



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Kunnen moslims denken?

De onzichtbaarheid van de islamitische filosofische traditie

Leezenberg, M.

DOI

[10.5117/ANTW2017.1.LEEZ](https://doi.org/10.5117/ANTW2017.1.LEEZ)

Publication date

2017

Document Version

Final published version

Published in

Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Leezenberg, M. (2017). Kunnen moslims denken? De onzichtbaarheid van de islamitische filosofische traditie. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 109(1), 85-103. <https://doi.org/10.5117/ANTW2017.1.LEEZ>

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Kunnen moslims denken?

De onzichtbaarheid van de islamitische filosofische traditie

Michiel Leezenberg

ANTW 109 (1): 85–103

DOI: 10.5117/ANTW2017.1.LEEZ

Abstract

Can Muslims Think? The Invisibility of the Islamic Philosophical Tradition

This paper discusses some authors and genres of the classical Islamic tradition not generally recognized as philosophical, but relevant both for the understanding of today's confrontation between the Islamic world and the liberal West, and for academic philosophical discussions of Islam. I focus on the theologian Ibn Taymiyya, who has been hijacked by modern salafi-jihadi activists, but who gives a critique of Aristotelian syllogistic that is philosophically serious and substantial, and on the classical Persian poetic tradition, which turns out to embody an ethical tradition of practical humanist wisdom. An awareness of the very existence of such traditions can help to combat the reductionist and ahistorical views of the Islamic world that pervade the contemporary public debate.

Keywords: Islamic philosophy, Ibn Taymiyya, Saadi, Rumi, salafi-jihadi movements

Op 5 februari 2013 publiceerde Hamid Dabashi op de website van *Al-Jazeera English* een artikel met de provocerende titel 'Can non-westerners think?'. Daarin verzette hij zich tegen de gedachtenloze identificatie van 'filosofie' met de Europese (of, iets breder, westerse) academische filosofische traditie, waardoor niet-Europese denkers die geen 'Europese filosofische afstamming' hebben, ofwel überhaupt niet als filosofen worden erkend, ofwel als voorbeelden van 'etnofilosofie' worden geclassificeerd en gemarginaliseerd (Dabashi 2013). In een reactie op deze kritiek op eurocentrische aannames in de hedendaagse filosofie verklaarde Slavoj Žižek, nooit te beroerd om een duit in het polemische zakje te doen, dat alle niet-westerse denkers die Dabashi opsomt maar tweederangs figuren zijn, die

bovendien in de eerste plaats bezig waren met reageren op de ideeën van westerse denkers (met name, natuurlijk, Hegel) (Sir Giggleton 2013).¹

Door het over en weer gebruiken van vierletterwoorden lieten beide heren, en andere deelnemers aan deze polemiek, zich nou niet bepaald van hun meest *gentlemanly* kant zien. Maar de interessantere vraagstelling die achter deze nogal vruchteloze polemiek schuilgaat, is hoe en wanneer de moderne westerse academische filosofie precies tot referentiekader van de filosofie überhaupt is geworden, waarom ze ook in de geglobaliseerde (of zo u wilt postkoloniale) wereld van nu zo dominant is, en hoe stemmen van buiten de westerse academische wereld precies worden uitgesloten.

Die vraag verdient een serieus en niet-polemisch antwoord dat naar werelddelen of regio's gedifferentieerd is; hier zal ik me grotendeels beperken tot de islamitische wereld. Daarbij zal ik me echter niet primair richten op de – relatief bekende – canonieke islamitische filosofen als al-Fârâbî, Ibn Sîna (Avicenna) en Ibn Rushd (Averroës); in plaats daarvan bespreek ik vooral de vraag waarom belangrijke delen van de islamitische intellectuele traditie überhaupt niet worden herkend als filosofie. Anders gezegd: ik probeer de filosofische relevantie zichtbaar te maken van een aantal islamitische auteurs die niet algemeen als filosofen worden beschouwd, met name de roemruchte Ibn Taymiyya (een veertiende-eeuwse theoloog die één van de voornaamste inspiratiebronnen is van hedendaagse salafisten en salafi-jihadi's) en een aantal klassiek-Perzische dichters. Dat is een exercitie van niet alleen filosofisch- of intellectueel-historisch belang: ze kan ook helpen hedendaagse geweldsuitwassen in de islamitische wereld te bekritisieren vanuit de islamitische traditie zelf.

Eén van de voornaamste problemen in de hedendaagse academisch-filosofische omgang met de Islam is dat zulke filosofische, of filosofisch relevante, geluiden uit de islamitische wereld domweg worden genegeerd. Ik zal slechts één voorbeeld van die filosofische doofheid in enig detail bespreken. In de zomer van 2016 baarde een artikel van de Oostenrijkse filosoof Peter Strasser in de *Neue Zürcher Zeitung* over de recente reeks aanslagen in Europa (in onder meer Brussel, Parijs en Nice) enig opzien. Strasser suggereerde daarin dat deze aanslagen voorbeelden van het absolute kwaad waren, en dat de daders ervan, evenals de IS-strijders in Syrië en Irak, 'alle beschaving terug naar de steentijd terug willen bombarderen', terwijl ze zouden scanderen: 'De duivels, dat zijn wij'. Deze duivels, vervolgde Strasser, staan 'in het teken van een religie die jihad tot de laatste

1 Dit betreft de transcriptie van een lezing die Žižek gaf; zie Dabashi 2016 voor weer een reactie hierop.

druppel bloed eist'; ze worden gedreven door een 'kwade maxime' of zelfs door het 'onvoorwaardelijke kwaad', en roepen daardoor zelfs bij niet-religieuze westerlingen de 'metafysische angst' op dat 'de poorten van de hel weer zouden zijn geopend' (Strasser 2016).

Strassers beeld van de daders, hun zelfomschrijving en de religie waaruit ze voortkomen is nogal aanvechtbaar, vooral ook omdat het niet op enige jihadistische bron is gebaseerd. Die afwezigheid van islamitische bronnen kenmerkt ook de rest van zijn stuk: dat gaat überhaupt niet meer over de plegers van deze misdaden, over hun persoonlijke motieven of over hun mogelijke politieke of theologische rechtvaardigingen. In plaats daarvan vervalt Strasser in een vertrouwde riedel van westerse (en in dit geval vooral Duitstalige) denkers en wetenschappers die zich over het probleem van het kwaad hebben uitgelaten: Kant, Nietzsche, Freud, Konrad Lorenz, enzovoort. Zodoende maakt Strassers opinieartikel pijnlijk zichtbaar wat er volgens mij mis is met veel hedendaagse academische filosofen die zich uitspreken over niet-westerse verschijnselen. Een aangekondigde discussie van (of met) stemmen uit de islamitische wereld, of een confrontatie met gewelddadige acties die uit naam van de Islam worden gelegitimeerd, verzandt uiteindelijk toch weer in een monoloog van de westerse rede in gesprek met zichzelf. Strasser noemt, citeert of verwijst naar geen enkele islamitische auteur, maar alleen een rij canonieke (en mannelijke) westerse denkers.

