

GLANS EN GENIALITEIT

Twee middeleeuwse visies op intellect: Avicenna en Ibn Khaldūn

Remke Kruk

Ook de middeleeuwse cultuur kende zijn genieën, in Europa zowel als aan "the wrong side of the Mediterranean", om Lawrence Durrell te citeren. Eén van de hoofdpersonen uit zijn *Alexandria*-romans¹ leed in het Midden-Oosten aan hetzelfde soort gevoel van ontheemdheid en desoriëntatie dat misschien wel één van de oorzaken is van wat in de wetenschap "eurocentrisme" heet.

Elders in dit nummer zal de vraag naar het wezen van genialiteit ongetwijfeld ter sprake komen. Ik zou die niet graag willen beantwoorden, maar enkele aspecten van genialiteit kan ik voorzichtig proberen te benoemen: een genie is bijvoorbeeld iemand die een beslissende wending in de cultuur veroorzaakt, zonder dat deze wending redelijkerwijs te voorzien viel. Irrationaliteit en succes op kortere of langere termijn worden intuïtief als kenmerkend voor genialiteit beschouwd -een genie blijft een mislukkeling zolang zijn ideeën geen gehoor hebben gevonden. De oriëntalist Franz Rosenthal noemt, sprekend over de biografie van Avicenna, succes en geniale creativiteit niet voor niets in één adem.²

Genieën kan men op allerlei terreinen vinden, maar de aard van vroegere culturen bracht met zich mee dat de namen van veel baanbrekende vernieuwers verloren zijn gegaan: vrijwel alleen degenen wier activiteiten een relatie hadden tot de schriftcultuur (geleerden, literatoren, leidende figuren in de maatschappij wier daden door anderen zijn opgetekend) zijn ons bij name bekend. De namen van beeldende kunstenaars, handwerkslieden, technici, drie woorden overigens voor wat in vroeger tijden als één groep werd beschouwd, zijn meestal verloren gegaan.

Het is niet moeilijk om binnen het terrein van mijn eigen vakgebied, de middeleeuws-islamitische cultuur, personen te vinden die binnen bovengenoemde termen van genialiteit vallen. In het kader van de geschiedwetenschap, het terrein van Groniek, moet daarbij onvermijdelijk de naam van Ibn Khaldūn vallen, en over diens fascinerende ideeën en werk zal ik ook inderdaad iets zeggen; maar het is misschien ook de moeite waard om na te gaan hoe men binnen de middeleeuws-islamitische cultuur zelf aankeek tegen

¹ Lawrence Durrell's *Alexandria*-kwartet (Londen 1957-1960) bestaat uit de romans *Justine*, *Balthazar*, *Mountolive*, *Clea*.

² "Bei Ibn Sīnā ist alles Glanz: ein einregendes Vaterhaus, schnelle und denn nie abreisenden Erfolg, eine geniale Schaffenskraft". F. Rosenthal, 'Die arabische Autobiographie', *Studia Arabica* 1, *Analecta Orientalia* IV (Rome 1937) 21.

verschillende aspecten van het intellect die in verband met genialiteit van belang zijn, zoals de uitzonderlijke begaafdheid van sommige mensen en het aspect van irrationaliteit dat eigen is aan de briljante inval. De invloed van het antieke denken is ook hier groot, zoals haast in alle takken van de islamitische filosofie. Daarnaast zal blijken dat het denken over kennis (want daar gaat het om) nauw verbonden is met het denken over godsdienst.³

De geleerde wiens leven door Rosenthal zo onbekommerd met woorden als 'Glanz' en 'Genialität' wordt gekarakteriseerd is Ibn Sīnā, de Avicenna van het westen, de grote filosoof en medicus die rond het jaar 1000 leefde in Bukhara in noord-oost-Perzië. Termen zoals die van Rosenthal kunnen met recht gebruikt worden ten opzichte van iemand die niet alleen intensief deelnam aan het politieke leven, maar wiens intellectuele uitstraling vele eeuwen lang zowel in de midden-oosterse wereld als in Europa voelbaar zou blijven. Geen kamergeleerde: sommige van zijn filosofische werken schreef hij tijdens veldtochten, of in de gevangenissen waarin zijn bewogen politieke loopbaan hem soms deed belanden. Zijn medisch werk had in Europa tot na de Renaissance gezag⁴, en heeft dat in de islamitische wereld tot op heden; zijn filosofische opvattingen hebben een beslissende invloed gehad op het hele middeleeuwse denken.

