

# Redactioneel<sup>1</sup>

## *Islam en filosofie*

FRANK REBEL

Met zijn uitgebreide voorschriften voor kleding, handelsethiek, economie, recht en bestraffing stelt de islam meer dan andere godsdiensten het multiculturele gehalte van westerse maatschappijen op de proef. Het feitelijk samenleven van groepen uit uiteenlopende culturen betekent dat ook instituties, regelingen en mentaliteit ‘multicultureel’ dienen te worden. Het gegeven dat er moslims in Nederland wonen houdt in dat er ruimte moet zijn voor islamitisch onderwijs, dat besnijdenis in het ziekenfonds opgenomen wordt en dat gemengde zwembaden niet langer voor iedereen vanzelfsprekend is. De islam stelt op die manier waarden en normen ter discussie. En eventueel de rangorde ervan. Want de gerechtvaardigde eis van moslimmigranten om hun islamitische identiteit te mogen behouden kan op gespannen voet komen te staan met het politieke ideaal van integratie. Dat migranten er de voorkeur aan kunnen geven om hun leven te leiden volgens hun interpretatie van de islam in plaats van te kiezen voor een integratie in de zin van een aanpassing aan de Nederlandse mores kan bovendien in sociaal-cultureel opzicht voor frictie zorgen. Hoofddoeken worden op de werkvloer en in scholen maar met moeite geaccepteerd, zo blijkt telkens weer in de rechtszaal.

Tegen de achtergrond van zulk onbehagen blijft veel ogenschijnlijk neutrale berichtgeving over de islam tendentieus en onheilspellend. ‘Islam tweede godsdienst in Nederland’ kopte *NRC Handelsblad* een jaar geleden op de voorpagina. De nuances kwamen wat verder op de pagina: ‘De islam *kan* in 2020 de tweede godsdienstige richting van Nederland zijn’ (cursivering, FR).<sup>2</sup> Van oudsher werd vanuit het christelijke westen de moslim al als de ultieme Ander geponeerd, in een intellectuele manoeuvre die op wetenschappelijke kennis gericht heette te zijn. Maar die tegelijkertijd een politieke en culturele inkapseling was, zoals Edward Said aantoonde.<sup>3</sup> Onder de islamitische intelligentsia zelf heeft de Europese overheersing gezorgd voor een identiteitscrisis. De westerse macht en voorspoed waren aantrekkelijk; zou zoiets als democratie ook in de islamitische wereld werken? Of zou dit tezeer tegen de eigen tradities indruisen? Welke mogelijkheden bood de islam eigenlijk voor de modernisering van staat, maatschappij en economie? Het vinden van een goed evenwicht tussen traditie en vernieuwing is nog steeds een *hot issue* in het moderne islamitische denken.

Met de verwijzingen naar de kwesties rond culturele rechten in westerse samenlevingen enerzijds en naar de vraagstukken rond modernisering binnen de islam ander-

zijds, zijn twee perspectieven op het thema van deze aflevering van *Krisis* gegeven. 'Islam en filosofie' heeft immers betrekking op de filosofie die zich met de islam bezighoudt vanuit – bijvoorbeeld – een interesse voor het vormgeven van een multi-culturele samenleving.

Daarnaast valt onder 'islam en filosofie' vanzelfsprekend ook wat men 'islamitische wijsbegeerte' zou kunnen noemen. Nu zijn er legio problemen als men tracht te definiëren wat 'islamitische filosofie' is. Het meest algemene dat erover te zeggen valt, is dat het de traditie van wijsbegeerte betreft die een plaats heeft binnen de culturele context van de islam. Aangezien wij in *Krisis* voor het eerst aandacht besteden aan islamitische filosofie zullen wij in dit redactioneel uitgebreider ingaan op haar cultureel-religieuze context om weer te kunnen geven van welke aard de wijsgerige vragen zijn die er binnen gesteld worden.