Hetzelfde patroon zie je ook bij andere filosofen die hebben geschreven over bijvoorbeeld de vluchtelingencrisis van 2015-2016, over het aanhoudende conflict in Syrië dat de voornaamste oorzaak van die toestroom is, of over de opkomst van de 'Islamitische Staat' (IS). Ook daarin lijken westerse academische filosofen vooral in discussie met de voorgangers in hun eigen traditie. Bij auteurs als Habermas en Žižek gaat het voornamelijk over het al dan niet universele recht op asiel, over westerse waarden of over de rol van 'het' kolonialisme – om maar te zwijgen van Žižeks dubieuze suggestie dat Syrische vluchtelingen vertegenwoordigers van 'vreemde culturen' zouden zijn die wellicht überhaupt niet in Europa passen.² Dat geeft je de indruk dat prominente westerse denkers van nu te weinig in staat of bereid zijn te luisteren naar stemmen uit de niet-westerse wereld, laat staan die filosofisch serieus te nemen.

Nu wil ik natuurlijk niet beweren dat de misdaden van IS een uiting van een volwaardig coherent moreel alternatief voor het liberalisme zijn, ook al

2 Zie bijvoorbeeld Habermas 2015; Reccius 2015; Žižek 2015. Zie ook de polemische discussie van zulke stellingnames in Riemer 2015.

manifesteren ze zichzelf nadrukkelijk als zodanig. Net zo min wil ik betogen dat media als *Dabiq*, de propagandaglossy van IS, een volwaardige of zelfs maar serieuze politieke doctrine van het kalifaat ontwikkelen, of een theologische rechtvaardiging formuleren van het onthoofden van krijgsgevangenen of van het verhandelen van gevangengenomen vrouwen.³ Integendeel, serieuzere aandacht voor islamitische politieke, intellectuele en filosofische geschiedenis kan juist helpen door zulke propagandistische toe-eigeningen van de islamitische traditie heen te prikken.⁴ Ook wil ik hier niet suggereren dat je de ontwikkelingen in de hedendaagse islamitische wereld kunt begrijpen door klassieke islamitische filosofen als al-Fârâbî, Ibn Sîna, Ibn Rushd of Ibn Khaldûn te lezen, maar een gedetailleerdere kennis van die islamitische filosofische beschaving kan wel wapenen tegen de – talrijke – reductionistische verklaringen die hedendaagse geweldsuitbarstingen uit ‘het’ wezen van ‘de’ Islam willen verklaren.

Sterker nog: academische filosofen die zich met de Islam bezighouden, ontkomen bijna niet aan de noodzaak om zich ook voor een breder, niet-academisch publiek te uiten. In dit opzicht is de Islam anders dan de andere tradities die onder het – onbevredigende want etnocentrische – label ‘niet-westers’ worden gerangschikt. Hoe complex en dramatisch de hedendaagse maatschappelijke en politieke ontwikkelingen in bijvoorbeeld India of China ook zijn, het is nog altijd relatief goed mogelijk om de klassieke denktradities van deze landen te bestuderen zonder geconfronteerd te worden met vragen van academische collega’s en de niet-academische buitenwacht, wat dat alles met het heden te maken heeft.

Bij de Islam is het handhaven van zulke academische distantie sinds 2001 steeds lastiger, zo niet vrijwel ondenkbaar geworden. Zo is het bestaan alleen al van rationalistische filosofen, om niet te zeggen islamkritische vrijdenkers, als al-Fârâbî, al-Râzî en Ibn al-Râwandî voor de meesten een verrassing. Al-Fârâbî verklaarde openlijk de filosofische rede superieur aan de religieuze openbaring; Râzî betoogde publiekelijk dat alle profeten op-

3 Bovendien moet niet uit het oog worden verloren dat diverse vooraanstaande moslimgeleerden hebben betoogd dat de quasi-theologische zelfrechtvaardigingen van IS een travestie van de islamitische geleerdheid zijn.

4 Voor een overzicht van deze geschiedenis zie Leezenberg 2008. Overigens is de term ‘islamitische filosofie’ recentelijk bekritiseerd als misleidend, met name omdat ze de bijdragen van oosters-christelijke en joodse auteurs marginaliseert. Als alternatief is wel ‘Arabische filosofie’ voorgesteld, maar deze term voert allerlei anachronistische Arabisch-nationalistische aannames in die nog veel misleender zijn. De meeste klassieke islamitische filosofen waren niet etnisch Arabisch, en een belangrijk deel van de islamitische intellectuele traditie is in het Perzisch geformuleerd, zoals hieronder nog zal blijken.

lichters zijn; en Ibn al-Râwandî heeft naar verluidt een parodie van de Koran geschreven.⁵ Wie voor een groter publiek over dergelijke auteurs spreekt, kan al gauw de vraag verwachten hoe het toch mogelijk is dat een traditie die al in de tiende eeuw zulke vrijdenkers heeft geproduceerd, vandaag de dag zoveel religieuze intolerantie kent, en zulk grootschalig en schijnbaar irrationeel religieus geweld kan produceren.

Zo geformuleerd is die vraag natuurlijk geen academische, en je zou er geen onderzoeksvoorstel mee gefinancierd krijgen, maar ze is alleszins legitiem, om niet te zeggen urgent, en verdient het om ook door academische filosofen serieus te worden genomen. Anders, en cynischer, gezegd: wanneer je de klassieke islamitische filosofie bekijkt in het licht van het – dikwijls zeer onfilosofische – islamitische heden, is valorisatie van je academische kennis al bijna gegarandeerd. Ze zal dan ook vanuit niet-academische kringen des te feller betwist worden, maar dat is de keerzijde van academisch werk dat in een maatschappelijk en politiek krachtenveld wordt verricht.

Overigens is zo'n politiek krachtenveld niet specifiek voor de hedendaagse Islam; ook in India en China zien we dat het filosofische verleden in toenemende mate onderwerp van politieke polemiek wordt.⁶ De opkomst van een nieuwe identitaire politieke Islam in het Midden-Oosten lijkt, evenals de hedendaagse vormen van neotraditionalisme in India en China, mede veroorzaakt of mogelijk gemaakt door de vrijwel wereldwijde verdwijning van het communisme als politiek-economisch systeem, en de razendsnelle delegitimatie van het marxisme als anti-liberale, anti-kapitalistische en/of anti-westerse ideologie.⁷ Maar daarover wil ik het bij deze gelegenheid niet hebben. Hieronder wil ik alleen proberen duidelijk te maken hoe sterk de klassieke Islam verschilt van zijn hedendaagse verschijningsvormen. De geschiedenis van de islamitische wereld

5 Voor meer details over deze vrijdenkers, zie Leezenberg 2008: § 2.2-2.3.

6 Het neoliberale en xenofobe Hindoenationalisme van de regering van de huidige Indiase premier Modi probeert ook academische kennis over de religieuze en filosofische tradities van India te monopoliseren. Berucht zijn de recente aanvallen, op zijn minst stilzwijgend goedgekeurd door de regering, op het werk van prominente buitenlandse Sanskriet-specialisten als Wendy Doniger en Sheldon Pollock (zie o.a. Doniger 2014 en Vajpeyi 2016). In China wordt Confucius tegenwoordig gepresenteerd als nationale filosofische held, en als tegelijkertijd een brave huisvader, een loyale onderdaan en Chinese patriot. De herleefted belangstelling is des te opmerkelijker omdat het confucianisme decennialang door Chinese communisten en modernistische nationalisten was verguisd als de oorzaak van alle stagnatie en decadentie van de Chinese samenleving, en daarmee van westerse imperialistische overheersing.