De middeleeuws-islamitische wereld waarin Avicenna leefde hanteerde het begrip genialiteit niet in de vorm waarin wij het gebruiken. Toch bestond ook daar een zeer duidelijk idee over de superioriteit van sommige geesten boven andere, en Avicenna had zelfs een uitgesproken opvatting over de superioriteit van zijn eigen geest. Had hij het begrip genialiteit gekend, dan zou hij het zeker op zichzelf van toepassing hebben geacht, zo is de indruk die wij uit zijn autobiografie krijgen; en niemand van zijn tijdgenoten of van latere generaties zou hem dat vermoedelijk betwist hebben. We zullen ons er hier niet in verdiepen wat de aard van zijn intellectuele prestaties was (daar is een nogal technisch-filosofisch vertoog voor nodig⁵), maar proberen na te gaan wat in zijn cultuur als essentieel voor geestelijke superioriteit werd gezien. Het feit dat Avicenna een korte autobiografie heeft nagelaten biedt ons daarbij de gelegenheid om te zien wat zijn eigen visie op intellect was.

De autobiografie van Avicenna, uit de mond van de meester opgetekend door een leerling die hem aanvulde met biografische notities van eigen hand, is altijd een beroemd en veelgeciteerd geschrift geweest.⁶ Avicenna's curieuze beschrijving van zijn nachtelijke studiesessies en het nut van de wijn daarbij ("als ik door slaap werd overmand of ik mij zwak voelde worden nam ik mijn toevlucht tot het drinken van een glas wijn om mijn krachten te doen

³ Zie hierover bijvoorbeeld ook F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam* (Leiden 1970) 28-32.

⁴ Zie bijvoorbeeld Nancy G. Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy. The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500* (Princeton 1987).

⁵ Een goed overzicht van Avicenna's leer alsmede uitgebreide bibliografische informatie geeft het artikel 'Ibn Sīnā' in *The Encyclopedia of Islam* (new edition, Leiden 1960-..).

⁶ Zie de opmerkingen in Gutas (noot 7), 22-23. Ik citeer de autobiografie volgens de -niet perfecte- editie van William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā. A Critical Edition and Annotated Translation. Studies in Islamic Philosophy and Science* (Albany, New York 1974).

terugkeren, en dan hervatte ik mijn studie"); zijn plotselinge vlagen van inzicht tijdens de slaap ("als ik door de slaap werd overmand bleef ik de problemen in mijn slaap voor mijn ogen zien, en veel ervan werden mij tijdens de slaap duidelijk") of het gebed ("als problemen mij te machtig waren (...) ging ik vaak naar de moskee om het gebed te verrichten en mij te verootmoedigen voor de Schepper van het Al, totdat hij het vergrendelde voor mij ontsloot en het moeilijke gemakkelijk maakte"); zijn opmerkingen over de eenvoud van de medische wetenschap ("de medische wetenschap is niet één van de moeilijkste, en in korte tijd blonk ik er dan ook in uit, zelfs zo dat vooraanstaande medici bij mij kwamen studeren"); zijn vernietigende opmerkingen over zijn leermeester, die meer van hem kon leren dan omgekeerd, en dat op uiterst povere wijze probeerde te maskeren ("bestudeer het maar zelf, probeer de oplossing te vinden en geef mij er dan een uiteenzetting over, zodat ik je kan uitleggen wat goed en wat fout is"); allemaal schilderachtige details, goed voor een pakkend citaat, maar toch bekruipt de lezer een gevoel van onbehagen. Die ietwat banale curieuze feitjes passen eigenlijk niet bij een man van Avicenna's kaliber, men zou meer inhoud van zijn autobiografie verwachten. Pas een recente studie⁷ is erin geslaagd een interpretatie van de autobiografie te geven waarin op dit alles een heel ander licht wordt geworpen, en vanuit deze nieuwe visie bekeken is Avicenna's autobiografie onder meer te zien als de neerslag van zijn opvattingen over kennis en intellect.

Aan de hierboven vermelde opvallende biografische details zijn nog toe te voegen: de nadruk die Avicenna legt op het feit dat zijn buitengewone intelligentie zich al op jonge leeftijd manifesteerde en zijn constatering dat hij eigenlijk na zijn achttiende niets meer had geleerd: "Toen ik de leeftijd van achttien jaar had bereikt was ik klaar met al deze wetenschappen. Mijn geheugen was beter in die tijd, maar mijn kennis nu⁸ is rijper. Afgezien daarvan is mijn kennis hetzelfde, ik heb daarna niets nieuws meer bijgeleerd." De 'wetenschappen' waar hij het over heeft waren de filosofie in al zijn onderdelen (waaronder logica, metafysica en natuurfilosofie), wiskunde, medicijnen, grammatika, rhetorica en poetica, plus de islamitische godsdienstwetenschappen zoals recht en Koranexegese.