### 1. Islam, de godsdienst

Moslims dienen volgens hun geloof te leven naar de vijf basisplichten die bekend staan als *de vijf zuilen van de islam*. De eerste is de geloofsbelijdenis, uitgesproken met de formule 'Er is geen andere God dan God, Mohammed is Gods gezant'. De tweede is het vijfmaal daags bidden, de derde het geven van aalmoezen; het vasten in de maand ramadan is de vierde zuil en de laatste houdt in dat iedere volwassen moslim – zo mogelijk – één keer in zijn leven een bedevaart naar Mekka dient te maken. De richtlijnen zijn te vinden in een aantal bronnen. De eerste is de *koran*, afkomstig van God en volgens de overlevering door de engel Jibril aan de profeet Mohammed overgebracht. Mohammed verbreidt een monotheïstische leer: de islam (overgave); zijn volgelingen noemen zich moslims (zij die zich overgeven). Hoewel binnen de islam ook joodse en christelijke profeten (Abraham, Mozes, Johannes de Doper en Christus) als brengers van Gods boodschap worden beschouwd, zou Mohammed als laatste profeet de meest volmaakte openbaring hebben gebracht. De koran als boek ontstond toen Mohammeds volgelingen de teksten na diens dood in honderdveertien *soera's* (hoofdstukken) op schrift stelden. De tweede bron is de traditie. In de zogenaamde *hadith*-verzamelingen zijn uitspraken en handelingen van de profeet en zijn gezellen opgetekend.<sup>4</sup> Een Traditie bestaat uit twee delen: de tekst zelf en de keten van overleveraars die moet garanderen dat de tekst inderdaad op de profeet teruggaat. De teksten gaan vaak over de vraag hoe te handelen in het dagelijkse leven. De derde bron waaruit moslims de richtlijnen waarnaar zij volgens de islam dienen te leven kunnen halen zijn de biografieën van Mohammed (ca 570-632). Historici hebben vanaf de achtste eeuw Mohammeds levensverhaal uit de koran en de hadith gereconstrueerd.<sup>5</sup>

Dit levensverhaal begint in Mekka waar Mohammed wordt geboren in de Qurash-stam. Deze stam beheerde de Kaäba (kubus), het gebouw met de zwarte steen in Mekka dat als centraal heiligdom gold voor de Arabische stammen. Deze stammen hadden elk nog hun eigen goden. Dat Mohammed de leer van slechts één God, Allah, verkondigde is waarschijnlijk de invloed geweest van joodse en christelijke opvattingen. Met de openbaringen die Mohammed rond zijn veertigste worden ge-

daan, krijgt hij de opdracht de mensen voor te dragen wat God hem heeft gedicteerd (*koeraan*, *koran* betekent zoiets als ‘plechtige, mondelinge voordracht’). De grote tegenstand waar hij in zijn geboortestad op stuit, doet hem in 622 uitwijken naar de stad die later Medina (Medina al-Nabi, de stad van de profeet) gaat heten. Met deze *hidzra* (emigratie) begint de islamitische jaartelling. De tijd wordt in tweeën gedeeld. Voor de emigratie was er een organisatie naar stamverband. Daarna heeft Mohammed zijn *umma*, ‘gemeenschap der gelovigen’, ondergebracht in een theocratische islamitische staat die de islamitische wereld nog steeds tot voorbeeld strekt.

