

Michiel Leezenberg
Islamitische filosofie

EEN GESCHIEDENIS

TWEEDE HERZIENE EN AANGEVULDE EDITIE



UITGEVERIJ BULAAQ · AMSTERDAM

Ter nagedachtenis van mijn moeder
Sultana mi rê
en voor Shilan

© 2001, 2002, 2008, 2020 (ongewijzigde bijdruk) Michiel Leezenberg
en Uitgeverij Bulaaq
© omslagillustratie Roland en Sabrina Michaud (mozaïek van Moskee van
Haroen Wilayat, 1513, te Isfahan)
Omslagontwerp Marjo Starink, Amsterdam
Kaartwerk Lansys, Groningen
Typografie binnenwerk Françoise Berserik, Den Haag
Zetwerk en register Henk Pel, Zeist

ISBN 978 90 5460 188 3 | NUR 730

Verspreiding in België
EPO | www.epo.be

Uitgeverij Bulaaq | www.bulaaq.nl

Inhoud



Voorwoord 9

Transcriptie en uitspraak 14

PROLOOG Het ontstaan van de islam 15

Mohammed en de Koran 16 | De Koran 18 | Religieuze inhoud 20 |
De vorming van een islamitische staat 24 | De geboorte van de *sjī'a* 25 |
De Oemayyadendynastie 27 | Cultuur onder de Oemayyaden 28

HOOFDSTUK 1 Intellectuele achtergronden 31

- 1.1 Griekse filosofie 32
De presocraten 32 | De sofisten; Socrates; Plato 34 | Aristoteles 38 |
Aristoteles' metafysica 39 | De ziel en het intellect 41 |
Aristoteles' logica 44 | Ethiek en logica: de Stoa en Epicurus 46 |
Het neoplatonisme 49
- 1.2 Het oosterse christendom 56
- 1.3 Iraanse en andere oosterse tradities 58
Zarathoestra en het mazdeïsme 59 | Gnostiek 61 | Mani en het
manicheïsme 62

HOOFDSTUK 2 De klassieke islam 67

De ontwikkeling van een islamitische gemeenschap; de soenna 70 |
Ontwikkeling van islamitisch recht: *sjarie'a* en *fiqh* 71 | De
sjī'ieten 76 | Religieuze minderheden 77 | Theologie: van de
Moe'azila tot al-Asj'ari 78 | Het rationalisme van de Moe'azila 80 |
Asj'ari's compromis 82 | De cultuurpolitiek van de 'Abbasieden 85 |
Vertalingen 86 | Arabische en antieke wetenschappen 87 | Mystiek:
het soefisme 92

- 2.1 Kindi: de ‘filosoof van de Arabieren’ 95
 Filosofie in het Arabisch 96 | Kindi’s metafysica 98 | De ziel 101 |
 Kentheorie: het intellect 102 | Muziek 103 | Ethiek 104 | Kindi en de
 Moe‘tazila 105 | Belang van Kindi 106
- 2.2 al-Razi: platonisme als ketterij 109
 Een tijd voor vrijdenkers 112 | Ethiek: rede en religie 113 | Kosmologie:
 de vijf eeuwige principes 116 | De val van de ziel 117
- 2.3 al-Farabi: terugkeer van de politieke filosofie 120
 De orde van de wetenschappen 121 | Griekse logica in het Arabisch 123 |
 Poëtica 126 | Muziektheorie 127 | Inleidingen en commentaren
 op Griekse denkers 128 | Kentheorie: het intellect 130 | al-Farabi’s
 ethiek 133 | Politieke filosofie: de deugdzame stad 134 | Moderne
 interpretaties 139 | al-Farabi’s invloed 140
- 2.4 De Ichwaan al-Safaa’: de broeders van Basra 143
 Micro- en macrokosmos: Plato en Pythagoras 145 | Muziek, ziel
 en kosmos 147 | Politieke filosofie; mens en dier 148 | Isma‘ieli-
 propaganda of oecumene? 150

HOOFDSTUK 3 Iraans intermezzo 153

- Cultuur 155 | Religie: rivaliteit van isma‘ieli’s en soennieten 157 |
 Denkactiviteiten 159 | Politieke theorie 162 | Wetenschap en
 dichtkunst 165
- 3.1 Isma‘ieli-wijsbegeerte 168
 Aboe Ya‘qoeb al-Sidjistaani 171 | Hamied al-Dien al-Kirmaani 172 |
 Naasir-i Chosrow 174 | Ondergang en herontdekking van het isma‘ieli-
 denken 177
- 3.2 Ibn Siena (Avicenna) en de metafysica van de contingentie 179
 Ibn Siena’s werk 182 | Logica 184 | Metafysica en ontologie 186 |
 Kentheorie: de ziel 188 | Politieke theorie 190 | Ibn Siena’s
 allegorieën 191 | Poëtica 193 | Muziektheorie 194 | De plaats van Ibn
 Siena in het islamitisch denken 195
- 3.3 Ghazali: zoektocht naar zekerheid 198
 Ghazali’s werk 199 | Filosofie als slangenbezweren 200 | Een aanval op
 de wijsbegeerte? 202 | Logica 205 | Mystiek en innerlijke duiding: *De
 nis van lichten* 207 | Mystiek of politiek? 208