7 Over de herdefinitie van het Hindoeïsme in hedendaags India, zie bijvoorbeeld Doniger 2013. Over de herontdekking van Confucius in post-communistisch China, zie Bell 2010.

kent zoveel discontinuïteiten en transformaties dat het onmogelijk wordt om daden van hedendaagse moslims te verklaren vanuit een monolithische 'islamitische cultuur' of 'discursieve traditie', of kortweg vanuit 'de' Islam.

Zo geformuleerd is dat misschien een tamelijk triviale stelling, al wordt ze in het Hollandse islamdebat doorgaans verzwegen of zelfs glashard ontkend. Maar specifieker, en hopelijk informatiever, zal ik betogen dat de Islam zowel een lange rationalistische filosofische traditie als een invloedrijke humanistische literaire traditie kent. Het bestaan alleen al van deze tradities maakt elk argumentatief beroep op 'de' Islam als één ongeleed geheel onmogelijk. Dat rationalisme werkt zelfs door in op het eerste gezicht sterk anti-rationalistische auteurs, met name in de roemruchte Ibn Taymiyya: de grootste middeleeuwse islamitische criticus van de Griekse filosofie (en specifieker de aristotelische logica) en bovendien één van de grootste inspiratiebronnen van de hedendaagse radicale soennitische Islam. Zodoende zal ik ook ingaan op het filosofische gehalte, en de filosofische relevantie, van een aantal klassieke teksten die gewoonlijk niet als 'filosofisch' worden aangemerkt.

1 Islamitisch rationalisme: een *contradictio in terminis*?

In kringen waar men gelooft dat 'de Islam onverenigbaar is met de democratie', of dat 'de Islam nooit een Verlichting heeft doorgemaakt', is het idee van een 'islamitische filosofie' überhaupt een soort *contradictio*. 'De Islam' staat in dit debat immers voor het absolute tegendeel van elke verlichte of filosofische rationaliteit. Wanneer je hedendaagse islamofoben presenteert met de namen van een paar klassiek-islamitische filosofen, worden die doorgaans achteloos terzijde geschoven als 'uitzonderingen' of 'vervolgde eenlingen'. In iets beter geïnformeerde kringen kon je lange tijd horen dat de islamitische filosofie weliswaar geen creatieve denkers heeft voortgebracht, maar desondanks van cultuurhistorisch belang is omdat Arabische vertalingen van met name het aristotelische corpus hebben geleid tot de Europese 'Renaissance van de twaalfde eeuw', ofwel de culturele en intellectuele opbloei van de hoge of late Middeleeuwen. Maar zelfs die bescheiden rol wordt door hedendaagse islamofobe extremisten glashard ontkend. Het bekendste, of beter gezegd beruchtste voorbeeld van dit soort ge-

schiedvervalsing is ongetwijfeld Sylvain Gouguenheim's *Aristote au Mont Saint-Michel*, dat in Frankrijk een heftige polemiek uitlokte.⁸

Maar ook het – nog altijd wijdverbreide – beeld van de islamitische filosofie als niet meer dan een doorgeefluik voor het antiek-Griekse denken voor middeleeuws Europa is aan grondige herziening toe. In het voorwoord van het pas verschenen *Oxford Handbook of Islamic Philosophy* wordt benadrukt dat onder specialisten het beeld van de loop van de islamitische filosofie in de afgelopen twee decennia diepgaand is gewijzigd (Schmidtko & el-Rouayheb 2016). Lange tijd richtte de aandacht zich voornamelijk, zo niet uitsluitend, op de zogeheten ‘klassieke periode,’ ruwweg van de negende tot en met de twaalfde eeuw van onze jaartelling. Dit was de tijd dat denkers als al-Kindî, al-Fârâbî, en, nog bekender Ibn Sîna en Ibn Rushd, actief waren. In later eeuwen, zo lees je in oudere overzichtswerken, werd überhaupt geen filosofisch werk meer verricht; of, volgens wat latere studies, beperkte de filosofische activiteit zich tot het samenvatten en commentariëren van teksten uit de klassieke tijd, zonder enige creatieve of vernieuwende impuls, in een dorre scholastische traditie van commentaren en encyclopedische samenvattingen.

Al eerder hadden onderzoekers als Henry Corbin en Seyyed Hosein Nasr betoogd dat er nog eeuwenlang een ononderbroken mystiek georiënteerde islamitische filosofische traditie is blijven voortbestaan. Ze legden echter een te eenzijdige nadruk op de spirituele en esoterische aspecten van deze traditie, ten koste van zijn logische, wetsgerichte en politiek-filosofische kanten. Recenter hebben Yale-hoogleraar Dimitri Gutas en zijn leerlingen betoogd dat de periode na Avicenna, ruwweg vanaf het jaar 1000 tot halverwege de veertiende eeuw, als de ‘Gouden Eeuw’ van de Arabisch-islamitische filosofie moet worden beschouwd. Nog recenter heeft Khaled el-Rouayheb aangetoond dat filosofisch werk, met name op het gebied van logica, nog veel langer is voortgezet dan tot dusverre was aangenomen (Gutas 2002; el-Rouayheb 2010).

Veel van deze filosofische activiteit is echter onzichtbaar, omdat ze ofwel in de vorm van commentaar of exegese werd beoefend, ofwel onder het label *kalâm* (‘speculatieve theologie’) werd gerangschikt in plaats van onder *falsafa* (‘filosofie’). In het sji’itische Savfavedienrijk werd het latere

8 Gouguenheim 2008. Dit boek is van wetenschappelijk belang verspeend: Gouguenheim wordt niet gehinderd door kennis van het Arabisch en citeert alleen maar Franstalige secundaire literatuur, allemaal daterend van de jaren vijftig of nog eerder. Bovendien maakt hij zoveel elementaire fouten aangaande de islamitische geschiedenis en de rol van de filosofie daarin dat je als recensent niet weet waar je moet beginnen. Zie ook Cohen 2012. Voor een Franstalige discussie zie Büttgen et al. 2009.

islamitische denken niet meer geclassificeerd als *falsafa* maar als *erfân* ('mystiek inzicht'), of als *hikma* ('wijsheid'): een synthese van aristotelische filosofie en niet-aristotelische propositiologica, met de speculatieve mystiek van auteurs als de soenniet Ibn 'Arabî en met sji'itische theologie. Het heeft lang geduurd voor deze traditie de aandacht kreeg die ze verdiende.

Ook moet wat wij 'ethiek' noemen in de Islam grotendeels worden gezocht buiten de filosofie (en de theologie) in strikte zin: ethiek werd niet beschouwd als een tak van *falsafa*, maar als een domein van praktische wijsheid en concreet advies. Zodoende formuleert ook een vroege filosoof als al-Kindî zijn ethische opvattingen al in de vorm van spreuken, in plaats van ze in syllogismen of anderszins 'filosofische' redeneringen te ontwikkelen. Later vormde zich, met name in de Perzische cultuursfeer, het genre van *nasîhat al-mulûk* ('advies aan koningen' of 'vorstenspiegels'): een genre dat – zoals de naam al aangeeft – specifiek was geadresseerd aan de lokale heersers van die tijd, en op het grensvlak van ethiek, politieke theorie en verhalende literatuur stond – een beetje zoals Machiavelli's latere *Il principe*. Nog later, en deels voor een breder publiek dan alleen heersers, ontwikkelde zich het genre van handboeken over ethiek (*akhlâq*), waarvan de beroemdste voorbeelden de *Akhlâq-i Nâsirî* van Nasîr al-Dîn Tûsî (gest. 1274) en de *Akhlâq-i Jalâlî* van Jalâl al-Dîn Davvânî (gest. 1506) zijn.⁹ Deze 'postklassieke' werken hebben relatief weinig aandacht van islamologen gekregen, en onder filosofen zijn ze al vrijwel helemaal onbekend.