Mohammeds dood in 632 kwam plotseling en onverwacht. Wie de leiding over het inmiddels sterk uitgebreide rijk moest overnemen was nog niet uitgemaakt. Op basis van criteria als vroomheid en wijsheid werd namens de gemeenschap van gelovigen voor Mohammeds wereldlijke en religieuze functies een plaatsbekleder (*kalief*) aangewezen.<sup>6</sup> De eerste vier kaliefen genoten veel aanzien, onder andere omdat zij nog behoorden tot de ‘metgezellen’ van Mohammed. Onder hun leiding groeide de islamitische staat van de Arabieren uit tot een wereldrijk. De islamitische cultuur stond daarbij open voor allerlei vreemde cultuurelementen en lokale tradities, die – mits zij niet voor politieke problemen zorgden en eventueel met een hadith werden gelegitimeerd – gemakkelijk werden geïncorporeerd. Deze culturele openheid is wel als reden genoemd voor de relatief gemakkelijke acceptatie van de islam binnen de nieuw veroverde gebieden. Nog steeds bestaan er binnen de islamitische wereld veel regionale verschillen en allerlei volksgebruiken naast de officiële islam.

### Verdeeldheid

De militaire successen hebben niet kunnen verhinderen dat er interne twisten ontstonden. De aanwijzing van een kalief tot opvolger van Mohammed heeft geleid tot een tweespalt die er na de dood van Ali, de vierde kalief, voor zorgde dat het ‘huis van de islam’, de *dar al-islam*, vanaf die tijd soennitische en sjiiitische inwoners kent. De soennieten zijn verreweg in de meerderheid; zij maken zo’n negentig procent van de huidige moslimbevolking uit. ‘Soennitisch’ is een begrip dat is afgeleid van *soenna*, ‘manier van doen, gedrag’; meer specifiek gaat het hier om de gedragingen van de profeet die als zodanig navolgenswaardig zijn of zelfs voorschrift worden. Soennieten zijn met andere woorden de moslims die zich houden aan het voorschrift van de profeet.

Dit behoeft nuancering want ook niet-soennitische moslims baseren zich op de soenna en bovendien zijn er ook onder soennieten weer verschillende richtingen. Aan de onderlinge verdeeldheid liggen telkens interpretatieverschillen over Mohammeds gedragingen ten grondslag. Zoals gezegd is kennis daarover te vinden in de koran, de hadith en de biografieën. Omdat deze bronnen elkaar soms tegenspreken en omdat al vroeg duidelijk werd dat niet alle informatie even betrouwbaar was en soms voor politieke doeleinden was gemanipuleerd, is er in de loop van de islamitische geschiedenis veel werk verzet om te komen tot de juiste interpretatie of althans tot overeenstemming binnen de moslimwereld. Naast de koran en de overleveringen zijn er daardoor twee rechtsbronnen bijgekomen: consensus en analogie. Con-

sensus kan in twee vormen voorkomen: als overeenstemming tussen de gelovigen of tussen de rechtsgeleerden. Het gebruikmaken van analogie is het toepassen van een regel die eigenlijk betrekking heeft op een ander geval, maar dat dezelfde ratio kent. De verschillen in de uitwerking van de *sharia*, het geheel van de voorschriften waaraan moslims zich dienen te houden, heeft geleid tot het bestaan van vier soennitische rechtsscholen. Gemeenschappelijk aan alle soennieten is dat zij de eerste vier opvolgers van Mohammed accepteren als een uit nood geboren maar rechtmatige oplossing.

Dat is tegelijk het grote verschil tussen soennitische en de sjiiitische moslims. Sjiïeten leren dat het niet tot de competentie van Mohammeds volgelingen behoort om de opvolger aan te wijzen maar dat alleen de profeet die keuze kon maken. Op grond van de koran, de overlevering en het menselijk verstand komen zij tot de conclusie dat Mohammed het gezag over wilde dragen aan Ali, zijn neef en zijn schoonzoon, en dat ook de latere leiders moesten voortkomen uit diens nakomelingen.<sup>7</sup> De meerderheid van de sjiïeten (want ook binnen dit islam-model bestaan er varianten) gaat ervan uit dat Ali de eerste is van een lijn van twaalf door God aangestelde leiders (imams). De twaalfde imam verdween en werd sindsdien verondersteld 'verborgen' te zijn; de gedachte binnen het sjiïsme is dat deze verborgen imam ooit zal terugkeren als de *mahdi*, de man geleid door God die alle zaken recht zou zetten.<sup>8</sup> De meerderheidsrichting van het sjiïsme staat bekend als het zogenaamde imamitisch sjiïsme (kortweg imamisme); een ander woord is twaalver-sjiïsme.