HOOFDSTUK 4 al-Andaloës 213

De Berberrijken 216 | De Reconquista 219 | Wetenschappelijke en filosofische cultuur 220

- 4.1 Ibn Baaddja: de filosoof als onkruid 225
Wetenschappelijk werk 227 | Intellectie als verbinding 228 | De eenheid van het intellect 231 | Politieke theorie: de filosoof in de stad 231
- 4.2 Ibn Toefayl en zijn filosofische roman 235
Hayy ibn Yaqzaan: Tarzan als filosoof 236 | Allegorie en maatschappij 240
- 4.3 Ibn Roesjd (Averroës): hervormer van de Almohaden 243
Ibn Roesjd als jurist en theoloog 245 | Aristoteles zonder neoplatonisme 246 | Logica en poëtica 248 | Letterlijk en figuurlijk 250 | Metafysica: emanatie en causaliteit 251 | Zielsleer: het intellect 253 | Ethiek en politieke filosofie 254 | Het rationalisme van Ibn Roesjd 256 | De ‘laatste islamitische filosoof’? 258

HOOFDSTUK 5 De late Middeleeuwen 263

Religieuze ontwikkelingen 265 | Het intellectuele leven 267

- 5.1 Sohrawardi: martelaar van het licht 271
De Verlichtingswijsheid 272 | Kritiek op het peripatetische denken 274 | Een ontologie van licht 276 | Sohrawardi’s allegorieën 280 | Politieke implicaties van verlichting 280 | Plaats van Sohrawardi 281
- 5.2 Ibn al-^cArabi: Heilige van het Woord 283
Omzwervingen en openbaringen 284 | Mystiek, zwijgen en het Woord 288 | Heiligen en de volmaakte mens 290 | De verbeelding 292 | Islam en universele religie 293 | Een ethiek van wetteloosheid? 294 | *Hikma* en filosofie 295 | Cultuurhistorisch belang van Ibn al-^cArabi 296 | al-Qoenawi en de ‘eenheid van het zijn’ 297
- 5.3 Verzoening van theologie en filosofie 300
Fakhr al-Dien al-Razi 301 | Nasier al-Dien al-Toesi 303 | Adoed al-Dien al-Idji 310
- 5.4 Ibn Taymiyya en het probleem van het gezag 312
Verwerping van de Griekse logica 313 | Politieke en maatschappelijke visie 317

HOOFDSTUK 6 Herfsttij en Renaissance 321

- 6.1 Ibn Chaldoen: een filosofie van de geschiedenis? 322
Geschiedenis en haar grondslagen 325 | Ibn Chaldoens
geschiedopvattingen 328 | Kritiek van de filosofische rede 329 |
Levensvatbaarheid van Ibn Chaldoens project 332
- 6.2 De nieuwe rijken 336
Het Osmaanse rijk 337 | Hofcultuur en oppositie 338 | De Osmaanse
wetenschappen 340 | Het Moghulrijk 344 | Cultuur en kennis 348 |
Twee tegengestelde reacties: Dara Sjikoe en Ahmad Sirhindi 353 | Iran:
het Safawiedenrijk 357 | Sji'itische theologie en filosofie 359
- 6.3 Molla Sadra en de beweeglijkheid van het bestaan 363
Molla Sadra's synthese 365 | Ambigüiteit en beweging van bestaan 368 |
Kennis en ervaring 369
- Epiloog 375
- Aanvullende literatuur 383
- Overzicht van dynastieën en denkers 386
- Register 388
- Kaarten
De Masjriq (de oosterse Arabische wereld) en Iran 64 | al-Andaloes en
de Maghrib (Noord-Afrika) 214 | Islamitisch India 345

