

Moderniteit van de islam

Problemen van het Midden-Oosten zijn niet te herleiden tot de koran

De Academische Boekengids 51, juli 2005, pp. 8-10.

De islamitische wereld heeft wel degelijk een Verlichting gekend. Het is juist het gevolg van contact met het Westen dat de vruchten daarvan inmiddels grotendeels verloren zijn gegaan.

Tekenend voor het lage niveau van de Nederlandse discussie over de islam is haar volstrekte gebrek aan kennis van, en belangstelling voor, islamitische geschiedenis. Steevast worden islamitische landen voorgesteld als een stukje wereld waar in de veertien eeuwen sinds de openbaring van de koran aan Mohammed niets van belang heeft plaatsgevonden. Mede daardoor volgt de discussie in de media een fundamentalistische logica die alles tot een vermeend achterlijk en gewelddadig wezen van de islam herleidt, en die in de koran kijkt om te verklaren wat er vandaag de dag gebeurt in Amsterdam-Oost of op Oost-Timor, in Manhattan en in Marokko, in Irak of Darfur, en op het internet.

De schaarse pogingen tot een meer inhoudelijke discussie worden geteisterd door een misleidende projectie van allerlei westerse auteurs en vraagstellingen op islamitische thema's. In *De Academische Boekengids* # 48, bijvoorbeeld, besprak Herman Philipse de nogal overschatte hedendaagse Iraanse denker Abdolkariem Soroesh aan de hand van Maarten Luther en Sextus Empiricus. Dat is ongeveer even zinvol als Immanuel Kant uitleggen aan de hand van Confucius en Lao-tzu. Soroesh verwijst in zijn geschriften veel vaker naar moderne moslimdenkers als Mohammed Iqbal en de Iraanse bevrijdingstheoloog Ali Shari'ati dan naar Europese auteurs. De islamitische intellectuele traditie, en de snelle veranderingen die zich daarin in de afgelopen eeuw hebben voorgedaan, vormen dan ook een veel betere basis om Soroesh' en andermans werk te begrijpen.

Onlangs zijn twee boeken verschenen die een bijdrage kunnen leveren aan zo'n beter begrip. Beide doen een poging om te traceren wat er feitelijk in het verre en recentere verleden van de islamitische wereld is gebeurd. Patricia Crone bespreekt in *Medieval Islamic Political Thought* de visies op heerschappij in de Arabische en Iraanse delen van de islamitische wereld tot de val van Bagdad in 1258. Ibrahim Abu-Rabi' ontleedt in *Contemporary Arab Thought* het Arabische politieke denken sinds de Zesdaagse Oorlog van 1967. Die markeert volgens velen een politieke en intellectuele breuk in de Arabische wereld.

Wanneer men beide boeken naast elkaar leest, maken ze duidelijk hoe immens de kloof is tussen het klassieke en het hedendaagse gedachtegoed in de islamitische wereld. Wat is het grote verschil? Simpel: het moderne politieke denken, inclusief dat van islamisten, wordt in de eerste plaats gevormd door nationalistische en marxistische begrippenkaders. Het klassieke denken daarentegen gaat terug tot de voorislamitische Griekse en Perzische tradities. Het antwoord op de vraag waar deze kloof vandaan komt, is al even simpel: twee eeuwen intensief contact met moderniserende Europese staten, in de eerste plaats het postrevolutionaire Frankrijk en het industrialiserende Engeland. De politieke en economische dimensies van dit contact zijn uitvoerig beschreven; de intellectuele veel minder. Maar ze waren niet minder dramatisch.

'DE NAHDA OF "CULTURELE RENAISSANCE" BEHELST DE GROTENDEELS
SECULIERE POGING HET ARABISCHE CULTURELE EFGOED OPNIEUW TE
DEFINIËREN IN HET LICHT VAN MODERNISTISCHE EN NATIONALISTISCHE IDEEËN.'