Wat is nu de eerste indruk die de lezer van deze autobiografie krijgt? Daarbij hangt het er nogal vanaf of het een lezer betreft die met de cultuur van het Midden-Oosten vertrouwd is of niet. De ongetrainde westerse lezer zal vermoedelijk getroffen worden door een zekere plaatsvervangende gêne vanwege de onbekommerde wijze waarop de auteur zijn eigen voortreffelijkheid adverteert. Wie beter in de Arabische cultuur thuis is, weet dat "bescheidenheid daar geen deugd is" (om één van de wijze woorden te citeren die mijn leermeester prof. Brugman tot mij sprak toen ik op het punt stond voor

⁷ Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to reading Avicenna's philosophical works*. Islamic Philosophy and Theology, Texts and Studies, no.IV (Leiden etc. 1988).

⁸ Het is niet met zekerheid bekend wanneer de autobiografie geschreven is. Gutas' uitgangspunt (*op.cit.*, 194-199) is dat dit vrij laat in Avicenna's leven is gebeurd: Avicenna gebruikt hem immers om er zijn geconsolideerde visie op de filosofie in te laten uitkomen.

de eerste keer naar een Arabisch land af te reizen), en hij zal aannemen dat Avicenna misschien wel wat overdrijft maar dat zijn mededelingen toch in grote trekken een weergave van de feiten zijn. Verder dan deze oppervlakkige beschouwingen, die -met een licht verschil in appreciatie- er toch toe neigen de tekst uitsluitend *at face value* te beschouwen, is men tot voor kort nauwelijks gekomen.⁹ Dat is des te merkwaardiger omdat de gedachte dat (auto-)biografieën met een zekere reserve bekeken dienden te worden toch wel eerder opgekomen was: Rosenthal signaleerde bijvoorbeeld al de veel voorkomende tendens om de eigen biografie te modelleren naar die van beroemde voorbeelden (zoals Galenus) of in overeenstemming te brengen met bepaalde filosofische idealen.¹⁰ Ook noemt hij regelmatig voorkomende *topoi*, bijvoorbeeld de in verschillende autobiografieën voorkomende opmerking dat de auteur als kind nooit gespeeld had, maar zich van kleins af aan aan ernstiger zaken had gewijd.¹¹

Ook bij Avicenna loont het zeer om de autobiografie vanuit een nieuwe optiek te bezien, zoals Gutas (zie boven) doet. Zijn uitgangspunt is dat Avicenna zijn levensbeschrijving zo gemodelleerd heeft dat deze ter illustratie en staving van zijn leer kon dienen.

De autobiografie weerspiegelt namelijk de opvattingen over de aristotelische filosofie zoals Avicenna die in de loop van zijn leven had ontwikkeld, met name zijn opvatting dat de aristotelische filosofie (in de interpretatie die hij daaraan gaf) identiek is aan de absolute waarheid. Als we Gutas daarin volgen heeft dat vergaande consequenties, die weer samenhangen met het neoplatoonse denken dat de midden-oosterse filosofie, inclusief de visie op Aristoteles, in hoge mate heeft bepaald. Essentieel daarin is de opvatting dat de hele schepping een 'uitstraling' (emanatie) is van de goddelijke realiteit (zoals de zon licht uitstraalt) en dat de scheppingsvormen volmaakter zijn al naar gelang ze zich dichter bij de 'stralingsbron' bevinden. Planten staan er dus ver van af, engelen zeer dichtbij.

Deze gedachtengang impliceert a) dat sommige levensvormen volmaakter zijn dan andere en dat dus ook sommige mensen aan andere superieur zijn; b) dat deze mate van superioriteit reeds gegeven is bij het ontstaan van de betreffende scheppingsvorm; c) dat in elke scheppingsvorm iets van de goddelijke realiteit (=de absolute waarheid) verscholen zit, die moeilijker aan de oppervlakte kan komen naarmate de 'aardse' belemmeringen sterker zijn.

