

## HET ARABISCHE HELLENISME

### Inleiding

"*Henker des Hellenenthums*", "*beul van het Griekendom*": zo luidde, eind vorige eeuw, het vernietigende oordeel over de islam vanwege een van de grootmeesters van onze discipline, Theodor Mommsen<sup>1</sup>.

Een gelijkaardige negatieve visie op de relatie tussen islam en oudheid zowel als tussen islam en Europa werd in de eerste helft van deze eeuw in een wetenschappelijk-theoretisch kleedje gestoken door de Gentse historicus, Henri Pirenne<sup>2</sup>: nl. met zijn thesis dat niet de Germaanse invallen, vanaf de 4e eeuw, maar pas de bruuske intrusie van de islam - "*avec la force élémentaire d'un cataclysmes cosmique*"<sup>3</sup> - een definitieve streep had getrokken onder de antieke mediterrane cultuur; anders gezegd, dat pas de Arabische veroveringen de periode van de (per definitie "*europese*") oudheid eens en voor goed hadden afgesloten<sup>4</sup> en de nieuwe historische periode van de middeleeuwen hadden ingeluid.

Ten grondslag aan dit soort van visie lag ongetwijfeld de eeuwenoude, westerse vijandigheid t.a.v. "*de Arabieren*". Zij had - hoeft het gezegd? - altijd een sterk religieuze ondertoon: denken we aan de traditionele visie op Mahommad, als een "*bedrieger (impostor) en heresiarch*"<sup>5</sup>, en op de islam als es-

---

<sup>1</sup> In zijn *Römische Geschichte*, V (1894), p. 611. Tachtig jaar eerder, in 1814, had een andere "*founding father*" van de klassieke filologie, Barthold Niebuhr, een oproep gelanceerd voor... een oorlog tegen de islam.

<sup>2</sup> Voor het eerst in *Mahomet et Charlemagne*, in: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 1/1922. Voor de boeiende kontroverse hier rond, zie de bundel *Bedeutung und Rolle des Islam beim Übergang vom Altertum zum Mittelalter*, uitgegeven door P.E. Hübinger (Darmstadt 1968). Behalve de twee eerste artikelen (1922 en 1923) van Pirenne zelf, is daarin ook een keuze van reacties en kritieken opgenomen.

<sup>3</sup> Zie het vermelde artikel van Pirenne, bij Hübinger, o.c., p. 8. Ook in zijn *Civilisation occidentale au M.Â. du milieu du XVe s.*, van 1933, vertrekt Pirenne uitdrukkelijk van dezelfde visie. In de Duitse vertaling ervan, (München 1976<sup>4</sup>, p. 6) wordt het woord "*Einbruch*" gebruikt, dat duidelijker uitdrukt dat het om een gewelddadig *binnendringen* ging van een externe macht.

<sup>4</sup> "*C'en est fait de la communauté méditerranéenne qui avait survécu à l'Empire romain*", Pirenne, bij Hübinger, l.c.

<sup>5</sup> Vgl. bv. Barthélemy d'Herbelot's *Bibliothèque orientale* (1697), dat tot in het begin van de 19e eeuw een gezaghebbend standaardwerk was. Onder "*Mahomet*" lezen we: "*c'est le fameux imposteur Mahomet, auteur et fondateur d'une hérésie, qui a pris le nom de religion, que nous appelons Mahometane*" (gecit. in E.W.Said, *Orientalism. Western Conceptions of*

sentieel een valse religie, creatie van de Duivel. Onder de kulturele vorm van het zgn. "*anti-Arabisme*", bovendien, zit deze ideologische vijandigheid sedert het Humanisme a.h.w. ook ingebakken in de klassieke filologie<sup>6</sup>.

Maar die visie was/is ook het produkt van een eng euro- of ethnocentrische kijk op de geschiedenis, vanaf de oudheid. Daarin wordt een lineaire ontwikkelingslijn gehanteerd, als enige weg uit de oudheid: nl. vanaf de late oudheid (die haar bekroning vond in de "vormingsjaren van het christendom" - de "*praeparatio evangelica*", nietwaar), via de al dan niet "duistere" christelijke middeleeuwen, naar de Renaissance - de Europese "wedergeboorte" van die oudheid. Vanuit deze stereotypische kijk werd/wordt, in studies over de "late oudheid", de rol van Byzantium<sup>7</sup>, van Iran en van de islam traditioneel gemarginaliseerd. Meer in het bijzonder laatstgenoemde, de islam, hoewel de derde antieke monotheïstische godsdienst na jodendom en christendom, bleef/blijft louter negatief gewaardeerd worden, nl. als een brutale indringer die verantwoordelijk was voor een inkrimping van de oostelijke en zuidelijke grenzen van het christendom.

Die geschiedenisvisie mag gelukkig als (bijna) voorbijgestreefd worden bestempeld. De islam vormde helemaal geen "breuk" met de oudheid. Hij bracht ons integendeel een religie en civilisatie die zélf hun wortels hebben in de oudheid; die de oudheid zelfs *voltooien*. En als zodanig was de islam één van de historische "konstrukties", naast de christenheid, zonder dewelke de antieke erfenis nooit in haar volheid tot ons had kunnen komen. Om het even wat sloganesk te formuleren: *Griekenland bakermat van Europa? Niet zónder de islam!*

Om historische redenen, dus, moeten we de islam in de eerste plaats waarderen, niet als een vreemde "indringer", maar als de erfgenaam van het (laat-antieke) hellenisme. Zoals dat gedaan wordt in een recente, vernieuwende studie van de hand van de Amerikaanse historicus Garth Fowden<sup>8</sup>, is zulks

---

*the Orient*, 1991, p. 65). Maar we kunnen natuurlijk ook aan Voltaire denken, in wiens *Mahomet, ou le fanatisme* (1741), de profeet werd opgevoerd als het geïnkarneerde fanatisme. Voor een historische bespreking van de westerse houding zie nu Albert Hourani, *Islam in European Thought*, Cambridge 1991.

<sup>6</sup> In het Humanistenlatijn staat het woord "*barbari*" bijna altijd voor Arabieren. Zie, met uitvoerige citaten, Felix Klein-Franke, *Die klassische Antike in der Tradition des Islam (Erträge der Forschung, Bd 136)*, Darmstadt 1980.

<sup>7</sup> In de bréde, d.w.z. niet alleen "Europese" (orthodoxe) maar ook "Aziatische" (nestoriaanse en monophysitische) betekenis van de term.

<sup>8</sup> G.Fowden, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*.

vooreerst aantoonbaar op het vlak van de politieke geschiedenis.

Het centrale thema van Fowdens studie vormt *"the pursuit of world empire"*, of de imperiumgedachte, in de oudheid: het streven, m.a.w., naar de politieke eenmaking van de toenmalige "wereld" - de *οἰκουμένη* -, toen: de Mediterrane wereld, vanaf de Atlantische oceaan tot het Iraanse plateau. Dit politieke universalisme, dat zich voor het eerst manifesteerde met de Perzische koning Kuros de Grote (6e eeuw vK), was, zoals bekend, sedert Alexander de Grote onverbrekkelijk verbonden geworden met het *hellenisme*, d.w.z. met de verspreiding van de Griekse taal en cultuur<sup>9</sup>.

In de latere, Romeinse oudheid, kreeg dat project een nieuwe, ideologische dynamiek, toen Konstantijn de Grote het proces op gang bracht waardoor het christendom, met zijn religieuze universaliteitsaanspraken<sup>10</sup>, de staatsgodsdienst werd van het universele Keizerrijk. Het, tot dan toe, nog altijd overwegend politieke project van het wereldrijk, d.w.z. het politieke universalisme, werd daardoor a.h.w. samengesmolten met een religieus-kultureel universalisme, nl. van een monotheïstische godsdienst. Op het "programma" stond nu de creatie van één politiek-kultureel wereldrijk: d.w.z. de tegelijk politieke én religieus-kulturele eenmaking van een gebied dat groot genoeg was om door te gaan voor "de wereld".

Dat historische wereldrijkproject, zoals bekend, werd niét gerealiseerd door Konstantijn de Grote zelf, en evenmin door zijn opvolgers: het struikelde over de militaire onmogelijkheid om het Perzische rijk te herintegreren. Ook het Byzantijnse "halfimperium", zelf spoedig verscheurd door godsdiensttwisten onder orthodoxen, monophysieten en nestorianen, moest verstek geven. En wat het latere Westen betreft, het konstante gebakkelei tussen Romeinse pausen en Rooms-Duitse keizers maakte alle aanspraken op universaliteit tot een farce.

Het project *is* nochtans wel degelijk gerealiseerd: nl. gedurende de "Gouden Eeuw" van het 'Abbâsidische kalifaat, met Baghdâd, "*Stad van de Vrede*" (*madîna as-salâm*), als wereldhoofdstad, de islam als wereldgodsdienst en het Arabisch als wereldtaal. Meer concreet: de tijdgenoot van Karel de

---

Princeton 1993.

<sup>9</sup> Zoals Fowden aanstipt (o.c., p. 22), was dat niet echt, vanaf de start, in het project ge-programmeerd; mede gedragen, nochtans, door het charisma van de Alexanderlegende, werd de hellenocentrische droom een vast gegeven van de *imitatio Alexandri*, ook voor de Romeinen.

<sup>10</sup> Cf. "*er is geen jood of heiden meer, er is geen slaaf of vrije, er is geen man en vrouw: allen tezamen zijt gij één persoon in Christus Jezus*", Paulus, *Brief aan de Galaten*, 3, 28. Zie nu over de "overwinning" van het christendom, Danny Praet, *De God der Goden. De christianisering van het Romeinse Rijk*, Kapellen-Kampen 1995.

Grote, Hâroen al-Rasjîd (786-809), hij moge dan al niet de grootste persoonlijkheid geweest zijn uit deze dynastie, belichaamde de kulminatie van Konstantijns "droom", nl. "één god, één rijk, één keizer".

In zoverre, dus, aan de late oudheid inderdàad een dynamiek of een "richting" kan worden toegeschreven - óók: een *beséf* van zulk gericht-zijn -, nl. vanuit het huwelijk van de imperiale drijfveer met een missionerend monotheïsme, moet het islamrijk de voltrekking worden genoemd van de antieke civilisatie. Mommsen en Pirenne (die voor zijn thesis juist Karel de Grote en Hâroen aan elkaar opponeerde) moeten dus radikaal worden tegengesproken.

Maar niet enkel vanuit politiek-religieus oogpunt, ook vanuit meer strikt religieus oogpunt moet de islam niet buiten, maar juist *binnen* de laat-antieke, meer in het bijzonder: de laat-antieke monotheïstische, tradities worden geplaatst. Vanuit historisch-religieus oogpunt, m.a.w., moet hij worden gewaardeerd als een - volwaardige<sup>11</sup> - "dochter-" of "zusterreligie" van judaïsme en christendom; of duidelijker nog

*"als een Arabische vorm van het judaïsme van na de Ballingschap, verrijkt met christelijke en heidense elementen"*<sup>12</sup>.