Vanaf ongeveer 1830 ontstonden vrijwel overal in de islamitische wereld liberale constitutionele bewegingen die ernaar streefden de bestaande rijken te herdefiniëren op basis van grondwetten en burgerrechten. Tegelijkertijd werden nieuwe onderwerpen en vormen van onderwijs ingevoerd, die voortbouwden op het Franse positivisme en het Britse humanisme. Ook de verhouding tussen religie en staat veranderde radicaal. In de voormoderne staten was de rechtspraak het domein van schriftgeleerden en viel de politiek onder de discretie van de wereldse heerser; in de moderne staten werd een gecodificeerd en geseclariseerd recht naar Europees model ingevoerd, en werd de heerser (in theorie althans) gebonden aan een grondwet.

Maar niet alleen westerse verhalen van Verlichting en liberalisme kregen in de negentiende eeuw een enthousiast onthaal. Ook traditionele, voormoderne auteurs als Ibn Taymiyya, Ibn Khaldun en Averroës werden herontdekt en opnieuw geduid in het licht van moderne Europese ideeën en doctrines. Deze *nahda* of 'Arabische Renaissance' behelst de grotendeels seculiere poging het Arabische culturele erfgoed opnieuw te definiëren in het licht van modernistische en nationalistische ideeën. Opeens werd Ibn Khaldun afgeschilderd als een voorloper van de Franse positivistische sociologie (en later van het marxisme); en opeens gold Averroës als een rationalistische en zelfs antireligieuze wetenschapper, hoewel hij zijn leven lang een vrome *qadi* of religieuze rechter was geweest.

De constitutionele hervormingen, die vooral tot de Franse Verlichting teruggingen, waren onomkeerbaar.

Maar al spoedig volgde er een reactie op die je rustig als 'romantisch' kunt bestempelen. Niet alleen ontstond een veel negatievere houding tegenover westerse koloniale overheersing, ook de afstand tussen de verschillende bevolkingsgroepen groeide geleidelijk: de tegenstellingen tussen bijvoorbeeld Arabieren, Turken, Perzen, Koerden en Armeniërs werden veel sterker dan ze voorheen ooit geweest waren. Met andere woorden: er vormden zich allerlei nationalismen, die in de vroege twintigste eeuw een belangrijke, en soms gewelddadige rol zouden gaan spelen. De hedendaagse islamisten of islamitische fundamentalisten delen veel van hun zorgen en uitgangspunten met dergelijke romantische nationalist.

Het is ronduit verbazingwekkend om te zien hoe het hedendaagse islamdebat voorbijgaat aan deze ontwikkelingen. Onder specialisten zijn de grote lijnen ervan genoegzaam bekend, en in een verder verleden zijn er ook uitstekende studies over gepubliceerd. Ideeënhistorische klassiekers als Albert Hourani's *Arabic Thought in the Liberal Age* en Niyazi Berkes' *Development of Secularism in Turkey* staan, meer dan veertig jaar na publicatie, nog altijd als een huis. Hun voornaamste gebrek is dat ze zich beperken tot respectievelijk de Arabisch- en Turkstalige denkers, hoewel Turken en Arabieren hun modernistische en nationalistische ideeën ontwikkelden tegen een gemeenschappelijke Ottomaanse achtergrond en in wederzijds contact.

Er is een overduidelijke noodzaak voor een meer historisch geïnformeerde blik op de veranderlijke politieke inhoud en aanspraken van de islam. Patricia Crone's boek is daarom meer dan welkom. De auteur is een prominente historica van de vroege islamitische wereld. Levert deze achtergrond ook een verrijking op van de islamitische intellectuele geschiedenis? Deze vraag valt helaas niet zonder meer bevestigend te beantwoorden. Om te beginnen laat Crone zich niet uit over de drie grote islamitische rijken van de Ottomanen, Safavieden en Moghuls die zich in later tijden hebben ontwikkeld, en waaruit, heel grof gezegd, het hedendaagse Turkije, Iran en India zijn ontstaan. Die beperking is jammer, maar legitiem. Minder verdedigbaar is het feit dat haar boek met zijn 462 bladzijden nogal dik is voor de geïnteresseerde leek. Bovendien is veel ervan strikt genomen overbodig voor een adequaat begrip van het islamitische politieke denken, terwijl andere zaken ontbreken die juist weer onmisbaar zijn. Zo geven de eerste 125 bladzijden geen analyse van het vroege politieke denken, maar een geschiedenis van de vroege politiek-religieuze bewegingen en dynastieën. Die zijn natuurlijk wel van belang voor een goed begrip van de politieke theorieën van die tijd, maar in een bondiger beschrijving was dat belang beter uit de verf gekomen.