Als dat zo is, dan zou dat voor de individuele mens met een superieure geest moeten inhouden dat zijn begaafdheid al op jonge leeftijd blijkt (is immers aangeboren), dat leermeesters, tenzij van uitzonderlijk formaat, van weinig nut voor hem zijn, en dat het opheffen van de belemmeringen die de geest ondervindt van haar betrokkenheid bij het dagelijks leven vaak direct

⁹ Wel zijn er enkele geleerden geweest die op goede gronden de chronologie van de autobiografie in twijfel hebben getrokken: R. Sellheim in zijn bespreking van Ergin's Avicenna-bibliografie (*Oriens* 11 (1958) 231-39) en G. Lüling in een artikel: 'Ein anderer Avicenna. Kritik seiner Autobiographie und ihrer bisherigen Behandlung', *ZDMG* Suppl. III.1 (1977) 496-513.

¹⁰ Zoals te zien valt bij Muḥammad ibn Zakariyya ar-Rāzī (gestorven 925); Rosenthal, *Autobiographie* (zie noot 1) 19.

¹¹ *Ibidem*, 31.

leidt tot een doorbraak van inzicht. Zulke situaties doen zich voor als men zich minder bewust is van zijn omgeving of als de bewustzijnsdrempel verlaagd is, zoals tijdens het gebed, in de slaap, of na het gebruik van alcohol. Waarmee de curieuze mededelingen uit Avicenna's autobiografie in een heel ander daglicht komen te staan en het verhaal plotseling een grote mate van coherentie krijgt. De strekking is dan: maximaal inzicht in de waarheid, die tot op grote hoogte identiek is aan de avicenniaans-aristotelische filosofie, is te bereiken door bestudering van de geschriften waarin deze filosofie is vastgelegd, en -maar alleen in geval van superieure geesten- door intuïtief inzicht, dat kan doorbreken als de belemmeringen van de geest worden weggenomen.

Zo is Avicenna's autobiografie dus te lezen als een onderbouwing van zijn aanspraak op intellectuele superioriteit -op genialiteit, zo men wil; en daarmee op erkenning van de juistheid van zijn leer.

Avicenna's opvattingen over het wezen van superieur intellect staan bepaald niet op zichzelf; ze waren gemeengoed in de neoplatoons beïnvloede denk-richtingen van de middeleeuws-islamitische wereld (nota bene: islamitisch hier te interpreteren als betrekking hebbend op een cultuur, niet op een godsdienst: joden en christenen speelden in de middeleeuws-islamitische cultuur een belangrijke rol.) Een goede illustratie daarvan is bijvoorbeeld te vinden in de wijze waarop twee latere filosofen (beiden ook arts, net als Avicenna), namelijk Ibn Tufayl (gestorven 1185) en Ibn an-Nafis (gestorven 1288) in fictieve vertellingen de ideale mens van superieure geest beschrijven.

De beschrijving van Ibn Tufayl, de oudste, is het interessantst.¹² Zij vormt het begin van een verhandeling die de feitelijke identiteit van (neoplatoons-mystiek georiënteerde) filosofie en geopenbaarde religie moet bewijzen. Terwille van het argument heeft Ibn Tufayl in zijn verhaal een hoofdpersoon nodig wiens denken niet door dat van andere mensen is besmet en zo iemand krijgt hij door op een onbewoond eiland via spontane generatie een baby te laten ontstaan, of, als alternatieve mogelijkheid, er een pasgeboren kind te laten aanspoelen.

Het kind dat vervolgens op dat eiland opgroeit moet geheel op eigen kracht proberen de wereld om zich heen te begrijpen, en de conclusies waartoe hij daarbij komt stemmen (uiteraard) frappant overeen met de aristotelische filosofie, aangevuld met neoplatoonse opvattingen die de weg openen naar het langs mystieke weg (dat wil zeggen door de geest van zijn aardse belemmeringen vrij te maken) komen tot inzicht in, en uiteindelijk versmelten met, de Opperste Waarheid, gelijk aan de God van de geopenbaarde religie.

De onderliggende gedachte is duidelijk: kennis van de hele schepping ligt in de mens (zeker de mens van superieure aanleg) vanaf zijn eerste ontstaan besloten uit hoofde van het goddelijk element dat in hem is. Wie God kent -waarbij God vaak abstract geformuleerd wordt als het Noodzakelijk Bestaande Wezen of de Opperste Waarheid, zoals bij de filosofen-, kent ook de

¹² Ibn Tufayl, *Risālat Ḥayy ibn Yaqzān*, ed. Ahmad Amin (3e druk, Cairo 1966). Nederlandse vertaling: Abu Bakr Muhammad Ibn Tufayl, *Wat geen oog heeft gezien* (...) *De geschiedenis van Ḥayy ibn Yaqzan*. Uit het Arabisch vertaald en ingeleid door Remke Kruk (Amsterdam 1985) 43-50.