Wanneer Mohamamad met zijn prediking startte, ca 610, deed hij dat in een Arabische *Umwelt* die al eeuwenlang, behalve politiek, militair, economisch, intellectueel en cultureel, ook religieus "bewerkt" was, vanuit de omringende grootrijken: het Byzantijnse, het Perzisch-Sassanidische en het Abesijnse. Behalve uiteenlopende gnostische (in de eerste plaats manicheïsche), waren met name ook joodse en christelijke voorstellingen langs de meest diverse kanalen de Arabische wereld binnengedrongen<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> En dus níet enkel een "christelijke sekte". Zo recent nog Hubert Dethier, in zijn *De Beet van de Adder. Deel 1: de leerstoelen der deugd. Heterodoxen en ketters in de middeleeuwen* (VUB 1994), p. 170: "De islam is een christelijke sekte uit de laat-hellenistische tijd".

<sup>12</sup> Zo H. Von Glasenapp, *De Islâm*, 's Gravenhage 1980, p. 10. Voor een meer systematische bespreking, zie bv. H. Busse, *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*, (Grundzüge, 72), Darmstadt 1988. De hedendaagse moslimvisie wordt bv. verwoord door Shabbir Akhtar, *Be Careful With Muhammad! The Salman Rushdie Affair* (London 1989), p. 9: "Muslims, with much reason, regard Islam as the culmination of the Hebrew style of religiosity with Christianity as essentially an aberration. At any rate, the very existence of Islam in the world implies that the Judaeo-Christian faith complex does not exhaust the Western monotheistic tradition". N.B. In de recente publikaties van de zgn. "school van Jeruzalem" wordt daarentegen, inzake de wortels van de islam, veeleer de rol van het manicheïsme benadrukt [met dank aan collega P.Sj. van Koningsveld].

<sup>13</sup> Voor een systematische bespreking van de belangrijkste religieuze ontwikkelingen in

De christelijke doktrine, meer in het bijzonder, presenteerde zich in de bekende drie (hoofd)varianten, nl. van

- (1) de "orthodoxen", of "melkiten", zoals zij o.m. dominant waren in Syrië, Palestina en Egypte;
- (2) de "monophysiten": vnl. in het Abessijnse of Ethiopische rijk (en, vandaar, ook in Jemen), maar ook, als "jakobiten", in het Perzische;
- (3) de "nestorianen", die, wat de christenen betreft, dominant waren in het Perzische rijk.

Zoals bekend, waren deze richtingen het produkt van de zgn. "christologische" disputen, in de late oudheid. Die disputen waren gevoed door de toepassing, in de doktrinale elaboratie, van begrippen uit de Griekse filosofie: vnl. "natuur" (φύσις), of "substantie" (οὐσία), en "hypostase" (ὑπόστασις), of "persoon" (πρόσωπον), nl. op de goddelijke Drievuldigheid (drie "personen", één "natuur") en Jezus van Nazareth (twee "naturen", nl. mens én god, en één "persoon"). Door Nestorios (385-450) was de tweevoudige natuur van "Christus" beklemtoond, nl. als god én mens, en, vandaar: de ménselijke natuur van Jezus van Nazareth. Daarop was een scherpe reactie gekomen, o.m. vanwege Eutuches (ca 378-454): "natuur" en "persoon" moesten z.i. met elkaar worden vereenzelvigd - wat de éne "natuur"<sup>14</sup> impliceerde van de geïncarneerde Christus, en, vandaar, het goddelijke statuut van Jezus van Nazareth<sup>15</sup>. Onder nestorianen en monophysiten traden er, onvermijdelijk, nog verdere splitsingen op.

Op het Arabische schiereiland was er, ten gevolge van de activiteiten van de verschillende religieuze strekkingen, een religieus-kulturele *ambiance* tot stand gekomen, die we schematisch kunnen aanduiden als een synkretisme van de Semitische religies. Moḥammad, zoals bekend, beschouwde zichzelf bij het starten van zijn prediking niet als de bringer van een *nieuwe* religie, maar veel-er als iemand wiens verkondiging wezenlijk overeenstemde met (de Waarheid van) de heilige Schriften van joden zowel als christenen; het ging om één en dezelfde, eeuwige Openbaring<sup>16</sup>. Zo lezen we in één van de oudste teksten van de Qor'ân, *soera* 87, 18-19:

---

het Nabije en Midden-Oosten, zie de band *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, in *Handb. der Orientalistik*, 1. Abt., 8. Band, 2. Abschnitt (Leiden/Köln 1961).

<sup>14</sup> Vandaar de benaming "monophysiet".

<sup>15</sup> Dat leidde eventueel tot het zgn. "docetisme" - d.w.z. het geloof dat slechts een schijnbeeld van Jezus Christus aan het kruis was gestorven.

<sup>16</sup> Voor een recente biografie van Moḥammad, op basis van de huidige stand van het historisch onderzoek, zie F.E.Peters, *Muhammad and the Origins of Islam*, New York 1994.

*"Deze (leer) is voorwaar dezelfde als wat in de vroegere Schriften stond. De Schriften van Abraham (Ibrâhîm) en Mozes (Moesâ)"<sup>17</sup>.*

Zijn taak in het goddelijke heilsplan bestond erin, die waarheid van de joodse en christelijke verkondigingen te helpen doordringen waar ze nog niét was doorgedrongen, nl. bij de "ongelovigen" (*al-kâfiroen*) of aanhangers van het Arabische veelgodendom (*al-mosjrikoen*) - wat dus vereiste dat de prediking ervan in het Arabisch gebeurde. Moḥammad plaatste zich derhalve uitdrukkelijk aan het einde van een lange reeks van "boodschappers": Adam<sup>18</sup>, Abraham (oprichter van de Ka'aba en vader van Ismâ'îl, stamvader van de Arabieren), Noah, Mozes, David en de bijbelse profeten, maar ook Jezus van Nazareth (*Īsâ*), die door hem erkend wordt als "Messias" (*Masîh*); en in de Qor'ân wordt voortdurend gealludeerd op bijbelse gebeurtenissen en verhalen.

Wel zien we reeds in Moḥammads Mekkaanse periode correcties aangebracht worden bij joodse én christelijke opvattingen. T.a.v. de joden werd, zoals gezegd, bevestigd dat Jezus de "Messias" was. Wat de christenen betreft, werd vooral gepleit voor een veel strikter monotheïsme: er is slechts één transcendente god, "de God" (*Allah*), schepper van hemel en aarde, almachtig en barmhartig. Zowel de leer over Jezus Christus, "zoon van God"<sup>19</sup>, als over de "H.Drievuldigheid" moesten veroordeeld worden als vervalsingen van de oor-

---

<sup>17</sup> Naar de Duitse vertaling in A.Falaturi, *Grundinformationen zu den in den Schulbüchern behandelten Themen* (Braunschweig 1988), p. 45. Van alle voorgaande "gezanten" en profeten wordt Mozes het vaakst vermeld in de Qor'ân, gevolgd door Abraham en Jezus.

<sup>18</sup> Adam had weliswaar gezondigd en was uit het Paradijs verdreven, maar hij had berouw getoond, en God in zijn barmhartigheid had hem vergeven en de gebeden geleerd; aldus was hij één van de eerste profeten geworden: zie Qor. s. 2, 37, s. 7, 23-24 en s. 20, 120-123. N.B. De islam kent de notie van de "erfzonde" niet: hoewel God in Adam alle mensen geschapen heeft, is diens zonde toch niet overgeërfd door de mensheid (iedere ziel is slechts verantwoordelijk voor haar eigen daden; niemand draagt de last van een ander), cf. s. 20, 123: "Als er dan van Mij een leidraad komt, dan zal wie Mijn leidraad navolgt niet dwalen en niet ongelukkig zijn" (vert. F. Leemhuis).

<sup>19</sup> Qor. o.m. 5.116 en 19.34-36. De "onbevleete ontvangenis", nochtans, van Maria (*Maryam*), middels Gods "Geest", wordt bevestigd, maar zonder dat dit Gods vaderschap impliceert (19.16-26, 35 en 88-91); terwijl de kruisiging van Jezus dan weer geloofwaardig wordt (i.e. vanuit de zgn. "docetistische" positie geïnterpreteerd wordt: niet Jezus zelf, maar een "schijnbeeld" van hem is aan het kruis genageld, zie 4.157); Jezus is wel, na zijn dood, door God ten hemel opgenomen (3.55). Hoedanook blijkt uit zulke "correcties" voldoende dat Moḥammad zich al tijdens de Mekkaanse periode bewust was, niet alleen van de overeenkomsten (in de konfrontatie met de "ongelovigen", dwz de Arabische heidenen, door hem beklemtoond), maar ook van de verschillen tussen zijn verkondiging en die van joden en christenen.

spronkelijke, abrahamitische verkondiging. Daarbij aansluitend, werd ook komaf gemaakt met de andere zogenaamde "mysterieën": de Inkarnatie, de Verlossing, de Eucharistie (met de fameuze "transsubstantiatie"), het mysterie van de Kerk en de sakramentenleer. Moḥammads verkondiging en de islam als zodanig munten, vandaar, in vergelijking met de christelijke leer uit door hun grote eenvoud en klaarheid - wat ongetwijfeld één van de redenen is waarom de islam zoveel succes heeft gehad, en nog altijd hééft (niet in de laatste plaats onder christenen)<sup>20</sup>.

Hierbij aansluitend, vinden we bij de volgelingen ervan, de moslims<sup>21</sup>, al heel vroeg het besef en de trots uitgedrukt dat zij al wat in de (laat-)antieke wereld het meest essentieel was, voltooid hebben. Zo in de 240 m lange *inskriptie* die werd aangebracht rond de trommel van de befaamde moskee, de "*Koepel van de Rots*", in Jeruzalem - met als datum A.H. 72 of 691/2 nK. Zij bevat o.m. de volgende aansporing - zij is "uniek" genoemd "*wegens de nadruk die ze legt op de relaties tussen islam en christenheid*"<sup>22</sup>. Het gaat om een passus uit de Qor'ân, nl. s. 4, v. 171<sup>23</sup>:

*"Mensen van het Boek (ahl al-kitâb)! Gaat niet te vér in jullie godsdienst en zegt over God alleen maar de Waarheid (al-Ḥaqq). De Masieḥ, 'Îsâ, de zoon van Maryam, is Gods gezant en Zijn Woord dat Hij richtte tot Marjam en een Geest bij Hem vandaan. Geloofst dan in God en Zijn gezanten en zegt niet: 'Drie'. Houdt daarmee op, het is beter voor jullie".*

Ook de plaats van deze moskee is natuurlijk zeer betekenisvol: eens stond daar de joodse Tempel, gebouwd door Salomon en later, volgens Jezus' profetie,

---

<sup>20</sup> Cf. Sh.Akhtar, o.c., p. 10, over de grote aantrekkingskracht die de islam altijd gehad heeft voor christenen: "*the rate of conversion from Christianity to Islam is the highest of any inter-faith movements, often attracting highly distinguished individuals*".

<sup>21</sup> Ook al beschouwen zij zichzelf als "*de gemeenschap van Moḥammad*" (*al-omma al-Moḥammadiyya*), dan maken de moslims toch, terecht, bezwaar tegen de benaming van "*mohammedanen*", die hen eeuwenlang door westerlingen, naar het eigen model: Christuschristenen, is opgelegd. Moḥammad moge dan al, als *Moestafa* ("*Uitverkorene*"), in vele stromingen een kwasi onaantastbare status hebben verworven (cf. de zgn. Rushdie-affaire), strikt religieus kan/mag hij voor de moslim nooit méér zijn dan een boodschapper van God en diens openbaring; alleen deze laatste vormt het voorwerp van religieuze verering. Het is betreurenswaardig dat, tot vandaag, publikaties als het *Belgische Staatsblad* en de *Unesco Koerier* erin volharden, het Franse "*musulman*" te vertalen door "*mohammedaan(s)*".

