



**Universiteit
Leiden**
The Netherlands

Revisionisme en Moderne Islamitische Theologie

Koningsveld, P.S. van

Citation

Koningsveld, P. S. van. (2009). Revisionisme en Moderne Islamitische Theologie. In . Leiden.
Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/19713>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/19713>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Prof.dr. P.S. van Koningsveld

Revisionisme en Moderne Islamitische Theologie



Universiteit Leiden

Revisionisme en Moderne Islamitische Theologie

Rede uitgesproken door

Prof.dr. P.S. van Koningsveld

ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar in de
Godsdienstgeschiedenis van de Islam in West-Europa

aan de Universiteit Leiden

op maandag 23 maart 2009



Universiteit Leiden

“Tot voor kort”, aldus Muhammad KALISCH, hoogleraar islamitische theologie in Münster, “was ik er vast van overtuigd dat het bij Mohammed om een historische persoon gaat. (...) Dit standpunt heb ik thans losgelaten (...)”¹ “Dat de Koran”, zo stelt KALISCH, alleen op Mohammed teruggaat, verzekert ons uitsluitend de islamitische overlevering. Zou Mohammed helemaal niet hebben bestaan, dan kan de Koran vanzelfsprekend niet van hem stammen”². Zelfs wanneer “de islamitische overlevering”³, aldus KALISCH, een kern van historische waarheid zou bezitten: “hoe zal men dan deze kern kunnen vinden en hem onderscheiden van mythe en legende?”⁴ Volgens KALISCH hebben de moslims zich nooit echt voor de historische Mohammed geïnteresseerd. Het idee van de navolging van het profetische voorbeeld was altijd al een vrome illusie. In werkelijkheid schiep elke theoloog zijn eigen Mohammed, zoals er in het christendom evenveel theologen als visies op Jezus zijn. “Wanneer men”, aldus de revolutionaire theoloog uit Münster, “eenmaal dit zelfbedrog erkent, dan kan men ook probleemloos islamitische theologie bedrijven zonder historische Mohammed, evenals christelijke theologie zonder historische Jezus. Mohammed staat dan symbool voor de ideale mens, voor een ideaal dat de mens moet nastreven. Daarbij is volstrekt irrelevant of een bepaald historisch mens dit ideaal zo heeft voorgeleefd of niet. (...) Islamitische theologie is dan nadenken over Mohammed in de zin van het ideaal van een volmaakte mens”⁵.

KALISCH is van mening dat het “in de godsdienst gaat om metafysische waarheid, niet om historische waarheid”⁶. “Naar mijn opvatting”, aldus KALISCH, “is godsdienst [identiek aan, VK] mystieke filosofie, die in de vorm van een mythe op anschouwelijke wijze werd gepresenteerd, om haar voor de meerderheid van de mensen begrijpelijk te maken. (...) Ook in de islam is deze tweesporigheid door mystici en filosofen voortgezet”⁷. Met andere woorden: de mythe van een profeet genaamd Mohammed en een goddelijk boek genaamd de Koran, zijn verzonnen en worden in stand gehouden om de ongeletterde massa op eenvoudige wijze begrip bij te brengen van de verheven waarheden van een bepaalde mystiek en filo-

sophie. In de huidige tijd kan deze dubbelzinnigheid echter, aldus KALISCH, in het licht van de massamedia en Internet niet meer in stand gehouden worden en moet godsdienst openlijk voor alle mensen worden besproken. Het verbergen van kennis, de mensen nog langer op te delen in een “massa” die alleen mythes consumeert en een “elite” die alleen de waarheid mag weten, acht hij “ten diepste ondemocratisch en onverenigbaar met een modern mensbeeld, dat juist de scholing van iedereen nastreeft”. KALISCH stelt dat zijn standpunt “eigenlijk niets anders is dan een consequente conclusie uit de huidige stand van kennis”⁸. Hij vat die stand als volgt in één regel samen: “Uit de eerste beide eeuwen van de islam hebben we nauwelijks originele islamitische bronnen”⁹. Op dit punt verdient KALISCH echter stelling te worden tegengesproken.

De Codex van Uthman

De islamitische traditie die stelt dat Kalief Uthman omstreeks 28 (650) de officiële tekst van de Koran heeft uitgevaardigd, kan op basis van de studie van manuscripten, inscripties en historische gegevens in geschreven bronnen worden onderschreven. Deze officiële tekst heeft andere codices, die volgens de overlevering kort voordien waren samengesteld, verdrongen. Deze eerdere *mushaf*'s werden gekenmerkt door een andere redactie, vaak een andere volgorde van de soera's. Misschien is een oud fragment uit Jemen, waarin een afwijkende tekstlezing is aangetroffen, oorspronkelijk afkomstig uit een dergelijke niet-Uthmanse codex.¹⁰ De variante tekstlezingen van de niet-Uthmanse codices zijn met een zekere uitvoerigheid in oude bronnen gedocumenteerd.¹¹ Een enkele keer wordt in de bronnen zelfs naar een concreet manuscript verwezen met een afwijkende rangschikking, bijvoorbeeld naar een *mushaf* in het handschrift van 'Uqba ibn 'Amir (overleden in 59/679), die in Cairo werd bewaard.¹² Niet-Uthmanse tekstlezingen worden in de exegetische literatuur frequent aangehaald bij de bespreking van de betekenis van bepaalde woorden en verzen, maar mogen niet worden gebruikt voor liturgische doeleinden. Daar geldt alleen en uitsluitend de “canonieke” redactie, die wordt toegeschreven aan Kalief Uthman. Het is inderdaad deze

“canonieke” redactie die over de gehele linie, ook in de oudste manuscripten, vertegenwoordigd is.

De oudst bewaarde manuscripten van de Koran bevatten de tekst in *defectief* schrift. Dit schrift ontbeerde diakritische tekens om tussen medeklinkers te onderscheiden; tevens ontbraken tekens voor klinkers, evenals de andere leestekens. De 11^{de}-eeuwse Andalusische specialist in de studie van oude Koranmanuscripten drukt het als volgt uit: “De Koran bestond in de codices [oorspronkelijk] alleen in zijn ductus, [als regel zonder aanvullende tekens ter onderscheiding van medeklinkers, klinkers enzovoort]”.¹³ Deze “blote ductus” heet in het Arabisch *rasm*. Manuscripten in dit archaïsche, defectieve schrift zijn op de vingers van één hand te tellen. Beroemde voorbeelden bevinden zich in Cairo¹⁴, Londen¹⁵, Parijs¹⁶ en Petersburg.¹⁷ Deze manuscripten stammen uit de periode voorafgaande aan de hervorming van het Arabische schrift, die op basis van gegevens ontleend aan historische bronnen tegen het einde van de 7^{de} eeuw moet worden gesteld (omstreeks het jaar 75 van de islamitische jaartelling) en onder meer verbonden is met de naam van een vermaard taalkundige, Abū al-Aswad al-Du’alī (gestorven in 69/688). Na die hervorming worden de manuscripten als regel met diakritische tekens, vocalen en andere leestekens afgeschreven. Sporen van een oud gedateerd manuscript van na de schriftvorming zijn te vinden bij de reeds genoemde Andalusische geleerde Al-Dānī (gestorven in 444/1053) die reeds in zijn tijd op zoek ging naar de oudste Koranhandschriften. Hij vermeldt een manuscript dat was gekopieerd door een zekere Mughīra ibn Mīnā en voltooid in Rajab 110 (728). De klinkers, evenals de tekens voor de glottenstop, de verdubbeling van medeklinkers en de onbepaalde uitgang, bestonden uit punten in rode inkt.¹⁸ Een goed voorbeeld van een oud manuscript van kort na de schriftvorming is de codex in het Topkapı Museum in Istanbul.¹⁹