Maar ook denkers die als de grote vijanden van de filosofische traditie in de Islam worden beschouwd, blijken bij nadere beschouwing veel rationalistischer en filosofischer dan ze op het eerste gezicht lijken. Dat geldt met name ook voor de roemruchte Ibn Taymiyya (gest. 1328).¹⁰ Geen middeleeuwse islamitische theoloog wordt door hedendaagse soennitische radicalen, onder wie salafi-jihadi's als Usama bin Laden en de propagandisten van IS, zo vaak aangehaald als hij. Voeg daarbij het feit dat hij destijds een weerlegging van de Griekse logica heeft geschreven, en het beeld van de prototypische obscurantistische, chauvinistische en xenofobe haatimam, die een strikte versie van de Islam voorstaat en geweld tegen andersdenkenden predikt, lijkt compleet.¹¹ Alleen blijft er bij nadere bestudering

9 Al-Tûsî's werk is vertaald door G.M. Wickens als *The Nasirean Ethics*. Van al-Davvânî's ethiek bestaat geen complete vertaling, maar een fragment ervan is door Carl W. Ernst vertaald als 'The politics of kings and the manners of kings', verkrijgbaar via <https://www.unc.edu/courses/2006fall/reli/180/001/AKHLAQ2.htm>.

10 De meest recente gedetailleerde studie van Ibn Taymiyya's bewogen leven is Bori 2003.

11 Eén van de eerste Engelstalige studies die het belang van Ibn Taymiyya voor hedendaags soennitisch radicalisme onderzoeken is Sivan 1985.

van wat Ibn Taymiyya daadwerkelijk heeft gedaan, gedacht en geschreven niet veel van dat gemakzuchtige beeld over.

Weliswaar predikte hij een strikte naleving van de *sjarie'a* als de beste, zo niet de enige, bescherming van de *oemma* ('gemeenschap') van gelovigen tegen de gevaren van de Mongolen en andere vijanden, maar de *sjarie'a* moest volgens hem niet zo strikt of streng mogelijk worden geïnterpreteerd maar bovenal in het licht van het algemeen belang (*maslaha*). Zo vond hij dat krijgsgevangenen met respect behandeld moeten worden; dat vrouwen en kinderen niet in oorlogen betrokken mogen worden; en dat degenen die sodomie (*liwât*) hebben gepleegd weliswaar grote zondaars zijn, maar toch niet te streng bestraft moeten worden wanneer ze berouw tonen. Kom daar bij Bin Laden of IS eens om. Sterker nog: Ibn Taymiyya zou zich in zijn graf omdraaien als hij zag welke misdaden vandaag de dag worden gerechtvaardigd met een beroep op zijn werk.

Ook Ibn Taymiyya's boek over publieksrecht, *Al-siyâsa al-sjar'iyya* ('De *sjarie'a*-politiek'), is zowel van inherent theologisch en filosofisch belang als van nut om hedendaagse soennitische radicalen beter te kunnen doorgronden – en bekritisieren. In dit werk staat de vraag naar legitieme wereldse heerschappij centraal: een vraag die in de Koran niet expliciet werd besproken, en die tot dan toe door de meeste schriftgeleerden aan de *de facto* wereldse heersers was overgelaten. Ibn Taymiyya stelt deze vraag bovendien in de tijd na de Mongoolse invasies, inclusief de verwoesting van Bagdad in 1258, waarbij tienduizenden burgers waren gedood en ook de zittende kalief was vermoord. Met het fysieke verdwijnen van de Abbasidische dynastie was zodoende een einde gekomen aan het kalifaat, dat sowieso al eeuwenlang een lege huls was geweest. Sinds de tiende eeuw had zelfs in Bagdad de feitelijke wereldse macht bij lokale vorsten of sultans gelegen, al was *pro forma* de legitimiteit van de kalief nog wel erkend.

Volgens wetenschappers als Henri Laoust en Albert Hourani is deze historische context cruciaal. Ibn Taymiyya, betogen ze, bespreekt de vraag naar legitieme heerschappij in een tijd waarin het kalifaat is verdwenen, en hij concludeert in dit werk impliciet maar onmiskenbaar dat het kalifaat er theologisch gesproken eigenlijk ook niet zoveel toe doet. Hij stelt de vraag hoe de *oemma* of gemeenschap van gelovigen kan blijven voortbestaan in tijden van acute religieuze bedreiging, of zelfs in situaties waar de levens van de moslims op het spel staan, zoals tijdens de Mongoolse invasies. En zijn antwoord is dat het voortbestaan van de *oemma* alleen kan worden gegarandeerd door de *sjarie'a* strikt te handhaven, en alles te bestrijden wat die *sjarie'a* ondermijnt – of dat nu speculatieve

islamitische mystici of de Mongolen zijn. In Ibn Taymiyya's opvatting, die overigens lange tijd nauwelijks weerklank vond, is niet de persoon van de heerser (of dat nu een kalief is of een sultan) maar de status van de *sjarie'a* de basis van een ordentelijke heerschappij (Laoust 1939; Hourani 1983: 18-22). Daarbij moet wel vermeld worden dat Ibn Taymiyya een overtuigd anti-revolutionaire denker was: instemmend citeert hij het gezegde dat 'zestig jaren tyrannie minder schadelijk zijn dan één nacht zonder heerser (Ibn Taymiyya 2003: 326). De revolutionaire praatjes en daden van hedendaagse salafi-jihadis zouden aan hem dus niet besteed zijn geweest. De revolutionaire politieke islam is, anders dan velen denken, een radicale vernieuwing geweest die pas halverwege de twintigste eeuw is ontstaan.

Overigens is de lezing van Laoust en Hourani recentelijk bekritiseerd door Mona Hassan (2015). Volgens haar beschouwt Ibn Taymiyya het kalifaat wel degelijk als een geloofsartikel, en niet als een historisch contingent en voorbijgaand verschijnsel. Al geeft ze een indrukwekkend aantal citaten uit andere werken van Ibn Taymiyya die het theologische belang van het kalifaat in zijn werk moeten staven, toch overtuigt haar argument niet helemaal. Ze verklaart bijvoorbeeld niet waarom Ibn Taymiyya in *Al-siyâsa al-sjar'iyya* het kalifaat nergens zelfs maar noemt, en in plaats daarvan slechts over een vagelijk politiek 'leiderschap' (*imâma*) schrijft.