<sup>22</sup> Geciteerd bij Fowden, o.c., p. 142 n.16.

<sup>23</sup> De inskriptie is daarmee het oudste bewaarde testimonium voor de Qor'ântekst. Ik volg de vertaling van F.Leenhuis.

door de Romeinen vernield. In de Qor'ân, met soera 17 bijgenaamd "*de Nachtreis*", vervolgens in de overlevering van Moḥammads "*Nachtelijke Reis*" en, daarbij aansluitend, in het jaarlijks terugkerend feest van de "*Nacht van de Hemelvaart*" (*laylat al-mi'radj*), heeft deze plek een unieke religieuze markering gekregen. Zowel het christendom als het judaïsme, bijgevolg, hadden, finaal, in de islam hun meest ware expressie, hun "voltooing" gevonden.

Anders gezegd, hier spreekt ontegensprekelijk het bewustzijn dat de islam niét gekomen was om de universele menselijke geschiedenis te vernietigen, maar, integendeel, om haar in vervulling te doen gaan.

Aan de stelling, tenslotte, van de samenhang, continuïteit en eenheid tussen oudheid en islam kan ook een *geografische* vorm worden gegeven, nl. die van de gemeenschappelijke mediterrane ruimte ("*l'espace méditerranéen*") - in de brede zin dan van het woord (i.e. met inbegrip van het zgn. Nabije Oosten, tot aan het Iraanse plateau).

Er bestaat, zoals bekend, een zeer uitgebreide literatuur aangaande een gemeenschappelijke "*mediterrane cultuur*", als "bakermat van Europa"<sup>24</sup>. De Middellandse zee was, om het met de Romeinen te zeggen, het "*mare nostrum*" voor de drie historische vormen van monotheïstische, religieuze symboliek - of korrekter, misschien: voor *dé* religieuze symboliek die ze met elkaar delen, als "abrahamitische" religies. Vanuit een radikaal historisch oogpunt, inderdaad, aldus Mohammed Arkoun, kunnen judaïsme, christendom en islam worden beschouwd als ("slechts") de historische modaliteiten van verwezenlijking van de éne fundamentele symboliek, van het identieke "*symbolische kapitaal*" dat ze alledrie gemeenschappelijk hebben<sup>25</sup>, nl. de "Openbaring"<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Zie o.m. het magistrale werk van Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Nederlandse vertaling: 1992), maar ook de reeds omvangrijke literatuur inzake de zgn. *Méditerrané anthropologie en sociologie*. Voor een overzichtsartikel, zie M. Arkoun, *Islam in Discussie. 24 vragen over de islam* (1992), "24. Wat is de actualiteit van de mediterrane cultuur?", pp. 176-200. De fundamentele kulturele eenheid, tussen "christelijke" zowel als "islamitische" mediterrane landen, manifesteert zich vandaag nog sterk op het niveau van de maatschappelijke praktijken op het vlak van familiale structuren, man-vrouwverhoudingen, eer, machismo, e.d. Ook in de zgn. "volkskultuur": op het religieuze vlak bv., tussen het "volkskatholicisme" en de "volksislam", met allebei hun klemtoon op heiligenverering (het zgn. "maraboetisme", in de volksislam).

<sup>25</sup> "*Symbolisch kapitaal*", als de voorraad van tekens en symbolen waaruit ethno-kulturele groepen putten "*bij de vorming van systemen van geloof en ongeloof*", aldus M. Arkoun (1992), p. 18. Wat zich daarom sedert de opkomst van de islam, in de mediterrane wereld, afspeelde, was "*de voortdurende en nooit besliste strijd tussen drie religieuze gemeenschappen - joden, christenen en moslims - om zich te verzekeren van het monopolie op het beheer van het symbolische kapitaal dat die drie tradities de Openbaring noemen*", *ibid.*, p. 15.



Maar de mediterrane wereld was natuurlijk niet alleen de geografische ruimte voor de werking van de religieuze symboliek die de drie religies met elkaar deelden; ze was, eerder al, ook de ruimte waarin, doorheen de eeuwen, de "pagane" Griekse filosofisch-wetenschappelijke traditie a.h.w. letterlijk *gecirkuleerd* heeft. Die "kringloop" kan je a.h.w. grafisch tekenen op de kaart, via de volgende plaatsen: vanuit Athene naar Alexandrië, Nisibis en Harrân, Gondisjapoer en Baghdâd, Samarkand en de Khorâsân; en vervolgens weerom westwaarts: Merw, Kairo, Kairouân, Fez, Cordoba, Toledo, Parijs, Oxford...<sup>27</sup>

### Islam en Cultuur

Tussen de 7e en de 9e eeuw zette de Latijnse christenheid de eerste, schuchtere stappen op de moeizame weg van een nieuw civilisatieproces, uit de barbarij. In diezelfde periode werd het islamrijk drager van de hoogste cultuur en civilisatie, in het uitgestrekte gebied gaande van Afghanistan tot aan de Atlantische oceaan.

Om die algemene uitspraak toch even met wat sprekende cijfers te konkretiseren, wat de "materiële" cultuur betreft: Baghdâd telde ca 1,5 miljoen inwoners; het beschikte over 26.000 moskeeën en 60.000 badhuizen. Het Andaloësische Cordoba, anderzijds, het "*Sieraad van de Wereld*", telde ca 300.000 inwoners en beschikte over ca 1600 moskeeën, 900 badhuizen, 70 bibliotheken<sup>28</sup>; het bezat waterleiding, straatverlichting, geplaveide straten, enz.<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Ook vanuit een strikt "ongelovig" of atheïstisch perspectief moet de symbolisch-religieuze wervingskracht erkend worden, en dus de - historische - "waarheid" van die "openbaring(en)". M. Arkoun pleit voor een benadering ervan als een "cultureel" - onder meer "linguïstisch" - fenomeen, m.a.w. als een "discours". Z.i. (1992), p. 51, kunnen we van "openbaring" spreken "telkens... een nieuwe taal de kijk van de mens op zijn omstandigheden, zijn aards bestaan, zijn verhouding tot de geschiedenis en de wijze waarop hij inhoud geeft aan zijn bestaan, radicaal verandert. Openbaring is de intrede in de innerlijke ruimte van de mens - in het hart, qalb zoals de koran zegt - van een volkomen nieuwe geest die onbegrensde of opnieuw ontdekte mogelijkheden schept voor de betekenisgeving aan het menselijk bestaan". In het "Naschrift" van hetzelfde boek, p. 199, stelt hij nog vast dat "de Openbaring... nog altijd niet bestudeerd (wordt) als linguïstisch, cultureel, ideologisch en maatschappelijk fenomeen, dat onderzocht kan worden door de mens- en maatschappijwetenschappen. Elke religieuze gemeenschap gebruikt tegenwoordig nog altijd de Openbaring als een apologetisch thema om haar aanspraken op het monopolie op de Waarheid te versterken".

<sup>27</sup> Zoals ik het op een lezing door M. Arkoun heb horen formuleren.

<sup>28</sup> Volgens de overlevering telde de bibliotheek van de kalief niet minder dan 400.000 "boeken". In werkelijkheid ging het allicht om even zovele *deelboeken*, of katerns

Maar laten we terugkeren naar ons eigenlijke onderwerp: de geestesku-  
ltuur (die uiteraard samenhangt met de materiële kultuur). De islam toonde zich  
een (méér dan) waardig erfgenaam van de vele, oude kultuurtradities in de ver-  
schillende regio's die deel uitmaakten van de *dâr al-islâm*, in de eerste plaats  
de hellenistische. Zoals één van de hedendaagse autoriteiten, W. Montgomery  
Watt, hierover schrijft<sup>30</sup>:

*"er is iets bijna ongelooflijks en, daarom, fascinerends in het verhaal van  
hoe de antieke culturen van het Nabije Oosten getransformeerd werden  
in een islamitische cultuur"*.

In dit verband moet op een belangrijk onderscheid worden gewezen met  
de historische voorgangers van de Arabische veroveraars: de Romeinen. Hoe-  
wel deze laatsten, bij de creatie van hun imperium, de Griekse of hellenistische  
wereld veroverd hadden, blééf het Grieks de kultuurtaal - ook in Rome. Gans  
anders was het met de Arabieren: hoewel het kulturele peil van Bedoeïnen- en  
Berberlegers oorspronkelijk erg laag was; en hoewel zij, in enkele jaren tijd,  
gebieden hadden veroverd (Irak, Iran, Syrië, Egypte...) waar een stedelijke be-  
schaving bestond die duizenden jaren oud was, hebben zij toch aan de meerder-  
heid van deze kultuurvolkeren hun *Arabische taal* kunnen opleggen. Het presti-  
gieuze erfgoed van deze eeuwenoude culturen werd voortaan in het Arabisch  
uitgedrukt.

---

(vermoedelijk van 20 bladen elk), overeenkomstig het toenmalige gebruik om manuscripten  
uit te geven in een aantal zelfstandige deeltjes (Arabisch: *djoz*) die apart bewaard werden.  
Zie hierover P.Sj. van Koningsveld, *The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University  
Library. A contribution to the study of Mozarabic manuscripts and literature* (Leiden 1977),  
n. 89, pp. 68-70.

<sup>29</sup> West-Europa zou voor de meeste van deze realisaties moeten wachten tot de 18e,  
zoniet 19e eeuw. Openbare badhuizen en waterleiding, meer in het bijzonder, vormen één  
van de meest in het oog springende, materiële effecten van de islam, als kultus (een moslim  
moet zich, voorafgaand aan de dagelijkse gebedsstonden, vijfmaal daags het hoofd, de handen  
en de voeten wassen, en eenmaal per week het badhuis bezoeken; de toevoer van zuiver  
water, binnen de infrastructuur van de moskee, is noodzakelijk). Pikant is het dan dat, na  
de voltooiing van de zgn. Reconquista, de uitroeijing van de islamkultuur in Spanje gepaard  
ging met de systematische vernieling van de "islamitische" publieke badhuizen... De ge-  
volgen voor de "volksgezondheid" laten zich raden. Cf. Lucas Catherine, *Vuile Arabieren*  
(Antwerpen-Baarn 1993), p. 7: *"De heren inquisiteurs herkenden moslims trouwens aan hun  
lichaamsgeur: wie tekenen van geregeld wassen van lichaam en kleding vertoonde, was een  
moslim. Zo bepaalde het de groot-inquisiteur in zijn handboek. Wie kwalijk rook was een  
waar kind van onze moeder de Heilige Kerk"*. Voor een rijkelijk geïllustreerde presentatie  
van de materiële cultuur en kunst van al-Andaloes, zie bv. J.D.Dodds (ed.), *Al-Andalus. The  
Art of Islamic Spain* (The Metropolitan Museum of Art, New York, 1992).

<sup>30</sup> In zijn boekje, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (1972), p. 10.

