

SOULEYMANE BACHIR DIAGNE

Filosoferen in de islam?



Uitgeverij Vantilt

SOULEYMANE BACHIR DIAGNE

Filosoferen in de islam?

Uitgeverij Vantilt

Vertaling Pol van de Wiel
Nawoord Herman Westerink & Evert van der Zweerde

De vertaler ontving voor dit project een werkbeurs
van het Nederlands Letterenfonds.

Deze uitgave werd mede mogelijk gemaakt door
financiële ondersteuning van het Kenniscentrum
Frankrijk-Nederland en het Center for Contemporary
European Philosophy.

© 2016 Uitgeverij Vantilt, Nijmegen en Souleymane Bachir Diagne, New York

ISBN 978 94 6004 289 8

Ontwerp: Mijke Wondergem, Baarn

Opmaak: Peter Tychon, Wijchen

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar gemaakt
door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze dan ook,
zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

De uitgever heeft ernaar gestreefd de auteursrechten van de illustraties volgens
de wettelijke bepalingen te regelen. Zij die menen rechten te kunnen doen
gelden, kunnen zich tot de uitgever wenden.

Inhoud

- Inleiding op de Nederlandse uitgave 7
- 1 Er zit niets anders op dan filosoferen 11
 - 2 Hoe een taal filosofisch wordt 27
 - 3 Wat betekent het dat een filosofie islamitisch is? 39
 - 4 Tegen de filosofie? 53
 - 5 Een les in ecologische filosofie 67
 - 6 De verplichting tot filosoferen 77
 - 7 De behoefte aan filosofie 91
 - 8 De filosofie van de hervorming 103
 - 9 De filosofie van de beweging 115
- Besluit: Pluralisme 131
- Noten 119

Inleiding op de Nederlandse uitgave*

Het doel van *Filosoferen in de islam?* is, via een aantal thema's en figuren, een inleiding te bieden op de filosofie in de islamitische wereld. Daartoe wordt uiteraard aansluiting gezocht bij een rijke traditie van studies naar de geschiedenis van de islamitische filosofie – een titel die vele gerenommeerde overzichtswerken precies dragen: *Geschiedenis van de islamitische filosofie*.¹

Maar in dit boek is uit die geschiedenis een selectie gemaakt, of liever gezegd: is ervoor gekozen de schijnwerpers te richten op een aantal thema's en vragen, en op de auteurs die ze behandeld hebben. Die vragen zijn: Waarom heeft de islamitische godsdienst behoefte aan filosofie? Is de logica universeel of heeft elke taal haar eigen logica? En uit die laatste vraag vloeit de volgende voort: wat is een filosofische taal en hoe wordt een taal filosofisch? Wat betekent een religieus verhaal filosofisch interpreteren? Kan het religieuze dogma samengaan met het filosofisch rationalisme? Zijn rationalisme en mystiek strijdig met elkaar? Hoe moeten de positie van de mens en zijn verantwoordelijkheid jegens de natuur worden begrepen? Welke ecologische filosofie bestaat er in de islam? Vereist religie een bepaald staatstype of kunnen en moeten moslims in de context van de moderniteit nadenken over de politieke instituties die hen in staat stellen vrij te leven in open en democratische samenlevingen? Bevat religie de mogelijkheid van pluralisme?

We kunnen vaststellen dat de hier geformuleerde vragen niet alleen betrekking hebben op de geschiedenis; ze zijn actueel en komen alle samen in de opzet van dit boek:

een bijdrage leveren aan de wederopbouw – voor het heden – van een kritische geest, van een geest van beweging en pluralisme, zoals deze tot uitdrukking komt in de intellectuele en spirituele geschiedenis van de islam.

Die vragen worden opgeworpen en behandeld door lezing van teksten van verschillende moslimfilosofen uit de klassieke periode, die loopt van de negende tot en met de twaalfde eeuw, en uit de moderne periode, dat wil zeggen: de negentiende en twintigste eeuw.