Verder kan binnen de kleine groep van bewaarde Koranhandschriften in *defectief* schrift een onderscheid worden gemaakt naar *schriftvormen* en *ornamenten*. In de ene groep, onder meer

vertegenwoordigd door de codices in Parijs en Petersburg, evenals in die van Londen, zijn de lijnen (nog) disproportioneel en hoekig en er komen nauwelijks ornamenten voor bij de overgang van de ene soera naar de andere of ter markering van het einde van een of meerdere verzen; laat staan dat er sprake is van marginale aanduidingen voor de recitatie en dergelijke, die in latere handschriften een normaal verschijnsel zijn. De verzen worden eenvoudig door enkele streepjes in dezelfde inkt als de tekst of door open gelaten ruimte van elkaar gescheiden. In de andere groep is het schrift daarentegen proportioneel en zelfs kalligrafisch, wordt gebruik gemaakt van rondingen en cirkeltjes en is reeds sprake van enige ornamentiek bij de overgang van soera’s en de versdelers, een ornamentiek die zich in de latere manuscripten zo ver ontwikkelt, dat de Koran de rijkst gedecoreerde en meest gekalligrafeerde tekst van de islamitische cultuur wordt. De manuscripten van de eerste groep, vertegenwoordigd dus door het handschrift van Parijs, bevatten de oudste handschriftelijke overlevering van de Koran. Ze kunnen met een voorzichtige schatting omstreeks het jaar 50 worden gedateerd (672). Verschillende oude schrijvers die experts waren in de studie van Arabische handschriften, karakteriseerden het schrift van de oudste codices van de Koran. De vermaarde kalligraaf uit het vroeg Abbasidische Bagdad, IBN MUQLA (gestorven 328/940), beschreef het als een “in elk opzicht groot schrift waarin elk element van ronding ontbrak”.²⁰ De bibliograaf van Bagdad, IBN AL-NADĪM (gestorven rond 400/1010), spreekt in zijn boek getiteld *De Catalogus* van een hoekig schrift met lange schuin hangende alif’s.²¹ De middeleeuwse Egyptische kenner van documenten en manuscripten, AL-QALQASHANDĪ (gestorven 821/1418), vergelijkt het schrift van de oudste Korans met een schriftsoort in documenten uit zijn eigen tijd, het zogenaamde *tûmâr*-schrift, dat onder andere door zeer hoge alif’s wordt gekenmerkt.²² Deze drie experts spreken over dezelfde groep van handschriften die wij zojuist als de oudste hebben aangewezen.

Punctuele navolging van de Codex van Uthman bij de transmissie van de Koran gold en geldt als plicht in de islam.²³ Deze

plicht heeft echter alleen betrekking op de blote ductus van het schrift, de zogenaamde *rasm*. We zagen reeds, zoals AL-DÂNÎ het uitdrukte, dat “de Koran [oorspronkelijk] alleen in zijn ductus [dus zonder aanvullende tekens, VK] in de codices bestond”. De later ingevoerde diakritische tekens, klinkertekens en leestekens verkregen deze status niet en konden ze ook niet verkrijgen, omdat over het gebruik van deze tekens uiteenlopende leestradiaties ontstonden, waarvan weliswaar een zevental gezaghebbend werden, maar waarvan geen enkele er aanspraak op kon maken om als enige exact de wijze weer te geven waarop de tekst in de tijd van Uthman, of nog daarvoor, zou zijn gelezen. Die leeswijzen waren toen immers in het geheel niet te boek gesteld; er bestond alleen een defectief schrift.

Het is dan ook begrijpelijk dat Korangeleerden zich in hun onderzoek onder meer ten doel stelden om een zo nauwkeurig mogelijk beeld te verkrijgen van de karakteristieken van de ductus van Uthman's Codex, en dit tot op de enkele letter nauwkeurig. Eén methode daartoe was om de oudste Koranmanuscripten geschreven in de ene provincie, bijvoorbeeld Syrië, te vergelijken met die uit een andere, bijvoorbeeld Irak, om te pogen met behulp van een dergelijke kritische vergelijking te onderscheiden tussen hetgeen later in de spelling aan nieuwigheden was binnengeslopen en de oorspronkelijke ductus van de Codex van Uthman. Een andere methode was, uiteraard, om direct op zoek te gaan naar het originele manuscript van Kalief Uthman, dat in de literatuur wordt aangeduid als “het hoofdexemplaar van de Koran” (*al-mushaf al-imâm*). De reeds aangehaalde onderzoeker ABÛ 'UBAID AL-BAGDÂDÎ (gestorven in 223/837 of 224/838) paste beide methodes toe. Hij vergeleek de manuscripten van verschillende provincies en deelt mee dat hij ook het originele hoofdexemplaar van de Koran heeft kunnen bestuderen in de bibliotheek van een Abbasidische prins in Bagdad. Over de ductus van dat belangrijke exemplaar verschaft hij exacte gegevens.²⁴ ABÛ 'UBAID verliet Bagdad in 214/829 om zich in Mekka te vestigen waar hij stierf.²⁵

Een bericht uit de maand Rabi' I van het jaar 223/838 bevestigt de aanwezigheid van de Codex van Uthman in Bagdad in de vroege Abbasidentijd. Het bericht stamt van een zekere Abû Bakr Ibn Shayba die in opdracht van Kalief Al-Mu'tasim een nieuwe band moest maken voor deze vermaarde Codex. “Ik nam”, zo deelt Ibn Shayba mee, “de maat van de hoogte van de Codex en stelde vast dat deze twee span en vier vingerdikten was. Ik telde de regels van enkele bladen, en deze bleken 28 regels per bladzijde te zijn”.²⁶

De geschiedenis van de Codex van Uthman kan nog nader worden getraceerd. De vermaarde historicus IBN SHABBA (gestorven in 262/876) vermeldt dat de mushaf van 'Uthman op diens bevel in de moskee was geplaatst om elke ochtend te worden gelezen. Het bericht vervolgt dat de mushaf van Uthman in het bezit kwam van Uthman's kleinzoon, Khâlid ibn 'Amr ibn 'Uthmân.²⁷ Volgens de in 276/889 overleden schrijver IBN QUTAIBA kwam Uthman's codex nadien in het bezit van zijn nakomelingen, maar hun lijn stierf uit.²⁸ Het manuscript bleef in Medina, waar het volgens het reeds aangehaalde commentaar van ABÛ SHÂMA op het genoemde werk van AL-DÂNÎ toegankelijk was voor de vermaarde geleerde Mâlik ibn Anas (gestorven in 179/796), die in zijn tijd als het hoofd van de geleerden van Medina gold. Hij raadpleegde het om vast te stellen of de Codex van Uthman de naam van Ibrâhîm met een alif (dus als Ibrâhâm) dan wel met een yâ' las (dus als Ibrâhîm).²⁹ Volgens een andere bron, een studie over de Koran van IBN KATHÎR (gestorven in 774/1373), had dezelfde Mâlik ibn Anas nadien op een vraag naar de Codex van Uthman echter geantwoord dat deze “verdwenen” was.³⁰ De Codex zal voor de dood van Mâlik ibn Anas nadat de Abbasiden de macht van de Omayyaden hadden overgenomen, naar Bagdad zijn overgebracht. De Abbasidische heersers gaven aan dit eerbiedwaardige exemplaar van de Koran een belangrijke plaats in het hofritueel. In het bekende boek over de ceremoniën van het kalifaat door Abû Ishâq AL-SÂBÎ (gestorven in 384/994) staat te lezen dat de kalief zitting hield op zijn troon, omhangen met de mantel van de Profeet, het zwaard van de

Profeet omgord en in zijn hand diens stok. Voor hem was de Codex van Uthman plechtig opgesteld.³¹ De lotgevallen van de exemplaren die Kalief Uthman volgens de traditie liet vervaardigen voor de belangrijkste steden van het rijk, om daar te dienen als kanonieke tekst waarnaar men zich moest richten, vallen buiten ons bestek. Ze speelden zelfs een belangrijke ceremoniële rol bij uiteenlopende plechtigheden, onder andere in Mekka, Bagdad, Damascus, Cairo, Cordoba en Marrakesj. Van belang is binnen ons kader vooral om het ooggetuigeverslag te vermelden van de Andalusische reiziger Ibn Jubayr (gestorven in 614/1217) van het exemplaar dat hij in Mekka zag en waarin hij de datering en de naam van de kopiïst in het colofon van dit manuscript aanhaalt: “Het is geschreven in het handschrift van Zayd ibn Thâbit - Allah zij hem welgevallig! - en gekopieerd in het jaar 18 na de dood van de Gezant van Allah - Allah zegene hem en schenke hem vrede! Vele bladen ontbreken eraan. Het is gebonden tussen twee platen van hout met koperen sloten en heeft grote, brede bladen. Ik zag het met eigen ogen en koesterde het door het te kussen en met mijn wangen te knuffelen. Moge Allah de intentie van die daad belonen!”³²