Voorwoord



Dit boek is bedoeld als eerste kennismaking met het islamitisch denken uit de voormoderne tijd. Het is in eerste instantie gericht op lezers met een filosofische belangstelling die minder bekend zijn met de islamitische beschaving; maar vanzelfsprekend hoop ik dat ook arabisten en islamologen er profijt van kunnen hebben. Het is relatief conventioneel van opzet, in zoverre het een chronologisch overzicht geeft van een vrij klein aantal Grote Denkers. Ten dele ligt dat aan de staat waarin de kennis van het onderwerp verkeert. Het fundamentele werk dat bestaat uit het traceren, publiceren en vertalen van primaire teksten is in de verste verte nog niet afgerond, en veel bestaande discussies gaan nog uit van op zijn minst discutabele veronderstellingen of verouderde methodes. Hier heb ik geprobeerd de hedendaagse stand van zaken in het onderzoek te presenteren. Daarbij heb ik niet geschroomd ook openstaande vragen en niet opgeloste controverses te bespreken. Mijn eigen duidingen en analyses zijn al evenmin bedoeld als laatste woord. Als er één ding duidelijk is, dan is het wel dat er in dit vak geen onveranderlijke waarheden bestaan, en dat met nieuwe ontdekkingen of publicaties van geschriften, of ook met nieuwe analyses, ons beeld op wezenlijke punten bijgesteld moet worden. Zo is recentelijk betoogd dat een mystieke denker zoals Sohrawardi veel meer stoelt op rigoureuze en systematische filosofische denkwerk, met name over logica, dan lange tijd is aangenomen; en dat het wijdverbreide beeld van Ibn Chaldoen als ‘voorloper van de moderne sociale wetenschappen’ een onhoudbaar anachronisme is. Over cruciale perioden zoals de vijftiende en de achttiende eeuw weten we zelfs nog vrijwel niets.

Filosofische noch islamologische voorkennis is vereist; hoofdstuk 1 verstrekt wat achtergrond in beide vakgebieden, voor de lezers die daaraan behoefte hebben. Hierin bespreek ik vooral de Griekse filosofische doctrines die onontbeerlijk zijn voor het vervolg, zoals Aristoteles’ ziels-

opvatting, de stoïsche logica en de emanatieleer. De latere hoofdstukken openen steeds met een kort historisch overzicht. Zulke inleidingen proberen meer te geven dan alleen *couleur locale* of geheugensteuntjes: kennis van de politieke, culturele en sociale achtergrond van individuele denkers is wezenlijk voor een goed begrip van de vragen en problemen waar ze mee worstelden, en van de antwoorden die ze bedachten. Het kan misschien verrassen dat ik weinig aandacht aan ethiek (*achlāaq*) besteed; maar dit terrein werd niet tot de wetenschap maar tot *adab* of algemene ontwikkeling gerekend.

Vanzelfsprekend staat het lezers vrij om zelf een keuze uit de hier besproken thema's te bepalen. Om die keuze te vereenvoudigen heb ik de diverse deelgebieden, zoals logica, poëtica, zielsleer, metafysica en politieke theorie, met aparte tussenkopjes aangegeven. Zo kan wie bijvoorbeeld meer in politieke theorie of metafysica geïnteresseerd is, de wat technischere passages over taal en logica in eerste instantie overslaan, en omgekeerd. Als dan alsnog de behoefte aan meer uitleg over elders al besproken noties rijst, kan de lezer die via het register terugzoeken.

Op de vraag waarom men überhaupt studie van dit onderwerp zou maken kan ik, als belanghebbende in dezen, geen onpartijdig antwoord geven. Graag zou ik willen dat Aboe'l-Hasan al-'Aamiri's (gest. 992/381) hoopvolle uitspraak waar is:

Wie de filosofische wetenschappen beheerst, is in discussies gewa-
pend tegen achterhaalde gemeenplaatsen en loopt geen gevaar om
zich in blinde navolging te bezoeiden aan ijdele dogma's.

Maar ongeacht of hier de wens de vader is van de gedachte, in het geval van de islam is kennis van wijsgerige tradities niet slechts een academische aangelegenheid. Vanzelfsprekend is het zinvol om wat te weten van de intellectuele achtergronden van wat vandaag de dag in en rondom de islam gebeurt. Vanzelfsprekend ook is het van belang het misverstand te corrigeren dat de ontwikkeling van de filosofie in wezen samenvalt met een vrijwel lineair verlopende geschiedenis van de wijsbegeerte van het westen, waarin niet-westerse tradities hooguit de rol zouden spelen van curiositeit, doorgeefluik of dwaalweg. Maar mijn voornaamste drijfveer om dit boek te schrijven bestond niet in de eerste plaats uit zulke externe overwegingen. Veeleer was het de uitdaging een denktraditie te doorgronden die enerzijds ons door zijn Griekse achtergronden rela-

tief vertrouwd is of zou moeten zijn, maar anderzijds genoeg zijn eigen weg gegaan is om soms boeiende verrassingen te tonen. Daarbij heb ik geprobeerd de neiging te weerstaan om op vermeende overeenkomsten met westerse doctrines en auteurs te wijzen. Zulke parallellen zijn in het beste geval slechts oppervlakkig, en in het ergste geval ronduit misleidend. Het islamitisch denken verdient het om in zijn eigen termen te worden benaderd en begrepen.

