed göra dem aningen mer civiliserade.¹⁰

Om vi istället går till Hegels estetika föreläsningar framstår islam faktiskt inte längre som något entydigt negativt.

I Orienten finner vi den symboliska konstformen. Men som symbolisk räknar Hegel även muslimsk poesi och kristen mystik. I den orientaliskt symboliska konsten saknas partikularitet, menar Hegel. Här är Idén fortfarande obestämd och därmed omöjlig att gestalta, medan naturföremålens skepnad är helt och hållet bestämd. Idén synes då vara utanför det konkreta och eftersom den inte har någon annan möjlighet söker den därför uttrycka sig i alla dessa föremål. Idén förblir då ändå upphöjd över denna mångfald av former som inte förmår uttrycka den. Det enda sättet för den orientaliska konsten att uttrycka Idén blir därför genom det sublima. För att fånga denna motsättning i den symboliska konsten talar Hegel om Orientens konstpanteism som han menar kan tillskriva det fulaste föremål en absolut mening. Det är bara implicit som Idén blir partikulär i panteismen och detta enskilda ting som uttrycker det allmänna är totalt utan beständighet. Idén hoppar från objekt till objekt utan att någonstans komma till ro. Hegel menar att den panteistiska konsten därför blir ”bisarr, grotesk och smaklös”.¹¹

Konsten ska för att vara god vara något konkret, men inte bara vilken konkretion som helst. Om vi t.ex. säger om Gud att han är det Enda, det högsta väsendet som sådant, så har vi bara uttalat en det oförnuftiga förståndets döda abstraktion, säger Hegel. En sådan gud som inte förstås i sin konkreta sanning kan inte ge något innehåll för konsten. Det är därför som ”judarna och turkarna” inte kan framställa sin Gud i konsten på det positiva sätt som

¹⁰ Hegel, *Philosophie der Geschichte* s. 122ff.

¹¹ ”bizarr, grotesk und geschmacklos”, Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke 13*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, s. 108f, citat 109.

kristna kan. Bara i kristendomen har Gud framträtt i sin sanning som konkret, som person och subjekt och närmare bestämt som ande. Vad han är som ande har gjorts explicit för den religiösa uppfattningen som treenigheten, vilken samtidigt för sig själva är En. I kristendomen finns därför universalitet och partikularisering, men också dess försonade enhet. Och först en sådan högre enhet är konkret, enligt Hegel.¹²

Ett konstverks brist behöver sålunda inte bero på en oskicklig konstnärs tillkortakommanden, utan det kan lika väl bero på formens och innehållets brister. I orientalernas bilder förblir gudarna alltid formlösa eller så får de en osann form. De kan aldrig bemäktiga sig sann skönhet eftersom innehållet och tanken – deras mytologiska idéer – inte utgör något absolut innehåll. Konstverk är nämligen bättre på att uttrycka sann skönhet ju djupare sanningen i deras innehåll och tanke är, enligt Hegel.¹³

Först i den romantiska konsten har den orientaliska panteismens kärlek till Allt blivit till den individuella kärleken som vi kan känna igen i till exempel Dantes kärlek till Beatrice, en kärlek som samtidigt inte är rent partikulär utan som hos Dante förvandlats till religiös kärlek.¹⁴ Den romantiska konstens sanna innehåll är en absolut innerlighet; dess form den andliga subjektiviteten som har grepp om sin självständighet och frihet.¹⁵

I en diskussion om handlingens förutsättningar där Hegel beskriver den heroiska tidsålderns individuella självständighet, som bäst förkroppsligas av de homeriska hjältarna, menar Hegel att samma självständiga hjältar också står att finna i den gamla arabiska poesin. Här beskrivs individer med kraft att omforma världen, något som var möjligt innan lagarna blev mer allmänt omgripande.

¹² Ibid, s. 100f.

¹³ Ibid, s. 105.

¹⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Ästhetik II, Werke 14*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, s. 185.

¹⁵ Ibid, s. 129.

I den romantiska lyriken finns samma omskapande förmåga, om än mer förinnerligad, mer i tankens värld än i den konkreta handlingen. Men det är samma skapande kraft som Hegel ser och uppskattar.¹⁶ På ett annat ställe längre fram i föreläsningarna som handlar om poesins olika genrer nämner Hegel också *Muallakat* (*Mu'allaqat* – en samling förislamisk poesi sammanställd av Hammad al-Rawiya på 700-talet). Här beskriver Hegel något mer utförligt de hjältedygder han ser beskrivna också i denna poesi vars innehåll påminner om den spanska ridderligheten. Hegel menar att detta är det första exemplet i Orienten på verklig poesi, poesi som handlar om gedigna och självständiga personer. Men denna ursprungliga hjältekaraktär suddas långsamt ut i takt med de ”muhammedanska arabernas” erövringar och ersätts av lärorika fabler, gladlynta ordspråk och de sagoberättelser vi känner från Tusen och en Natt, säger Hegel.¹⁷