Zo wordt de taalkundige Aboe Sa'ied al-Siraafi besproken. Hij stond in het jaar 932 tegenover de filosoof en christelijke logicus Aboe Bisjr Matta, in een beroemde openbare twist over de verhouding tussen de universaliteit van de logica en de bijzonderheid van de grammatica van natuurlijke talen. Dit vraagstuk zou in de twintigste eeuw weerklinken in het denken van de Rwandese filosoof Alexis Kagamé (1912-1981) en de Franse linguïst Émile Benveniste (1902-1976), die in 1956 en 1958 nadachten over de mate waarin de logische categorieën bij Aristoteles schatplichtig zijn aan respectievelijk de grammatica en categorieën van zijn Griekse taal.²

Van de filosoof Aboe Ali Ibn Siena (waarschijnlijk 980-1037), bekender onder zijn gelatiniseerde naam Avicenna, wordt een tekst behandeld waarin hij een centraal verhaal in de islamitische verbeelding, dat van de hemelvaart van de profeet Mohammed, daadwerkelijk *vertaalt* in een filosofische, rationalistische taal. Deze tekst is een prachtig voorbeeld van wat een filosofische lezing van een religieuze tekst betekent.

De figuur Aboe Hamid Al-Ghazali (1058-1111) komt in twee hoofdstukken ter sprake, waarin hij ook met twee gezichten verschijnt. In het eerste is hij de theoloog en mysticus Ghazali die de filosofen aanvalt en hun verwijt in ketterij te vervallen vanwege een overmaat aan rationalisme. Hij spreekt daarbij uit naam van de enige van alle sekten en religieuze interpretaties van zijn tijd die voor het heil

is voorbestemd. In zijn andere gedaante toont hij zich een uiterst modern filosoof, en een eloquent en geëngageerd verdediger van pluralisme – niet alleen ten aanzien van de sekten binnen de islam, maar ook met betrekking tot religies. Scherper dan wie ook is deze Janus van de filosofie in de islam de uitdrukking van een mogelijke spanning tussen de reflex van geslotenheid en het ideaal van openheid; deze spanning bestaat in de wereld van de islam nog steeds.

Het leek me van belang de filosoof Aboe Bakr ibn Toefayl (waarschijnlijk 1105-1185) te vermelden. Zijn invloedrijkste werk, de filosofische roman *Hayy Ibn Yaqzaan*,³ kan worden beschouwd als een verzet tegen het idee dat de mens zichzelf als ‘meester over en bezitter van de natuur’ kan zien en die natuur kan beschouwen als een voorraad van ‘hulpbronnen’ die kunnen worden uitgebuit. Omdat deze roman de boodschap uitdraagt dat de mens die zijn identiteit, roeping en plaats binnen het universum begrijpt een verantwoordelijkheid voor de integriteit van de natuur heeft, moet hij beslist het huidige denken over een ecologische filosofie voeden.

De persoon die het antwoord op de antifilosoof Ghazali vertegenwoordigt (afgezien van Ghazali zelf!), is Aboe Walid ibn Roesjd (1126-1198), algemeen bekend onder zijn Latijnse naam Averroës. Hij belichaamt het geloof in de rede en is ervan overtuigd dat de religieuze tekst met behulp daarvan moet worden geïnterpreteerd. Een hoofdstuk is daarom gewijd aan een bijzonder veelzeggend voorbeeld van wat het voor Averroës betekent, dat religie zowel een rationele interpretatie vereist als vraagt om de ontwikkeling van een filosofie die hervorming en beweging bevordert.

Het idee dat filosofie noodzakelijk is, heeft in de moderne tijd weerklink gevonden bij de hervormingsgezinde denkers die verlangden dat de wereld van de islam de geest van openheid en onderzoek weer opvatte, zodat men zich op een kritische manier zowel de eigen traditie eigen kon

maken als wat er, met name in Europa, in de moderniteit is gedacht.