Mohammed

De Koran documenteert het bestaan van een mens genaamd Mohammed die als profeet optrad om boodschappen in de Arabische taal te verkondigen waarvan hij geloofde dat ze hem door Allah, in de regel via Gabriël, waren ingegeven of geopenbaard. Deze profeet of boodschapper staat centraal als aangesproken of direct geïnvolveerde persoon in zeer talrijke teksten van de Koran. De naam van deze boodschapper, Mohammed, wordt vier keer expliciet vermeld³³, onder andere om te belichten dat niet de sterfelijke persoon van de menselijke boodschapper, maar de goddelijke boodschap die hij in het kader van de uitoefening van zijn profetische ambt overbracht, van blijvende betekenis zou zijn. Soera 3: 144: “Mohammed is slechts een boodschapper, vóór hem zijn er al boodschappers heengegaan. Wanneer hij dan zou sterven of worden gedood, zouden jullie dan op jullie schreden terugkeren [en

weer tot het ongeloof vervallen, VK]?” De passage waartoe dit vers behoort hangt volgens korancommentaren direct samen met de veldslag bij Uhud in de maand Shawwâl van het jaar 3 (het voorjaar van 624), toen plotseling het gerucht de ronde deed dat Mohammed gesneuveld was, hetgeen grote paniek in islamitische gelederen veroorzaakte waardoor sommigen op de vlucht sloegen.³⁴

Een andere Korantekst, die de uiteindelijke overwinning voorspelt van de Islam op alle andere godsdiensten, bevat een vers waarin de Gezant van Allah bij name wordt geprezen, evenals de houding van zijn medestanders tegenover de ongelovigen en tegenover elkaar: “Mohammed is de Boodschapper van Allah, en zijn medestanders zijn standvastig tegenover de ongelovigen, maar onder elkaar vol mededogen” (Soera 48: 29).³⁵ Met verwijzing naar zijn familierelaties wordt in de Koran gesteld: “Mohammed is niet de vader van één van jullie mannen, maar hij is de Boodschapper van Allah en het Zegel [dat wil zeggen: de afsluitende bevestiging] van de profeten” (Soera 33: 40). Elders staat in de Koran: “En degenen die geloven en goede werken doen, en die geloven in wat werd geopenbaard aan Mohammed - hetgeen de waarheid is vanwege hun Heer - [Allah] zal hun zonden van hen wegnemen en hun toestand herstellen” (Soera 47: 2).

Telkens wanneer “Mohammed” in de Koran voorkomt, is sprake van een echte *eigennaam*. Het is een Arabische eigennaam die reeds tijdens de pre-islamitische periode in gebruik was. De 15^{de}-eeuwse geleerde IBN HAJAR AL-‘ASQALÂNÎ, wellicht de grootste expert op het terrein van de Arabische naamkunde die de islamitische cultuurgeschiedenis ooit heeft opgeleverd, wijdde een korte verhandeling aan degenen die voor de komst van de Islam Mohammed heetten. Hij slaagde erin rond 15 personen met de naam Mohammed in de oude bronnen te traceren. Twee van deze naamgenoten van de *profeet* Mohammed waren ook diens tijdgenoten, namelijk Muhammad ibn ‘Adi al-Tamimî al-Sa’dî en Muhammad ibn al-Barâ’ al-Bakrî.³⁶ Waar nu Mohammed in de Koran uitdrukkelijk als de profeet en boodschapper is aangeduid, en de Koran overigens slechts één enkele persoon in deze positie kent die met de overbren-

ging van de goddelijke boodschap in de Arabische taal is belast, staat zonneklaar vast dat op alle plaatsen waar diezelfde boodschapper of profeet zonder naam wordt aangeduid, eveneens van dezelfde Mohammed sprake is.

In zijn hoedanigheid als Profeet of Gezant van Allah stelde Mohammed een reeks van verdragsteksten en brieven opstelde. De tekst van deze documenten is in de regel in historische bronnen overgeleverd, slechts enkele ervan zijn (ook) als documenten zijn bewaard gebleven. Een belangrijk gedeelte werd in 1889 op basis van de werken van Ibn ISHĀQ (Gestorven circa 770) en IBN SA'D (gestorven in 845) door Julius WELLHAUSEN in het Arabisch en Duits uitgebracht.³⁷ Het document van de door "Mohammed de Profeet" opgestelde oorkonde tussen de gelovigen en de moslims van Quraish en Yathrib (Medina), waarin de basis voor de vroegste islamitische gemeenschap werd gelegd, werd door WELLHAUSEN gekwalificeerd als "een belangrijk document dat ons directe en authentieke informatie verschaft". Ten aanzien van de brieven merkte hij op dat men "in het algemeen gesproken geen aanleiding heeft om aan de echtheid ervan te twijfelen". Incidentele gevallen van vervalsing doen zich voor, aldus WELLHAUSEN, maar zij zijn gering in aantal en verhinderen het historische gebruik ervan niet". "Zouden we de originelen zelf hebben, dan zou een paleografische verificatie mogelijk en wellicht ook maatgevend zijn".³⁸ Het werk van WELLHAUSEN werd in de 20^{ste} eeuw voortgezet door Muhammad HAMIDULLAH, die de 5^{de} druk van zijn verzameling *Politieke documenten uit de tijd van de Profeet en het Rechtgeleide Kalifaat*, een kritische uitgave bezorgde van ruim 400 aan Mohammed toegeschreven documenten, gebaseerd op vergelijking van de teksten zoals ze in de verschillende bronnen zijn overgeleverd.³⁹

Mohammed komt in deze documenten naar voren in zijn talrijke contacten met de verschillende landstreken en stammen op het Arabische Schiereiland, in de contacten die leidden tot hun aansluiting bij de islam en de exacte afspraken die daartoe werden gemaakt. Ook zijn internationale contacten buiten het Arabische Schiereiland komen hierbij aan de orde, zoals met Arabische stammen onder Byzantijnse protectie en

met Egypte. Dat een zo rijke schat aan gegevens zou kunnen zijn bedacht met het blote oogmerk de geschiedenis te vervalsen en hierin een mythologische Mohammed te parachuterend, om deze teksten dan vervolgens over een zo grote hoeveelheid uiteenlopende bronnen uit te strooien, is eenvoudig ondenkbaar. Historici⁴⁰ hebben dan ook als regel de lijn van WELLHAUSEN gevolgd en deze documenten, met uitzonderingen, als authentieke bronnen voor de vroegste geschiedenis van de islam aanvaard. Uit deze bronnen komt onder meer naar voren dat Mohammed wel kon lezen, maar niet schreef. Wel kon hij eigenhandig zijn naam plaatsen, bijvoorbeeld onder een verdragstekst.⁴¹ Voor het schrijven van de teksten gebruikte hij secretarissen. Bronnen vermelden de namen van 48 personen die voor hem als schrijver of secretaris hebben gewerkt.⁴² Om een cross-culturele vergelijking te trekken: Karel de Grote vertoonde ruim anderhalve eeuw later binnen de Europese context een vrijwel identiek profiel van geletterdheid.⁴³

De oudste *christelijke en joodse bronnen* uit het Nabije Oosten zijn in het algemeen vrij goed geïnformeerd over de vroege expansie van de Arabieren en de islam buiten het Arabische Schiereiland, die op zijn allervroegst kort na de dood van Mohammed was begonnen en die zij zelf meemaakten. Bij gebrek aan nauwkeuriger informatie fantaseerden zij echter een beeld van Mohammed dat primair op hun eigen, vaak negatieve waardering van de nieuwe machtsverhoudingen was gebaseerd. NAU heeft in 1915 een Syrisch document gepubliceerd met het verslag van een gesprek tussen de Jacobitische patriarch Johannes I en Emir Amrou, in een stad in Syrië, op zondag 9 mei 639 (18 Hijra). Deze Emir Amrou is de Arabische legeraanvoerder 'Amr ibn al-ʿĀs, wiens activiteiten ook in de Arabische bronnen uitvoerig zijn gedocumenteerd. De patriarch roept in zijn gespreksverslag de christenen van Mesopotamië op om te bidden voor de emir, opdat God hem wijsheid schenkt, enzovoort. Dit is een brief die de patriarch naar zijn gemeenschappen in Mesopotamië zal hebben verzonden. Korte tijd later wordt Mesopotamië, dus wel met steun van de patriarch, door Amr ibn al-ʿĀs veroverd.⁴⁴