De verklaring hiervoor moet niet enkel gezocht worden in de trots van deze Arabische moslims. De belangrijkste faktor was ongetwijfeld de *Qor'ân*: als een Arabische openbaringstekst neemt zij binnen de moslimreligie een veel méér centrale plaats in dan de Bijbel dat doet binnen de christelijke. Om het iet of wat met een boutade te zeggen: terwijl de christen zijn/haar meest intieme godservaring beleeft in de eucharistieviering, beleeft de moslim zijn/haar godsgeloof bovenal in het reciteren van de *Qor'ân*, want *in* de *Qor'ân* is het Woord van God (*kalima Allâh*) a.h.w. Boek geworden.

Vandaar dat de *Qor'ân* principieel onvertaalbaar is. "Ongeschapen" en "eeuwig"<sup>31</sup>, is de *Qor'ân* nu eenmaal een *Arabische* verkondiging, of "*oplezing*". En de Arabische taal (*al-'arabiyya*) heeft daarmee een religieus onherleidbare, a.h.w. metafysische betekenis gekregen, die als zodanig ook de voorwaarde vormt voor elk menselijk begripsvermogen. Zoals dat uitgedrukt wordt in s. 12, 2:

*"Wij hebben (het Boek) neergezonden als een Arabische Koran; opdat jullie verstandig mogen worden"*.

Wanneer niet-Arabische volkeren moslim werden, dienden zij bijgevolg de *Qor'ân* in het Arabisch aan te leren en te lezen<sup>32</sup>.

De Arabieren hebben het kulturele erfgoed van de gebieden die ze veroverden, kwasi probleemloos geassimileerd - en dat niet enkel aan de oppervlakte, maar in de diepte. Samen met de gearabiseerde bekeerlingen, hebben zij aldus een autonome, Arabisch-islamitische wereldcultuur geschapen.

Die assimilatie, meer in het bijzonder van de zgn. "*vreemde*", of "*Griekse*" geleerdheid, kwam tot stand niet ondanks, maar juist *dank zij* de islam - d.w.z. dank zij de ontwikkeling van de eigen, islamitische zgn. "*religieuze*" of "*traditionele*" wetenschappen. M.a.w. ze was, intellectueel, slechts mogelijk omdat op hetzelfde ogenblik, natuurlijkerwijze, vanuit de essentiële, praktisch-religieuze bekommernissen voor de moslims, een centrale, islamitische kern tot stand kwam voor de nieuwe cultuur.

Laat ik eraan herinneren dat bij Moḥammads dood (632) de moslims

---

<sup>31</sup> Althans volgens wat de soennitische orthodoxie is geworden.

<sup>32</sup> In het christendom liggen de verhoudingen anders: de kanonieke Griekse teksten (waarvan sommige mogelijk oorspronkelijk in het Aramees waren gesteld) werden vertaald in het Latijn, en het was deze, Latijnse "Vulgaat" die het Westen zou christianiseren. Het Latijn werd daarmee ook de liturgische taal in de Roomse Kerk. De overschakeling, enkele decennia geleden, naar de verschillende volkstalen was, daarmee, een praktische, geen religieuze ingreep.

a.h.w. "verweesd" waren achtergebleven<sup>33</sup>. Onvoorbereid en zonder duidelijke directieven, werden ze gekonfronteerd met de zware taak, de "*gemeenschap (omma) van Moḥammad*", die reeds zowat het gehele Arabische schiereiland omvatte, te organiseren en uit te bouwen - of eerder nog, misschien: te realiseren.

De enige "tastbare" aanwijzingen waarover de komende generaties daartoe zouden beschikken, waren:

- 1°) de "*oplezingen*", vanzelfsprekend, die Moḥammad al die jaren had bekend gemaakt, en die, verzameld, de "*Qor'ân*" zouden vormen<sup>34</sup>;
- 2°) in tweede instantie, natuurlijk ook de levende herinnering aan de wijze waarop Moḥammad zelf, in de dagdagelijkse praktijk van zijn leiderschap, zich had geuit en gedragen: de zgn. *soenna an-nabi*, of de exemplarische gedragswijze van de Profeet, kortweg de *Soenna* genoemd; spoedig zou zij in ontelbare, orale "*tradities*" (*ḥadīth*) worden verzameld<sup>35</sup>;
- 3°) als derde richtsnoer - maar dan als een interne, regulerende faktor - gold de maatschappelijke *consensus (idjmâc)* binnen de *omma*. We vinden het besef ervan uitgedrukt in de *ḥadīth* waarin Moḥammad zegt: "*mijn volk zal het nooit eens zijn over een vergissing*".

Qor'ân, Soenna en *idjmâc* vormen samen de zgn. "*wortels van de religie*" (*oṣoel ad-dîn*).

Inzoverre het hier om profetische, dus goddelijke richtlijnen ging, kan gezegd worden dat de grondslagen voor de islamitische samenleving autoritair "gegeven" waren. Inzoverre, nochtans, deze richtlijnen vervat waren in religieuze "teksten", en dat wil dus zeggen: in symbolisch taalgebruik, dienden zij geïnterpreteerd te worden<sup>36</sup>. Als woord Gods, is met name de Qor'ân voor alle gelovigen de ultieme bron (*aṣl*) voor alle normen van het menselijke - gees-

---

<sup>33</sup> De situatie is op het eerste gezicht vergelijkbaar met die van de Apostelen, na de kruisiging van Jezus. Maar, als onbetekenende joodse sekte, binnen het gevestigde, Romeinse rijk, werden deze laatsten geenszins voor dezelfde, immense maatschappelijke en politieke problemen geplaatst als Moḥammads Gezellen.

<sup>34</sup> De definitieve konstitutie ervan gebeurde enkele jaren later, onder 'Othmân (644-656).

<sup>35</sup> Voor een Nederlandstalige selectie (inleiding, keuze en vertaling), zie nu Wim Raven, *Leidraad voor het leven. De tradities van de profeet Mohammed*, Amsterdam 1995.

<sup>36</sup> Cf. Catherine Cornille, *Vrouwen in wereldgodsdiensten* (Rotterdam 1994), p. 14: "*Een religieuze tekst bestaat... grotendeels uit symbolische en metaforische taal, die op verschillende manieren kan worden geduid en in praktijk omgezet. De geschiedenis van een wereldgodsdienst kan dan ook beschouwd worden als de geschiedenis van de interpretatie van het heilige boek*".

telijke, ethische, politieke, economische, enz. - handelen en denken. Dat veronderstelt dat de gelovige kapabel is, niet alleen om de erin vervatte voorschriften, waarschuwingen, enz. te reciteren en te memoriseren, maar óók, ze "in hun waarheid" (*bi'l-ḥaqq*) te begrijpen en er "in zijn/haar hart" (*bi'l-qalb*) mee in te stemmen, ten einde ze toe te passen in zijn/haar leven.

Vanaf de 2e helft, daarom, van de (1e) 7e eeuw, toen er al sprake was van een rijk van enige grootte, kwam er, in de verschillende regionale centra, een grootschalige hermeneutische arbeid op gang, nl. van interpretatie en toepassing van de overgeleverde richtlijnen op de nieuwe, eigentijdse problemen. Die hermeneutiek vond typisch plaats onder de vorm van georganiseerde discussies, of "disputaties" (*monâzarât*) - dikwijls in de moskeeën; later, onder de °Abbâsidische kaliefen, ook in de kringen van het hof.

Uit die intense discussies heeft zich het omvangrijke corpus ontwikkeld van het islamitische recht (*šari'ca*) en van de rechtsgeleerdheid (*ilm al-fiqh*). Ook de vele tradities over het leven van de Profeet en de Gezellen gingen het voorwerp uitmaken van een systematisch onderzoek - wat resulteerde in de wetenschap-van-de-Traditie (*ilm al-ḥadîth*), die één van de hoofdwetenschappen zou worden in het islamitisch hoger onderwijs, samen met de verschillende hulpwetenschappen eraan verbonden: bv. de studie van de biografieën van de autoriteiten die een rol speelden in de (orale) overleveringsketen (*isnâd*). Maar de discussies werden ook met niet-moslims gevoerd (de islam bleef de eerste eeuwen een minderheidsgodsdienst binnen het rijk): met christenen (in hun vele varianten), joden, manicheeërs, mazdeeërs, boeddhisten, enz. Uit die konfrontaties met de vertegenwoordigers van die gevestigde religieuze tradities, kwamen de jonge moslimintellektuelen tot de konstruktie van een islamitische wereldbeschouwing en theologie, de zgn. *ilm al-kalâm*.

Het spreekt vanzelf, tenslotte, dat bovenal de lektuur en exegese van de Qor'ân, met de grote commentaren die eruit voortkwamen (de *tafsîr*), een bijzonder stimulerende rol speelden, o.m. in de ontwikkeling van grammatika en lexikografie<sup>37</sup>, van historisch en ethnografisch onderzoek<sup>38</sup>, en van literatuur-

---

<sup>37</sup> Voor het Griekse woord "grammatika" ging men het Arabische woord "*al-naḥw*", letterlijk: "weg, pad", gebruiken.

<sup>38</sup> Ten behoeve van het beter begrip van de Qor'ântekst, werd o.m. een grootschalig onderzoek gevoerd naar de taal, de leefgewoontes, de stammen, enz. van de Bedoeïnen, in Arabië. Wat, immers, na verloop van tijd, en in een gans verschillende kulturele omgeving, vooral nood had aan toelichting, waren de zgn. "omstandigheden" of "oorzaken van de openbaring", d.w.z. vragen als: op welke plaats? op welk tijdstip? in welke konkrete kontekst is de openbaring neergezonden? Aan welke gebeurtenis was ze gekoppeld? enz. Dat alles samen vormde de wetenschap van de "*asbâb an-nozoel*".

en stijlstudies. Belangrijk hierin was niet enkel het geloof in de onvertaalbaarheid van de Qor'ân - wat impliceerde dat de Arabische taal wetenschappelijk moest beschermd worden -, maar ook in de literaire onnavolgbaarheid ervan, zoals die al in de Qor'ân zelf was benadrukt, vgl. bv. s. 17, 88:

*"Zeg: Als de mensen en de djinn zich zouden verenigen om met net zoiets als deze Koran te komen, dan zouden ze toch niet met iets overeenkomstigs komen, ook al zouden ze elkaar tot hulp zijn".*

Ten einde beter de precieze betekenis van woorden en beeldspraak te kennen, bestudeerde men ook de pre-islamitische poëzie (en om die te begrijpen, had men dan weer kennis nodig van de legendes en overleveringen).

Naarmate het aantal ontwikkelde Arabisch-sprekenden toenam, trouwens, kwam de beoefening van de Arabische poëzie in een stroomversnelling, waarbij de thematiek ervan zich ging uitbreiden. Tenslotte ging ook het Arabische literaire proza gekultiveerd worden<sup>39</sup>, voornamelijk in de vorm van "mengelwerken"<sup>40</sup>. Deze "*belles-lettres*" zouden dan, samen met de hoger vermelde "Arabische wetenschappen", de vaste ingrediënten vormen van de "*adab*", d.w.z. van de Arabische *humanitas*<sup>41</sup>.