Om de balans tussen precisie en toegankelijkheid te bewaren, heb ik vaak na de vertaling van sleutelwoorden tussen haakjes ook het origineel gegeven. Daarmee kan de lezer in gedachten houden dat vertalingen al gauw verkeerde associaties oproepen; zo moet het Arabische *‘aql* niet worden gelijkgesteld aan het intellect in de hedendaagse cognitief-psychologische zin; evenmin mag het Arabische begrip *noer* met ons natuurkundige begrip van licht verward worden. Mijn besprekingen leggen doorgaans de nadruk op teksten die ook in vertalingen beschikbaar zijn, zodat ook lezers zonder kennis van het Arabisch de meeste hier besproken thema's desgewenst verder kunnen onderzoeken. Ook de bibliografische verwijzingen bevatten slechts de belangrijkste literatuur in talen die voor de gemiddelde lezer toegankelijk zijn. In de bespreking van hedendaagse visies beperk ik me doorgaans tot auteurs die in de literaturopgave aan het einde van het hoofdstuk zijn vermeld.

Omwille van de leesbaarheid laat ik voetnoten en gedetailleerde verwijzingen achterwege; maar vanzelfsprekend steunt dit boek, zoals elk overzichtswerk, op vele plaatsen op het werk van voorgangers. Zo heb ik veel te danken aan de analyses van met name, maar zeker niet alleen, Aziz al-Azmeh, William Chittick, Josef van Ess, Muhsin Mahdi, Lenn Goodman, Dimitri Gutas, Wael Hallaq, Dominique Urvoy en Hossein Ziai. Maar ook met auteurs van wie het werk me in centrale opzichten problematisch of verouderd leek, onder wie ook pioniers zoals T. J. de Boer en Henry Corbin, heb ik mijn voordeel gedaan.

Tot slot een woord van dank aan allen die een rol gespeeld hebben bij de totstandkoming van dit boek. Joost van Schendel en Hanneke Martin toonden vanaf het eerste stadium een groot enthousiasme voor, en vertrouwen in, deze onderneming. Martin van Bruinessen, Johan ter Haar en Remke Kruk worden hartelijk bedankt voor hun deskundige commentaar op het manuscript; vanzelfsprekend hebben ze geen enkele verantwoordelijkheid voor de hier gegeven meningen of voor eventuele fouten of tekortkomingen. Gerard de Vries heeft meer voor de voltooiing

van dit boek betekend dan hijzelf kan hebben geweten. Ten slotte verdienen de medewerkers van verscheidene bibliotheken lof voor hun onontbeerlijke ondersteuning. Met name wil ik noemen: Inge Sol (†) en Willem Hagens van respectievelijk de bibliotheken van de afdeling Wijsbegeerte en van het Instituut voor het Moderne Nabije Oosten van de Universiteit van Amsterdam; en Dagmar Loew en Ina Gesche van de bibliotheken Islamwissenschaft en Religionswissenschaft van de Freie Universität Berlin.

Amsterdam/Berlijn, winter 1999-2000

P. E. Walker 1999 *Hamid al-Din al-Kirmâni: Ismaili Thought in the Age of al-Hâkim*. Londen: Tauris. Monografie over Kirmaani's theologisch en filosofisch denken.

A. Hunsberger 2000 *Nasir-i Khusraw: The Ruby of Badakhshan*. Londen: Tauris. Monografie over leven en theologisch en filosofisch denken van Naasir-i Chosrow.

D. de Smet 1995 *La quiétude de l'intellect: Neoplatonisme et gnoise ismaélienne dans l'oeuvre de Hamid ad-Din al-Kirmâni (xe/xie s.)*. Leuven: Peeters. Diepgaande studie over Kirmaani's hoofdwerk.

3.2 Ibn Siena (Avicenna) en de metafysica van de contingentie

Aboe 'Ali al-Hoessein ibn Siena, sinds de Middeleeuwen in Europa bekend onder zijn gelatiniseerde naam Avicenna, geldt algemeen als de grootste van alle islamitische neoplatoonse filosofen. In de islamitische wereld heeft ook nooit een invloedrijker moslimfilosoof geleefd. Hij werd in of omstreeks 980/370 geboren in de buurt van Boechara, in wat nu Oezbekistan is. Zijn vader had een administratieve baan onder de lokale Samanidische vorst Noeh ibn Mansoer, en was, zoals Ibn Siena in zijn autobiografie schrijft, 'een van degenen die gehoor gaven aan de propagandist van de Egyptenaren [d.w.z. de *da'wa* van de Fatimieden], en werd gerekend tot de isma'ïeli's. Van hen hoorden hij en mijn broer het relaas van de ziel en het intellect op de speciale manier waarop zij daarover spreken'. Hij haast zich toe te voegen dat hijzelf niet gevoelig was voor isma'ïelitishe ideeën, maar wel al vroeg begon zich onder leiding van een huisleraar met filosofie, rechten en logica bezig te houden.

