

# Arabische seculiere denkers

Arthur Vreede

## **Inleiding**

Na de tijd van de *nahda* (lett. ontwaking, vaak vertaald als renaissance; een culturele beweging die tot bloei kwam in de Arabische gebieden van het Osmaanse rijk, eind 19<sup>de</sup> eeuw)<sup>1</sup> en in het bijzonder na de nederlaag van 1967 tegen Israël ontstond een seculiere trend onder Arabische denkers; secularisering werd beschouwd als een voorwaarde voor modernisering. Deze denkers werden enerzijds geconfronteerd met de toenemende invloed van de islamisten en anderzijds met de repressie en corruptie van de postkoloniale revolutionaire regimes.<sup>2</sup>

De Osmaanse hervormingen (*Tanzimat*) in de 19de eeuw waren één van de eerste pogingen in de moderne tijd om het secularisme vorm te geven. Eén van de doelen hiervan was om een egalitaire vorm van burgerschap te creëren, onafhankelijk van religie, ras of etniciteit. De gelijkheid van moslims en niet-moslims voor de wet werd vastgelegd. De doodstraf voor afvalligheid van de islam werd afgeschaft (1843). Zo kon er een meer seculiere elite en een meer seculiere conceptie van openbaar bestuur ontstaan.

[.....] the reforms created, according to al-Azmeh, real societal changes and real historical discontinuities that had repercussions throughout the twentieth century. They diminished the influence of religious institutions and authorities, and brought into being a more secular intelligentsia, more secular social mores, and a more secularized conception of political government. (Aziz al-Azmeh, geciteerd in Kassab, 2010: 231)

Deze seculiere realiteit wordt vaak ontkend door moderne Arabische denkers en daardoor kan het secularisme niet realistisch en rationeel beschouwd worden. Dit onvermogen van de Arabieren is volgens Aziz al-Azmeh terug te voeren op een bepaalde manier van denken over identiteit en geschiedenis.

## **Authenticiteit**

Eén van de kenmerken van deze manier van denken is de verheerlijking van de islamitische beschaving. De islamitische "aard" van de Arabische landen wordt vaak op een essentialistische, reductionistische en ahistorische wijze voorgesteld. De

---

<sup>1</sup> De Osmaanse hervormingen, de post-Osmaanse politieke strijd en de koloniale contacten met Europa stimuleerden een groot aantal debatten, die bekend zijn geworden als de *Nahda* debatten. Deze zogenaamde eerste *Nahda* had als belangrijkste kenmerken:

- Wat zijn de geheimen van de Europese vooruitgang en van de Arabische onderontwikkeling?
- Daarmee samenhangend kritiek op het despotisme en
- De oproep om het onderwijs te hervormen.

Na de opeenvolgende nederlagen tegen Israël (in het bijzonder die van 1967) en verschillende 'revolutionaire' militaire coups in Egypte, Irak, Syrië en Libië ontstond er een kritische intellectuele beweging die als een tweede *nahda* gekarakteriseerd kan worden. De militaire regimes ontpopten zich tot totalitaire en corrupte onderdrukkingssystemen en daardoor waren de vooruitzichten van de tweede *nahda* eigenlijk veel somberder dan de eerste.

<sup>2</sup> Fundamentalistische of extremistische islamitische bewegingen zal ik aanduiden met de term islamistisch of islamisten.

islamitische natie zou een levende, monolithische entiteit zijn die tijdloos is en onafhankelijk van historische ontwikkelingen. Deze essentialistische benadering is nauw verbonden met het begrip authenticiteit zoals dat gebruikt wordt door diverse nationalistische populistische bewegingen. Anti-Verlichtingsidealen steken de kop op, waarin een terugkeer naar de onmiddellijke ervaring, de natuurlijke onschuld, het subjectieve en een afkeer van abstractie de boventoon voeren. Het non-rationele en niet-universele worden benadrukt. Het zijn kenmerken van het vitalisme, culturalisme en populisme. 'Authenticiteit' (*asâla*) wordt begrepen als een verzameling van morele eigenschappen van een historische collectiviteit (Arabieren, moslims, bedoeïenen enz.).

Of primary importance among these features is a vitalist concept of nationalism and of politics, replete with biological metaphor and, occasionally, a sentimentalist populism. (Aziz Al-Azmeh, geciteerd in Kassab, 2010: 232)

Deze terminologie is ontleend aan de Duitse romantiek (Herder, Fichte, Schiller) met haar nadruk op taal, cultuur, bloed, grond.<sup>3</sup>

De ideologie van 'authenticiteit' is voor al-Azmeh slechts een onderdeel van de westerse ideologieën van 'culturalisme'. Hiertoe behoren een voorkeur voor het verschillende, het specifieke en een afkeer van het rationele en universele. In de theorie van het culturalisme wordt het denken, doen en laten van personen beschouwd als zijnde cultureel bepaald. Met andere woorden het gaat om een verheerlijking van culturele subjectiviteit. De verheerlijking van het islamitisch erfgoed is daar een bijzondere vorm van.

Elizabeth Suzanne Kassab, een uit Libanon afkomstige filosofe met een uitmuntende kennis van het moderne Arabische denken, erkent de bezwaren tegen de ideologie van authenticiteit, maar benadrukt tegelijkertijd dat de zoektocht naar authenticiteit in de zin van 'an empowered sense of self that seeks acknowledgement for one's identity and history' serieus genomen moet worden, zeker in een postkoloniale context (Kassab, 2010: 235). Deze zoektocht naar authenticiteit en identiteit heeft zich enerzijds vertaald in een essentialistische benadering van het eigen verleden en het islamitisch erfgoed (zie voorafgaande), anderzijds gingen met name intellectuele studenten 'filosofisch shoppen' in Europa en raakten zij zo bekend met verlichtingsidealen (vrijheids- en democratie-idealen). Dus: enerzijds anti-verlichtingsidealen (authenticiteitsideologie), anderzijds (import van) verlichtingsidealen.