Reeds vanaf het begin van de 9e eeuw werd daarrond een vorm van hoger onderwijs georganiseerd. Het was gebaseerd op een volwaardige scholastische methodologie, die model zou staan voor de latere, christelijke scholastiek<sup>42</sup>. Ze stoelde op 3 "pijlers":

- (1) de "*khilâf*", i.e. het *sic-et-non (quaestio)*, of de kunst van het formuleren van antithetische vragen;
- (2) de "*djadal*", d.w.z. de dialectiek;
- (3) de "*monâzara*" of "*disputatio*", als een georganiseerde en geïnstitutionaliseerde publieke discussie: ze zou model staan voor de zgn. "*quaestiones disputatae*" aan de latere christelijke universiteiten.

Tegen het einde van de 11e eeuw, tenslotte, kwamen er in de belangrijkste stedelijke centra, in de islamwereld, universiteitachtige instellingen tot stand, de zgn. "*madradas*" (letterlijk wat in het Engels "*colleges*" wordt genoemd). De

<sup>39</sup> De pionier hiervan was Ibn al-Moqaffa<sup>c</sup>, van Perzische afkomst (geëxecuteerd rond 756).

<sup>40</sup> Bv. het gesofistikeerde literaire genre van de "*maqâma*" (letterlijk: "*vergadering*").

<sup>41</sup> Voor een systematische bespreking van de literatuur ervan, in haar vele onderdelen, zie Helmut Gätje (ed.), *Grundriß der Arabischen Philologie, Band II: Literaturwissenschaft*, Wiesbaden 1987.

<sup>42</sup> Zie G. Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West. With special reference to Scholasticism*, Edinburgh 1990.

eerste stichting van staatswege was de beroemde al-Az'har, in Kaïro (in 969). Deze *madrasas* werden zeer actieve, religieus-intellektuele centra. Ook zij hebben vermoedelijk inspirerend gewerkt voor de creatie van de middeleeuwse universiteiten bij ons<sup>43</sup>.

### Het Arabische Hellenisme

Het is dus binnen de algemene, kulturele kontekst van het Arabisch-islamitische "*humanisme*"<sup>44</sup>, dat we de receptie én verdere uitbouw moeten situeren van de antieke filosofisch-wetenschappelijke traditie. Voorafgaandelijk, nochtans, past een algemene opmerking.

Bij de studie van de inwerking op de islam van wat we, gemakshalve, het Griekse denken noemen, gaat de aandacht traditioneel kwasi uitsluitend naar de *litteraire* transmissie van de Griekse erfenis, via de zgn. "*vertalingsbeweging*" vanaf de 9e eeuw. De Arabisch-islamitische cultuur, nochtans, heeft dat hellenisme niet langs één, maar langs twee wegen ontvangen: naast de "geleerde", of direkte weg, inderdaad, moet ook een oudere, "*diffuse*", of indirecte weg van hellenisering in rekening worden gebracht. Deze laatste ging terug tot het algehele helleniseringsproces dat het Nabije en Midden-Oosten al sedert de veroveringen van Alexander de Grote had gekend. Van doorslaggevende betekenis daarbij was niét zozeer de "zuivere" antieke, filosofische en wetenschappelijke cultuur *in se*, als wel de religieuze en theologische assimilatie ervan in het oostelijke, d.w.z. Griekse en Syrische christendom. Vanuit de grote stedelijke centra ervan - Alexandrië, Antiochië, Damaskus, Edessa, Nisibe, Harrân, Seleukia-Ktesiphon, Gondisjapoer, e.a. -, maar ook vanuit de vele kloosters in Syrië en Opper-Irak, werd de christelijke lering, en dus ook haar intellektuele onderbouw (bv. logika en grammatika) verspreid in de brede lagen van de bevolking. Zij heeft aldus een essentiële bijgedrage geleverd tot de creatie van een gemeenschappelijke, hellenistische cultuur en mentaliteit bij de mediterrane en kleinaziatische volkeren.

Ook tijdens de eerste twee eeuwen van de islam was dat christelijke onderwijs hét kanaal langswaar een elementaire (want religieus geïnstrumentaliseerde) vorm van Grieks denken voor de moslims toegankelijk werd. De 9de-eeuwse introductie, vervolgens, van de Griekse wetenschappelijke teksten als zodanig, eerst nog in Syrische, nadien in Arabische vertalingen, dient bijgevolg gezien te worden als de "*bekroning*" van dat eeuwenlange akkulturatieproces -

<sup>43</sup> Zie G. Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981.

<sup>44</sup> Cf. ook de studie van M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/ Xe siècle: Miskawayh (320/325-421) = (932/936-1030), Philosophe et Historien*. Paris 1977.

waarvan de islam ook zélf een "produkt" was<sup>45</sup>. Die introductie vond dus plaats, zoals Arkoun schrijft<sup>46</sup>,

*"op een terrein dat in mindere of meerdere mate reeds doordrongen was van wat men de Grieks-Semitische épistèmè zou kunnen noemen. Deze laatste is een complex waarin zich de bijdragen vermengen van het platonisme, het aristotelisme, het plotinisme, het stoïcisme, het epikureïsme, het pythagorisme, de hermetika, het zoroastrisme, het manicheïsme, het oude semitisme, de joods-christelijke openbaringen, enz."*

Met de rechtstreekse ontdekking, weliswaar, van de Griekse teksten kwam een volledig nieuwe attitude tot ontwikkeling, nl. die van de "filosofie" (*falsafa*): zij was niet zozeer gericht op Gods *schepping* (*khalq*), maar op de *wereld* en de *mens-in-de-wereld*. Vanuit die filosofische attitude was alles voorwerp van kennis en wetenschap (*‘ilm, ma‘rifa*), met inbegrip van God zelf, middels een bijzonder, menselijk kenvermogen dat natuurlijkerwijze op de waarheid gericht was: het intellect (*‘aql*). De notie van een geopenbaarde belering, ontvangen als een genade, in een geest van deemoed en onderwerping, werd hier vervangen door het begrip van een rationeel weten; op een methodische en systematische wijze werd het gekonstrueerd door een zelfstandig agerende, menselijke geest die zowel zijn beweegredenen als zijn waarheidskriteria in eerste instantie in zichzelf vond. De échte spanning, in de islam, tussen *‘aql* en *naql*, d.w.z. tussen rede en geloof, moet op dat fundamentele niveau gesitueerd worden. Zij bereikte haar kulminatiepunt, en kreeg tegelijk ook haar rijkste formulering, in de werken van, enerzijds, de *motakallim* al-Ghazâlî (gest. 1111) en, anderzijds, de *faylasoef* Ibn Rosjd (gest. 1198).

De geschiedenis van die receptie van de "Griekse wetenschap" in de islam, aldus Christopher Toll<sup>47</sup>,

*"is nog niet geschreven, net zomin als die van de wetenschappen in de islam. Het is ook niet mogelijk deze geschiedenis te schrijven, zolang de bronnen ervan onvoldoende ontsloten zijn, en men mag betwijfelen, of ooit een enkeling in staat zal zijn haar te schrijven, aangezien zoiets de kennis zou vereisen van een hellenist, een arabist, een iranist, een ideeën-*

---

<sup>45</sup> M. Arkoun, *La pensée arabe (Que sais-je?, nr. 915, 1975)*, p. 36, geeft als voorbeeld de aristotelische notie van het "juiste midden" (*wasat*), reeds aanwezig in de Qor'ân, *ḥadīth* en volksgezegden, en nadien door de Arabische moralisten hernomen "dans la même perspective qu'Aristote".

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> *Arabische Wissenschaft und Hellenistisches Erbe* (1976), p. 31.



*en wetenschapshistoricus, een medicus, een fysicus - kennisgebieden die een enkeling nog nauwelijks in zich zou kunnen verenigen".*

Het zal evident zijn dat, in het bestek van een lezing, en dan nog wel door iemand die hoogstens met een tweetal van die gebieden een (fragmentarische) vertrouwdheid bezit, enkel een hoogst onvolledig, om niet te zeggen impressionistisch beeld kan worden geschetst van de uitzonderlijke rijkdom van dit Arabisch-islamitisch "hellenisme"<sup>48</sup>. Ik beperk me bijgevolg, wat willekeurig, tot enkele aandachtspunten.

### Filosofie en Geneeskunde

Een bijzonder opvallend kenmerk van de Arabische (en daarom ook van de latere, westerse) filosofische traditie, is de nauwe verbondenheid tussen filosofie en geneeskunde. Voor de christelijke scholastici zou het "*huwelijk*" tussen deze twee disciplines exemplarisch belichaamd worden in het oeuvre van Ibn Sinâ (ca 980 - 1037; zijn naam werd door de Latijnen verbasterd tot "Avicenna"). Diens *Canon der Geneeskunde* was, zoals bekend, lange tijd het meest gezaghebbende handboek voor het medische onderwijs in de westeuropese universiteiten (in 1528 werd het te Basel door Paracelsus symbolisch verbrand).

De historische verklaring ervoor moet gezocht te worden in de laat-antieke traditie. Reeds in Alexandrië, inderdaad, en allicht ook in andere centra, was er een soort van institutionele koppeling tot stand gekomen tussen filosofie en geneeskunde. Het medisch-filosofische schoolbedrijf dat aldus tot bloei kwam, was vooral gebaseerd op het oeuvre van de Griekse arts-filosoof Galenos<sup>49</sup>.

Samen met de aristotelische logika, werd ook het medisch-filosofische curriculum (overwegend gebaseerd op een selectie van Galenostraktaten) in de 6e eeuw overgenomen door de Syriërs en in het Syrisch vertaald en bekomentarieerd. Aldus kwamen in alle centra scholen tot bloei waarin - behalve de

---

<sup>48</sup> Voor een meer gestoffeerd, encyclopedisch overzicht verwijs ik naar mijn syllabi *Het Klassieke Arabische Denken*, Deel 1: Inleiding, Het Arabisch Hellenisme, en Deel 2, Overzicht: Partim 1: Mo'tazila en Vrijdenkers, RUG 1994-95.

<sup>49</sup> Ca 129 - ca 199 nK. Galenos wou de geneeskunde, tegen de "empirische" richting in, opnieuw een filosofisch-wetenschappelijke basis geven en hechtte, vandaar, groot belang aan de aristotelische logika als fundament voor de bewijsleer en de wetenschapstheorie. In zijn teksten beroept hij zich vooral op Hippokrates en Platoon, maar het algemeen kader van zijn medische filosofie/filosofische geneeskunde is aristotelisch (cf. ook de overname van Aristoteles' teleologische natuurvisie, bv. voor de studie van de organen), met ook stoïsche invloed. Van zijn immens oeuvre is een aanzienlijk deel verloren gegaan (o.m. door een brand in 192), maar toch zijn, in de eerste plaats dank zij de Arabische receptie ervan, nog meer dan 120 medische en filosofische werken op zijn naam bewaard.

christelijke theologie - zowel geneeskunde (Galenos) als logika (Aristoteles) werden onderwezen en beoefend. Een bijzondere vermelding als centrum van hellenisme verdient hier allereerst *Harrân*. Deze stad, gelegen in Opper-Irak, tussen Tigris en Eufraat, stond bekend als de "*stad der Grieken*". Behalve door christenen, werd ze bewoond door sterrenaanbidders<sup>50</sup>. Het was een centrum voor astrologie-astronomie, wiskunde en geneeskunde; de religieus-filosofische strekking was neoplatonisch, maar met gnostische en hermetische aksenten<sup>51</sup>. Maar de grootste faam genoot de nestoriaanse school in het Perzische Gondisjapoer, stad die in 638 veroverd werd door de Arabieren.