schepping die uit hem voortvloeit. Dit wordt door Ibn ʿUfayl meeslepend beschreven in zijn verslag van het kosmisch visioen dat zijn hoofdpersoon heeft op het moment van zijn versmelting met de goddelijkheid, een visioen waarbij hij de hele neoplatoonse kosmos, met zijn om elkaar wentelende, door intelligenties bezielde sferen overziet, inclusief het ondermaanse met zijn vele kortstondige, vaak zo onvolmaakte bestaansvormen; tijd en ruimte zijn daarbij opgeheven. Ibn ʿUfayl besluit zijn beschrijving aldus: "Hij zag een geweldig, angstaanjagend schouwspel, een kolossaal gebeuren, een koortsachtig scheppen, een immense consolidatie, effening, zwelling, groei en ontbinding."

Misschien zal iemand hier tegenwerpen dat er toch een duidelijk onderscheid gemaakt dient te worden tussen de kennis die het resultaat is van mystieke, emotionele ervaring, kennis in de zin van het ervaren van de goddelijkheid, en de voornamelijk langs intellectuele weg te verwerven wetenschappelijke kennis. Dat is niet zo: het te kennen object is uiteindelijk in beide gevallen hetzelfde, namelijk God en zijn schepping; alleen bestaan er directe (de intuïtieve) en minder directe (de intellectuele) wegen om tot die kennis te komen.

Het is aardig om te zien hoe een latere auteur, de hierboven al genoemde Ibn an-Nafīs, het thema van Ibn ʿUfayl verder uitwerkt. Ibn an-Nafīs is de auteur van een geschrift dat in de Engelse vertaling *Theologus Autodidacticus* is genoemd¹³, waarmee gerefereerd wordt aan de titel van de eerste Europese vertaling van Ibn ʿUfayl's boek, *Philosophus Autodidacticus* (E. Pococke, Oxford 1671). Net als Ibn ʿUfayl heeft hij voor zijn betoog een hoofdpersoon nodig die niet door enige filosofische of theologische stroming is beïnvloed, en ook hij neemt daarvoor zijn toevlucht tot spontane generatie (een in het middeleeuws-islamitische denken overigens plausibele mogelijkheid¹⁴), zij het dat het neoplatoonse element, dat bij Ibn ʿUfayl ook in de beschrijving van het ontstaan van zijn hoofdpersoon al duidelijk aanwezig is, bij Ibn an-Nafīs geheel ontbreekt. Ibn an-Nafīs laat uit het proces van spontane generatie dat in de gistende modder plaatsvindt geen baby ontstaan, zoals Ibn ʿUfayl, maar een kind dat al tot de jaren des onderscheids is gekomen. De verleiding is groot om te denken dat het Ibn an-Nafīs' bedoeling is geweest om het element van *nurture* nog verder te elimineren en zo de aangeboren superioriteit nog meer te benadrukken. Voor de nieuwsgierigen: Kāmil ('de volmaakte'), Ibn an-Nafīs' hoofdpersoon, ontdekt niet de filosofie, zoals Ibn ʿUfayl's Ḥayy ibn Yaqẓān ('Levend zoon van Wakend') maar het verloop van de (godsdiens)geschiedenis, inclusief de eindtijd (met eschatologische voorspellingen die, met de beschrijving van branden rond de evenaar, luchtvervuiling en demografische problemen, vanuit modern ecologisch perspectief gezien deze Kāmil zeker het predicaat 'geniaal' zouden moeten opleveren, ware het niet dat deze voorspellingen vermoedelijk deel uitmaken van een veel oudere eschatologische traditie).

¹³ M. Meyerhof en J. Schacht, *The Theologus Autodidacticus of Ibn an-Nafīs* (Oxford 1968). (Editie van de Arabische tekst met Engelse vertaling).

¹⁴ Zie hierover mijn artikel 'The Frothy Bubble. Spontaneous generation in the medieval Islamic tradition'. Te verschijnen in *Journal of Near Eastern Studies*.

Maar laten we terugkeren tot de gedachten die er in de middeleeuws-islamitische cultuur bestonden over de mogelijkheid om inzichten te verkrijgen op een manier die de grenzen van het redelijk voorspelbare overschreed; inzichten die we, als het zaken van voldoende reikwijdte betrof, misschien geniaal zouden kunnen noemen.