De leer van het imamaat is het meest karakteristieke verschil met het soennitische islam-model. Het gaat daarbij niet alleen om de opvolgingskwestie maar ook om de vraag wat de bronnen van het (canonieke) recht zijn. Sjiïeten beschouwen namelijk ook de woorden en de daden van de twaalf imams als normatief. Een ander verschil is dat consensus weliswaar net als voor soennieten een rechtsbron is maar dat deze overeenstemming voor de sjiïeten in de praktijk ondergeschikt is aan de overlevering, omdat bepalend is of deze mening wordt gedeeld door een of meer imams en de meningen van de imams in de overlevering zijn opgetekend. Het belangrijkste verschil tussen soennieten en sjiïeten is evenwel dat de analogie in het sjiïsme zijn plaats heeft moeten afstaan aan het menselijk verstand, dat als een zelfstandige rechtsbron wordt erkend. Daarbij moeten twee kanttekeningen worden gemaakt. Het geldt alleen in die gevallen waarin de koran en de overlevering niet voorzien en het is uitsluitend aan de geestelijkheid voorbehouden om op basis van deze bron bindende uitspraken te doen.<sup>9</sup>

### **Mystiek**

Uit de bespreking van bovenstaande verschillen tussen de twee hoofdrichtingen binnen de islam mag duidelijk worden dat zowel in het soennitische als het sjiitische model de schriftgeleerden een zeer belangrijke, zo niet dominante, rol spelen. In oppositie tegen hun wereldse macht komt aan het eind van de negende eeuw een vorm van de islam op die tot op de dag van vandaag zowel binnen het soennitische als het sjiitische model voorkomt: het *soefisme* (mystiek). De inzet van de soefi's is een directe, persoonlijke relatie tot God die vooral wordt gezocht in een ascetische leefwij-

ze. Later ontwikkelden zij technieken om de ziel een reeks toestanden te laten doorlopen, een reis te laten maken, met als einddoel de extase die tot intuïtieve, directe kennis van God zou leiden.

Hoewel sommige soefi's het niet nodig vonden om zich letterlijk aan de regels te houden en anderen de navolging ervan juist overdreven en bijvoorbeeld meer dan eens de bedevaart naar Mekka maakten, hielden de meeste mystici zich aan de door de *ulama* (godgeleerden) gestelde regels. Desondanks ontstond er al snel een conflict; de kern ervan was dat de door de soefi's geclaimde allegorische uitleg van de koran en hun idee dat het mogelijk was om directe kennis van God te ontvangen bij de ulama slecht vielen. Uiteindelijk ontstond er een wederzijdse acceptatie, die in de klassieke boeken van het soefisme tot uitdrukking komt in de pogingen te tonen hoe de islamitische mystiek past binnen de orthodoxe leer van de islam. De argumentatie is dat de grote soefi's zich aan de regels houden en dat de terminologie waarvan de mystiek zich bedient aan de koran is ontleend (Ter Haar 1997, 186). In deze boeken worden ook kosmologische en metafysische stelsels uitgewerkt met als basis de relatie van de mens tot God, die veelal in oude beeldspraak als minnaar en Geliefde wordt verwoord. Zulke metaforen, ontleend aan de klassieke Arabische poëzie, zijn karakteristiek voor mystieke geschriften en tonen hoe de islamitische mystiek al snel verbonden raakt met literatuur en kunst.