Ook vindt het idee dat het kalifaat historisch ten einde is en – deels daarom – geen theologische rol van belang heeft, een echo in een opmerking van Ibn Taymiyya's bijna-tijdgenoot Ibn Khaldûn. In zijn *Muqaddima*¹² presenteert deze het kalifaat nadrukkelijk als de heerschappijvorm van de – inmiddels voorbijge – historische periode waarin de Arabieren de macht hadden verworven dankzij hun tribale solidariteit of *'asabiyya*. In de stadse Arabische beschaving, betoogt Ibn Khaldûn, verzwakt of verdwijnt zulke *'asabiyya*, waardoor een nieuwe dynastie, die die *'asabiyya* nog wél bezit, vanuit het platteland kan opkomen en de verwekelijkte stadse samenlevingen kan veroveren. Volgens hem is dat ook precies wat er met de Arabieren is gebeurd: in de tijd dat Ibn Khaldûn schreef waren de Arabische beschaving en heerschappij grotendeels ten einde gekomen, en vooral in handen gekomen van Turkse heersers. Met name de meteorische opkomst van Timur Lenk vanuit Centraal Azië fascineerde Ibn Khaldûn mateloos. Kort voor zijn dood ging hij nog op audiëntie bij de vorst, terwijl diens troepen Damascus plunderden.

Kortom, Ibn Taymiyya is veel pragmatischer en minder radicaal dan zijn hedendaagse aanhangers hem voorstellen. Ook is hij veel rationalisti-

12 Voor een goede recente (Franse) vertaling zie Ibn Khaldûn 2002.

scher dan je zou denken. Het duidelijkst blijkt dat uit zijn kritiek op de Griekse logica, die filosofisch-inhoudelijk veel substantiëler en serieuzer is dan zijn associatie met hedendaagse xenofobe soennitische radicalen zou doen vermoeden.¹³ Zijn *Radd 'alâ al-mantiqiyîn* ('Weerlegging van de [Griekse] logici') is niet simpelweg een verwerping van buitenlandse geleerdheid met een ethnocentrisch of xenofob beroep op de eigen traditie, maar een gedetailleerde filosofische kritiek op de kentheoretische pretenties van de aristotelische syllogistiek. In de lezing die sommige islamitische filosofen daarvan gaven, kon je dankzij deze syllogistiek met puur formele logische middelen tot substantiële – en bovendien onbetwifelbare – kennis van de wereld komen. Zulke filosofen gaan uit van de aanname dat je kennis fundeert op definities (die de essentie van een ding vatten), en uitbouwt met behulp van syllogismen (die een onfeilbare logische methodiek leveren).

Ibn Taymiyya bekritiseert beide aannames: uitvoerig betwist hij de gedachte dat een definitie de essentie van een ding zou vatten, met name door de vraag te bespreken welke eigenschappen van een ding essentieel zijn en op grond waarvan je essentiële en niet-essentiële eigenschappen überhaupt zou kunnen onderscheiden. Ook bespreekt hij in detail de vraag of syllogismen überhaupt uitspraken over de dingen in de wereld zijn: ze gaan immers over universalialia, en volgens Ibn Taymiyya hebben die een uitsluitend mentale realiteit; de buitenwereld bestaat volgens hem uitsluitend uit individuele dingen. Zodoende, betoogt hij, is de aristotelische logica weliswaar formeel correct, maar inhoudelijk leeg: ze zegt niets substantieels over de wereld. Deze kritiek doet in de verte aan die van het logisch empirisme denken: ook volgens logisch-empiristen bestaat de logica immers uit analytische oordelen die onbetwifelbaar zijn maar niets over de wereld zeggen, terwijl empirische oordelen synthetisch zijn en dus geen zekerheid bieden.

Het belang van zulke middeleeuwse theologische en historische discussies over het kalifaat en over de toelaatbaarheid van Griekse logica voor hedendaagse discussies moge duidelijk zijn. Ze plaatsen vraagtekens bij de klakkeloze aanname dat het kalifaat, belichaamd door een religieuze monarch, de 'orthodoxe' of 'authentieke' islamitische regeervorm zou zijn, en bij de gedachte dat islamitische orthodoxie zou berusten op de dogmatische afwijzing van alle vreemde cultuurinvloeden en van alle filosofische rationaliteit. Kortom, de studie van de klassieke islamitische filosofische

13 Voor een vertaling van al-Suyûti's ingekorte versie van Ibn Taymiyya's werk, zie Hallaq 1993. Zie ook el-Rouayheb 2015: pp. 416-420.

traditie, inclusief de kritiek daarop door de radicaalste middeleeuwse islamitische theologen, kan een beter geïnformeerde en meer genuanceerde kijk opleveren op het gebruik (of misbruik) dat van klassieke islamitische auteurs wordt gemaakt door hedendaagse radicalen.

2 Islamitisch humanisme: een oxymoron?

Naast deze rationalistische filosofische traditie, die zich veel verder uitstrekte en veel langer is blijven voortbestaan dan tot voor kort werd gedacht, en die ook enkele van zijn vermeende vijanden blijkt te omvatten, is er echter ook een andere, en historisch veel belangrijker, uitingsvorm van de islamitische beschaving, waarvan het filosofische gehalte zelfs vrijwel onzichtbaar is gebleven. Ik doel hier op de literaire traditie waarin Perzischtalige dichters een hoofdrol spelen. Marshall Hodgson had in zijn beroemde *The Venture of Islam* al op het belang gewezen van wat hij 'the Persianate tradition' noemt, ofwel de invloedssfeer van de Perzische taal en (literaire en artistieke) cultuur; volgens hem markeert de opkomst van deze traditie vanaf de twaalfde eeuw een 'nieuwe algehele culturele oriëntatie binnen de islam' (Hodgson 1974: 293).¹⁴

Deze traditie valt humanistisch te noemen in de zin dat ze klassieke literatuur verkiest boven, of op zijn minst naast, de geopenbaarde religie, en een verzoenende houding aanneemt tegenover de mensheid als geheel die zich nadrukkelijk distantieert van alle religieuze scherpshijperij. Deze humanistische traditie is niet alleen vrijwel even duurzaam en eerbiedwaardig als de filosofische, ze is ook veel invloedrijker geweest. Denkers als al-Fârâbî en Ibn Rushd hebben nooit meer dan een relatief klein deel van de geletterde elites bereikt, en zelfs Ibn Taymiyya werd eeuwenlang grotendeels genegeerd. De klassieke Perzische poëzie daarentegen genoot vanaf de twaalfde tot ver in de negentiende eeuw een enorme populariteit in alle delen van de islamitische wereld waar Arabisch niet de moedertaal was. De belangrijkste van deze dichters waren ongetwijfeld Nizamî Gendjevî (gest. 1206), Jalâl al-Dîn Rûmî (gest. 1273, ook wel bekend als Mevlânâ), Sa'dî Shirâzî (gest. 1290), en Hafez-i Shirazî (gest. 1389). Er waren echter ook talloze minder bekende maar nog altijd veelgelezen Perzische dichters, om maar te zwijgen van lokale dichters buiten het historische

14 Recenter heeft Dabashi 2012 deze traditie beschreven, maar hij kijkt uitsluitend naar werken die *in* het Perzisch zijn geschreven, ten koste van de enorme productie aan teksten in andere talen die door Perzischtalige teksten zijn gevormd.

Perzië die, ongeacht hun moedertaal, hun gedichten in het Perzisch schreven. Ik zal nu kort enkele werken uit deze traditie bespreken en proberen hun filosofische relevantie duidelijk te maken.