Dezelfde Arabische legeraanvoerder ‘Amr ibn al-‘Âs komt ook enkele keren voor in de kroniek van JOHANNES, Koptische Bisschop van Nikiu, die geboren werd omstreeks de tijd van de verovering van Egypte door de Arabieren⁴⁵ en rond het jaar 690 na Christus nog in leven was. In zijn studie over de Arabische verovering van Egypte noemt BUTLER deze kroniek met recht “onmisbaar”.⁴⁶ “Velen van de Egyptenaren”, aldus JOHANNES, “die valse christenen waren geweest, verloochenden het heilige orthodoxe geloof en de levenschenkende doop, en omhelsden de religie van de moslims, de vijanden van God, en aanvaardden de doctrine van het Beest, dat is: Mohammed. Zij raakten tezamen met die afgodendienaars verdoold, namen de wapenen ter hand en vochten tegen de christenen. Een van hen, Johannes de volgeling van Chalcedon van het Klooster van Sinai, omhelsde het geloof van de Islam en na zijn monnikhabijt te hebben afgelegd, nam hij het zwaard op en vervolgde hij de christenen die trouw waren gebleven aan onze heer Jezus Christus”.⁴⁷ Mohammed wordt in deze bron geïdentificeerd met het bijbelse Beest uit de Afgrond, een verschijningsvorm van de Antichrist, vermeld in de *Openbaring van Johannes*, als de toekomstige regeerder van de wereld, beheersers van de wereldmacht in zijn laatste belichaming, of van het laatste wereldrijk. Hij zal zich verheffen tegen God en zich voor God uitgeven, geheel door Satan zijn bezielde en deze persoonlijk vertegenwoordigen.⁴⁸ We hebben hier een van de oudste getuigenissen van de christelijk-theologische visies op Mohammed. Hoewel in de hier geciteerde tekst van JOHANNES VAN NIKIU sprake is van “moslims” en van het “geloof van de islam”, staat niet vast dat de auteur deze uitdrukkingen in de oorspronkelijke tekst van zijn werk zo heeft gebruikt. We beschikken slechts over een late Ethiopische weergave van een (vooralsnog: verloren) Arabische vertaling van de (eveneens verloren) oorspronkelijke Koptische tekst. Voor een goed begrip van de vroege geschiedenis van de islam is van belang dat het begrip *islâm* in de Koran uiteraard nog geen betrekking heeft op de religie die achteraf het resultaat zal blijken te zijn van het optreden van Mohammed. Het is daar primair een aanduiding van de ene, steeds identieke *geloofsovertui-*

ging die de profeten door de eeuwen heen, vanaf Adam tot en met Mohammed, aan de mensen hebben gepredikt en in de aan hen geopenbaarde boodschappen hebben verbreid. Deze overtuiging bestaat uit het geloof in één God. *Islâm* is, met andere woorden, *monotheïsme*. Pas geleidelijk kon dit kernbegrip, *al-islâm*, ook tot *naam* van de nieuwe godsdienst worden, en groeide deze nieuwe godsdienst uit tot een stelsel met vaste doctrines en instituties. Een belangrijke stap in het vormingsproces van de islam als stelsel, was zeker de uitvaardiging van de officiële tekst van de Koran door Kalief Uthman, die, zoals we zagen, hoogstwaarschijnlijk plaats vond in 28 (650). Maar de publieke verkondiging van de islamitische doctrine middels *voor iedereen bestemde* monumentale inscripties op overheidsgebouwen en in teksten op *voor iedereen bestemde* munten die op bevel van de overheid werden geslagen, vond zijn beslag pas na de centralisering van het gigantische, multiculturele en multireligieuze rijk. Deze centralisering kreeg vooral met behulp van de invoering van het Arabisch als de officiële taal zijn beslag. Dit vond plaats ten tijde van Kalief ‘Abd al-Malik ibn Marwân, die van 65-86 (685-705) regeerde. Hij was het die in 72 (691-2) de vroegste publieke monumentale inscripties liet aanbrengen met een compilatie van Koranteksten, op de buiten- en binnenmuren van de Rotskoepel, in Jeruzalem. In de geselecteerde teksten ontleend aan uiteenlopende soera’s, staat de benadrukking van de beide hoofdonderdelen van de islamitische geloofsbelijdenis, de eenheid van Allah en het profeetschap van Mohammed, naast de afwijzing van de christelijke visie op Jezus centraal.⁴⁹ Zoals uit historische bronnen blijkt was de Rotskoepel gebouwd om te dienen als alternatief pelgrimagecentrum voor de moslims in een periode waarin belangrijke delen van het islamitische rijk, door een tegenkalief werd bestuurd die zich in Mekka had verschanst en het gezag van de Omayyadische heersers in Damascus afwees.⁵⁰ In deze inscripties legitimeert zich de heersende dynastie in Damascus ten overstaan van zijn islamitische onderdanen door een duidelijk islamitisch en antichristelijk getuigenis te laten klinken in een tijd waarin de overgrote meerderheid van de bevolking nog steeds christelijk was. Het was ook tijdens

de regeringsperiode van Kalief 'Abd al-Malik ibn Marwān dat de eerste munten met uitsluitend Arabische teksten werden geslagen, met onder meer de islamitische geloofsbelijdenis. Voordien waren de munten in het islamitische rijk in de regel tweetalig en in religieuze zin oecumenisch. De vestiging van de islam als de publieke staatsgodsdienst heeft sinds de uitvaardiging van de Koran dus slechts 40 jaar geduurd en deze enorme snelheid is alleen verklaarbaar omdat de islam het geloof was van de Arabische overheersers en dus in een zeer voordelige positie verkeerde om zich te vestigen en te institutionaliseren. Een tweede belangrijke reeks van koranteksten werd in opdracht van Kalief Al-Walid I tussen 88 (706) en 91 (710) vervaardigd op de muur van de gebedsrichting van de Moskee van de Profeet in de stad Medina. Deze teksten omvatten de integrale tekst van de liturgisch belangrijke korte soera's van de Koran (soera 1 en 91-114). Ze werden aangebracht bij de uitbreiding van de moskee, waarbij tevens de grafkamer van Mohammed binnen de ruimte van de moskee was komen te liggen die na zijn dood steeds in particulier bezit was gebleven van zijn echtgenote Aïsha en leden van haar familie. De onteigening van Mohammeds graf en de eraan gepaard gaande uitbreiding van zijn moskee, bekroonde het herstel van de macht van de Omayyaden over de heilige steden Mekka en Medina en versterkte in niet geringe mate hun religieuze legitimiteit als heersende dynastie over het gehele islamitische rijk.⁵¹

Revisionisme in de Islamwetenschap

Keren wij thans terug naar de revolutionaire theoloog uit Münster. Mohammed KALISCH beroept zich voor zijn radicale scepsis ten aanzien van de vroege islam allereerst op een Nederlandse islamoloog. "Dat men", zegt hij, "met inachtneming van de bekende feiten tot een sceptische houding moet komen met betrekking tot het historische bestaan van Mohammed toont ook de onlangs verschenen Mohammedbiografie van Hans Jansen, die de ongeloofwaardigheid van de islamitische overlevering duidelijk uitwerkt".⁵² Ik vrees dat KALISCH, die als protestantse jongeling tot de islam overging, zich, toen hij dit schreef, niet heeft gerealiseerd dat JANSEN in geschrifte

ook heeft gesteld bekeeringen van westerlingen tot de islam moeilijk verklaarbaar te achten en ervan uit te gaan dat "een aantal" van deze bekeeringen "ongetwijfeld uit warhoofdigheid voortkomt".⁵³ Overigens kwam JANSEN pas tot dit oordeel kort nadat hijzelf rond zijn 40^{ste} levensjaar tot het katholicisme was bekeerd, naar zijn zeggen "vanwege de hoge organisatiegraad van die godsdienst en de daarbij behorende grotere strijdvaardigheid tegen de islam".⁵⁴

KALISCH trekt in feite de lijn door van het (in vakkringen omstreden) radicaal sceptische "revisionisme" dat op verschillende momenten van de geschiedenis van de westerse islamstudie opduikt en zich sinds de 70er jaren van de vorige eeuw van Angelsaksische zijde met WANSBROUGH⁵⁵, CRONE, COOK en HAWTING, van Duitstalige zijde met LÜLING⁵⁶, LUXENBERG⁵⁷, PUIN, OHLIG, POPP en anderen steeds nadrukkelijker binnen de studie van de vroege geschiedenis van de islam presenteerde. Met de term "revisionisme" wordt de radicale benadering aangeduid die de oude islamitische bronnen over de gehele linie als onbetrouwbaar terzijde stelt en poogt de ontstaansgeschiedenis van de islam vanuit niet-islamitische, doorgaans christelijke, joodse dan wel andersoortige bronnen te benaderen. Er is in de regel sprake van een (openlijke of impliciete) complottheorie, van een min of meer pathologische drang, met bijbehorend fanatisme, tot radicale herziening van de ontstaansgeschiedenis van de islam. Deze drang komt onder meer tot uitdrukking in verschillende apodictisch gestelde "idéés directrices" (leidende opvattingen), die als dogma's functioneren, waaraan de interpretatie van de beschikbare bronnen wordt onderworpen. Alle bronnen die in strijd zijn met de revisionistische "dogmatiek" gelden als vervalst of worden genegeerd. Bronnen als de eerder besproken Koran en Documenten van de Profeet zijn met deze gefixeerde ideeën telkens weer in strijd en moeten dan ook telkens weer als volstrekt onbetrouwbaar terzijde worden gesteld. Het revisionisme presenteert zich vooral als een verklaring van de oorsprong van de islam. We kunnen in de loop van de geschiedenis verschillende benaderingen onderscheiden.