Dat een visie op kennis zoals we die bij Avicenna en Ibn Tufayl tegenkomen vrij algemeen aanvaard was in het islamitisch cultuurgebied kunnen we bijvoorbeeld ook zien in het werk van een geleerde die enkele eeuwen later leefde, namelijk Ibn Khaldūn. Ibn Khaldūn en Avicenna vertonen enkele overeenkomsten in hun levensloop, maar zijn zeer verschillende denkers en ook zeer verschillende persoonlijkheden. Ze hebben onder meer met elkaar gemeen dat ze beiden een politiek actief leven hebben geleid, en ook dat ze allebei een autobiografie hebben geschreven; daarover straks meer.

Ibn Khaldūn zegt in zijn *Muqaddima* over kennis het volgende¹⁵ (II, p.370 ff.):

"Dan worden we ons bewust van het vermogen tot denken, dat speciaal voorbehouden is aan menselijke wezens. Daaruit leren we dat er een menselijke ziel bestaat. Deze kennis wordt onontkoombaar door het feit dat we vermogens bezitten om kennis te vergaren die verder gaan dan de zintuiglijke waarneming. Ze moeten dus beschouwd worden als behorend tot een andere wereld, één die boven de wereld van de zintuigen staat. Dan deduceren we het bestaan van zo'n andere wereld boven ons uit de invloeden die we ervan constateren in onze harten, zoals bijvoorbeeld de wil en de neiging tot actief bewegen. Zo komen we te weten dat zich daar een handelende macht bevindt die ons vanuit een wereld boven de onze stuurt in de richting van die dingen. Die wereld is de wereld van de spirituele wezens en de engelen. Zij bevat essenties die waarneembaar zijn aan de invloeden die ze op ons uitoefenen, ondanks de kloof die er tussen hen en ons bestaat. Vaak kunnen we het bestaan van die hoge geestelijke wereld en de essenties die zij bevat (p.371) deduceren uit visioenen en uit dingen waarvan we ons in wakende toestand niet bewust waren maar die in onze slaap onder onze aandacht worden gebracht, en die, als het ware dromen zijn, in overeenstemming zijn met de werkelijkheid. Zo weten we dat ze waar zijn en afkomstig uit de wereld van het ware."

Het kennen van God, zegt Ibn Khaldūn verderop in hetzelfde hoofdstuk (p.372), kan alleen bereikt worden door de praktijk die *dhikr* (vermelding) wordt genoemd. Dit is een bij mystieke sessies beoefende techniek waarbij de deelnemers door het voortdurend ritmisch herhalen van Gods naam of een andere vrome formule in trance worden gebracht; Ibn Khaldūn rekent hier

¹⁵ Ik citeer Ibn Khaldūn's *Muqaddima* volgens de editie van Quatremère (Parijs 1858, 3 dln.); de Engelse vertaling (Ibn Khaldūn, *The Muqaddima. An Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal (Londen 1958, 3 dln.) geeft de paginanummers van deze editie in de marge.

ook het rituele gebed bij. Zijn behandeling van dit soort van 'kennen' in hetzelfde hoofdstuk als het gewone kennen illustreert ook weer wat hierboven al werd betoogd, namelijk dat er geen principieel onderscheid gemaakt wordt tussen het kennen (in de zin van feitelijk ervaren) van het goddelijke en het hebben van kennis van de schepping.

Het is overigens opvallend dat Ibn Khaldūn, rationalist als hij is (dat blijkt bijvoorbeeld bij zijn bespreking van de astrologie), de mogelijkheid ontkent om van de 'bovenaardse' geestelijke wezens (de intelligenties) die horen tot de wereld der hogere sferen, de sferen tussen het ondermaanse en God, meer te weten te komen dan het enkele feit van hun bestaan. "Niets daarvan is zeker omdat de voorwaarden die voor logische bewijsvoering nodig zijn en die door de logica zijn vastgesteld er niet op van toepassing zijn." (p.371)

Tot zover over Ibn Khaldūn's visie op kennis. Deze visie ontvouwt hij in zijn beroemde *Muqaddima* ('Inleiding'). Daarover meer.

Ik zei hierboven al dat er alle reden is om Ibn Khaldūn in een historisch tijdschrift met als thema 'genialiteit' te bespreken. Hij wordt namelijk gezien als een genie op het gebied van de geschiedwetenschap, zij het dat dat pas veel later is onderkend, want hij had het ongeluk in een tijd te leven waarin de cultuur niet erg ontvankelijk was voor nieuwe impulsen. Men bewoog zich liever langs platgetreden paden voort om volgens beproefde methoden omvangrijke compilaties te maken dan tot een heel nieuwe aanpak over te gaan.