Eén buitengewoon invloedrijk dichtwerk was Nizâmî's *Leyli û Majnûn*. Schattingen lopen uiteen, maar afgezien van de wijde verspreiding van dit gedicht zelf zijn er minstens honderd herdichtingen en minstens honderd bewerkingen in andere islamtalen bekend. Nizâmî's verhaal gaat over twee geliefden die niet met elkaar mogen trouwen, vervolgens van liefde wegwijnen en kort na elkaar sterven. Op het eerste gezicht doet dit denken aan westerse tragedies zoals Shakespeares *Romeo and Juliet*, maar Nizâmî's gedicht is niet tragisch maar mystiek van aard. Juist omdat de wereldse (of zoals het hier ook heet 'metaforische') liefde tussen twee mensen niet vervuld of geconsumeerd wordt, suggereert hij, wordt ze uitgezuiverd of getransmuteerd tot een ware, of 'letterlijke', goddelijke liefde. De weinige vertalingen die van dit werk beschikbaar zijn, doen geen recht aan deze mystieke portee van het gedicht: ofwel ze zijn zwaar ingekort, ofwel ze laten de openlijk mystieke en theologische passages uit met name de inleiding (*dîbâcha*) weg. Daardoor verandert de betekenis van de tekst natuurlijk radicaal, of beter gezegd, wordt het voor lezers die op de vertaling aangewezen zijn onmogelijk om de mystieke betekenislaag van dit werk aan te boren. Zo is James Atkinsons Engelse vertaling uit 1836 beduidend korter dan het origineel, en laat Gelpkes Duitse versie uit 1963 (die op zijn beurt weer in het Nederlands is vertaald) alle mystieke hoofdstukken achterwege.¹⁵

Met name het idee van de liefde tussen mensen als een zinnebeeld van de liefde voor (en van) God is enorm populair geworden in de islamitische mystiek. Algemeener werd de ambiguïteit tussen wereldse en hemelse zaken door de Perzische dichters ten volle uitgebuit; ze is dan ook tot een wezenskenmerk geworden van de klassieke Perzische poëzie en van de diverse literaire tradities die daardoor zijn geïnspireerd. Zo werd het in deze traditie volstrekt normaal gevonden wanneer een mannelijke dichter zijn – hemelse of aardse – geliefde voorstelde als een schone knaap, of wanneer de mystieke extase werd beschreven in termen van wijn en dronenschap. Zelfs ayatollah Khomeini, die van zijn levensdagen hoogstwaarschijnlijk geen druppel alcohol heeft gedronken, heeft ooit een dichtbundel gepubliceerd met de titel *De wijn der liefde*. Maar ook minder vrome geesten, zoals dichters die wél van een glaasje hielden, of dichters die hun

15 De Nederlandse vertaling is door George Hulskramer. Er is een Perzische uitgave die geredigeerd is door Hasan Wahîd Dastgardi.

liefde voor schone knapen ook in daden omzetten, konden zich in deze traditie ten volle uitleven. Recentelijk heeft cultuurhistoricus Shahab Ahmed betoogd dat deze ambiguïteit en het vermogen om zulke – schijnbare of reële – tegenspraken te accommoderen, centrale kenmerken zijn van de klassieke islamitische beschaving, en dat in de twintigste eeuw dit vermogen om met contradicties om te gaan uit de islamitische beschaving is verdwenen. Dientengevolge is dat wat vandaag de dag voor het tijdloze wezen van de Islam wordt aangezien, in werkelijkheid juist een moderne ontwikkeling (Ahmed 2016).¹⁶

Maar de klassieke Perzische poëzie is niet alleen een bron van ambiguë mystieke kennis. Wijdverbreide bronnen van meer praktische levenswijsheid waren de verzamelde gedichten, ofwel de *Divân*, van Hafez en de immense *Masnavî* van Rûmî. Volgens Shahab Ahmed is Hafez' *Divân* zelfs 'het meest gekopieerde, wijdst verbreide, meest gelezen, meest uit het hoofd geleerde, meest aangehaalde en meest tot spreekwoorden gevormde boek met poëzie in de islamitische geschiedenis'. (Ahmed 2016: 32).¹⁷ Die populariteit is deels te danken aan het feit dat Hafez' gedichten, meer dan die van Nizâmî en Rûmî, relatief kort en daardoor makkelijk uit het hoofd te leren zijn, en menige in bondige versvorm verpakte wijsheid bevatten, waardoor ze uiterst citeerbaar zijn. Ook nu nog kan vrijwel elke Iraniër die naar school is gegaan wel een paar van Hafez' verzen uit het hoofd voordragen. Maar ook Rûmî was, en is, populair en wijdverbreid. Beroemd is de karakterisering van de *Masnavî* als 'de Koran in het Perzisch' (*Qur'an dar zabân-i pahlavî*) door een andere Perzische dichter, Abdulrahmân Jâmî. Die hyperbolische omschrijving geeft goed aan hoe geliefd en wijdverbreid dit werk onder Perzischtalige lezers was – en is. Ook veel hedendaagse moslims koesteren verzen en spreuken uit de *Masnavî* in boekvorm, op kalenders, of op hun smartphones.

Zodoende is deze traditie van mystieke en devotionele klassieke Perzische poëzie, zelfs afgezien van elke filosofische overweging, van een nauwelijks te overschatten cultuurhistorisch belang. Je kunt zelfs met goed recht zeggen dat dichters als Hafez, Rûmî en Nizâmî, eeuwenlang en over een immens geografisch gebied, belangrijker zijn geweest voor het alledaagse leven en voor de zelfdefinitie van talloze generaties moslims dan

16 De *LA Review of Books* heeft onlangs een heel forum aan dit belangwekkende boek gewijd: <http://marginalia.lareviewofbooks.org/islam-forum-introduction/>.

17 Ahmed benadrukt ook dat deze *Divân*, zoals zoveel klassieke islamitische poëzie, openlijk, en naar het zich laat aanzien zonder enige angst, schroom of terughoudendheid, spreekt over homoerotische verlangens en over wijn en dronkenschap, zonder dat het islamitische karakter van deze verzen of hun auteurs ooit serieus ter discussie is gesteld.

de Koran en de juridische en theologische tradities. Dat was met name het geval buiten het Arabische taalgebied, in de beschavings sfeer die door Marshall Hodgson als ‘Persianate’ is aangeduid, en die door Ahmed – met meer gevoel voor taalkundige en etnische variabiliteit – als ‘the Balkans-to-Bengal complex’ (Ahmed 2016: 73-75) wordt omschreven.¹⁸

Het bestaan van deze traditie is echter niet alleen cultuurhistorisch maar ook filosofisch van belang. Ik probeer hier niet het – relatief banale – punt te maken dat de Islam óók een vriendelijk gezicht heeft, en een lieve humanistische traditie van poëzie en milde levenswijsheid kent, naast al die nare dingen die we dagelijks in de krant kunnen lezen – al moet gezegd worden dat zelfs dit banale punt (dat eigenlijk algemeen verbreide kennis zou moeten zijn) volledig wordt genegeerd in het reductionistische publieke debat van nu. Een belangrijker en voor filosofen interessanter punt is dat deze poëtische traditie ook van filosofisch belang is, en dat we enkele van de belangrijkste en meest invloedrijke werken van islamitische ethiek over het hoofd zien wanneer we ons beperken tot de genres van *falsafa*, *kalâm* en zelfs *akhlâq*.