De Syrisch-christelijke artsenscholen, vooral die van Gondisjapoer en *Harrân*, stonden "aan de wieg" van de medische instellingen in de islam, en meer bepaald van de medische en filosofische school van Baghdâd. Reeds in 765 werd de christen Djirdjîs ibn Djibrîl Ibn Bakhtîshoe<sup>c</sup> door al-Mansoer naar Baghdâd geroepen om diens spijsverteringsproblemen te komen behandelen. Hij zou de eerste geweest zijn om, op verzoek van de kalief, Griekse medische werken in het Arabisch te vertalen.

Vanaf al-Mansoers kalifaat werden de moslimsteden centra van klinisch-medische opleiding en verzorging, nl. met de oprichting van de zgn. *bîmâris-tân*: hooggespecialiseerde instituten waar, in tegenstelling tot de Romeinse of Byzantijnse "ziekenhuizen", de geneeskundige verzorging op een "wetenschappelijke" basis gebeurde, en waaraan ook systematisch apotheken verbonden waren.

Toch was de geneeskunde ook bij de Arabieren nog altijd in de eerste plaats een kwestie van boekenkennis, d.w.z. een "*medicina doctrinalis*", of geleerdeneeskunde. Anderzijds was zij net zomin als de andere wetenschappen immuun voor de aantrekkingskracht van magische opvattingen - kón dat ook niet zijn, in het kader van het heersende filosofisch-wetenschappelijke wereldbeeld. De afstand tot de zgn. "okkulte" wetenschappen, zoals astrologie en vooral alchemie, was daarbij héél klein, zoniet onbestaande. Wanneer de Arabische geneeskundige literatuur daar, alle verhoudingen in acht genomen, toch opvallend wéinig blijkt van geeft, ligt dat aan het feit dat ze bovenal bepaald is door het rationalisme van de geschriften van Hippokrates en Galenos, en in mindere mate door die van laat-antieke artsen als een Alexander van Tralleis (6e eeuw).

De Griekse theoretische invloed op de Arabische geneeskunde, inderdaad,

---

<sup>50</sup> Ten einde te ontsnappen aan vervolgingen vanwege al-Ma'moen vereenzelvigden zij zich met de zgn. Sabiërs of Sabeërs, die in de Qor'ân (bv. s. 5,69) tot de "*volkeren-van-het-Boek*" worden gerekend.

<sup>51</sup> De Harraniten voerden hun godsdienst terug op "Hermes".

is "uitzonderlijk groot" geweest<sup>52</sup>. Via de vertalingen hebben de Arabieren het Griekse medische systeem in zijn totaliteit overgenomen. Het belangrijkste hiervan was de zgn. "humorale fysiologie", d.w.z. de leer van de vier lichaamssappen (*humores*). Ontworpen door de Hippokratische artsen, was zij vooral door Galenos uitgewerkt tot "een spekulatief, tot in zijn details doordacht systeem". In die vorm is zij toonaangevend geweest voor de gehele Arabische geneeskunde<sup>53</sup>.

Na hun opleiding aan een *bîmâristân* - behalve uit schools onderricht bestond zij ook uit een stageperiode bij de Meester-Direkteur -, legden de studenten de eed van Hippokrates af<sup>54</sup>. Ze ontvingen van de autoriteiten een certificaat om hun beroep uit te oefenen; de controle over hun beroepspraktijk behoorde tot de verantwoordelijkheden van de marktprovoost of *mohtasib*. Het aantal artsen in alle moslimsteden, maar vooral in Baghdâd, was aanzienlijk. Veruit de meesten ervan waren christen, anderen jood of Pers; de artsen nochtans die de grootste faam hebben verworven, waren moslim.

### De Vertalingsbeweging

Wat hoger de "direkte" of "geleerde" weg werd genoemd voor de Arabische receptie van de Griekse filosofie en wetenschap, lijkt op het eerste gezicht een combinatie van drie "routes" te zijn geweest: een Alexandrijnse, een Syrische en een Indische.

Met de "Alexandrijnse" route wordt, in de overlevering, een kwasi "fysieke" en materiële transmissie bedoeld van de Alexandrijnse geleerdheid, na de Arabische verovering van Egypte, in 639<sup>55</sup>. Volgens een Arabische traditie<sup>56</sup>, zou de "synode" van Alexandrijnse professoren en artsen rond 718 mét hun boeken verhuisd zijn naar Antiochië, en vandaar, rond 850, naar Harrân. Tenslotte migreerden ca 900 een aantal professoren uit Harrân naar Baghdâd.

---

<sup>52</sup> Zo M. Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Leiden 1970), p. 97.

<sup>53</sup> Zo Ullmann, l.c.

<sup>54</sup> Over de beroepsethiek van de Arabische artsen en de ermee samenhangende literatuur, zie Ullmann (1970), pp. 223-227.

<sup>55</sup> Of bij die verovering de Alexandrijnse bibliotheek door de Arabieren in brand is gestoken, zoals de christelijke traditie het wil, is twijfelachtig. Zoals I. Opelt, *Griechische Philosophie bei den Arabern* (Tusculum 1970), p. 11, hierbij opmerkt: "Die Hauptgegner der griechischen Philosophie waren die christlichen Bischöfe".

<sup>56</sup> Bewaard in drie versies, waarvan er één teruggaat op de filosoof al-Fârâbî.

Om historische redenen, nochtans, roept dit verhaal van een - fysieke - *translatio* tal van bedenkingen op. Het onderscheid met de "Syrische" route lijkt daarom nogal artificieel; anderzijds was het Griekse filosofische en wetenschappelijke materiaal dat het Arabische hellenisme zich eigen maakte, hoedanook veel rijker dan wat de gereduceerde, 6de-eeuwse schooltraditie van Alexandrië nog kon aanbieden<sup>57</sup>.

De "Indische" route betrof hoofdzakelijk de positieve wetenschappen (wiskunde en astronomie). Zij waren door Indische geleerden ontwikkeld op basis van in oorsprong Grieks materiaal dat hen, behalve via Iran (Khorâsân) en Baktrië (koninkrijk gesticht door Alexander de Grote), bereikte langs de zeeroute die Alexandrië verbond met Noordwest-Indië<sup>58</sup>. De betekenis van de Indische wetenschap voor de Arabische, hoe reëel ook, mag in elk geval niet overdreven worden: "*l'armature de la pensée scientifique des Arabes est entièrement grecque*"<sup>59</sup>.

Het belang van het Syrische christendom is hierboven al ter sprake gekomen. Wat daarbij onvermeld bleef, is de sleutelrol die geleerden van Syrische origine gespeeld hebben in de zgn. "*vertalingsbeweging*", i.e. de grootschalige, en eeuwenlang aangehouden operatie van omzetting van een omvangrijk deel van het Griekse erfgoed in het Arabisch. In veel sterkere mate dan gelijk welke fysieke *translatio*, is deze vertalingsbeweging een *conditio sine qua non* geweest voor de creatie van een Arabische filosofie en wetenschap - net zoals de Latijnse vertalingen (in de eerste plaats vanuit het Arabisch) dat zouden zijn voor de Scholastiek in het Westen.

Die "*vertalingsbeweging*", die zich a.h.w. in drie golven heeft gerealiseerd, werd dus hoofdzakelijk gedragen door christelijke geleerden: zij zouden de meeste vertalingen leveren van antieke teksten in het Arabisch, eerst nog *via* het Syrisch<sup>60</sup>, maar vervolgens ook rechtstreeks uit het Grieks. Als

---

<sup>57</sup> Eén van de meest recente auteurs die de traditie bespreken, G. Strohmaier, "*Von Alexandrien nach Bagdad*" - *eine fiktive Schultradition*, in: J. Wiesner (ed.), *Aristoteles, Werk und Wirkung, P. Moraux gewidmet*, 2. Bd (Berlin/New York 1987), pp. 380-389, komt tot de konklusie dat er weliswaar geen reden bestaat om te twijfelen aan de verhuis van (eventueel een deel van) de Alexandrijnse school naar Antiochië, maar dat de betekenis ervan voor de Syrisch-Arabische Aristotelesreceptie als verwaarloosbaar moet beschouwd worden.

<sup>58</sup> Voor Indië's rol zie D. D. De Lacy O'Leary, *How Greek Science passed to the Arabs* (1979), ch. VII-VIII ("*Indian Influence*") en ch. IX ("*Buddhism as a Possible Medium*").

<sup>59</sup> R. Arnaldez, L. Massignon & A. P. Youschkevitch, *La science arabe*, in: *La science antique et médiévale (des origines à 1450)* (ed. R. Taton), Paris 1966<sup>2</sup>, p. 445.

<sup>60</sup> Het Syrisch is een christelijk literair dialect van het (oost-)Aramees, dat tot de groep

zodanig liggen deze (overwegend nestoriaanse) christenen mee aan de oorsprong van het Arabisch-islamitische hellenisme. Toch zijn er tussen het Syrisch-christelijke en het Arabisch-islamitische aristotelisme/hellenisme belangrijke verschillen vast te stellen. De vertalingen, immers, die tot stand kwamen in de pre-islamitische, Syrische centra, stonden volledig ten dienste van de noden van apologetika en theologie, en waren bijgevolg erg selectief en beperkt. Van een filosofisch curriculum *als zodanig* was er daar geen sprake. De vertalingsbeweging in de islam, daartegenover, werd helemaal niet georganiseerd vanuit de *kalâm*, of theologie -ook al zou die er achteraf haar profijt mee doen -, en ze stond zeker niet onder de auspiciën van de traditionalisten. Deze laatsten *bestreden* juist alle profane wetenschappen, in de eerste plaats de logika, met de strijdleuze: "*wie zich met logika bezighoudt, wordt een ketter*" De *'olamâ* en andere religieuze woordvoerders, in de belangrijke centra, zouden integendeel voor lange tijd niet bij machte zijn om tussen te komen in de betrekkelijk vrije, door de kaliefen en hun ministers gestimuleerde cirkulatie en beoefening van de "*vreemde*", niet-Arabische wetenschappen van "*de Grieken*"<sup>61</sup>.

Dankzij die eeuwenlang aangehouden arbeid kwam tussen 750 en 1050 de vertaling tot stand van het gehele zgn. "*aristotelische konglomeraat*": d.w.z. Aristoteles' eigen werken (met uitzondering van de *Politica*), pseudepigrafen en laat-antieke inleidingen, parafrasen, samenvattingen en commentaren. In het geval van Platoon, daarentegen, gebeurde dat veel selectiever. Vertaald werden de *Timaeus*, de *Staat*, *De Wetten*, de *Sofist*; voor de rest stelde men zich tevreden met parafrasen en samenvattingen: vooral Galenos' overzichten van de platoonse dialogen waren een geliefde bron. Het aantal apokriefe teksten, daarentegen, die aan Platoon werden toegeschreven, is enorm (o.m. op het gebied van de alchemie en de magie). Onder de laat-antieke filosofen die een groot gezag genoten en wier werken op eigen naam vertaald werden, moet vooral Porphurius vermeld worden. Naast de filosofische, werd ook een zéér aanzienlijk deel van de Griekse wetenschappelijke literatuur vertaald in het Arabisch: op het gebied van de geneeskunde (Hippokrates, Galenos, Dioskourides en vele anderen), maar ook inzake wiskunde<sup>62</sup>, astronomie, astrologie, geografie, alchemie, fysi-

---

van noord- of noordwestelijke Semitische talen behoort; het (noord-)Arabisch behoort tot het zuid- of zuidwestelijk Semitisch, maar deelt een aantal kenmerken met het noordwestelijk Semitisch (de Arameërs waren een soort van noordelijke tak van de Arabieren). Zie Gibb (1963), p.3; art. *'Arabiyya* in *EoI*, pp. 561-562; De Lacy O'Leary (1980), p. 182.