Nonchalant beschrijft hij hoe hij al snel zijn docenten overtrof, en zich zonder moeite hele vakgebieden eigen maakte. Volgens een recente studie van Dimitri Gutas zijn zulke opmerkingen geen loze bluf of opschepperij, maar verraden ze een kentheoretische positie die veel van Ibn Siena's werk beheerst: de opvatting dat ware kennis niet ontstaat uit bestudering van beroemde voorgangers, maar uit onafhankelijke toetsing (*tahqiq*) van ideeën met behulp van intuïtie (*hads*). Misschien ook impliceren ze kritiek zowel op de soenni-notie van klakkeloze navolging (*taqlid*), als op het isma'ïeli-dogma van *ta'liem* of instructie.

Wat later begon hij ook medicijnen te studeren: ‘medicijnen behoren niet tot de moeilijke wetenschappen, en daardoor blonk ik er in korte tijd in uit, zodat vooraanstaande artsen de medische wetenschap bij mij kwamen studeren’. Er bleef echter één boek dat hij met al zijn vroegrijpe intelligentie niet kon bevatten, en dat was de *Metafysica* van Aristoteles.

Ik las de *Metafysica*, maar kon de inhoud ervan niet begrijpen, en de bedoeling van de auteur bleef duister voor me, zelfs toen ik het boek veertig keer gelezen en uit het hoofd geleerd had. Maar op een dag... kocht ik Aboe Nasr al-Farabi's boek over de intenties van de *Metafysica*. Ik ging naar huis en las het snel, en onmiddellijk werden me de doelen van dat boek duidelijk, omdat ik het intussen uit het hoofd had geleerd. Ik was hier dolblij over, en de volgende dag gaf ik talrijke aalmoezen aan de armen als dank aan God de Verhevene.

al-Farabi's korte traktaat moet Ibn Siena vooral hebben duidelijk gemaakt hoe de aristotelische metafysica, gedefinieerd als de demonstratieve wetenschap van het zijn qua zijn en als die van het eerste principe (dus als *theologia*), één samenhangend vakgebied kan vormen. Volgens al-Farabi houdt de metafysica zich, anders dan de *kalaam*, niet bezig met de God van de geopenbaarde religie, maar met de meest algemene beschrijving van zulke noties als bestaan, actualiteit, oorzakelijkheid, enzovoort; het eerste principe, als de uiteindelijke oorzaak van de wereld en alle bestaande dingen, vormt vanzelfsprekend een deelonderwerp van die wetenschap.

In Boechara genas Ibn Siena de vorst Noeh ibn Mansoer van een ziekte die andere artsen voor onoverkomelijke problemen had geplaatst; vervolgens zwierf hij langs diverse hoven in Chorasán. Hij bracht enige tijd door aan het hof van de Boeyidische *amier* Sjams al-Dawla in Hamadan, maar trad al gauw in heimelijke briefwisseling met een ander heerser, 'Alaa al-Dawla, die probeerde om hem naar zijn hof in Isfahan te lokken. Toen Sjams al-Dawla achter deze stiekeme contacten kwam, liet hij de wijsgeer prompt gevangen zetten. In de relatieve rust van de gevangenis schreef Ibn Siena onder meer zijn allegorische vertelling *Hayy ibn Yaqzaan* en een medisch werk over kolieken. Maar kort nadat hij vrijgelaten was nam hij, vermomd als soefi, alsnog de wijk naar Isfahan. Daar voltooide hij zijn hoofdwerk, de *Sjifaa'* (*Genezing*), en schreef in hoog

tempo een aantal andere filosofische en medische werken. Voor ‘Alaa al-Dawla stelde hij de *Daanesjnaama-i ‘Alaa* (*Het wetenschapsboek voor ‘Alaa*) samen, een populair-wetenschappelijke verhandeling over de verschillende takken van de wetenschap. Dit is de eerste filosofische tekst die in het Nieuwperzisch is geschreven. De vorst begreep er naar verluidt geen woord van.

Overdag had Ibn Siena vaak zijn officiële taken te vervullen, zodat hij ’s nachts zijn filosofisch werk moest doen. Wanneer hij dan door slaap bevangen werd, dronk hij wat wijn om wakker te blijven. Zijn drankgebruik rechtvaardigde hij met een beroep op zijn hanafitische achtergrond, die ruimte bood voor individuele voorkeur (*istihsaan*) in redeneringen (p. 72), en met zijn verwerping van moreel puritanisme; maar ook wist hij logische smoezen te verzinnen. In de *Isjaaraat wa’l-tanbiehaat* (*Aanwijzingen en opmerkingen*) bespreekt hij de juridische uitspraak ‘Wijn maakt dronken’ als voorbeeld van onzorgvuldig redeneren: ‘Is dit potentieel of actueel het geval? En in kleine of in grote hoeveelheden?’ Maar zulke details zijn minder provocerend of schijnheilig dan ze lijken. Als arts prijst Ibn Siena wijn als spijsverterend middel aan: wijn bevordert volgens hem de afvoer van de kwade sappen, zoals de zwarte gal en flegma, en ze verheldert bij beperkt gebruik het denken van mensen met sterke breinen (tot wie hij ook zichzelf rekent).