Verskillende hervormingsgezinde figuren komen ter sprake in de slothoofdstukken van het boek. Djamal ed-din Al-Afghani (1838-1897) en Mohammed Abdoe (1849-1905) verlangen een diepgaande hervorming van de onderwijs-systemen in moslimsamenlevingen om een eind te maken aan verstarring en ruim plaats te bieden aan het filosofie-onderwijs, dat de kritische geest stimuleert zich opnieuw te ontwikkelen. In dit verband verdienen ook Ameer Ali (1849-1928) en Ali Abdel Raziq (1888-1966) vermelding, auteurs die de moslimsamenlevingen oproepen de consequenties te trekken uit de vooronderstelling dat elk tijdperk nieuwe, passende en creatieve antwoorden vereist. Dit laatste gaat in tegen wat de filosoof Mohammed Iqbal (1877-1938) – wiens denken, direct en indirect, het hart van dit boek vormt – een *verkeerd respect voor het verleden* heeft genoemd. Iqbal leert namelijk dat het leven zelf kan worden omschreven als voortdurende vernieuwing, dat religie geen verkrampt dogmatisme mag zijn tegen de tijd, de ontwikkeling en de pluraliteit in, en dat trouw slechts bestaat in beweging.

Het leek me tot slot van belang Thierno Bokar Salif Tall (ongeveer 1875-1939) in dit boek een plek te geven, een Malinese wijze die op concrete en zeer menselijke wijze gestalte gaf aan een filosofie van pluralisme en die graag in herinnering riep dat God van alle wezens houdt, ook van de ‘ongelovigen’.

I Er zit niets anders op dan filosoferen

In het jaar 632 van onze tijdrekening overlijdt Mohammed in Medina, tweeënzestig jaar oud. Op veertigjarige leeftijd, in 610, werd hij profeet, toen hij tijdens zijn missie ter verspreiding van het geloof in één God verklaarde dat hij de drager van een boodschap was, de Koran, het Woord van God dat aan hem was geopenbaard. Uit dit Woord ontstond langzamerhand een religie, de islam – ondanks vervolgingen, uitsluiting, gedwongen ballingschap en pogingen om deze gewapenderhand te vernietigen. De godsdienst was erop gericht de oude tribale banden te verbreken en in plaats daarvan een gemeenschap te stichten die op radicaal andere regels voor het individuele en collectieve leven zou zijn gebaseerd. De Koran moest de inspiratie zijn voor het ontstaan en de ontwikkeling van deze gemeenschap, maar de woorden die door Mohammed waren geopenbaard – waarin God onthulde wie Hij was en zowel de betekenis van Zijn schepping als de oorsprong en bestemming van de mens verduidelijkte –, vormden geen verhandeling over het bestuur of juridisch systeem. Na de dood van de Profeet werden de 6236 verzen (of 6219, dat hangt van de indelingen af) bijeengebracht door zijn naasten – ze handelen over verschillende thema's en zijn in 114 hoofdstukken op lengte ingedeeld. Een blik op de wijze waarop de Korantekst zich voordoet, volstaat om overtuigd te raken van één ding: in deze verzen, waarin van een verhaal wordt overgegaan op een aansporing en van een opmerking over wetgeving op mystieke vergelijkingen, is geen verhandeling of systeem te vinden. Daar komt nog bij dat de Korantekst, die zeer veel naar zichzelf verwijst, aangeeft dat sommige fragmenten

niets expliciets te bieden hebben aan wie zich er letterlijk aan zou willen houden, en dat het doel ervan is: degenen die daartoe in staat zijn tot nadenken aanzetten.