Een ander idee in het soefisme is dat de mystieke reis onder leiding van een mentor (een *sjeik*) wordt gemaakt. Sinds de twaalfde en dertiende eeuw maken de opvattingen over de manier waarop de mystieke reis gemaakt dient te worden zich steeds meer los van zo'n individuele leermeester en ontstaat er een vast patroon van regels en riten dat van generatie op generatie zal worden overgeleverd. De institutionalisering in mystieke orden is fundamenteel gebleken: tegenwoordig speelt het soefisme zich alleen nog binnen zulke orden af (Ter Haar 1997, 193 ev).

## 2. Islamitische filosofie

Met de contouren van de islam zijn de aanknopingspunten voor filosofische arbeid gegeven. Welke epistemologische kwesties zijn bijvoorbeeld aan de orde als het gaat om de mogelijke kennis van God? Hoe staat het met de relatie tussen menselijk verstand en openbaring? Welke omgangsnormen dienen te worden gerespecteerd? Hoe moet vorm worden gegeven aan de islamitische staat? Hoe staat het met traditie versus vernieuwing?

Dit impliceert een ruime en daarom wellicht onbevredigende omschrijving van wat islamitische wijsbegeerte is. Pogingen om preciezer te zijn lopen echter al snel vast.<sup>10</sup> Zo kan islamitische filosofie niet worden omschreven als filosofie bedreven door moslims, want lang niet alle moslimse denkers houden zich in hun werk bezig met religieuze kwesties. Bovendien hebben ook niet-moslims bijdragen geleverd aan wat voor islamitische filosofie doorgaat. Daarvoor hoeft alleen maar te worden gedacht aan de beroemde, becommentarieerde vertalingen van Griekse wijsgeren in het Arabisch; de vertalers waren nu juist veelal joden en christenen. Islamitische filosofie kan ook niet gedefinieerd worden als de wijsbegeerte die per se in het Arabisch geschreven is, omdat een deel in andere talen is geformuleerd. In het Perzisch bij-

voorbeeld, en met de migratie van veel intellectuele moslims naar westerse landen zijn het nu vaak de Europese talen waarin de wijsgerige activiteiten worden uitgedrukt. Evenmin kan islamitische wijsbegeerte gedefinieerd worden als betrekking hebbend op specifiek islamitische issues, want ook logica en grammatica-onderzoek behoren er bijvoorbeeld toe en die kunnen bezwaarlijk als zodanig worden betiteld. En verder zijn er kwesties die evident islamitisch zijn maar weer minder duidelijk filosofisch en die desondanks in samenhang met zoiets als islamitische wijsbegeerte besproken dienen te worden. Men kan bijvoorbeeld denken aan theologische en juridische kwesties voorzover die van betekenis zijn op ethisch en politiek-filosofisch terrein. Met een institutionele onderscheiding komt men ook al niet verder. Wijsgerige kwesties komen immers bij voortduring aan de orde bij de ulama, maar ook binnen soefi-orden en aan universiteiten.

In de westerse geschiedschrijving is vaak, maar niet erg terecht, geprobeerd om het conflict tussen rede en openbaring als centrale agenda van de islamitische wijsbegeerte te definiëren. Dit hangt samen met de nadruk die in het westen steeds is gelegd op de historische betekenis van de Griekse filosofie voor de islamitische wereld en, meer nog, de waarde die de Arabische vertalingen van met name Aristoteles voor de eigen Europese cultuur heeft gehad. Voor de moslims zelf betekenden de vertalingen uit de achtste en vooral de negende eeuw ook een intellectuele impuls. In de rationele argumentatie van de Griekse wijsgeren zagen velen van hen een mogelijkheid om uitsluitsel te geven inzake praktische en geestelijke kwesties waar in de koran en de overlevering eenduidigheid ontbrak.