Dat filosofische gehalte van de klassieke Perzische literatuur wordt met name zichtbaar in Sa’dî’s *Golestân*, een ander werk dat eveneens eeuwenlang en wijdverbreid intensief werd gelezen, maar vandaag in Europa slechts bekend is onder specialisten. De *Golestân* was letterlijk het boek waarmee generatie op generatie leerlingen in de mystiek Perzisch leerden; grammatica’s en tekstboeken voor het Perzisch, voor zover ze überhaupt bestonden, werden niet of nauwelijks in het onderwijs gebruikt. Maar met de woorden en de grammaticale constructies van het Perzisch kregen deze lezertjes tegelijkertijd ook Sa’dî’s ethische doctrines mee, die in de vorm van – dikwijls vermakelijke of aandoenlijke – verzen, verhalen en anekdotes waren verpakt. Zodoende onderwees de *Golestân* vooral hoe je als moslim moest leven en overleven, in ethisch, maatschappelijk en politiek opzicht; dat wil zeggen, hoe je met jezelf, met stadsgenoten, met verwanten en met heersers om moest gaan. Daarbij nemen Sa’dî’s personages dikwijls geen blad voor de mond. Eén verhaal bericht hoe een koning een wijze oude man om advies vraagt. ‘Lang uitslapen!’ zegt de wijze. Wanneer de vorst naar de reden van dat advies vraagt, antwoordt de wijze: ‘hoe langer u slaapt, hoe minder u uw onderdanen kunt kwellen en onderdrukken.’ (Sa’dî 1997: 28)

De eerste westerse vertalers van de *Golestân* waren zich wel bewust van deze ethische en politieke dimensie van Sa’dî’s werk. Zo verscheen in 1651

18 Op deze pagina’s staat ook een kaart van dit enorme cultuurgebied afgedrukt.

in Amsterdam de eerste Latijnse vertaling, met parallelle Perzische tekst, onder de veelzeggende titel *Rosarium politicum*.¹⁹ Blijkbaar waren de eenvoud en elegantie van Sa'di's verzen niet de enige reden voor de blijvende populariteit van zijn werk. Shahab Ahmed kan zodoende best eens gelijk hebben wanneer hij schrijft: 'het is heel goed mogelijk dat Sa'di's twee werken van fictie in proza, de *Golestân* en de *Bostân*, de twee meest gelezen werken van normatieve islamitische ethiek zijn die ooit zijn geschreven' (Ahmed 2016: 494). Of die suggestie klopt of niet, er blijkt dus een belangrijke islamitische literaire traditie te bestaan die is geformuleerd in termen die eerder praktisch-filosofisch dan islamitisch-juridisch of theologisch zijn.

Zeventiende-eeuwse Nederlandse lezers mogen dan oog gehad hebben voor de politieke en filosofische implicaties van de klassieke Perzische literatuur, vandaag is dat veel minder het geval. Doordat ze in hedendaags Europa slechts bekend zijn onder academische iranisten en onder mystiek *angehauchte* lezers die verder niets met de Islam te maken hebben of willen hebben, vallen werken als die van Hafez, Rûmî, Nizâmî en Sa'dî tussen wal en schip. Door ze als literatuur te bekijken misken je hun religieuze dimensie, en door ze als mystiek te beschouwen misken je hun filosofische gehalte. Academisch geschoolde lezers zullen daar wellicht tegen inbrengen dat dit geen 'echte' of reflexieve filosofie is, maar een literaire traditie van relatief *commonplace* wijsheid. Of zoals Kant of Hegel het zou formuleren: het zou hier op zijn best gaan om *Popularphilosophie* in plaats van kritische, speculatieve en/of academische filosofie waarin de rede autonoom functioneert, ongehinderd door de wetten van religie of door de vooroordelen van de alledaagse waarneming en het gezond verstand. Maar dat staat nog maar te bezien. Nog afgezien van de vraag of het strikte onderscheid tussen populariserende en 'zuivere' of academische filosofie vandaag de dag nog verdedigbaar is, weten we domweg nog te weinig van deze ethisch-poëtische traditie om een oordeel over de preciese filosofische aspecten en implicaties ervan te kunnen vellen.

3 Conclusie

Het bestaan van een rationalistische filosofische traditie in de Islam zou onder academische filosofen gemeengoed moeten zijn; het bestaan van filosofisch interessante theologen als Ibn Taymiyya en dichters als Hafez,

19 De vertaling was van Georgius Gentius.

Rûmî en Sa'dî zal voor de meeste lezers verrassender zijn. De theoloog Ibn Taymiyya is, zoals we zagen, niet slechts een anti-filosofische theologische fanatiekeling, maar een rationalistische, pragmatische, en vooral ook anti-revolutionaire denker die filosofen met filosofische argumenten bestrijdt. Ook zagen we dat de Perzisch-geïnspireerde mystiek-poëtische traditie niet slechts poëzie is. Door haar onder het label 'literatuur' te plaatsen, misken je haar als religie; door haar als 'mystiek' te kwalificeren, misken je haar als filosofie.

Afgezien van haar inherente belang heeft deze islamitische literaire en filosofische traditie ook belang voor het heden: het bestaan ervan alleen al suggereert namelijk dat we de Islam niet in strikt religieuze of theologische termen moeten definiëren. Zo betoogt Shahab Ahmed in zijn hierboven al vermelde *What is Islam?* dat zulke definities bereiken van de islamitische wereld uitsluiten, zoals de poëzie, de mystiek, de filosofie en de kunst, die eeuwenlang aantoonbaar van veel groter belang voor het alledaagse leven van de meeste moslims is geweest. Daarmee zet Ahmed zich niet alleen af tegen de neiging van islamofoben om alles in de hedendaagse islamitische wereld tot een vermeende allesomvattende drijfveer van 'de' Islam te reduceren; ook verzet hij zich tegen de invloedrijke opvatting van antropoloog Talal Asad, die de Islam, in aansluiting op Alisdair MacIntyre, heeft gedefinieerd als een 'discursieve traditie' (Asad 1986), die gekenmerkt zou zijn door een onafgebroken maar in essentie redelijk debat over het wezen van de Islam. Probleem van deze karakterisering, betoogt Ahmed, is dat ze de theologische en juridische visies op de 'ware Islam' bevoorrecht ten opzichte van literaire, mystieke en filosofische visies en uitingsvormen, ook als die aantoonbaar historisch een veel grotere invloed hebben gehad.²⁰

Het bestaan van een lange rationalistische traditie van argumentatie en debat in de Islam, en het bestaan van een wijdverbreide en populaire humanistische en mystieke islamitische visie in de klassieke Perzische literatuur is zodoende niet alleen een onderwerp van filosofisch belang. Het is ook van belang voor het bredere publieke debat, omdat het toont

20 Talal Asads karakterisering van de Islam als een 'discursieve traditie' die door rationeel debat in plaats van door religieuze macht wordt gekenmerkt, is duidelijk en expliciet geïnspireerd op Alisdair MacIntyres communitaristische kritiek op de moderne seculiere en individualistische Verlichtingsmoraal, en heeft aanleiding gegeven tot een omvangrijke academische literatuur die als 'islamitisch communitarisme' kan worden gekenmerkt. De bekendste vertegenwoordigers hiervan zijn de antropologe Saba Mahmood, de historica Samira Haj en de rechtswetenschapper Wael Hallaq. Ik heb hier geen ruimte voor een uitvoeriger discussie van dit islamitische communitarisme, maar hoop me bij een andere gelegenheid in meer detail over deze stroming te kunnen buigen.

dat 'de Islam' niet alleen uit intolerante religieuze scherpslijpers bestaat, maar ook uit dichters en denkers, die eeuwenlang van minstens zo groot belang als theologen en juristen zijn geweest in het definiëren van wat de Islam nu eigenlijk was. Als dat inzicht wat verder verbreid zou raken, is er al veel bereikt.