I *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* från 1827 skriver Hegel uppskattande om panteism, först i den indiska traditionen, som han inte ser som någon verklig monoteism. Vill man återkomma till det faktiska – medvetenheten om det Enda – efter att ha förlorat sig i den indiska uppspaltningen, och se den skönaste renheten och sublimiteten så måste man vända sig till ”muhammedanerna”. När ”den förträfflige Dschelaleddin Rumi” (Mawlana Jalal al-Din Rumi, 1207-1273) särskilt framhäver själens enhet med det Enda som kärlek så innebär denna andliga Enhet enligt Hegel en upphöjelse över det ändliga och gemena. Hegel kan, som han säger, ”inte hålla sig från” att citera närmare en sida av Mawlana Rumi i översättning av Friedrich Rückert (1788-1866) från 1820 som exempel på den lyriska skildringen av det Enda. Rumi ger i Hegels tolkning en förklaring av det naturliga och andliga där det ytliga och förgängliga i naturen och det världsligt andliga avskiljs

¹⁶ Hegel, *Ästhetik I*, s. 236ff, om arabisk poesi, s.245.

¹⁷ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Ästhetik III, Werke 15*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, s. 398f.

och absorberas. Hegel går vidare i en jämförelse med annan panteism, som eleater och spinozister, och menar att det Absoluta inte får någon verklig realitet i islam. Problemet är att muslimerna inte går vidare och bestämmer substansen som subjekt och ande utan stannar kvar i det abstrakta.¹⁸

I de estetiska föreläsningarna är Firdusi (Abul Kasim Mansur Firdawsi, 934-1020) och hans bok *Schab-Name* den mest framträdande representanten för den persiska poesin. Men Firdawsi diskuteras inte som en muslimsk diktare, Hegel läser snarare honom som en Homeros, som en diktare som beskrivit handlingskraftiga hjältar från en förislamisk tid.¹⁹ Den zoroastriska konsten blir också – under rubriken ”omedveten symbolism” – föremål för en betydligt utförligare diskussion än den muslimska i avsnittet om den symboliska konstformen.²⁰ Även i de religionshistoriska föreläsningarna är det tydligt att Hegels främsta intresse kring det persiska rör dess förislamiska historia och religionerna manikeism och zoroastrism.²¹ Det förislamiska Persien passar ju också mycket bättre in i Hegels historieschema eftersom det tidsmässigt går in i den orientalistiska världen och den symboliska konsten. Det historiska schemat verkar således styra vad Hegel kan ge utrymme åt i sina diskussioner, trots hans flera gånger framförda beundran för den muslimska persiska poesin. Men eftersom den inte passar i sche-

¹⁸ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, *Gesammelte Werke 19*, Felix Meiner verlag, Hamburg, 1989, s. 409ff. „dem fortrefflichen Dschelaleddin Rumi“, skriver Hegel, s. 410. Samma avsnitt finns även i Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, *Gesammelte Werke 20*, Felix Meiner verlag, Hamburg, 1992, s. 562ff.

¹⁹ Hegel, *Ästhetik I*, s. 245, även Hegel, *Ästhetik III*, s. 399.

²⁰ Hegel, *Ästhetik I*, s. 420-430.

²¹ Hegel, *Philosophie des Religion 2*, s. 504ff. Se även Gethmann-Seifert, Annemarie & Stemmerich-Köhler, Barbara, ”Von Hammer, Goethe und Hegel über Firdausi” i Gethmann-Seifert, Annemarie & Pöggeler, Otto (red), *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, Bouvier, Bonn, 1986.

mat förblir den en anomali som inte kan få någon självständig status.

Det lilla Hegel säger om den arabiska filosofin i sina föreläsningar över filosofins historia befinner sig inte under rubriken ”orientalisk filosofi” (där behandlas klassisk kinesisk och indisk filosofi tämligen utförligt), utan inom ramen för ”medeltidens filosofi”. Den ende något diskuterade enskilde filosofen i Hegels presentation av den arabiska filosofin är den judiske aristotelikern Moses Maimonides (på hebreiska Moses ben Maimon, arabiska Abu Amran Musa, 1135-1204). Cirka två tredjedelar av avsnittet om arabisk filosofi (som inte är mer än dryga tre sidor) ägnar Hegel åt en presentation av Maimonides *Dalalat al-Ha'irin* (*Vägledning för de villrådig*). Hegel nämner emellertid inte Aristoteles här utan uppehåller sig främst vid Maimonides negativa teologi som säger att vi inte kan veta vad Gud är, bara vad han inte är. Detta passar väl in i Hegels föreställning om det arabiska som saknades partikularitet. Att han väljer en judisk filosof snarare än någon av de samtida muslimer som omfattar en liknande ståndpunkt är ännu ett tecken på att Hegel inte hade något intresse av att skilja de bägge abrahamitiska religionerna åt. Annars framhåller Hegel arabernas betydelse för förmedlingen av Aristoteles till den kristna världen, Alkendi (al-Kindi, 801-873), Alfarabi (al-Farabi, ca 870-950), Avicenna (Ibn Sina, 980-1037), Algazel (al-Ghazzali, 1058-1111) och Averroës (Ibn Rushd, 1126-1198) namnges som exempel på Aristoteleskommentatorer.²² Även i filosofihistorien beskriver Hegel den muslimska traditionen som panteistisk och spinozistisk.²³

²² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen 9: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1986, s. 17ff. Det kan nämnas att Hegel vänder på Maimonides biografi och säger att han var född i Egypten och senare flyttade till det moriska Spanien, när det i själva verket var tvärtom. Kapitlet om orientalisk filosofi återfinns i Hegel, *Vorlesungen 6: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1: Einleitung die Geschichte der Philosophie und Orientalische Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994, s. 365-400. Men i den utgåvan nämns inte

I estetiken sägs att den rena panteismen bara kan uttryckas i poesi eftersom bildkonsten skulle fastna vid de enskilda ting som det Enda hela tiden överskrider och lämnar.²⁴ ”Den muhammedanska poesin” har till skillnad från den monotona indiska poesin utvecklat panteismen på ett högre och subjektivt friare sätt, allra främst hos perserna. De muslimska diktarna ser det gudomliga överallt och kommer därför också att ge upp sitt eget jag. Eftersom de ser Gud i allt kan de därför också erfara det gudomligas immanens i sitt eget utvidgade och befriade inre. Ur denna erfarenhet växer en ”allt djupare innerlighet, en fri lycka och en frossande salighet” som Hegel menar är karaktäristisk för orientalen som ”genom att bryta med sin egen partikularitet försjunker i det Eviga och Absoluta och i allt uppfattar det gudomligas närvaro.”²⁵ Hegel menar att ett liv så genomsyrat av Gud *gränsar* till mystiken och för fram Mawlana Rumi som främste representant för denna till mystiken gränsande panteism. Det som utgör mittpunkt i Rumis diktning är kärleken till Gud. I den sublimitet som Rumi personifierar tjänar även de finaste ting det enda syftet att förhärliga Gud som skapare av alla ting. I panteismen däremot, säger Hegel, leder Guds närvaro i tingen till att det världsliga och

de arabiskspråkiga Aristoteleskommentatorer. De finns däremot i Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werke 19*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 523. För en diskussion om de olika versionerna av de filosofihistoriska föreläsningarna, se Beiser, Frederick C., ”Introduction to the Bison book edition,” i Hegel, *Lectures on the history of philosophy 1: Greek philosophy to Plato, Bison Books*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995, pp. xxxi.

²³ Hegel, *Geschichte der Philosophie 4*, s. 18.

²⁴ Hegel *Ästhetik I*, s. 470f.

²⁵ ”..jene heitere Innigkeit, jenes freie Glück, jene schwelgerische Seligkeit, welche dem Orientalen eigen ist, der sich bei der Lossagung von der eigenen Partikularität durchweg in das Ewige und Absolute versenkt und in allem das Bild und die Gegenwart des Göttlichen erkennt und empfindet.“ Ibid, s. 474. Under det avsnitt som handlar om poesins genrer nämner Hegel även 1100-talsdiktarna Nisami (Nizami Ganjavi) och Saadi (Shaykh Muslih ud-Din Sa'di Shirazi) som föregångare till Rumi. Hegel, *Ästhetik III*, s. 400.

mänskliga varat upphöjs till självständig härlighet. Genom att hjärtat fylls av ära kommer det att hysa samma kärlek för alla de världsliga tingen som för den Gud det ser i dem. Allt blir i panteismen lika värt lov och kärlek.²⁶

Den västerländska romantikens känslolinnerlighet uppvisar enligt Hegel en liknande hemmastaddhet. Men på det hela taget, och speciellt i norr, är den snarare olycklig, ofri och längtande, eller så förblir subjektiviteten sluten i sig själv och blir därför sentimental. Orientalerna däremot, och i synnerhet de muslimska perserna, kännetecknas av en fri och lycklig värme som glatt uppger hela sin person för Gud och allt annat lovvärt. Men i just detta uppgivande får de en fri substantialitet som de kan bevara även i relation till den omgivande världen. Om orientalen lider och är olycklig så accepterar han detta som ett ofrånkomligt öde och kan på så sätt fortsätta vara säker i sig själv, tror Hegel.²⁷