1. De *eerste* was die van de *Europees-christelijke Middeleeuwen*. Deze stelt dat de islam een ketterse ontwikkeling is vanuit het christendom en het product van een anti-christelijke samen-zwering. Deze samenzwering zou zijn oorsprong hebben gehad in de rancune van een door de paus geëxcommuniceerde kardinaal of bisschop, die achter de coulissen Mohammed anti-christelijke opvattingen influisterde. Dit is, in tal van varianten, een van de meest dominante opvattingen die we in de Middeleeuws-christelijke literatuur en zelfs tot in de Verlichting over de vroege islam en zijn Profeet aantreffen. Deze benadering is onder andere door Norman DANIEL geanalyseerd in zijn bekende studie *Islam and the West: The making of an Image*.⁵⁸

2. Een *tweede* opvatting werd verdedigd door de Nederlandse arabist Reinhard DOZY (1820-1883) in zijn boek *De Israëlieten te Mekka. Van Davids tijd tot aan de vijfde eeuw onzer tijdrekening*.⁵⁹ Hierin verdedigde hij de stelling verdedigde dat een van de twaalf stammen van het oude Israël, de Simeonieten wel te verstaan, zich in Mekka hadden gevestigd alwaar zij als kopie van de oud-Israëlitische tempel de Kaäba zouden hebben gebouwd. De religieuze rituelen rondom de Kaäba in pre-islamitische tijd, inclusief de hadj, zouden volgens DOZY dan ook van Hebreeuws-Israëlitische origine zijn. Ter staving van zijn these voerde DOZY onder meer aan dat zich op de Zwarte Steen in de muur van de Kaäba in Mekka een Hebreeuwse inscriptie zou bevinden. DOZY's theorie werd verworpen⁶⁰ en raakte in vergetelheid.⁶¹

3. De *derde* opvatting komt op in *Duitsland in het begin van de 70er jaren van de 20^{ste} eeuw*. Deze stelt dat de islam oorspronkelijk een voortzetting was van het oude unitaristische, Semietische christendom dat zich zou hebben gekeerd tegen het Hellenistische christendom in Arabië, om vervolgens door Arabisch heidendom te worden overwoekerd. In de Koran zou sprake zijn van twee te onderscheiden redactionele lagen: de eerste en oorspronkelijke "laag", die van de zogenaamde *oer-Koran*, zou zuiver unitarisch christelijk zijn geweest en

zelfs christelijke hymnen hebben bevat. In zijn tweede en laatste bewerking was de Koran echter in heidens-Arabische zin omgebogen. Grondlegger van deze benadering was Günter LÜLING, onder andere in zijn boeken *Ueber den Urkoran* en in zijn werk *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und christlichen Theologie*. Zoals uit de titel van laatstgenoemd boek kan worden afgeleid, ging LÜLING ervan uit dat het centrale heiligdom in Mekka in voor-islamitische tijd een kerk was en dat ook de Mekkanen in die tijd trinitarische christenen waren. Dat zij in de latere islamitische bronnen als polytheïstische heidenen worden beschreven, is volgens LÜLING te zien als het resultaat van een systematische omwerking en vervalsing van de bronnen met het oogmerk om de christelijke oorsprong van de Mekkanen te verdoezelen. LÜLING - zelf een belijdend unitariër - riep de islam op om tot zijn unitarisch christelijke oorsprong terug te keren, hetgeen zijns inziens de wereldocumene zeer ten goede zou komen.

LUXENBERG volgde ongeveer de richting van LÜLING, maar voegde geheel eigen accenten toe. Zo stipuleerde hij, lijnrecht tegen alle beschikbare literaire gegevens in, een Aramees-Arabische mengtaal bij de Mekkanen in voor-islamitische tijd, die ook aan de taal van de Koran ten grondslag zou hebben gelegen. Voor het historisch bestaan van een dergelijke mengtaal bestaat echter geen enkele aanwijzing in de veelvuldige bronnen die door LUXENBERG buiten beschouwing worden gelaten, noch in de Koran, ook niet in zijn alleroudste manuscripten. Hetzelfde geldt voor LUXENBERG's veronderstelling, die hij zegt via het Aramees te mogen afleiden uit de Arabische benaming van de Rotskoepel in Jeruzalem, namelijk dat deze Koepel oorspronkelijk niets met de islam te maken heeft gehad maar het graf van een christelijke heilige zou hebben gemarkeerd. Voortbouwend op deze veronderstelling stelden weer anderen dat het hier mogelijk zelfs wel om het graf van Jezus zou gaan! Men heeft mij meermalen uitgenodigd (zelfs een collega van de toenmalige vakgroep Hebreeuws en Aramees in Leiden) om LUXENBURG's Aramese interpretaties van Koranteksten te behandelen. Mijn antwoord daarop was en is

het volgende: Als u van mij wilt aannemen dat de Nederlandse plaatsnaam Lobith is samengesteld uit de Hebreeuwse woorden “Lo Beit”, dat is ongeveer: “Kijk eens, er zijn hier helemaal geen huizen!”, en daarmee het historische bewijs vormt dat de Batavieren, toen zij op boomstammen de Rijn kwamen afzakken om zich in deze Lage Landen te vestigen, Hebreeuws spraken, ben ik gaarne bereid om het boek van LUXENBURG te behandelen!

4. De *vierde benadering* is de Angelsaksische die in de tweede helft van dezelfde 70er jaren opkwam. Deze stelt dat de islam oorspronkelijk een joods-christelijke sekte was. Meer joods dan christelijk, het zou hier oorspronkelijk zijn gegaan om een messianistische beweging die naar het Heilige Land wilde terugkeren, een soort Zionisme avant la lettre dus, vanuit Noord-Arabië. Mekka en Medina speelden hierin oorspronkelijk geen enkele rol. Hun rol als de heilige steden van de islam waar de Profeet had geleefd en gepredikt, zou pas later bij elkaar zijn gefantaseerd, evenals het leven van de profeet zelf, toen de messianistische beweging was uitgewoed en tot vaste materie zou zijn gesteld in de vorm van de islam. Dit is de visie van de Angelsaksische richting binnen het revisionisme, vooral die van CRONE en COOK. De Koran was volgens de grondlegger van deze richting, WANSBROUGH, pas rond het christelijke jaar 800 geredigeerd en uit verschillende voorheen zelfstandige stukken van verschillende herkomst samengesteld. Mocht Mohammed ooit hebben bestaan, dan was hij zeker niet de “profeet Mohammed” waarover in de islamitische bronnen wordt gesproken. Ik wijs er in dit verband nog eens op dat het door mij eerder genoemde Cairo-manuscript, dat op paleografische gronden met een voorzichtige schatting omstreeks het derde kwart van de 7^{de} eeuw kan worden gedateerd, de complete tekst van de Koran bevat. Ook de fragmentarisch bewaard gebleven codex van Parijs en Sint-Petersburg, die wel als de oudst bewaarde wordt beschouwd, was in zijn oorspronkelijke vorm een compleet exemplaar van de Koran zoals wij deze ook thans nog kennen. Reeds door deze sprekende feiten zijn de Angelsaksische en de Duitse richting beide ten dode opgeschreven.