Ibn Khaldūn's grote bijdrage aan de geschiedwetenschap is zijn idee dat men om historische informatie op de juiste wijze te kunnen inschatten op de hoogte diende te zijn van alle aspecten van de cultuur waarbinnen de vermelde gebeurtenissen zich hadden afgespeeld. Men diende daartoe alle elementen te analyseren die tot de ontwikkeling van de betrokken beschaving hadden bijgedragen: de hele culturele, sociale en sociaal-geografische context moest bekeken worden. "Als dat zo is (sc. het feit dat men een juist idee kan krijgen van zaken door ze te toetsen op hun overeenstemming met de algemene situatie) dan is de juiste methode om in historische berichten waar van onwaar te onderscheiden dat men kijkt of zij mogelijk dan wel onmogelijk zijn gezien de maatschappij (dat wil zeggen de beschaving) waarop ze betrekking hebben". (I, p.61)

Klimaat, geografische gesteldheid, ambachten en beroepen, filosofie en godsdienst, kunst, literatuur, onderwijs en wetenschap, het waren volgens Ibn Khaldūn allemaal factoren die bij de geschiedschrijving betrokken moesten worden, en een schets van de wijze waarop men die factoren moest analyseren geeft Ibn Khaldūn in zijn *Muqaddima*, zijn Inleiding tot de geschiedwetenschap. Het heeft ons een magistraal boek opgeleverd, dat dankzij de voortreffelijke Engelse vertaling van Rosenthal (dezelfde van het titel-citaat) ook toegankelijk is voor hen die geen Arabisch kennen. Een bijkomend voordeel van Ibn Khaldūn's besluit om alle aspecten van de beschaving te beschrijven is dat de *Muqaddima* informatie bevat die elders nauwelijks vermeld wordt. Hij wijdt bijvoorbeeld een hoofdstuk aan de verloskundige praktijk van vroedvrouwen (II, pp.329-31), hij vertelt over schatgraven en de frauduleuze praktijken die er op dat gebied bestaan (II, pp.280-287) en over

het verschil tussen de kwade invloed van iemand die het boze oog heeft en de schadelijke effecten van toverij (III, p.137).

Op onderwijs en wetenschap gaat hij uitgebreid in: hij wijdt bijvoorbeeld aparte hoofdstukken aan het schadelijk effect dat de beschikbaarheid van een overmaat aan beknopte handboeken heeft op het niveau van de wetenschap (dan worden studenten met de resultaten geconfronteerd voor ze goed zicht op het vak hebben), aan de verschillende manieren van onderwijs aan jonge kinderen die er in de Arabische steden bestaan, aan het nut van reizen om belangrijke geleerden te ontmoeten, aan het geringe politieke inzicht van geleerden (ze zijn niet geïnteresseerd in feiten, maar in abstracties en in universele principes); enfin men kan aan het citeren blijven, maar wie nieuwsgierig is kan beter de *Muqaddima* zelf opslaan.

Zijn visie op geschiedenis als *ilm al-umrān*, 'beschavingswetenschap' was zijn werkelijk geniale bijdrage tot de wetenschap. Daarnaast is hij ook beroemd geworden door zijn poging om universeel geldende mechanismen in het verloop van de geschiedenis te vinden. Hij vond die in een cyclische ontwikkeling, waarbij telkens nomadengemeenschappen door hun vitaliteit (die gevoed werd door soberheid en sterke groepsband) erin slaagden om een sedentaire maatschappij te overwinnen; daarna adopteerden zij zelf de sedentaire leefwijze en geleidelijk aan ging dan hun vitaliteit te gronde door materieel comfort en verlies van groepssolidariteit. Uiteindelijk gingen zij op hun beurt ten onder door nieuwe aanvallen van nomadische groepen. Niet alleen de geschiedenis van de opkomst van de Islam, maar ook de tijd waarin Ibn Khaldūn leefde, met zijn voortdurende opkomst van nieuwe militante Berberdynastieën in Noord-Afrika en de Mongoolse aanvallen in het Oosten, maakten zo'n theorie zeer plausibel.

De *Muqaddima* is niet Ibn Khaldūn's enige boek: zij vormt in feite het eerste deel van een groot geschiedwerk (*Kitāb al-'Ibar*; zeven delen in de gedrukte editie van 1867-1868), waarin vooral het stuk dat over de geschiedenis van de Berbers handelt veel waardevolle informatie bevat. Het zou mooi zijn als hij daarin zijn eigen ideeën over de geschiedschrijving ten volle in praktijk had gebracht, maar dat is hem niet gelukt; het zou ook nauwelijks mogelijk zijn, daarvoor is de opzet die hij in zijn *Muqaddima* schetst te breed.