Om själva poesin säger han att perserna gärna skriver om blommor och ädelstenar, men allra mest skriver de om näktergalen och rosor.²⁸ Mycket vanligt är att näktergalen framställs som rosens brudgum, säger Hegel och citerar Hafis (Khajeh Shams-ed-Din Mohamad Hafez, ca 1320-1390). Hegel menar att det här finns en skillnad mellan hur ”vi” och perserna talar om rosor, näktergalen eller vin. När ”vi” talar om dessa gör vi det i en mer prosaisk mening, rosen är en utsmyckning och vi anspelar på näktergalens vackra sång just för dess skönhets skull. Hos perserna däremot är rosen inte bara en bild eller utsmyckning, tvärtom, den framstår för diktaren som besjälad och han fördjupar sig enligt Hegel med sin ande i rosens själ.²⁹

²⁶ Hegel, *Ästhetik I*, s. 474f.

²⁷ Ibid.

²⁸ „Um einige spezielle Bilder anzuführen, so haben es die Perser viel mit Blumen und Edelsteinen, vornehmlich aber mit der Rose und Nachtigall zu tun.“ Ibid., s. 476.

²⁹ Ibid., s. 476.

Rumi kallas alltså uttryckligen panteist av Hegel, på samma sätt som han presenteras i *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Samtidigt såges Rumi och Hafez vara på gränsen till mystiken och ställs i utläggningen av deras diktning i motsats till panteismen. Det lilla avsnittet av de estetiska föreläsningarna som behandlar ”muhammedansk diktning” mynnar sedan ut i en diskussion av Goethes *Väst-östlig divan* som framträder som avsnittets syllogistiska konklusion.³⁰

Man kan tolka det som att Hegel menar att Goethe är den som inom ramen för romantikens konstform omdiktat den persiska symboliska konsten med en individuell stämma och därmed gör den medveten i och för sig själv. Det är ett sätt att tolka den uppskattning Hegel visar för de persiska diktarna. De är inte så panteistiska som de borde vara för att passa i hans system och på många sätt verkar det som om han här ser mycket av det viktiga som kommer tillbaks i en högre form i den romantiska konsten. Jag ser i Hegel en öppen och fri läsare som hyser en stor nyfikenhet och uppskattning för mycket av det han kallar den orientaliska konsten. Men islam är inte en orientalisk religion om man följer Hegels systematik. Den är framförallt en konkurrent till kristendomen och som sådan en representant för fatalism och fanatism. Genom att placera tyngdpunkten på de muslimska diktarnas persiskhet kan Hegel se dem som en del av den förmuslimska persiska kultur som han ägnar stor uppmärksamhet som en del av den orientaliska världen. Genom att göra dem till panteister skrivs de in i en ofarlig kategori för vilken Hegel hyser stort intresse. Men sin uppskattning för Rumi kan Hegel bara uttrycka genom att bortse från att han är en muslimsk tänkare.

Om Hegels historieschema inte vore så inriktat på Andens enda väg kunde de persiska muslimska diktarna läsas som en annan form av individualiserad kärlek till det Absoluta. Kanske kunde då

³⁰ Ibid., s. 477.

Rumi läsas som en broder till Dante, och Hegel skulle kunna se att den persiska diktningen är mer symbolisk än vad han erkänner. Näktergalen är i själva verket en bild som visar på den älskades tillgivenhet till sin älskade och rosen är inte föremål för panteistisk dyrkan av Hafez; rosen står för Gud, den mest väldoftande av alla. Att näktergalen är rosens brudgum handlar inte om någon tillfällig panteism, det är en väl etablerad individualiserad bild för diktarens kärlek till Gud.³¹ Som sådan kan man tycka att den passar bättre in i den romantiska konsten. Hegels estetiska upplevelser av muslimsk poesi verkar inte alltid passa in i hans systematiska syn på islam.

Resultatet blir en syn på islam som är splittrad och skiljer på panteistiska diktare och fanatiska muslimer. Det är en tolkning som fortfarande är populär. Sufismen och dess diktning framställs ofta som en riktning som är antiauktoritär och motströms Koranens islam. Islam ställer till politiska problem, sufismen skapar musik och poesi. De kulturyttringar som ses som värdefulla skiljs ut och presenteras som avskilda från islams verkliga väsen. Den goda filosofi och poesi som skapats i den muslimska traditionen tillhör Historien, islam däremot är bara otidsenlig fanatism.

³¹ Ghomi, Haideh, *The fragrance of the rose: The transmission of religion, culture, and tradition through the translation of Persian poetry*, Department of Religious Studies, Göteborg, 1993, s. 211ff.