Ook geeft Crone nauwelijks gedetailleerde beschrijvingen van de belangrijkste politiek-theoretische denkers, laat staan dat ze die tegen de achtergrond van hun tijd plaatst. Van de filosofen komen alleen Farabi (gest. 945) en Averroës (gest. 1198) uitvoerig aan bod. Over de politiek-filosofische implicaties van bijvoorbeeld Ibn Arabi's invloedrijke pantheïstische mystiek vind je hier geen woord. Ook Ibn Arabi's grootste tegenstander, de beroemde Ibn Taymiyya (1263-1328), inspiratiebron van hele generaties hedendaagse islamisten, wordt geen afzonderlijke bespreking waardig gevonden. De even vermaarde Ibn Khaldun (1332-1406), inspiratiebron van Ottomaanse heersers en negentiende-eeuwse positivisten, krijgt al nauwelijks meer aandacht. Uiteindelijk legt Crone, de titel van haar boek ten spijt, de nadruk op politieke *praktijken* in plaats van op theorieën. Daardoor krijgen historische ontwikkelingen in het klassiek-islamitische denken bij haar te weinig reliëf. De vragen waar Averroës in de nadagen van islamitisch Spanje voor stond, waren domweg van een andere orde dan de vragen van Farabi in wat je als de Renaissance of Verlichting van de klassieke islam kunt beschouwen; en de vragen die Ibn Taymiyya na de val van het kalifaat moest beantwoorden, waren weer van een andere aard.

Het klassieke islamitische politieke denken werd gevormd door de voorislamitische traditie van vorstenspiegels en de klassiek-Griekse politieke filosofie van Plato en Aristoteles. In geen van beide stromingen spelen de koran en theologische overwegingen de hoofdrol die ze in de Nederlandse media wordt toegedicht. Door deze achtergrond in het Griekse denken zou je misschien verwachten dat de klassieke islamitische politieke filosofie voor ons herkenbaar is; maar dat valt nogal tegen. Om te beginnen is er geen klassiek-islamitisch equivalent voor het hedendaagse begrip van politiek - *siyâsa* in het Arabisch. Dat woord verwijst in de Middeleeuwen naar besturen of regeren, niet naar openbare discussie en besluitvorming. Een ander probleem is dat de klassieke politieke denkers zich met heel andere vragen bezighielden dan wij. Wanneer je politieke theorie definieert als normatief onderzoek naar de legitieme uitoefening van macht, dan kun je met enig recht verkondigen, zoals Aziz al-Azmeh heeft gedaan, dat er helemaal geen klassiek-islamitische politieke theorie in deze zin van het woord bestaat. Middeleeuwse discussies over *siyâsa* ondervragen niet de legitimiteit van wereldse macht, maar veronderstellen haar.

Anders gezegd: wie zich een adequaat beeld wil vormen van het middeleeuwse politieke denken, kan hedendaagse politiek-theoretische begrippen en onderscheidingen, zoals tussen staat en samenleving, tussen publiek en privé, en tussen kerk en staat, maar beter tijdelijk uit zijn hoofd zetten. Helaas is dit precies wat Crone niet doet. Daardoor komt ze tot nogal vertekende visies op onder andere de tiende-eeuwse vrijdenker al-Razi, die de profeten voor oplichters uitmaakte en verkondigde dat de koran een bundeling leugens en oudewijvenverhalen was. Dat zei hij niet alleen in het openbaar, hij overleefde het ook; in de christelijke wereld van die tijd kwam je voor heel wat minder krasse uitspraken al op de brandstapel. Crone duidt Razi's verwerping van religieuze openbaringskennis en de bijzondere kennisanspraken van profeten als een visie die 'religie als privé en de socio-politieke orde als seculier, niet als een kerk onder bescherming van de staat' opvat. Deze ene zin bevat meer miskleunen dan een heel artikel kan corrigeren. Razi schrijft namelijk nergens over de staat of zelfs maar de heerser. Hij

maakt nergens een onderscheid tussen de private en de publieke dimensies van religie. En zijn afwijzing van profeten berust op kentheoretische, en veel minder op politieke gronden. Wereldse macht of *siyâsa* is domweg geen thema in Razi's werk, dus moet je ook geen hedendaagse politiek-filosofische noties daarop projecteren.