De opvattingen over de verhouding tussen de rede en de openbaring verschilden. Er zijn grofweg drie posities te onderscheiden.<sup>11</sup> De *hanbalieten* wezen het gebruik van de rede af. Volgens hen boden de koran en de overlevering al een kader dat uitstekend voldeed om de praktische en ethische zaken van alledag af te handelen. De eventuele tegenstrijdigheden in de openbaring moest men voor lief nemen en niet proberen op te lossen. Dat er allerlei gradaties binnen het hanbalisme voorkomen blijkt bijvoorbeeld uit de variant waartoe Ibn Taymiyya (gestorven in 1328) behoorde. Ibn Taymiyya erkende wél het verstand als mogelijke kennisbron, al benadrukte hij tegelijkertijd de feilbaarheid ervan.<sup>12</sup> De *falasifa* (filosofen) zou men tegenover de hanbalieten kunnen stellen. Zij stelden de menselijke rede uiteindelijk boven de letterlijke gegevens van de openbaring. Als beide niet met elkaar in overeenstemming waren, dan moest de openbaring allegorisch worden geïnterpreteerd. De derde groepering bestond uit denkers die de *kalam*, theologie, bedreven. Zij hechtten zowel waarde aan de menselijke rede als aan de openbaring. Onderling waren de theologen verdeeld over de precieze verhouding: de een dacht dat beide elkaar konden aanvullen, de ander dat het verstand de openbaringsgegevens kon systematiseren en een derde dat rede en openbaring nog zou moeten worden aangevuld met de menselijke intuïtie.

Door de islamitische filosofie te beschouwen vanuit de tegenstelling tussen rede en openbaring en haar te vertalen met *falsafa* doet men echter onrecht aan de verscheidenheid van wijsgerige problemen die islamitisch kunnen worden genoemd.<sup>13</sup> *Falsafa* heeft als neologisme voor het Griekse woord 'philosophia' namelijk het ge-

vaar dat filosofie daarmee als een voorbijgaand, historisch verschijnsel wordt gezien; een fenomeen bovendien dat grotendeels werd overgenomen uit andere culturen om te worden 'toegepast' op de islamitische situatie. Zoals de islamoloog en filosoof Peters schrijft:

'De falsafa beperkte zich tot een reflectie op het Griekse intellectuele erfgoed en was een poging dat in een synthese met het moslimse denken op te nemen. Het is om deze reden zeker niet juist in dit verband te spreken van "islamitische of moslimse filosofie". De islam was meer het milieu waarin de falsafa werd beoefend dan dat deze er echt invloed op heeft uitgeoefend'.<sup>14, 15</sup>

Een opvatting van islamitische wijsbegeerte in de trant van een (zelf)reflectie op de islamitische cultuur heeft daarom voordelen. Het bevestigt allereerst dat de intellectuele activiteiten die er onder worden begrepen betrekking kunnen hebben op alle aspecten van de islamitische cultuur. En bovendien weersprekt zo'n opvatting de gedachte dat er in de islamitische wereld niet langer aan wijsbegeerte wordt gedaan tenzij het haar geschiedschrijving betreft. Nu spelen geschiedenis en traditie weliswaar een grote rol in de huidige islamitische filosofie, maar een sterke tendens ervan is dat uitspraken over het verleden worden gezien als interpretaties die voortkomen uit een politieke visie op het heden.

Deze politisering blijkt ook in dit nummer van *Krisis*. De meeste artikelen gaan in op de verhouding tussen een islamitische moderniteit en de traditie van de islam, en pogen te formuleren hoe het islamitische 'fundamentalisme' binnen die verhouding begrepen moet worden. Welke nuanceringsen moeten daarbij aangebracht worden als men de vergelijking maakt met de westerse verhoudingen tussen traditie, Verlichting en postmodernisme? Michiel Leezenberg en Nasr Hamid Abu Zayd laten beiden zien hoe filosofische en theologische opvattingen over waarheid en interpretatie van de 'kerkvaders' van de islam, zoals Ibn Rushd, Ibn Taymiyya, al-Ghazali en Ibn al-'Arabi, hedendaagse indelingen in moderniteit en fundamentalisme ten zeerste compliceren. Tussen de regels door zal men tussen beide auteurs flinke interpretatieverschillen bespeuren.