Ibn Khaldūn heeft ons ook een beschrijving van zijn eigen leven nagelaten. Het is een leven dat opvalt door grote betrokkenheid bij de heftige politieke ontwikkelingen van zijn tijd. Daarin stemt zijn levensloop met die van Ibn Sīnā overeen. Ibn Khaldūn is dikwijls bekritiseerd vanwege de opportunistische wijze waarop hij van loyaliteit veranderde: hij heeft een aantal malen de dienst van één van zijn meesters verruild voor die van een politieke rivaal van wie hij meer profijt verwachtte. De bemiddelende rol die hij speelde bij de overgave van Damascus aan de Mongolenleider Tīmūr Leng (Tamerlane) is zo'n twijfelachtige episode in zijn leven. Ibn Khaldūn beschrijft zijn ontmoeting met de gevreesde veroveraar en verwoester van vele midden-oosterse steden in zijn autobiografie.¹⁶ De gedachte dringt zich daarbij op dat hij,

¹⁶ Zie ook Walter J. Fischel, *Ibn Khaldūn and Tamerlane. Their historic meeting in Damascus, 1401 A.D. (803 A.H.): a study based on Arabic manuscripts of Ibn Khaldūn's 'Autobiography', with a translation into English, and a commentary* (Berkeley-Los Angeles 1952).

geheel in de lijn van zijn eigen theorie, de onvermijdelijke overwinning van de Mongolen (nomaden, met een sterke groepsband) voorzag en tijdig de bakens wilde verzetten.

Ibn Khaldūn's autobiografie is van een totaal ander soort dan die van Avicenna. Alleen al wat betreft de omvang: Avicenna's autobiografie is heel summier, zou hooguit tien pagina's van een doorsnee paperback beslaan en beschrijft alleen zijn eerste twintig levensjaren; die van Ibn Khaldūn is zeer gedetailleerd, behandelt bijna zijn hele leven, en heeft de omvang van een dik boek. Net als Avicenna beschrijft ook Ibn Khaldūn zijn eigen scholing en intellectuele ontwikkeling, echter niet met de bedoeling om zijn levensloop als illustratie van zijn leer te gebruiken. Bij hem dus geen behoefte om de onafhankelijkheid van het eigen intellect te benadrukken, maar wel een uitgebreide beschrijving van al zijn leermeesters, en dat waren er vele. Heel anders dan bij Avicenna krijgen we bij Ibn Khaldūn de indruk dat er tussen hem en zijn leermeesters sprake was van vertrouwen en sympathie. Uit Avicenna's verslag blijkt hoe zijn leermeester an-Nāṭilī zich door zijn briljante leerling bedreigd voelde en hoe hij zijn kwetsbaarheid trachtte te verdoezelen. Wat Ibn Khaldūn over zijn leermeesters vertelt, wijst juist op het omgekeerde. Hij spreekt met waardering en genegenheid over hen, en één van hen vertelt hem zelfs een ietwat pijnlijke en beschamende jeugdervaring¹⁷, een teken dat er tussen leraar en leerling een grote mate van wederzijds vertrouwen bestond; in een andere context is het vertellen van zo'n verhaal nauwelijks denkbaar.

De zorgvuldige beschrijving die Ibn Khaldūn geeft van de omstandigheden en factoren die beslissend zijn geweest voor zijn eigen intellectuele vorming is in zekere zin te zien als een toepassing van zijn historische theorieën op de beschrijving van zijn eigen leven. Zo valt toch ook bij Ibn Khaldūn, net als bij Avicenna, de autobiografie te zien als een afspiegeling van zijn eigen wetenschappelijke opvattingen.

¹⁷ Ibn Khaldūn, *At-ta'rif bi-bn-Khaldūn wa-riḥlatuhu gharban wa-sharqan*. Ed. M. at-Tanji (Cairo 1370/1951) 34. -Zijn leermeester Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn Baḥr vertelt hem hoe hij tijdens een zeereis in gezelschap van een zeer belangrijk persoon geplaagd werd door onbedwingbare libidineuze gevoelens en zich daar zo voor geneerde dat hij zich nauwelijks durfde te wassen. Op advies van reisgenoten dronk hij kamfer als remedie en raakte (vermoedelijk door een te sterke dosis) daarvan psychisch geheel in de war, een toestand die vele maanden bleef aanhouden. -Franse vertaling van de Autobiografie: Ibn Khaldūn, *Le Voyage d'Occident et d'Orient*. Traduit de l'arabe et présenté par Abdessalam Cheddadi (Parijs 1980).