5. *Tenslotte* is er dan nu ook de benadering van KALISCH, nieuwe loot aan oude revisionistische stam! KALISCH gaat thans in de richting van het zogenaamde “traditionisme”, in de betekenis van de *philosophia perennis*. Dit is de “doorgaande filosofie”, die door de eeuwen en culturen heen zou hebben bestaan en overal ter wereld in verschillende tradities zou kunnen worden getraceerd. Men vindt men deze volgens KALISCH onder andere ook in de islamitische mystiek en de filosofie, waarin het heil van de mens als cognitief proces in de menselijke ziel wordt beschreven, zonder aan dit proces de voorwaarde van het geloof in een bepaalde religie te verbinden. De islam is slechts een van de wegen om deze *philosophia perennis* te vinden. Geen enkele godsdienst kan echter de absolute waarheid voor zich opeisen, want alle godsdienst resulteert uit subjectieve spirituele ervaring. In laatste instantie moet godsdienst door filosofie worden vervangen, want meer dan wetenschap, filosofie en mystiek heeft, aldus KALISCH, de mens niet nodig. De esoterisch-gnostieke richting van dit “Traditionisme” heeft opvallend veel aanhangers onder Europese intellectuelen die zich aanvankelijk bekeerden tot de islam, maar zich in het keurslijf van geloofsleer en religieuze Wet uiteindelijk toch niet thuis blijken te voelen.

De islam was volgens KALISCH oorspronkelijk een vorm van gnostiek. Mohammed is (evenals Jezus) oorspronkelijk een mythe, een stadium in de gnostiek, voor eenvoudige mensen met beperkte verstandelijke vermogens echter voorgesteld in de vorm van de biografie van een mens van vlees en bloed met een openbaring (de Koran). Voor het eerst in de geschiedenis poogt hier een auteur om een revisionistische benadering ten grondslag te leggen aan zijn persoonlijke losmaking van hetgeen hij ervaart als de knellende banden van zijn islamitische geloofsovertuiging. Ontkenning van de historiciteit van Mohammed is de oplossing die KALISCH kiest voor zijn knellende probleem. Hij acht dit geen aantasting van zijn identiteit als moslim omdat het in de godsdienst immers niet om *historische*, maar om *metafysische* waarheid gaat. Hierop zou ik KALISCH het volgende willen repliceren: Ik geloof wel dat ik begrijp wat u wilt zeggen, maar waarom hecht u er dan zoveel

waarde aan te benadrukken dat uw visie aansluit bij de huidige stand van de wetenschap? Die wordt immers helemaal niet vertegenwoordigd door het revisionisme. Het is een polemisch model van dweepzieken en charlatans⁶² dat onder de bijzondere omstandigheden waarin onze wereld in deze tijd verkeert, een enorme aandacht verkrijgt, die het op zuiver wetenschappelijke gronden helemaal niet verdient.

Mohammed was, is en blijft op zuiver wetenschappelijke gronden te beschouwen als een historische persoon, die in het geloof van zijn profeetschap boodschappen heeft verkondigd die na zijn dood in codices (*mushaf's*) zijn geredigeerd en omstreeks het jaar 650 van de christelijke jaartelling in de officiële tekst van Kalief Uthman zijn vastgelegd, die de andere redacties heeft verdrongen. De Koran, evenals de zeer talrijke in opdracht van Mohammed opgestelde documenten, vormen de basis voor de studie van zijn biografie, evenals de filologisch gezeefde gedichten van tijdgenoten, zowel voor als tegen hem gecomponeerd, naast de historisch-kritisch geverifieerde gegevens in de uitvoerige traditieliteratuur (de *hadith*). Dit, dames en heren studenten en collega's, is mijns inziens de juiste methode in onderwijs en onderzoek. De revisionisten zijn verdoold. Maar hen wacht een pijnlijke bestraffing!

Noten

- 1 Muhammad KALISCH (2008), *Theologie ohne historischen Mohammed- Anmerkungen zu den Herausforderungen der historisch-kritischen Methode für das islamische Denken*. [2009], Pdf-file, 30 pp., p. 1. (Internet.).
- 2 *Ibidem*, p. 8.
- 3 “Die islamische Überlieferung” (cursivering van mij, VK). Op dit generaliserende kernbegrip in KALISCH’ betoog kom ik hieronder nog apart terug.
- 4 *Ibidem*, 18: “Selbst wenn sie einen historischen Kern beinhalten sollte: Wie soll man diesen Kern finden und ihn von Mythos und Legende unterscheiden?”
- 5 *Ibidem*, 18-19.
- 6 *Ibidem*, p. 20.
- 7 “Nach meiner Auffassung ist Religion mystische Philosophie, die in die Form des Mythos, die bildlich-anschauliche Darstellung gebracht wurde, um sie der Mehrheit der Menschen verständlich zu machen. In der ganzen Antike gab es die Parallelität von Mythos/Religion einerseits und Philosophie/Mystik andererseits. Auch im Islam ist diese Parallelität von den Mystikern und Philosophen weitergeführt worden” (*Ibidem*, 22).
- 8 “Ich halte meine Position eigentlich nur für eine consequente Schlussfolgerung aus dem bisherigen Wissenstand” (*ibidem*, p. 1).
- 9 Deze zin verwijst naar Joseph VAN ESS, *Theologie und Gesellschaft im 2. u. 3. Jh. H.*, Bd. 1, S.VIII. VAN ESS doelt echter uitsluitend op *theologisch-dogmatische* teksten; KALISCH generaliseert zijn standpunt ten onrechte tot islamitische bronnen *in het algemeen*.
- 10 PUIN in *The Koran as text*. Leiden: Brill.
- 11 Zie hierover onder andere ABŪ ‘UBAID AL-QĀSIM IBN SALĀM AL-BAGDĀDĪ, *Kitāb fadā’il al-qur’ān*. Ed. AL-KHAYYĀTĪ. Rabat: Wizārat al-Awqāf, 1995, deel 2, pp. 105-45. A. JEFFERY, *Materials for the history of the text of the Qur’ān. The old codices*. Leiden: E.J. Brill, 1937.
- 12 IBN HAJAR, *Isāba*, nr. 5605; AL-SAM’ĀNĪ, *Al-Ansāb*, vol. 2, 134; AL-DHAHABĪ, *Ta’rikh al-islām*, 4, 271-4.
- 13 “Kāna ‘l-qur’ānu mujarradan fī ‘l-masāhif” (AL-DĀNĪ, *Al-Muhkam*, 2).
- 14 *Mushaf thālith al-khulafā’ al-rāshidīn amīr al-mu’minīn Dhī al-Nūrain ‘Uthmān ibn ‘Affān*. CD van het Ministerie van Awqāf in Cairo, 2009 (met complete afbeeldingen van het volumineuze manuscript, voorafgegaan door een inleiding met gegevens over de geschiedenis van het manuscript).
- 15 François DÉROCHE et Sergio NOJA NOSEDA, *Les manuscrits de style h igāzī*. Vol. 2, tome 1, *Le manuscrit Or. 2165 (f. 1 à 61) de la British Library*. ISBN 88-87281-01-7 Les: Fondazione Ferni Noja Noseda, 2001, XCII-237 p: fac-sim.; 43 cm.
- 16 DÉROCHE, F. et S. NOJA NOSEDA, *Sources de la transmission du texte coranique. I Les manuscrits du style h igāzī*. Losa: Fondazione Ferni Noja Noseda, 1998. Facsimile van Ms Arabe 328b van de Bibliothèque Nationale in Parijs.
- 17 Specimen van dit manuscript, dat samen met het manuscript in Parijs één geheel vormt, gereproduceerd in F. DÉROCHE, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l’islam. Le codex Parisino-petropolitanus*. Leiden-Boston: Brill, 2009, 185.
- 18 *Al-Muhkam*, 87.
- 19 Complete facsimile van dit manuscript in de facsimile-editie van IRCICA, *Al-Mushaf al-Sharīf attributed to ‘Uthmān bin ‘Affān (The copy at the Topkapi Palace Museum)*. Istanbul 2007, 820 + 109 + 117 pp. (With a study by Tayyar ALTIKULAC). Scriptio plena. Proportioneel, kalligrafisch schrift.
- 20 AHMAD, *Nash’at*, 35, based on AL-QALQASHANDĪ, *Subh al-Acshā*, 3/43, 145.
- 21 DÉROCHE, 2009 (zie noot 17).
- 22 AHMAD, *Nash’at*, 35, based on AL-QALQASHANDĪ, *Subh al-Acshā*, 3/43, 145.
- 23 AL-SHINQĪTĪ, *Kitāb iqāz al-a’lām li-wujūb ittibā’ rasm al-mushaf al-imām*. Cairo: Matba’at al-Ma’ahid, 1345, 62 pp. In Suyuti’s *Itqān* wordt als een van de bronnen opgegeven: *Al-Radd ‘alā man khālafa mushaf ‘Uthmān* door Abū Bakr al-Anbārī. Editie 1996, vol. 1, 31.