Mohammed verhelderde op profetische wijze de vragen die rezen, aangezien hij te midden van zijn metgezellen leefde die hij zelf had opgeleid. Gedurende de drieëntwintig jaar waarin de openbaring in verzen voorbijkwam, stond hij aan het hoofd van de eerste moslimgemeenschap. Hij antwoordde dikwijls naargelang de omstandigheden om de betekenis duidelijk te maken, maar sprak ook in het algemeen. Een kameraad vroeg hoe een specifieke passage in de Koran moest worden opgevat. Hij legde het uit. Wat moest in een bepaalde situatie worden gedaan? Hij antwoordde. Maar hij had verboden louter speculatieve problemen op te werpen en spitsvondige situaties te verzinnen die, omdat ze naar zichzelf verwezen, niet te maken zouden hebben met de beweging van het leven, die als enige vragen aandraagt en opwerpt. De betekenis van dit verbod is helder: de toekomst moet open worden gelaten en er moet niet worden geprobeerd mogelijkheden te bedenken enkel en alleen om ze vervolgens volledig in te vullen en dus af te sluiten.

Uiterekend de dood van de Profeet bracht de beangstigende ervaring van die openheid met zich mee. Natuurlijk waren er zijn uitspraken, die door sommigen waren verzameld, en de handelingen, die hij in velerlei omstandigheden had verricht; dit alles vormde zijn traditie, zijn gewoonte: zijn *soenna*, om de Arabische term te gebruiken. Wanneer men een besluit, interpretatie of zienswijze kon bekrachtigen door een beroep te doen op een profetische uitspraak (*Hadith*), dan was het alsof hij gesproken had. Maar daarvoor moest wel een uitspraak bestaan die op het geval in kwestie van toepassing was, en deze Hadith diende authentiek te zijn. (Later, wanneer de wetenschap van de tradities ontstaat, zullen de volgende vragen worden geformuleerd

om te bepalen of een Hadith stevig gevestigd is: Wat is de keten van mondelinge overlevering voor deze Hadith? Is die geloofwaardig? En in welke mate?) Wat nu als er geen uitspraak was? En wat als meerdere uitspraken die op het voorliggende geval van toepassing waren in verschillende richtingen waren? Natuurlijk moest men trouw blijven aan de boodschap van de Profeet, zijn soenna en gewoonte voortzetten, en dus elke vernieuwing vermijden die afweek van de door hem uitgestippelde weg. Maar wanneer het leven zelf nu voortdurende vernieuwing was, hoe moest de trouw dan worden begrepen? Wat vergde deze trouw in de onophoudelijk veranderende omstandigheden die de beweging van het leven met zich meebracht?

De Profeet was nog niet begraven of de gemeenschap die hij rondom de Koran en zijn eigen persoon had bijeengebracht, werd geconfronteerd met de verschrikkelijke ervaring van de keuzes die door zijn dood open werden gelaten. Oud en ziek had hij aan zijn vriend en trouwe metgezel Aboe Bakr gevraagd de collectieve gebeden te leiden – en had hij daarmee niet ook willen aangeven dat deze zijn opvolger (kalief) aan het hoofd van een nieuwe natie moest worden? Of duiden de vele uitingen van affectie voor zijn neef, adoptiezoon en schoonzoon, Ali, erop dat hij – en de nakomelingen die hij had gehad met Fatima, de jongste dochter van de Profeet – de rol van imam (leider) van de gelovigen moest krijgen? Had hij zijn relatie met Ali niet vergeleken met die van Aäron met Mozes? Ten aanzien van de vraag wie de islamitische gemeenschap moest leiden, plaatsten degenen die verklaarden dat zij de partij van Ali vormden – *Shia* Ali, anders gezegd: de *sjiïeten* – zich dus tegenover degenen die besloten Aboe Bakr aan hun hoofd te stellen (van 632 tot 634), vervolgens Omar I (van 634 tot 644), een andere vriend van de Profeet, daarna Oethman (van 644 tot hij in 656 werd vermoord), tevens een getrouwe en zijn schoonzoon, en ten slotte Ali zelf (na Oethmans