'WIE ZICH EEN ADEQUAAT BEELD WIL VORMEN VAN HET MIDDELEEUWSE POLITIEKE DENKEN, KAN HEDENDAAGSE POLITIEK-THEORETISCHE BEGRIPPEN EN ONDERSCHIEDINGEN, ZOALS TUSSEN STAAT EN SAMENLEVING, TUSSEN PUBLIEK EN PRIVÉ, EN TUSSEN KERK EN STAAT, MAAR BETER TIJDELIJK UIT ZIJN HOOFD ZETTEN.'

Voor een studie over politieke theorie wekt het verbazing dat in *Medieval Islamic Political Thought* enige gedetailleerde discussie over klassiek-islamitische noties van rechtvaardigheid ('*adl* of '*adala*') vrijwel geheel ontbreekt. Die noties zijn vooral interessant door hun contrast met moderne opvattingen; ze berusten ook nauwelijks op de religieuze openbaring. Religieuze rechtspraak is één zaak, rechtvaardige heerschappij een andere. In de klassieke visie komt maatschappelijke of politieke rechtvaardigheid in en door de praktijk van het heersen tot stand. Machtsuitoefening wordt hier gezien als een kunstmatige ingreep in een natuurtoestand waarin iedereen elkaar naar het leven staat; de wereldse heerschappij heeft geen ander doel dan het bewaren van de sociale rust en vrede, en daardoor rechtvaardigt ze zichzelf. Zelfs een scherpslijper als Ibn Taymiyya verkiest een wereldse heerser die een slechte moslim en een onrechtvaardig mens is boven de chaos van een revolutie. Instemmend citeert hij het gezegde dat zestig jaren tirannie minder schadelijk zijn dan één nacht zonder heerser. Nergens schrijft hij dat machthebbers bestreden mogen worden uit naam van de religie, of dat de schriftgeleerden moeten heersen. *Siyâsa* is een wereldse aangelegenheid, al zijn de doelen ervan, zoals het individuele zielenheil, deels religieus.

Moderne opvattingen van politiek en rechtvaardigheid staan hier mijlenver vanaf. Een invloedrijke fundamentalist als Sayyid Qoetb (die zich geregeld op Ibn Taymiyya beroept) karakteriseert de rechtvaardige islamitische politiek niet in termen van een onnatuurlijke toestand van overheersing maar, integendeel, juist in termen van individuele vrijheid in overeenstemming met de menselijke natuur. Met andere woorden: ook hedendaagse islamisten staan dicht bij romantische noties van vrijheid en volkssoevereiniteit dan bij klassiek-islamitische doctrines.

Dat onherleidbaar moderne karakter van het hedendaagse Arabische denken komt overduidelijk naar voren in Abu-Rabi's *Contemporary Arab Thought*. Zijn overzicht maakt met name duidelijk dat vrijwel alle hedendaagse Arabische denkers een conglomeraat van nationalistische en marxistische waarden en begrippen delen. Dat geldt voor marxistische kantianen als Sadik al-Azm, voor liberale nationalistes als Costatine Zurayk en voor marxisten als Abdallah Laroui. Zelfs islamisten als Rashid Ghannoushi en Mohammed Ghazali geven slechts een religieuze draai aan seculiere thema's zoals de noodzaak van een nieuw nationaal ontwaken en een wantrouwen jegens Amerikaanse - en algemener liberale, kapitalistische of imperialistische - economische dominantie en culturele hegemonie. Ook zelf deelt Abu-Rabi' zulke Arabisch-nationalistische uitgangspunten. Gevolg daarvan is dat hij de controversiële maar belangwekkende ideeën van de Iraakees Kanan Makiya niet eens noemt en de nationalistische propaganda van het regime van Saddam Hoessein net iets te veel met de mantel der liefde bedekt. Aan de problematiek van niet-Arabische minderheden in Irak, zoals de Berbers in het westen en de Koerden in het oosten, wijdt hij vrijwel geen woord.