Bibliografie

- Ahmed, S. (2016) *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press.
- Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Georgetown: Center for Contemporary Arab Studies.
- Bell, D.A. (2010) *China's New Confucianism*. Princeton University Press 2010.
- Bori, C. (2003). Ibn Taymiyya: una vita esemplare. Analisi delle fonti classiche della sua biografia. *Rivista degli studi orientali* 76(1), pp. 1-232.
- Büttgen, P., A. de Libera, M. Rashed & I. Rosier-Catach (red.) (2009) *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*. Parijs: Fayard.
- Cohen, F. (2012) Van West naar oost, van Oost naar West? Vroege natuurwetenschap tussen de beschavingen. *Academische Boekengids* 93, pp. 3-5.
- Dabashi, H. (2012) *The world of Persian literary humanism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dabashi, H. (2013) Can non-Westerners think? Blog geplaatst op *al-Jazeera English* op 5 februari 2013, geraadpleegd januari 2017: www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/01/2013114142638797542.html.
- Dabashi, H. (2016) Fuck you Žižek! Blog geplaatst op *Zed Books* op 26 juli 2016, geraadpleegd januari 2017: www.zedbooks.net/blog/posts/fuck-you-zizek/.
- Doniger, W. (2013) From kama to karma: the resurgence of puritanism in contemporary India, in: W. Doniger (red.) *On Hinduism*. New Delhi: Aleph Book Company, pp. 396-406.
- Doniger W. (2014) India: Censorship by the Batra brigade. Artikel geplaatst in de *New York Review of Books* op 8 mei 2014, te raadplegen via www.nybooks.com/articles/2014/05/08/india-censorship-batra-brigade/.
- Gouguenheim, S. (2008) *Aristote au Mont-Saint-Michel: les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Parijs: Seuil.
- Gutas, D. (2002) The heritage of Avicenna: The golden age of Arabic philosophy, 1000-ca. 1350, in J. Janssens & D. de Smet (red.) *Avicenna and his heritage*. Leuven: Leuven University Press, pp. 81-97.
- Habermas, J. (2015) La France et l'Allemagne doivent prendre l'initiative. Krantenartikel geplaatst in *Le monde* op 9 september 2015, verkrijgbaar via http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/09/09/la-france-et-l-allemande-doivent-prendre-l-initiative_4750233_3232.html#PP3jy4BoQI-W2I4LA.99.
- Reccius, S. (2015) Asylrechte sind Menschenrechte. Interview met Jürgen Habermas geplaatst op *Qantara.de* op 5 oktober 2015, geraadpleegd januari 2017: <https://de.qantara.de/node/21422>.
- Hallaq, W. (1993) *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*. Oxford: Clarendon Press.
- Hassan, M. (2015) Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya, in: Y. Rapoport & S. Ahmed (red.) *Ibn Taymiyya and His Times*. Karachi: OUP Pakistan, pp. 338-366.
- Hodgson, M. (1974) *The Venture of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hourani, A. (1983) *Arabic Thought in the Liberal Age*, tweede editie. Oxford: Oxford University Press.

- Ibn Khaldûn (2002) *Le livre des exemples I: Autobiographie, Muqaddima*, vert. A. Cheddadi. Paris: Gallimard
- Ibn Taymiyya (2003) *Al-siyâsa al-shari'yya*, vertaling in: J. Bor & K. v.d. Leeuw (red.) *25 Eeuwen Oosterse Filosofie*. Boom: Amsterdam.
- Laoust, H. (1939) *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya, canoniste hanbalite né à Harrân en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*. Cairo: Institut français d'archéologie orientale.
- Leezenberg, M. (2008) *Islamitische filosofie: Een geschiedenis*, tweede editie. Amsterdam: Bulaaq.
- Nizamî (1836) *Lailî and Majnûn: A poem*, vertaling J. Atkinson. London: Valpy.
- Nizamî (1963) *Leila und Madschnun: Der berühmteste Liebesroman des Morgenlandes*, vertaling R. Gelpke. Zürich: Manesse.
- Nizamî (1964) *Laylî û Majnûn*, red. H.W. Dastgardi. Teheran: Zavvâr.
- Nizamî (1978) *Het verhaal van Leila en Madschnun*, vertaling G. Hulskramer. Wassenaar: Mirananda.
- Riener, N. (2015) How to justify a crisis. Artikel gepubliceerd in *The Jacobin* op 5 oktober 2015, geraadpleegd 2017, verkrijgbaar via www.jacobinmag.com/2015/10/refugee-crisis-europe-zizek-habermas-singer-greece-syria-academia/.
- El-Rouayheb, K. (2010) *Relational syllogisms and the history of Arabic logic*. Leiden: Brill.
- El-Rouayheb, K. (2015) Theology and Logic, in: S. Schmidtke (red.) *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 408-433.
- Sa'dî (1651) *Rosarium politicum sive Amoenum sortis humanae theatrum*, vertaling G. Gentius. Amsterdam.
- Sa'dî (1997) *De Rozentuin*, vertaling Hans de Bruijn. Amsterdam: Bulaaq.
- Schmidtke S. & K. el-Rouayheb (red.) (2016) *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Sir Giggleton (2013), Žižek responds to his critics. Blog geplaatst op *critical-theory.com* op 5 april 2013, geraadpleegd januari 2017: www.critical-theory.com/zizek-responds-to-his-critics/.
- Sivan, E. (1985) *Radical Islam: Medieval theology and modern politics*. New Haven: Yale University Press.
- Strasser, P. (2016) Die Wiederkehr des radikal Bösen: Des Teufels Party. Artikel geplaatst in de *Neue Zürcher Zeitung* op 15 juni 2016, verkrijgbaar via www.nzz.ch/meinung/kommentare/die-wiederkehr-des-radikal-boesen-des-teufels-party-ld.89819.
- Al-Tûsî (1964) *The Nasirean Ethics*, vertaald door G.M. Wickens. Londen: Allen & Unwin.
- Vajpeyi, A. (2016) Why Sheldon Pollock matters. Artikel geplaatst op *thehindu.com* op 17 maart 2016, geraadpleegd januari 2017: www.thehindu.com/opinion/lead/lead-article-by-ananya-vajpeyi-why-sheldon-pollock-matters/article8361572.ece.
- Žižek, S. (2015) The non-existence of Norway. Artikel geplaatst in de *London Review of Books* op 5 september 2015, geraadpleegd januari 2017, verkrijgbaar via www.lrb.co.uk/2015/09/09/slavoj-zizek/the-non-existence-of-norway.

Over de auteur

Michiel Leezenberg is verbonden aan de afdelingen Wijsbegeerte en Religiestudies van de Universiteit van Amsterdam. Van zijn hand verschenen onder meer *Islamitische filosofie: Een geschiedenis* (herziene editie 2008), *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen* (met Gerard de Vries, herziene editie 2012) en *De minaret van Bagdad: Seks en politiek in de islam* (2017).