De overige artikelen betrekken zich voornamelijk op de hedendaagse situatie binnen de islamitische filosofie. Paul Aarts verzet in zijn artikel tegen de bijvoorbeeld door Samuel Huntington naar voren gebrachte mening dat bepaalde *culturele* structuren, noodzakelijkerwijs bepaalde *politieke* structuren met zich meebrengen; in het geval van de islam wordt bijvoorbeeld beweerd dat deze godsdienst autoritaire politieke structuren impliceert. Aarts schetst het ontstaan van een voorzichtige vorm van democratisering tegen de achtergrond van het fundamentalisme in Iran. Michel Hoebink bespreekt in zijn artikel de ambivalentie van islamitische intellectuelen tegenover de westerse seculiere moderniteit, die onverbrekkelijk met het kolonialisme verbonden is. Hij laat zien dat de politieke islam daardoor in zichzelf niet per se conservatief is, maar zoekt naar andere, niet-westers seculiere, vormen van modernisering. Aan de hand van het werk van onder anderen Abu Zayd laat hij zien welke concepten van modernisering daarbij zijn ontwikkeld. Het artikel

van Odile Verhaar betreft niet de islam als zodanig maar de manier waarop één van de tekenen van de aanwezigheid van de islamitische traditie in Nederland, de hoofd-doek, in de Nederlandse maatschappij diverse betekenissen kan krijgen. Ze become-mentarieert de reacties die daarop zijn gegeven. Naast deze artikelen zijn er nog twee reviews met het thema islamitische filosofie. Thijl Sunier nuanceert net als Hoebink en Leezenberg het gelijk van liberalen in het westen en binnen de islamitische wereld tegenover de rol van religie binnen de politiek in zijn recensie van Jan Bruggmans *Het raadsel van de multicultuur* en Rene Strijps *In Nederland staat een moskee*. En Herman de Ley bespreekt boeken van Abu Zayd en al-Azm. Tenslotte vindt u nog een review van Nico van der Sijde over moderne Franse filosofie, een recensie van Bas van Stokkom over Harrie Kunnemans *Postmoderne moraliteit*, de laatste column van Anthony Mertens en impressies van Frank Rebel.

## Noten

1. Met dank aan Michiel Leezenberg.
2. *NRC Handelsblad*, 19 juni 1997.
3. 'Orientalisme als een westerse stijl om [het oosten] te domineren, opnieuw vorm te geven en om er macht over uit te oefenen' (Said 1979, 3).
4. De bekendste verzamelingen zijn die van Boechari en Moeslim. Een vertaalde selectie met een uitgebreide inleiding geeft Wim Raven (1995) *Leidraad voor het leven: de traditie van de profeet Mohammed*. Amsterdam, Bulaaq.
5. Zie bijvoorbeeld Ibn Ishaq (1980) *Het leven van Mohammed. De vroegste Arabische verhalen*. Vertaald en toegelicht door Wim Raven. Amsterdam, Meulenhoff.
6. Het kalifaat zou tot 1258 blijven bestaan, later zouden de Turkse sultans van het Ottomaanse rijk de titel van kalief nog tot 1924 claimen.
7. De weergave van de sjiiitische islam is gebaseerd op Ter Haar 1995. Zie daar ook de argumentatie van de sjiieten (22 ev).
8. De terugkomst van Khomeini in Teheran na zijn verbanning door de sjah had mede zo'n impact omdat Khomeini door velen als de mahdi werd gezien. (Voor een literaire verbeelding van de reacties op zijn terugkomst zie F. Springer, *Teheran, een zwanezang*.)
9. Een andersoortig verschil is dat sjiiitische moslims de familie van de profeet vereren: Ali, zijn vrouw Fatima, hun kinderen Hasan en Husayn en de andere imams. Met name Husayn, de derde imam, is populair. De herdenking van zijn martelaarschap vormt het hoogtepunt van het sjiiitische jaar.
10. Voor deze definitieproblemen, zie Oliver Leaman's inleiding tot *History of islamic philosophy*, Routledge, Londen/New York 1996.
11. Peters 1997, 184 ev.
12. Naar Ahmad Ibn Hanbal (780-855), een wetsgeleerde naar wie één van de vier soennitische rechtsscholen is genoemd.
13. Over de vertaling van het Griekse philosophia in falsafa, Seyyed Hossein Nasr 1996; en Peters 1997, 185 ev.
14. Volgens Peters had de falsafa haar hoogtepunt tussen de negende en twaalfde eeuw maar spelen de falsafa in de huidige islamitische wereld geen enkele rol meer (idem). Hierover kan men twisten; het is ook de vraag hoe dit samenhangt met de verschillende islam-modellen. Zo zou men kunnen beweren dat falsafa binnen het soennitische model een abrupt einde kende in de twaalfde eeuw, terwijl zij binnen het sjiiisme tot op de dag van vandaag voortleeft.
15. Vanwege de problemen rond de term falsafa is wel beweerd dat het begrip *bikma*, 'wijsheid', geschikter is als term voor islamitische filosofie. Dit woord zou een ruimere betekenis hebben dan falsafa omdat er ook een groot deel van de theologie en de mystiek onder valt (theosofie bijvoor-