Storend is ook Abu-Rabi's weinig analytische gebruik van marxistisch jargon en van begrippen als 'religie', 'staat', 'imperialisme' enzovoort. Het eerste, thematische deel van zijn boek is daardoor een nogal ongestructureerd geheel, waarin onderwerpen als islamisme, secularisme, (neo)kolonialisme en globalisering over elkaar heen buitelen. Het tweede deel, dat portretten schetst van enkele van de invloedrijkste hedendaagse Arabische denkers, is niet veel analytischer, maar wel duidelijker. Door deze rijkdom aan informatie over intellectuele figuren en stromingen is *Contemporary Arab Thought* onmisbaar voor een genuanceerder beeld van het hedendaagse Arabische intellectuele leven. Waardevol zijn vooral de stukken over denkers van wie weinig werk in westerse talen beschikbaar is.

Twee van de belangrijkste denkers, beiden van Marokkaanse komaf en beiden ten onrechte vrijwel onbekend in Nederland, zijn Abdallah Laroui en Mohammed Abed al-Jabri. Laroui had in de jaren zeventig en tachtig met zijn marxistische en sterk antireligieuze analyses een grote vormende invloed op hele generaties Marokkaanse studenten. Maar sindsdien heeft hij de reputatie gekregen een apologet te zijn van het regime van koning Hassan II, mede vanwege zijn herhaaldelijk verkondigde opvatting dat modernisering in de Arabische wereld slechts tot stand kan worden gebracht door de staat, en niet door de intelligentsia. Het recente *Arab Human Development Report* (2004) van het ontwikkelingsprogramma van de Verenigde Naties (UNDP) trekt precies de tegenovergestelde conclusie: de auteurs ervan zien in de autoritaire Arabische staatstraditie die zich sinds de Tweede Wereldoorlog heeft gevestigd het voornaamste struikelblok voor intellectuele en politieke vooruitgang.

Al-Jabri stelt de vraag hoe een nieuwe Arabische culturele renaissance tot stand kan komen. Hij verkondigt een onversneden secularistische positie: de islamitische openbaring speelde volgens hem geen rol van belang in de vorming van de Arabische rede. Die had volgens al-Jabri zijn karakteristieke, rationalistische vorm al in de voorislamitische periode gekregen. Naar zijn mening faalde de

negentiende-eeuwse *nahda* doordat ze onvoldoende kritisch tegenover de latere religieuze en mystieke toevoegingen van deze rationalistische traditie stond. Het is precies aan zo'n kritiek van de Arabische rede dat al-Jabri een groot deel van zijn omvangrijke oeuvre wijdt. Deze kantiaanse en foucauldiaanse invalshoek, die zoekt naar de grondslagen en de langetermijnontwikkelingen van het Arabische intellectuele leven, lijkt op het eerste gezicht verfrissend. Maar ook al-Jabri valt uiteindelijk weer terug op Arabisch-nationalistische vooroordelen en mythen. Zo belichaamt de middeleeuwse denker Averroës volgens hem de ware, rationalistische (en seculiere) Arabische filosofische traditie, omdat hij het Perzische mystieke hermetisme van onder andere Avicenna zou hebben bestreden. Dit nationalistische beeld van Averroës als rationalist en secularist is historisch onjuist. Erger en belangrijker, het is ontleend aan negentiende-eeuwse fantasieën over Averroës van Franse oriëntalistten als Ernest Renan. Zo maken al-Jabri's analyses ongewild de dimensies van de Arabische intellectuele stagnatie duidelijk.