- 24 AL-DÂNÎ, *Al-Muqnic*, 1983, p. 15; zie ook: *Ibrâz al-ma'ânî min hirz al-amânî fî al-qirâ'ât al-sab'* van ABÛ SHĀMA AL-DIMASHQÎ (gestorven in 1268), Internet edition (Almeshkat.net), *passim*.
- 25 GAL I, 107.
- 26 AL-MARRĀKUSHÎ, *Al-Dhayl wa-'l-takmila*, vol. 1, 166.
- 27 1996, vol. 1, 31.
- 28 *Kitâb al-Ma'ârif*, editie Tharwat Ukâsha, Cairo, p. 201.
- 29 *Ibrâz al-ma'ânî min hirz al-amânî fî al-qirâ'ât al-sab'* van ABÛ SHĀMA AL-DIMASHQÎ. Internet-edition (Almeshkat.net), vol. 1, pp. 279-80.
- 30 IBN KATHÎR, *Fada'il al-qur'an*, p. 47.
- 31 AL-SĀBÎ, *Rusûm dâr al-khilâfa*, Bayrut 1986, 80-81; vergelijk Al-Dhahabî, *Ta'rikh al-Islâm*, deel 26, p. 273; het bericht heeft betrekking op een zitting in het jaar 369 (979-980).
- 32 IBN JUBAYR, *Rihla* (1964), p. 80: "Wa-fi 'l-qubba al-cab-bâsiyya al-madhkûra khizâna tahtawî calâ tâbût mabsût muttasac wa-fihi mushaf ahad al-khulafâ' al-arbaca ashâb Rasûl Allâh -sallâ 'llâhu calayhi wa-sallama- wa-bi-khatt yad Zayd ibn Thâbit -radiya 'llâhu- muntasakh sanat thamâniya cashrata min wafât Rasûl Allâh -sallâ 'llâhu calayhi wa-sallama. Wa-yanqusu minhu waraqât kathîra wa-huwa bayna daffatay cûd mujallad bi-maghâliq min sufr, kabîr al-waraqât wâsîcuhâ. cAyannâhu wa-tabarrak-nâhu bi-taqbîlihi wa-mash al-khudûd fîhi -naffaca 'llâhu bi-'l-niyyati fî dhâlika".
- 33 Soera 3: 144; 33: 40; 27: 2; 48: 29.
- 34 IBN KATHÎR.- *Mukhtasar tafsîr Ibn Kathîr*. Ikhtisâr wa-tahqîq Muhammad 'Alî Sâbûnî. Bayrût, 1981, vol. 1, 322; MUQÂTIL IBN SULAIMÂN. - *Tafsîr Muqâtil ibn Sulaimân*. Tahqîq Ahmad Farîq. Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, vol. 1, 2003, 194; ABD AL-RAZZÂQ AL-SAN'ÂNÎ. - *Tafsîr 'Abd al-Razzâq al-San'ânî*. Ed. 'Abd al-Mu'ti Amin Qal'ajî. Bayrût: Dâr al-Ma'rifa, vol. 1, 1991, 137; ABÛ AL-LAITH AL-SAMARQANDÎ.- *Tafsîr al-Samarqandî al-musammâ Bahr al-'Ulûm*. Bayrût, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, vol. 3, 1993, 305.
- 35 IBN KATHÎR, op. cit., vol. 3, 354-5; MUQÂTIL IBN SULAIMÂN, op. cit., vol. 3, 254; ABÛ AL-LAITH AL-SAMARQANDÎ, op. cit., vol. 3, 259.
- 36 Vermeld in een fatwa gegeven door de Egyptische mufti 'Atiyya Saqr van mei 1997, als antwoord op de vraag "Wie heeft aan de Gezant Mohammed zijn naam gegeven?" *Fatâwâ al-Azhar*, vol. 8, p. 188.
- 37 In: *Skizzen und Vorarbeiten*. Viertes Heft: 2. Muhammads Gemeindeordnung von Medina, pp. 67-83; 3: Seine Schreiben, und die Gesandtschaften an ihn, pp. 67-194 + 78 pp. Arabische tekst.
- 38 *Ibidem*, pp. 67, 90, 91.
- 39 *Majmû'at al-wathâ'iq al-siyâsiyya li-al-'ahd al-nabawî wa-al-khilâfa al-râshida*. Jama'ahâ Muhammad HAMÎD ALLÂH. Bairût: Dâr al-Nafâ'is, 1984.
- 40 M. LECKER, *The Banû Sulaym. A contribution to the study of early Islam*. Jerusalem 1989, 160 ("wa-kataba al-'Alâ ibn 'Uqba wa-shahida"); *ibidem* ("shaida 'Alî ibn Abî Tâlib wa-Khâtib ibn Abî Balta'a"); 161; 162; 174; 177 ("wa-kataba Khâlid ibn Sa'id"); 183-4 ("wa-kataba Khâlid ibn Sa'id"); 185 ("wa-kataba al-Arqam"); 187; 197 (kataba al-'Alâ ibn 'Uqba wa-shahida").
- 41 Vergelijk cATHAMINA, Kh: "Al-Nabiyy al-Ummiyy": An Inquiry into the Meaning of a Qur'anic Verse". *Der Islam* 69 Heft 1 (1992) 61-80. Zie tevens: AL-BĀJĪ (gestorven 474/1081), *Tahqîq al-madhhab li-Abî al-Walid Sulaimân ibn Khalaf al-Bâjî. Yatlûhâ ajwibat al-culamâ' bayna mu'ayyid wa-mu'ârid hawla da'wâ kitâbat al-Rasûl (s) li-ismihi yawm sulh Hudaibi'a*. Ed. Ibn Aqîl Al-Zâhirî. Al-Riyâd, 1983.
- 42 M.M. AL-A'ZAMÎ, *Kuttâb al-nabî*. Beirut: Al-Maktab al-Islâmî, 1974.
- 43 Allesandro BARBERO, *Charlemagne. Father of a continent*. London: The Folio Society, 2006, 216-217.
- 44 NAU, F., Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 d'après le ms. du British Museum Add. 17193. *Journal Asiatique* 5 (1915), 225-279; pp. 226-7.