dood tot ook hij werd vermoord in 662). Die laatste groep, die later zal stellen dat de vier eerste kaliefen van de islam ‘goed geleid’ (*Rashidun*) werden op het pad van de soenna van de Profeet, gaf zichzelf de naam *soennieten*. Hiermee was het belangrijkste schisma binnen de islam geboren, tussen de meerderheid van soennieten en de minderheid van sjiïeten, over de politieke vraag, die ook theologisch zou worden, naar de ‘aanvoerder der gelovigen’. En toch dachten beide partijen dat het vraagstuk was opgelost door de trouw aan de Profeet en de boodschap die hij had doorgegeven. Men wilde dat de beslissing over het leiderschap zich aan discussie, controversen en speculatie zou onttrekken en om zo te zeggen automatisch uit de Koran en de traditie zou kunnen worden afgeleid. De trouw bleek echter zelf stof tot speculatie te bieden. Er zat daarom niets anders op dan filosoferen.

Wie moet besturen? Wat betekent het een gemeenschap te leiden en de opvolger van een profeet te zijn, van een Wetgever die zelf in naam van God had gesproken? Over dergelijke vragen moest op een filosofische wijze worden nagedacht. En wij zouden deze reflectie tot in onze tijd en ten aanzien van onze problemen moeten voortzetten, door de consequenties te trekken uit het feit dat de vraag wie moet besturen door de Wetgever is opengelaten. Was deze vraag dan geen louter menselijke aangelegenheid, die in alle opzichten als zodanig moest worden behandeld? Aangezien de eerste moslimgemeenschap haar eerste vier kaliefen volgens vier verschillende procedures heeft verkozen – de eerste via consensus onder leiders in een vergadering van metgezellen, de tweede via het testament van de eerste, de derde door ‘kiesmannen’ die zijn voorganger had aangewezen, en de laatste doordat hij bijna werd gedwongen het ambt van kalief te aanvaarden in tijden van opstand en burgeroorlog –, kan daaruit de les worden getrokken dat moslimsamenlevingen vrij zijn zelf hun staten te ontwerpen en

hun vertegenwoordigers aan te wijzen. Hoe is dan toch het idee ontstaan dat godsdienst en staat in de islam niet van elkaar kunnen worden gescheiden? En dat de democratie niet denkbaar is als politiek regime voor moslimsamenlevingen?

Maar er waren ook vragen gerezen over het begrip van de Korantekst als zodanig. Zo was er bijvoorbeeld het vraagstuk van de voorbestemming of de vrije wil. Handelt de mens geheel volgens zijn vrije wil of is hij bepaald, en dus door God voorbestemd, om veeleer in de ene richting dan de andere te gaan? Ik heb niet uit eigen wil gehandeld, zo legt Khidr aan Mozes uit wanneer hij hem, alvorens hem te verlaten, de betekenis onthult van daden die de laatste totaal onbegrijpelijk, immoreel of in strijd met het gezond verstand leken: alleen degene die, hierbij het gezichtspunt van God aannemend, de gevolgen van een handeling in de verste toekomst kan voorzien, begrijpt hoe alles vooraf in de oneindige goddelijke wijsheid werd bepaald. Aan de andere kant lijkt het Koranverhaal over de verschijning van de mens te erkennen dat deze een schat bezit die alleen hij tot uitdrukking kan brengen: de vrijheid. Het feit dat door de komst van de mens wanorde en geweld ingang vinden binnen de schepping – en dit feit jaagt de engelen schrik aan –, geeft al aan dat met Adam en Eva het vermogen ontstaat om nee te zeggen, om iets anders te doen, om tegenspraak in de volheid van het zijn te laten bestaan. Aangezien de vrijheid van het menselijk wezen aan hem voorafging en hem aankondigde, was zij voor Satan (*Iblies*) aanleiding zijn vermogen tot revolte te ontdekken en door zijn ondergang – want hij werd ‘de gestenigde’ – de prijs te betalen voor zijn weigering om voor een ander dan God te knielen, een bevel dat hij als een vernedering zag. Doordat de mens de vrijheid krijgt om nee te zeggen, zal hij ook de namen leren kennen waarmee God graag wordt aangeropen wanneer Hij het berouw aanvaardt van het enige wezen