'WAT DE HEDENDAAGSE ISLAMITISCHE WERELD TEISTERT AAN ACHTERLIJKHEID, INTOLERANTIE EN GEWELD IS EEN ERFENIS VAN EEN ALGEMENERE DERDEWERELDPROBLEMATIEK, VAN DE KOUDE OORLOG EN VAN SLECHT BEGREPEN NATIONALISME EN MARXISME, NIET VAN VOORMODERNE ISLAM.'

Decennialang hebben liberale denkers in de Arabische wereld nauwelijks een rol gespeeld. Dat komt niet alleen door de associatie van liberalisme met koloniale overheersing. Ook invloedrijke liberaal-nationalistische Arabische auteurs als de Egyptenaar Taha Hoessein en de Syriër Costatine Zurayk, die niet vijandig stonden tegenover de wetenschappen en de beschaving van het liberale Westen, werden na de jaren vijftig aan de kant geschoven. Niet door conservatieve schriftgeleerden of islamitische heethoofden, maar juist door de radicale pro-Sovjetbeweging die toen inzette met de staatsgrepen van Nasser in Egypte en wat later de Ba'thpartij werd in Syrië en Irak. De autoritaire Arabische staatstraditie gaat uit van leninistische opvattingen over de verhouding tussen staat, partij en samenleving; de modellen ervan zijn niet de voormoderne kalifaten, maar de Sovjet-Unie en de DDR. In de schaduw van de Koude Oorlog konden diverse Arabische dictaturen ontstaan, die onderwijs en intellectuele ontwikkeling, en zeker ook politieke inspraak, ondergeschikt maakten aan de nationale veiligheid en de confrontatie met Israël. Opmerkelijk is dat deze regimes, anders dan de Oostblokstaten, de Koude Oorlog hebben overleefd. Ook het Arabische politieke denken deelt in belangrijke mate nog een Koude Oorlogsmentaliteit. Die verwacht kritiek op de eigen heersers maar al te gauw met polemieken tegen het imperialisme.

Arabische intellectuelen hebben relatief weinig invloed op het openbare leven, als gevolg van de jarenlange strenge censuur op de televisie en het beperkte bereik van de geschreven media. Maar op beide fronten zijn de laatste jaren veranderingen waar te nemen. Op het internet en vooral via de alomtegenwoordige satelliettelevisie worden de dominante mythen van de Arabische wereld steeds meer ter discussie gesteld. Ook discussieert men – naast de gebruikelijke tirades tegen Israël – steeds openlijker over allerlei interne misstanden in Arabische staten. De klaagzangen over de Arabische politieke en intellectuele stagnatie van de afgelopen decennia zijn grotendeels terecht. Maar er is reden voor voorzichtig optimisme over opening en vernieuwing in de discussies.

De ideeëngeschiedenis van de islamitische wereld staat nog in de kinderschoenen. Hoog tijd om daar eens serieus aan te gaan werken, in plaats van ons blind te blijven staren op de vraag wat er nu wel of niet in de koran staat, en op fictieve theologische dogma's als de vermeende bronnen van een al even fictieve islamitische stagnatie. De studies van Crone en Abu-Rabi' leveren zowel bewust als onbewust een bijdrage aan dit inzicht. Wat de hedendaagse islamitische wereld teistert aan achterlijkheid, intolerantie en geweld is een erfenis van een meer algemene derdewereldproblematiek, van de Koude Oorlog en van slecht begrepen nationalisme en marxisme, niet van de voormoderne islam.

Michiel Leezenberg is als universitair hoofddocent verbonden aan de Leerstoelgroep Wetenschapsfilosofie van de Universiteit van Amsterdam.

Besproken boeken:

Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History
door **Ibrahim M. Abu-Rabi'**.
Pluto Press. Londen 2003.
512 pag., € 42,00

Medieval Islamic Political Thought
door **Patricia Crone**.
Edinburgh University Press. Edinburgh 2003.
462 pag., € 42,00

Literatuur:

- **Niyazi Berkes** (1962). *The Development of Secularism in Turkey*. Londen: Routledge.
- **Aziz al-Azmeh** (1996). *Islams and Modernities (2nd ed.)*. Londen/New York: Verso Books.
- **Albert Hourani** (1970). *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.