<sup>61</sup> "*Al-Yoenâniyyoen*", i.e. "*de Ioniërs*", of "*Yoenân*", naar hun veronderstelde stamvader.

<sup>62</sup> Archimedes, Eratosthenes, Apollonios van Perge, Menelaos, Heroon van Alexandrië, Diophantos van Alexandrië, Pappos en vele anderen.

ka, optika, mechanika, enz. Tenslotte werd ook antieke wijsheids- en spreuken-literatuur<sup>63</sup> de moeite waard geacht om, eventueel in nieuwe, pseudepigrafische compilaties<sup>64</sup>, in het Arabisch verspreid te worden.

Het eindresultaat was een, ondanks alle beperkingen en tekortkomingen, unieke, grootschalige poging tot integratie in de Arabische kultuur van de Griekse filosofische en wetenschappelijke literatuur. Hierbij dient opgemerkt te worden dat deze ontzagwekkende literaire prestatie materieel slechts mogelijk was door de algemene beschikbaarheid, vanaf het einde van de 8e eeuw, van papier<sup>65</sup>. Deze technische vooruitgang, die pas de materiële mogelijkheid gaf voor de transformatie van de overwegend orale Arabisch-islamitische kultuur in een rijke schriftkultuur, was meer bepaald ook een *conditio sine qua non* voor de vertalingsbeweging.

### Internationalisme

Een opvallend gegeven van de Arabisch-islamitische wetenschap en filosofie is ongetwijfeld haar uitgesproken internationalistisch karakter.

De vele honderden, zoniet duizenden, moslimgeleerden en -filosofen, anders gezegd, kwamen uit alle "windstreken" van het uitgestrekte rijk, en vertegenwoordigden alle ethnieën en kulturele tradities die erin waren opgenomen.

Aboe Raihân al-Bîroenî (973-1048) bv. was Pers van geboorte (uit Khwârizm, Z. van het Aralmeer) en verbleef lange tijd in Indië. Filosoof, wiskundige, astronoom, astroloog, geograaf, farmakoloog, historicus en encyclopedist, was hij één van de allergrootste wetenschappers van de islam, en één van de grootste aller tijden.

*"Zijn kritische geest, tolerantie, waarheidsliefde en intellektuele moed waren bijna zonder parallel in de middeleeuwen",*

aldus Sarton<sup>66</sup>. Ook de bekende 'Omar Khayyâm (ca 1038/48 -1123/24) was

<sup>63</sup> Homeros, Soloon, Hippokrates, Puthagoras, Sokrates, Platoon, Aristoteles en Alexander de Grote zijn slechts enkele van de Griekse "wijzen" die maximes en stichtende zegswijzen in de mond gelegd kregen.

<sup>64</sup> Bv. het schrift *"Over de appel"*, dat de dood van Aristoteles schildert naar het model van de *Phaedo*, en gekompileerd is uit Griekse sententiën.

<sup>65</sup> In 704 reeds was Samarkand, waar de Chinezen kort tevoren een papiermanufaktuur hadden gevestigd, door de moslims veroverd. Pas in 794 startte de papierfabrikatie in Baghdâd, maar het papier zou vandaaruit zeer snel de rest van de mediterrane wereld veroveren, ten koste zowel van het minder praktische en duurdere papyrus als van het perkament.

<sup>66</sup> G.Sarton, *Introduction to the History of Science, vol. I: From Homer to Omar*

een Pers (Nísjâpoer, in Khorâsân). Hij was vooral beroemd als wiskundige en astronoom: op basis van Ptolemaios' geocentrisch wereldmodel ontwierp hij, voor de Seldjoekidensultan, een kalender die nauwkeuriger wordt genoemd dan de Gregoriaanse. Sedert de vorige eeuw, echter, is hij in het Westen vooral bekend als de dichter van de *Robâ'iyât*, i.e. een verzameling van kwatrijnen die o.m. in het Nederlands talrijke vertalingen hebben gekend.

De bekende filosoof al-Fârâbî (ca 870-950) was dan weer van Turkse afkomst. Ibn Sînâ (ca 980-1037) kwam van Bokhara (het huidige Oezbekistan). De bekende alchemist Djâbir ibn Ḥayyân (2e helft 8e eeuw?), bekend als "*Geber Rex Maurorum*" in de westerse middeleeuwen, was mogelijk een Sabiër van Harrân. Mâsjâllâh (gest. ca 815/20), één van de eerste astronomen en astrologen in de islam, was een (Egyptische?) jood; Ibn Yoenos (gest. 1009), "*perhaps the greatest Muslim astronomer*"<sup>67</sup>, was een Egyptenaar; de Bakhtîsjoe<sup>c</sup> artsen waren nestoriaanse Perzen; de beroemde chirurg, Aboe 'l-Qâsim was een Andaloesiër, enz., enz.<sup>68</sup>

Natuurlijk moeten we voorzichtig zijn met het gebruik van de moderne notie van "nationaliteit". Het multi-kulturalisme van de islam lag in het verlengde van dat van het Romeinse Rijk, waar het principe van het toekennen van het burgerschap aan mensen van verschillende achtergrond, maar die eenzelfde culturele en politieke loyauté deelden, algemene gelding had. Toch mag de vernieuwende inbreng van de islam t.a.v. de al bestaande Griekse, Perzische, Indische e.a. wetenschappen ook in dit opzicht niet geminimaliseerd worden. Zoals gezegd, bij de aanvang: in veel hogere mate dan het Byzantijnse of het Duitse H. Roomse Rijk, betekende het 'Abbâsidische kalifaat van Baghdâd de historische vervulling en bekroning van de "alliantie" tussen imperium en monotheïsme, die aangegaan was onder Konstantijn de Grote (begin 4e eeuw).

Met zijn "*pax islamica*" heeft de islam omzeggens op wereldschaal de religieuze en culturele voorwaarden geschapen, die geleerden van alle confessies en alle rassen daadwerkelijk hebben gemobiliseerd "*pour une oeuvre commune en langue arabe*"<sup>69</sup>. Precies omdat de grote geloofsijver van de mos-

---

*Khayyam* (1927), p. 707.

<sup>67</sup> Sarton (1927), p. 716-717.

<sup>68</sup> Het is vanzelfsprekend ondoenbaar om hier al was het maar een namenlijst te geven van de grote Arabische geleerden en wetenschappers. Zie de drie delen van Sarton (1927v.), waar de bespreking van de Arabische auteurs chronologisch verweven is met die van de wetenschappelijke ontwikkeling in de rest van de wereld. Een overzichtelijk "*tableau*" van de grote namen, op basis van Sarton, is te vinden in het al vermelde Arnaldez, e.a. (1966), pp. 464-471.

<sup>69</sup> Arnaldez e.a. (1966), p. 447, waar vervolgd wordt met: "*La science est effectivement*

lims zo intens verbonden was met de verbreiding en kultivering van het Arabisch, als taal van de Qor'ân, hebben de Arabieren meer dan wie ook aan de wetenschap dat internationaal karakter helpen verlenen, dat vandaag zo vanzelfsprekend lijkt.

### Illustratie: al-Râzi

Ten einde de uiteenzetting af te sluiten met een wat meer concrete noot, zou ik de vorige, algemene beschouwingen willen illustreren door éven wat dieper in te gaan op één van de meeste boeiende wetenschappers en filosofen die de rijke Arabisch-islamitische cultuur heeft voortgebracht, maar die omwille van zijn filosofisch non-konformisme gewoonlijk niet veel aandacht krijgt: nl. Aboe Bakr Moḥammad ibn Zakariyyâ' al-Râzi (ca 865-925) - behalve een geniaal arts en alchemist, ook een groot filosoof en belijder van een "*integraal rationalisme*"<sup>70</sup>.

Hij werd geboren ca 865 in de stad Rayy (enkele kilometers verwijderd van het huidige Teheran - hij was dus "ethnisch" een Pers) - vandaar zijn naam "*al-Râzi*". Volgens de traditie zou hij pas rond zijn dertigste geneeskunde zijn gaan studeren. Maar op enkele jaren tijd verwierf hij zulk een faam dat hij werd aangesteld tot directeur van het hospitaal van Rayy - wat dus ook het doceren van de geneeskunde impliceerde. Hij zou ook een tijd lang de leiding krijgen over een groot *bîmâristân* in Baghdâd.

Ondanks zijn drukke praktijk als arts en als professor, heeft al-Râzi een immens oeuvre bijgeschreven, op het gebied van de geneeskunde, de alchemie en de filosofie. Naar eigen zeggen, schreef hij in één enkel jaar tot 20.000 bladzijden, in een minuskuul schrift. Op latere leeftijd is hij ten gevolge van zijn grote lees- en schrijfwoede zelfs blind geworden en raakten de zenuwen van zijn hand verlamd.

*"Maar ook dan", schrijft hij, in zijn autobiografie, "verzaak ik niet aan deze bezigheden, in de mate van mijn mogelijkheden, maar schakel ik altijd de hulp in van iemand om voor mij te lezen en te schrijven".*

Hij heeft aldus een 200-tal studies geschreven. Zijn grote beroemdheid en schier onaantastbare autoriteit, zowel binnen de islam als in de latere, westerse christenheid, had al-Râzi bovenal te danken aan zijn medische (alsook alchemis-

---

*une des institutions de la cité musulmane".*

<sup>70</sup> Dat is althans de formulering van A.Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam* (Paris 1972), II, p. 577. "*Rationalisme*", nochtans, in deze historische kontekst, kon moeiteloos samengaan, niet alleen met het beoefenen van de alchemie, maar ook met geloof in de magie, d.w.z. in de okkulte ("sympathetische") eigenschappen der dingen.



tische) geschriften.

Zo was er de immense verzameling van zijn notitieboeken, met ontelbare citaten uit Griekse, Indische en Arabische medische teksten, aangevuld met eigen klinische waarnemingen. Met een omvang van 25 "boeken", werd het na zijn dood uitgegeven: de zgn. "*Kitâb al-Ĥâwî fi'l-Ṭibb*" (letterlijk: "*Compendium*", of "*Verzamelboek over de Geneeskunde*"), kortweg: de *Ĥâwî*. In 1279 werd het vertaald in het Latijn, onder de titel "*Continens*", en later verschillende malen heruitgegeven. Een ander beroemd handboek van hem was het "*K. al-Ṭibb al-Manṣoerî*", opgedragen aan de lokale gouverneur van Rayy. Ook dit werk werd vertaald in het Latijn, in de 12e eeuw, als de "*al-Mansorem*". Het werd in het Westen bijzonder beroemd en populair, vnl. Boek IX, dat over de bijzondere pathologie handelt. Verder noem ik nog enkele kleinere monografieën, zoals "*Stenen in de nieren en de blaas*", en "*Over pokken en mazelen*". Dit laatste werd een 12-tal keren vertaald in het Latijn en in westerse talen, en is tussen 1498 en 1866 een veertigtal malen gedrukt. Ook vandaag wordt het nog geprezen door medici, omwille van de klinische akkuraatheid ervan.