- 45 The chronicle of John, Bishop of Nikiu translated from Zotenberg's Ethiopic text by R.H. CHARLES. London and Oxford 1916, hoofdstukken 112, 114-9.
- 46 BUTLER, *Arab Conquest of Egypt*, p. ix.
- 47 CHARLES (1916), 121,10-11.
- 48 *Christelijke Encyclopaedie*, s.v. Beest (artikel van S. Greijdanus).
- 49 M. VAN BERCHEM, "Jérusalem "Haram", *Materiaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, pt. 2, *Memoires de l'Institut français d'archéologie orientale*, 154.1-2 (Cairo, 1925-27): 22946, no. 215. Cf. Busse, "Die arabischen Inschriften in und am Felsendom in Jerusalem," *Das Heilige Land* 109 (1977): 12-14, cf. 22-23; Grabar, *The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem* (Princeton, 1996), 58-61. S. Nuseibah & O. Grabar, *The Dome Of The Rock*, 1996, Thames and Hudson: London (UK); C. Kessler, "'Abd al-Malik's Inscription In The Dome Of The Rock: A Reconsideration", 1970, *Journal Of The Royal Asiatic Society*, pp. 2-14; K. A. C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture: Part 1 Umayyads, A.D. 622-750 With A Contribution On The Mosaics Of The Dome Of The Rock In Jerusalem And Of The Great Mosque In Damascus By Marguerite van Berchem*, 1932, Oxford at the Clarendon Press, Plates 6-9, 13-22; M. van Berchem, *Matériaux Pour Un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, 1927, Tome 2 / 2, *Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire*, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale: Le Caire, No. 215, pp. 228-246.
- 50 A. Elad, "Why did 'Abd Al-Malik build the Dome of the Rock? A re-examination of the Muslim sources". In J. Raby and J. Johns (Eds.), *Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Malik's Jerusalem*. Vol. 1 (Oxford 1992), 33-58; idem, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*. Leiden 1995.
- 51 Estelle WHELAN, "Forgotten Witness: Evidence For The Early Codification Of The Qur'an". *Journal of the American Oriental Society*, 118, 1998, 1-14. IBN RUSTA, *Kitab al-a'laq al-nafisah*, ed. M. J. de Goeje (Leiden, 1892; repr. Leiden, 1967), 70; cf. J. SAUVAGET, *La Mosquée omeyyade de Médine* (Paris, 1947), 79. [39] See also IBN 'ABD RABBIHI (246-328/860-940), *Kitab al-'iqd al-farid*, ed. A. AMIN, I. AL-ABYARI, and 'A. HARUN (Cairo, 1368/1949), 6: 261; cf. M. SHAFT, "A Description of the Two Sanctuaries of Islam by Ibn 'Abd Rabbihi (940)," in *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on His 60th Birthday*, ed. T. W. ARNOLD and R. A. NICHOLSON (Cambridge, 1922), 420-21.
- 52 *Ibidem*, p.1. Het geciteerde boek van Jansen is: Hans JANSEN (2008), *Mohammed – Eine Biographie*. München 2008.
- 53 "Bekeringen van Nederlanders en andere Westerlingen", aldus JANSEN, "zijn moeilijker verklaarbaar. Ongetwijfeld komt een aantal bekeringen uit waarhoofdigheid voort (...)" (J.J.G. JANSEN, *Inleiding tot de islam*. Muiderberg 1987, 163).
- 54 *Mohammed als ijskonijn* door Herman VEENHOF. *Nederlands Dagblad*, 28 maart 2007. *Elseviers Magazine* 19.10.1985, pp. 98-111: "De Islam in opmars" (interview met een anonieme islamoloog = Hans Jansen): Om zich tegen de opmars van de islam te wapenen zou de geïnterviewde islamoloog zijn vakgenoten hebben meegedeeld thans te overwegen om katholiek te worden, vanwege de hoge organisatiegraad van die godsdienst en de daarbij behorende grotere strijdvaardigheid tegen de islam. (cf. SHADID & VAN KONINGSVELD, *De mythe van het islamitische gevaar. Hindernissen bij integratie*. Kampen, 1995 (2de druk), 16.
- 55 John Edward WANSBROUGH (February 19, 1928 - June 10, 2002) was an American historian who taught at the University of London's School of Oriental and African Studies (SOAS). He argued that the Koran was put together from various sources some 200 years after the Prophet Mohammed's death. Wansbrough's research suggests that a great deal of the traditional history of Islam appeared to be a fabrication of later generations seeking to forge and

justify a unique religious identity. Within this context, the character of Muhammad could be seen as a manufactured myth created to provide the Arab tribes with their own Arab version of the Judeo-Christian prophets. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford University Press, Oxford 1977. *The Sectarian Milieu: Content and Composition Of Islamic Salvation History*. Oxford University Press, Oxford 1978. “We don’t really have any Islamic literature that you can really date much before about 800 AD.” (John Wansbrough remembered. 26 June 2002. Radioprogramma Radio National, Australia. Interview met Gerald HAWTING, discipel van WANSBROUGH).

- 56 [Günter Lüling (geboren 1928): (1) *Über den Ur-Qur’an. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur’an*. Erlangen: 1974; 3de herziene druk Erlangen: 2004; Engelse bewerking van de 2de Duitse editie van 1993: *A challenge to Islam for reformation: the rediscovery and reliable reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic reinterpretations*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers 2003. (580 pages). ISBN 81-208-1952-7. (2) *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und christlichen Theologie*. Erlangen: Lüling, 1977; 2de gecorrigeerde editie Erlangen, 1992.]
- 57 [Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache (‘Christoph Luxenberg’, 2000, Das Arabische Buch: Berlin) By François de Blois, Journal of Qur’anic Studies, 2003, Volume V, Issue 1, pp. 92-97; zie ook Qur’an and History - A Disputed Relationship. Some Reflections on Qur’anic History and History in the Qur’an”, *Journal of Qur’anic Studies*, 2003, Volume V, Issue I, pp. 1-18; Hoyland, Robert: New Documentary Texts and the Early Islamic State, in: BSOAS: vol. 9, part 3, 2006; Corriente, F.: On a proposal for a ‘Syro-Aramaic’ reading of the Qur’an, in: *Collectanea Christiana Orientalia* No. 1.

- 58 Oxford: Oneworld Publications Ltd, 1993 (revised edition).
- 59 Haarlem: Kruseman, 1864.
- 60 Zie onder meer K.H. GRAF, *De Israëlieten te Mekka* van Dr. R. Dozy. Beoordeeld door K.H. Graf. Uit het Hoogduitsch vertaald door H.A. LEENMANS. Utrecht: Kemink, 1866; H. OORT, *De dienst der Baälim in Israël : naar aanleiding van het geschrift van Dr. R. Dozy “De Israelieten te Mekka”*. Leiden 1864.
- 61 C. SNOUCK HURGRONJE beoogde met zijn dissertatie over de pelgrimstocht naar Mekka, getiteld *Het Mekkaanse feest* (Leiden, 1880) het boek van DOZY te vervangen.
- 62 In Nederland thans naast Hans JANSEN ook Eildert MULDER en Thomas MILO, in hun dagbladartikelen gebundeld in *De omstreden bronnen van de islam*. Zoetermeer: Meinema, 2009.

PROF.DR. PIETER SJOERD VAN KONINGSVELD (LEEWARDEN, 1943)



- 1962-1968 Studie Semietische Taal- en Letterkunde VU Amsterdam
- 1969-1974 Conservator Oosterse Handschriften UB Leiden
- 1974-1992 Verbonden aan de Vakgroep
Godsdienstgeschiedenis en Vergelijkende
Godsdienstwetenschap van de Faculteit der
Godgeleerdheid voor onderwijs en onderzoek op
het terrein van de historische betrekkingen tussen
islam en christendom
- 1976 Promotie aan de Faculteit der Letteren in Leiden
met het proefschrift: *The Latin-Arabic glossary of
the Leiden University Library. A contribution to
the study of Mozarabic manuscripts and literature.*
Gepubliceerd Leiden 1976
- 1992-2009 Verbonden aan de Faculteit der
Godgeleerdheid, nadien het Instituut voor
Godsdienstwetenschappen van de Faculteit der
Geesteswetenschappen als persoonlijk hoogleraar
met als leeropdracht: *de godsdienstgeschiedenis van
de islam in West-Europa*

- 1994 Inaugurele rede in Leiden getiteld *Islamitische
slaven en gevangenen in West-Europa tijdens de late
Middeleeuwen*. Gepubliceerd Leiden 1994. Engelse
vertaling: *Muslim slaves and captives in Western
Europe during the late Middle Ages*. "Islam and
Christian-Muslim Relations", 6 (1995), 5-23
- 2006 College aan de Faculteit der Godgeleerdheid in
Leiden bij de opening van het academische jaar
2006-2007 getiteld *Het Graf van Mohammed.
Attitudes en Discussies rond een Centraal Religieus
Symbool in de Islam*. Gepubliceerd Leiden 2006.
- 2009 Afscheidscollege getiteld *Revisionisme en moderne
islamitische theologie*. Gepubliceerd Leiden 2010.

"Mohammed was, is en blijft op zuiver wetenschappelijke gronden te beschouwen als een historische persoon, die in het geloof van zijn profeetschap boodschappen heeft verkondigd die na zijn dood in codices (*mushaf's*) zijn geredigeerd en omstreeks het jaar 650 van de christelijke jaartelling in de officiële tekst van Kalief Uthman zijn vastgelegd, die de andere redacties heeft verdrongen. De Koran, evenals de zeer talrijke in opdracht van Mohammed opgestelde documenten, vormen de basis voor de studie van zijn biografie, evenals de filologisch gezeefde gedichten van tijdgenoten, zowel voor als tegen hem gecomponeerd, naast de historisch-kritisch geverifieerde gegevens in de uitvoerige traditieliteratuur (de *hadith*). Dit, dames en heren studenten en collega's, is mijns inziens de juiste methode in onderwijs en onderzoek. De revisionisten zijn verdoold. Maar hen wacht een pijnlijke bestraffing!"



Universiteit Leiden