Zijn westwaarts neigende omzwervingen van hof naar hof waren vooral een voortdurende vlucht voor Mahmoed van Ghazna, de Turkse veroveraar die steeds grotere delen van Iran en India in zijn macht kreeg. Mahmoed wilde graag dat de beroemde filosoof en arts zijn hof wat meer intellectueel cachet zou komen verlenen, maar Ibn Siena had weinig hoop dat Mahmoeds felle afkeer van het sjitisme en van rationalistische theologie hem voldoende ruimte voor onafhankelijk denkwerk zou laten. Zijn hele leven lang heeft hij steun gezocht bij Perzische, en veelal sjitische, beschermheren; maar enkel ‘Alaa al-Dawla is hij altijd trouw gebleven. In een brief aan een leerling schrijft hij:

Het lot heeft me gedreven in de klauwen van omstandigheden, en ik weet niet hoe mezelf te redden. Ik moet werk verrichten waar ik niet geschikt voor ben, en raak zover verwijderd van de wetenschap dat het is alsof ik haar slechts door een dichte sluier kan bespeuren. Toch dank ik God Almachtig, want Hij laat me ondanks alles niet zonder vonk van hoop. Hij verblijdt mijn hart en verstout mijn pas.

Volgens zijn biograaf kreeg Ibn Siena op latere leeftijd last van kolieken als gevolg van zijn actieve geslachtsleven. Hiervoor begon hij zich met grote regelmaat klysmas toe te laten dienen, maar deze leidden weer tot zweren. Bovendien kreeg hij eenmaal een overdosis medicinaal selde-rijzaad toegediend door een onbekwame arts, en een andere keer een overdosis opium door een van zijn slaven die geld van hem verduisterd had. Ondanks zijn ziekte reisde hij van Isfahan naar 'Alaa al-Dawla in Hamadan, en verzwakte hij verder door nieuwe seksuele uitpattingen. Kort na zijn aankomst in Hamadan overleed hij, op 58-jarige leeftijd, in 1037/429, als een van de schaarse grote filosofen die ten onder zijn gegaan aan drank, drugs en vrouwen.

Ibn Siena's werk

Ondanks zijn relatief korte en drukbezette leven heeft Ibn Siena een omvangrijk oeuvre nagelaten. Zijn hoofdwerk is de immense *Sjifaa'* (*De genezing*); de titel hiervan duidt op de genezing van de ziel door wetenschappelijke kennis. Dit is geen encyclopedie in de zin van een overzicht van alle kennis van zijn tijd – dat was het soort werk dat al-Biroeni schrijven zou –, maar een systematische bespreking van een aantal samenhangende thema's in verschillende deeldisciplines. Een omvangrijk later overzichtswerk, *al-Nadjaat* (*De verlossing*), is een uitwerking, samenvatting en compilatie van *De genezing* en andere eerdere geschriften; het populair-wetenschappelijke *Wetenschapsboek* volgt een vrijwel gelijke opzet en uitwerking, en is vermoedelijk in dezelfde tijd geschreven. Hij correspondeerde ook met al-Biroeni, van wiens filosofische talenten hij overigens geen hoge dunk had. Zijn grotendeels verloren gegane *Kitaab al-insaaf* (*Boek van de onpartijdigheid*) omvatte een commentaar op alle hem bekende werken van Aristoteles, inclusief de *Theologie*, ook al uitte hij hier en elders zijn twijfels over de echtheid van die tekst.

Tegen het eind van zijn leven schreef hij de *Kitaab al-isjaraat wa'l-tanbiehaat* (*Het boek van aanwijzingen en opmerkingen*), dat evenals bovengenoemde titels een soort summa van de filosofische wetenschappen is, maar – in een belangrijke vernieuwing – ook een bespreking van de 'soefi-wetenschappen' en een overzicht van de verschillende stadia van mystiek inzicht (*irfaan*) biedt. Geen boek van Ibn Siena, en überhaupt geen enkel islamitisch filosofisch werk, is in de moslimwereld meer gele-

zen of becommentarieerd, deels omdat het algemeen als zijn meest volwassen en zelfstandige werk beschouwd wordt, maar deels ook vanwege zijn moeilijkheidsgraad, die resulteert uit het feit dat het – zoals de titel aangeeft – geschreven is in termen van suggesties, niet van volledig uitgewerkte argumenten. Ook bij lezers met een meer mystieke dan wijsgerige belangstelling was dit in later tijd het meestgelezen werk van Ibn Siena, en zelfs van filosofen überhaupt.