beeld), het voordeel hebben dat het verbonden is met conceptuele kwesties binnen de islam (bijvoorbeeld noodzaak van uitleg van de openbaring) en niet de connotatie hebben van een voorbije, van elders overgenomen denkwijze maar juist tot uitdrukking brengen dat de islamitische filosofie een essentieel aspect van de islamitische beschaving uitmaakt. Zie bijvoorbeeld Seyyed Hossein Nasr (1996, 7).

## Literatuur

- Delcambre, Anne-Marie (1993, 1991) *Mohammed, profeet van de islam*. Houten, Fibula.
- Dermenghem, Emile (1991) *Mohammed*. Utrecht, Kwadraat.
- Driessen, Henk (red) (1997) *In het huis van de islam*. Nijmegen, Uitgeverij SUN.
- Fakhry, Majid (1970) *A history of islamic philosophy*. New York/Londen, Columbia University Press.
- Haar, Johan ter (1995) *Volgelingen van de Imam. Een kennismaking met de sjii'tische islam*. Amsterdam, Uitgeverij Bulaaq.
- Haar, Johan ter (1997) De mystiek van de islam. In: Henk Driessen (red.), *In het huis van de islam*, pp. 182-198. Nijmegen, Uitgeverij SUN.
- Ishaq, Ibn (1980) *Het leven van Mohammed. De vroegste Arabische verhalen*, vertaling Wim Raven. Serie: De Oosterse bibliotheek, 15. Amsterdam, Meulenhoff.
- Leaman, Oliver (1996) Introduction. In: *History of islamic philosophy. Part I*, pp. 1-11. Seyyed Hossein Nasr en Oliver Leaman (red.). Londen/New York, Routledge.
- NRC Handelsblad, 19 juni 1997.
- Peters, Jan (1984, 1997) *Kalaam en falsafa* ("theologie" en "filosofie"). In: J. Waardenburg (red.), *Islam. Norm, ideaal en werkelijkheid*, pp. 181-194. Houten, Fibula.
- Raven, Wim (1980) *Leidraad voor het leven: de traditie van de profeet Mohammed*. Amsterdam, Bulaaq.
- Said, Edward. W., (1979, 1994) *Orientalism*. New York, Vintage.
- Nasr, Seyyed Hossein (1996) The meaning and concept of philosophy in islam. In: *History of islamic philosophy. Part 1*, pp/ 21-27. Seyyed Hossein Nasr en Oliver Leaman (red.). Londen/New York, Routledge.
- Watt, W. Montgomery (1987, 1968) *Islamic political thought*. Edinburgh, Edinburgh University Press.