Als *filosoof*, evenwel, was al-Râzî heel wat minder populair: opvallend bv. is dat geen enkele filosofische tekst van hem in het Latijn werd vertaald. De algemene verklaring daarvoor moet ongetwijfeld gezocht worden in al-Râzî's notoire vrijgeest en nonkonformisme.

Terwijl de andere grote Arabisch-schrijvende filosofen zich uitdrukkelijk binnen de aristotelische traditie situeerden, was al-Râzî platonist én atomist. Maar bovenal was hij een - binnen de historische kontekst - radikale rationalist. Dat betekent niet dat hij een atheïst was: al-Râzî was integendeel een overtuigd theïst, die vast geloofde in de schepping van de wereld door een persoonlijke God. Ter illustratie bv. de volgende passus uit zijn autobiografie, "*De Filosofische Levenswijze*":

*"Aangezien de Schepper Alwetend en Alrechtvaardig is, aangezien Hij absolute kennis, rechtvaardigheid en erbarmen is, en aangezien Hij onze Schepper en Heerser is en wij Zijn schepselen en onderdanen; terwijl dié dienaar bij zijn meester het meest geliefd is, die het dichtst de richting en het voorbeeld van zijn meester volgt, volgt daaruit dat het schepsel dat het méést in Gods gunst staat, diegene is die de grootste kennis heeft en de meest rechtvaardige, de meest barmhartige en de meest mededogende is. Dát inderdaad is wat de filosofen bedoelden toen zij zegden dat het opzet van de filosofie erin bestond, 'zichzelf gelijk te maken aan God, in de hoogste mate dat zulks mogelijk is voor een mens'<sup>71</sup>. Dat is de kwintessens van het filosofische leven".*

---

<sup>71</sup> Cf. Platoon, *Theaetetus*, 176B1-2, natuurlijk, waar de zinsnede weliswaar geformuleerd wordt in het kader van een oproep om deze wereld te ontvluchten.

Ook in zijn kennisideaal opponeerde al-Râzî zich opvallend aan de andere *falâsifa*. Deze laatsten namen t.a.v. kennis en bewustzijn een uitgesproken elitistisch standpunt in. Als zodanig waren filosofie en rationaliteit het voorrecht van een kleine elite (*khâss*); de grote meerderheid van de mensen, d.w.z. het "gemeen" (*amm*), was, ten gevolge van een of andere deficiëntie, huns inziens niét kapabel om te begrijpen of leiding te geven, maar enkel om te geloven en te gehoorzamen; speciaal voor hen, daarom, had God, in Zijn barmhartigheid, de profetische openbaring, en dus de religie, voorzien.

Daartegenover nam al-Râzî het standpunt in van een "filosofisch demokraat": z.i. had God aan àlle mensen rede en verstand gegeven. Àlle mensen, bijgevolg, niet alleen de filosofen, waren qua aanleg in staat om hun leven op een rationele manier te organiseren. Waarom de grote massa daarin dan, manifest, niet slaagde, en al-Râzî wél? Wanneer hij, in zijn bekende *Disputaties* (*monâzarât*) met zijn ismâ<sup>c</sup>litische opponent, Aboe Hâtim al-Râzî (gest. 933/934), met deze opwerping gekonfronteerd wordt, luidt zijn repliek:

*"Niét omdat ik het privilegie heb van deze wetenschappen. Ik, echter, heb me eraan gezet ernaar te zoeken, terwijl de andere mensen getoond hebben erin afgestompt te zijn. Zij zijn van dat weten beroofd omdat ze zich onthouden van het studeren, en niét omdat zij een of andere deficiëntie in zich zouden hebben. Het bewijs ervoor is dat sommigen onder hen er verstand van hebben in hun levensonderhoud te voorzien, handel te drijven en zich in dergelijke zaken te gedragen, en dat ze door hun handigheid geleid worden naar zaken die te verfijnd zijn om door velen onder ons begrepen te worden [sc. de ambachten en kunsten]... - Maar, zei ik [sc. Aboe Hâtim], zijn de mensen dan elkaars gelijken in intelligentie, in oplettendheid en in scherpzinnigheid? - Mochten ze de inspanning (*idjtihâd*) willen leveren en zich willen bezighouden met wat hen zou bevrijden, dan zouden ze elkaars gelijken zijn in oplettendheid en intelligentie".*

De praktische konklusie hieruit was dan onvermijdelijk: aangezien àlle mensen met rede begaafd waren, waren profetische openbaringen, die trouwens aanleiding gaven tot strijd en oorlogen tussen de aanhangers van verschillende profeten, overbodig. Gods Wijsheid en Barmhartigheid vroegen daarom dat Hij

*"aan de totaliteit van Zijn dienaars de kennis inblies van wat hen tot nut is of schadelijk is, hier beneden zowel als in het hiernamaals, en niet dat hij aan sommigen de voorkeur gaf boven anderen, of zodanig handelde dat er rivaliteit tussen hen zou zijn, en meningsverschillen die van aard zijn om hen te doen omkomen. Dat was veiliger voor hen dan sommigen onder hen tot imâms te maken voor de overigen, met als gevolg dat elke groep geloof hecht aan zijn Imâm en de anderen voor leugenaars houdt; dat de mensen elkaar met degens in het gelaat slaan; dat de troebelen*

*zich veralgemenen en dat de mensen omkomen in de vijandigheden en de gevechten. Vele mensen, we zien het inderdaad, zijn al op zulke manier omgekomen*<sup>72</sup>.

Hoe de mens dan kon/moest werken aan zijn/haar verlossing uit dit aardse traanendal? Wel, door aan filosofie te doen. Iedereen was daartoe in staat, en een kleine inspanning volstond al.

Op het vlak van de metafysika, anderzijds, is de naam van al-Râzî bovenal verbonden met de doktrine van de "*Vijf Eeuwige (Principes)*" (*al-qodamâ' al-khamsa*): nl. God, de Ziel, de Materie, de Tijd en de Ruimte. De filosofische precedentes ervan zijn zeer complex, maar zijn belangrijkste bronnen waren ongetwijfeld Platoon (de kosmogonische *Timaeus*), Aristoteles en de atomist Demokritos van Abdera. De vijf principes spelen elk een rol in een kosmogonische mythe, over de "val" van de Ziel. Met die mythe wou al-Râzî enerzijds bewijzen - tegen de zgn. *Dahriyya*<sup>73</sup>, of "*atheïsten*", in - dat Gods schepping van de wereld in de tijd wel degelijk denkbaar of "rationeel" was. Anderzijds wou hij God ontlasten van de verantwoordelijkheid voor bestaan van het kwade en het lijden.

Laat ik ook nog even iets zeggen over al-Râzî's ethische filosofie. Méér nog dan in enig ander domein van zijn filosofische bedrijvigheid, legt al-Râzî in zijn ethiek getuigenis af van zijn "eigenzinnigheid": zowel in principe, inderdaad, als in praktijk kan hij een volgeling van Epikouros worden genoemd. Dank zij *De Geneeskunst van de Geest* en het al vermelde *De Filosofische Levenswijze* (twee filosofische werkjes van al-Râzî die bewaard zijn gebleven), zijn we rechtstreeks geïnformeerd over de ethische opvattingen die hij althans in dit soort meer vulgariserend bedoelde teksten verkondigde.

Hij volgde omzeggens dezelfde overwegingen als Epikouros, die het genot of het lustvolle weliswaar had vereenzelvigd met hét menselijke goede, maar desondanks het "vulgaire" hedonisme van een Aristippos had verworpen. Ook al-Râzî, anders gezegd, pleitte vanuit een "hedonistische" standaard voor een gematigd-asketisch levensideaal. Centraal daarin stond zijn overtuiging dat genot en lustgevoelens geen absolute, positieve waarden waren, die op zich konden nagejaagd worden. Genot was integendeel slechts een "*herstel*", nl. van de natuurlijke rust- of evenwichtstoestand, nàdat pijn, of een of andere fysiologische behoefte (honger, enz.), dat evenwicht verstoord hadden. Eéns het

---

<sup>72</sup> Voor verwijzingen zie mijn al vermelde syllabus, *Het Klassieke Arabische Denken*, Deel 2, Partim 1, p. 148.

<sup>73</sup> D.w.z. voorstanders van de filosofische leer van de eeuwigheid van de wereld.

evenwicht "hersteld", was het lustgevoelen voorbij: de normale, "natuurlijke" toestand van het organisme, inderdaad, was noch lustvol noch pijnlijk.

Al-Râzî konkludeerde: lustgevoelens kunnen niet opgestapeld of opgeslagen worden, en de zgn. "piekervaringen" van genot kunnen slechts bereikt worden nadat we eerst overeenkomstige "ravijnen" van pijn zijn doorgedaan. Wie behoeftes voedt, maakt ze alleen maar groter; uiteindelijk wordt hij de slaaf van zijn passies (d.w.z. een *modmin*, of verslaafde) en gaat eraan ten onder.

Tenslotte, terwijl al-Râzî's denken zich, in vergelijking met de andere *falâsifa*, onderscheidde door een grote mate van originaliteit, zowel op het vlak van de filosofische doktrines als op dat van (antieke) referenties en methode, was hemzelf geen filosofisch "nageslacht" gegund. Zelf was hij nochtans overtuigd van de gestage vooruitgang van de menselijke kennis, over de verschillende generaties. Anders gezegd, hij was de vaste overtuiging toegedaan dat de kennis van de waarheid nooit "gegeven" was aan de mens, in een of andere - hetzij filosofische hetzij religieuze - "schatkamer", maar dat zij door de rede middels eigen inspanning en studie progressief veroverd werd. Zodat al-Râzî's eigen metafysika bv., in verhouding tot de theorieën van de Ouden, (slechts) een "*waarheid-in-vooruitgang*" was.

Een centraal begrip, in deze râzische visie, was het uit de *fiqh*, of rechtsgeleerdheid, gekende principe van de "*idjtihâd*", i.e. de "*persoonlijke inspanning*"<sup>74</sup>. Maar terwijl die persoonlijke inspanning in de *fiqh* per definitie gebaseerd bleef op de openbaringsteksten; en terwijl dezelfde notie voor de Ismâ'îlî de betekenis droeg van uitdieping van de ismâ'îlitische weg, die *a priori* de enige geldige was, kreeg *idjtihâd* bij al-Râzî de meest ruime betekenis, nl. die van "*vrij onderzoek*".

Méér nog, daarom, dan een al-Fârâbî, een Ibn Sînâ of een Ibn Rosjd (Averroës) - zijn meer bekende mede-*falâsifa* -, toonde al-Râzî zich daarmee de volwaardige erfgenaam van de grote Griekse filosofen.

Herman DE LEY

---

<sup>74</sup> De vaste tegenpool ervan is: *taqlîd*, "*nabootsing*", in de zin van een (passief) gehoorzamen en zich konformereren aan een gegeven autoriteit.