De titel van de *Aanwijzingen en opmerkingen* vestigt ook de aandacht op het wezenlijke punt dat Ibn Siena's boeken volgens verschillende methoden zijn geschreven. Zijn commentaren en technisch-filosofische teksten volgen een volledig demonstratieve syllogistische methode, waarin alle argumenten expliciet gegeven worden. Symbolische geschriften als *Hayy ibn Yaqaan* beschrijven de waarheid allegorisch, zodat ook lezers die filosofische methoden niet beheersen kennis kunnen opdoen van wat belangrijk voor ze is. Een derde klasse van geschriften valt hier tussenin: de indicatieve geschriften bevatten alleen aanwijzingen of hints (*isjaaraat*), of delen van syllogistische argumenten waaraan de premissen of conclusies ontbreken. De goede verstaander, redeneert Ibn Siena, kan hieruit de complete argumenten achterhalen, en de ongeschoolde lezer zal door de duisterheid van deze stijl worden weerhouden van overhaaste conclusies en mogelijke overschrijding van de wet.

Een korte passage in het voorwoord van *De genezing* heeft geleid tot felle, en uiteindelijk nogal vruchteloze, debatten over de vraag of Ibn Siena een aparte 'oosterse wijsheid' heeft ontwikkeld:

Ook schreef ik een boek waarin ik de filosofie presenteerde zoals ze op zichzelf is... En dit is mijn boek over de oosterse filosofie (*kitaabi fi'l-falsafa al-masjriqiyya*)... Wie de waarheid zonder zonder omwegen wil weten, moet dit boek zoeken. (*De genezing*, voorwoord)

Dit boek, vermoedelijk getiteld 'Oosterse vragen', 'Oosterse wijsheid' of 'Oosterse logica', of mogelijk zelfs kortweg 'De oosterlingen', is zelf verloren gegaan, maar auteurs als Corbin en Nasr zijn ervan overtuigd dat Ibn Siena hierin de grondvesten heeft gelegd van een meer mystieke en gnostische *hikmat al-masjriqiyyien*, ofwel een 'wijsheid van de oosterlingen', die lijnrecht tegenover zijn peripatetische geschriften zou staan. In Ibn Siena's andere overgeleverde werken is echter geen spoor van een dergelijke tweedeling terug te vinden. Volgens Schlomo Pines is Ibn Siena's

kritiek op de ‘westerlingen’ gericht tegen de peripatetische filosofen van Bagdad die de aristotelische traditie al te slaafs volgden, en staat *Masjriq* simpelweg voor Chorasán, zodat de term *al-Masjriqiyyoen* slechts de aanduiding vormt van een meer originele neoplatoonse en aristotelische school van Chorasán, Ibn Siena’s geboorteplaats. Deze opvatting wordt bevestigd door Sohrawardi, de eigenlijke grondlegger van een ‘oosterse wijsheid’:

Hoewel Avicenna deze bladen aan het Oosten [d.w.z. Chorasán] toeschrijft, zijn ze hetzelfde als de voorschriften van de peripatetici en de gewone filosofen. Het enige verschil is dat hij soms de uitdrukkingvorm veranderde of bijzaken op een wat onafhankelijke manier behandelde. Maar in geen van beide opzichten wijkt hij merkbaar af van zijn andere boeken, of bepaalt hij het fundamentele principe van het Oosten, dat door de wijzen ten tijde van Chosroës werd vastgelegd. (*Wegen en rustplaatsen*, p. 195)

Veelzeggend ook verwijst Ibn Siena in zijn latere werk zoals de *Aanwijzingen en opmerkingen* niet meer naar enig oosters boekwerk van zijn hand – mogelijk een teken dat zijn tijdgenoten en hijzelf uiteindelijk niet veel belang hebben gehecht aan deze naam voor zijn vernieuwingen.

Logica

In zijn nog onvoldoende bestudeerde logische werk voert Ibn Siena belangrijke vernieuwingen door ten opzichte van al-Farabi. Opmerkelijk is dat hij nadrukkelijker stoïsche elementen invoert, zoals propositiologica en hypothetische syllogismen (p. 48). Bovendien verfijnt hij al-Farabi’s onderscheid tussen bewering en concept, ofwel tussen *tasdieq* en *tasawwoer* (p. 126), vooral door een veel systematischer en explicietere bespreking van deze twee begrippen, die hij beschouwt als de elementaire bouwstenen van alle kennis. Hij verbindt de notie van ‘concept’ met het probleem van definitie, en die van ‘bewering’ met dat van gevolgtrekking. We vormen begrippen met behulp van definities, zegt hij; definities kunnen ons dus kennis van de buitenwereld geven. Daarmee maakt hij duidelijk dat de logica van Aristoteles, die van definities uitgaat en redeneert in syllogismen, voor hem meer is dan slechts een

zuiver formeel instrument: het is een wetenschappelijke weg, zo niet de zekerste manier, om ook inhoudelijke kennis van de wereld te verwerven. Ibn Siena neemt zodoende afstand van de peripatetische opvatting dat logica slechts een instrument van de wetenschappen is, en geen zelfstandig inhoudelijk vakgebied dat een specifiek deel van het zijn tot onderwerp heeft. Volgens hem is logica zowel een inleiding tot, als een onderdeel van, de filosofie; ze gaat over tweede-orde zijnden, ofwel universele begrippen en hun eigenschappen, voorzover deze kunnen helpen bij de verwerving van kennis van het onbekende. De categorieën behoren volgens hem dan ook niet tot de logica:

De categorieën behoren tot de metafysica voorzover ze zich op het zijn richten, tot de psychologie voorzover ze mentale noties zijn, en tot de taal voorzover ze betrekking hebben op het juiste gebruik van uitdrukkingen. Wel moet worden opgemerkt dat de studie van de categorieën kan helpen bij het formuleren van definities. (*De genezing: Logica*)

Ibn Siena beschrijft het oordeel in aristotelische termen als een verbinding van ideeën of begrippen. Vervolgens onderscheidt hij categorische oordelen, die een attribuut van een idee bevestigen of ontkennen, van voorwaardelijke oordelen, waarin de termen elkaars voorwaarde of gevolg vormen (bijvoorbeeld 'Als het regent, dan worden de straten nat'). Dit laatste onderscheid is niet aristotelisch maar stoïsch. In dit verband ook voert hij de notie van 'voorwaardelijke noodzaak' in: dat de straten nat worden is op zich slechts contingent, maar noodzakelijk met betrekking tot zijn oorzaak, het feit dat het regent.

Volgens Ibn Siena is de logische structuur van oordelen niet taalafhankelijk, maar isomorf met de logische structuur van het denken. Voor hem bestaat een categorisch oordeel uit één idee dat als onderwerp fungeert, een ander idee dat als predikaat dient, en een relatie die onderwerp en predikaat bevestigend of ontkenkend met elkaar verbindt. Deze relatie wordt uitgedrukt door het koppelwerkwoord (*raabita*), dat in het Arabisch achterwege blijft of oneigenlijk wordt uitgedrukt met behulp van het voornaamwoord *hoewa*; maar in het Grieks en Perzisch is het koppelwerkwoord altijd expliciet. Evenals al-Farabi gelooft Ibn Siena dus dat logische relaties tussen ideeën taalafhankelijk zijn, en dat natuurlijke talen zulke onderliggende en onafhankelijke relaties soms maar onvol-

maakt of ten dele tot uiting brengen. Ibn Siena veronderstelt – evenals Aristoteles – in laatste instantie een onproblematische overeenstemming van de logische structuur van taal met de buitentalige werkelijkheid. In samenhang hiermee stelt hij het logische begrippenpaar mogelijk-noodzakelijk gelijk aan Aristoteles' metafysische paar potentieel-actueel. Deze gelijkstelling is niet helemaal terecht: mogelijk bestaan is strikt genomen een eigenschap van begrippen of essenties, terwijl een potentieel bestaande entiteit behoort tot de ontologische orde van de zijnden.

Door toedoen van Ibn Siena heeft de studie van de *Categorieën* zijn vanzelfsprekende plaats in het logische curriculum verloren, en door zijn synthese van Aristoteles' syllogistiek met een voor theologen en juristen vertrouwder propositiologica van stoïsche inspiratie, heeft hij de weg voor de integratie van logica als legitieme en neutrale hulpwetenschap van *kalaam* en *fiqh* bereid. Daardoor valt hij te omschrijven als de hoofdvertegenwoordiger van een islamitisch 'peripatetisch syncretisme', dat stoïsche en aristotelische elementen combineert, en dus zowel voor filosofen als voor theologen wat te bieden heeft. Misschien zijn zulke vernieuwingen ook de reden dat hij zijn logica zelf soms aangeduid heeft als *al-mantiq al-masjriyyien*, 'de logica van de oosterlingen', om zich van de strikt aristotelisch gerichte logici van Bagdad te onderscheiden.

Metafysica en ontologie

Ibn Siena is vooral bekend als metafysicus. Beroemd is zijn godsbevijs in termen van het onderscheid tussen noodzakelijk en contingent bestaan. Dit bevijs gaat ongeveer als volgt: het bestaan van de dingen van de wereld is op zich slechts contingent; de wereld had ook niet kunnen bestaan. Wat contingent bestaat heeft zijn bestaan dus niet te danken aan zichzelf, maar aan een externe oorzaak, ten opzichte waarvan het noodzakelijk genoemd kan worden. Deze oorzaak is zelf weer contingent of noodzakelijk; is het laatste het geval, dan is het bestaan van een noodzakelijk eerste wezen aangetoond, en in het eerste heeft de oorzaak zelf een oorzaak nodig. Deze keten kan niet doorgaan tot in het oneindige, omdat dan het uiteindelijk gevolg (het bestaan van de wereld waarvan we uitgegaan zijn) niet geactualiseerd wordt. Dus moet er een noodzakelijk en onveroorzaakt Bestaande zijn, dat het bestaan van alle andere veroorzaakt heeft. Dit argument kan gezien worden als een verzoening van