De import van uit Europa afkomstige ideeën en idealen heeft alles te maken met de toegenomen contacten met Europa in de 19<sup>de</sup> eeuw en de behoefte aan modernisering. De Arabische gebieden en ook het centraal Osmaans gezag in Constantinopel werden met de neus op de noodzaak tot modernisering gedrukt door de militaire en technologische achterstand t.o.v. Europa. Om te kunnen moderniseren is geld nodig. Daarom gingen de Arabische landen (na WO1 losgeweekt van het Osmaanse rijk) geld lenen in Europa, met als gevolg

---

<sup>3</sup> In feite was het Arabisch nationalisme in haar beginfase meer geïnspireerd door het Franse nationalisme met diens nadruk op waarden en rechtscodes. Pas door de negatieve ervaringen met de Franse (en Britse) mandaatgebieden kwam hier verandering in.

“schuld”. Daarmee was een proces in gang gezet van toenemende afhankelijkheid, culminerend in bestuurlijke en politieke overname door de koloniale machten, en tenslotte bezetting. Er gingen echter ook met name vanaf het begin van de 19<sup>de</sup> eeuw mensen wonen en studeren in Europa en daar kwamen zij in contact met literatuur, filosofie, politiek en zo maakten zij zich bepaalde verlichtingsidealen eigen.<sup>4</sup>

Bedacht moet worden dat de import van uit Europa afkomstige idealen het moderniseringsproces alleen maar begeleid en plaats vond in een koloniale context; d.w.z. in een tijd dat de Arabische landen onderworpen werden aan de wereldmarkt.

Toename van kritiekmogelijkheden en [...] zijn uit het westen afkomstige ideeën, waarvan de Arabische wereld kennis heeft genomen, terwijl het geconfronteerd werd met de harde werkelijkheid van economische en politieke overheersing. [...] Primair was steeds de integratie in het wereldsysteem binnen het kader van de westerse hegemonie. (Vreede 1989) <sup>5</sup>

De geleidelijke import van uit Europa afkomstige ideeën en idealen (“geïmporteerde rationalisering”) heeft een elite voortgebracht met een seculier wereldbeeld. Dat geldt ook voor de zogenaamde revolutionaire, postkoloniale staten (bv. Egypte, Algerije, het Libië van Kaddafi, de Ba’th-partij in Syrië en Iraq). Deze zijn echter alleen in naam seculier. In werkelijkheid zijn zij corrupt en repressief en zij worden bekritiseerd door een aantal vooraanstaande denkers, waaronder Muhammad Jaber al-Ansari, Bassam Tibi, Hisham Sharabi, Aziz al-Azmeh, Sadeq al-Azm, Abdallah Laroui. Er is onder het bewind van deze postkoloniale staten volgens hen geen plaats voor verantwoording door de machthebbers noch voor democratische volksvertegenwoordiging.

Thus, secularism in dar al-Islam was more or less simply an ideology based on normative claims set by Westernized intellectuals. It was not related to social processes of secularization. Secular orientation has been a product of Western education and does not reflect existing realities. (Bassam Tibi, 2001, geciteerd in Kassab, 2010: 239)

Deze dichotomie tussen ‘Europese’ concepten en sociale werkelijkheid werd nog uitvergroot door de verpletterende nederlaag tegen Israël in 1967. Dit bracht de mensen ertoe om die concepten als vreemd en geïmporteerd te beschouwen en zich af te keren van de elite die deze principes aanhing. Volgens Bassam Tibi betekende de nederlaag van 1967 de nekslag voor het seculiere nationalisme ten gunste van de islamisten.

Daar komt bij, en dat is essentieel voor de ontvankelijkheid van ideologieën in de Arabische wereld, dat de islamistische ideologie beter resoneert met vertrouwde, lokale tradities en gewoonten. Dit hebben de verschillende islamitische bewegingen weten uit te buiten, in het bijzonder de Moslim Broeders in Egypte.

### ***Kritiek op islamisme***

---

<sup>4</sup> Muhammad Ali was heerser over Egypte en de Sudan van 1805 tot 1848. Tijdens zijn bewind werden veel studenten naar Europa gestuurd om technische vakken te leren. Hij was minder gelukkig over het feit dat ‘zijn’ studenten ook ‘besmet’ werden met verlichtingsidealen.

<sup>5</sup> Toename van kritiekmogelijkheden is volgens de Duitse filosoof Jurgen Habermas onlosmakelijk verbonden met het rationaliseringsproces dat de westerse maatschappijen hebben doorgemaakt.

Tegen de islamistische ideologie brengen verschillende denkers in dat de islamisten geen rationele visie of programma hebben en intolerant en gewelddadig zijn (Farag Fouda); of dat zij het creatieve denken onderdrukken en geen visie hebben op (on)rechtvaardigheid (Fouad Zakariyya). Nadeem Naimy benadrukt de creatieve kracht van het islamitisch erfgoed: deze had zoveel kunnen betekenen in het inspireren van creativiteit en het bevestigen van identiteit. In plaats daarvan is het een bron geworden van stilstand en steriliteit. De islamisten willen steeds maar terug naar een verloren gewaande grootsheid in plaats van de aanwezige creatieve krachten te vernieuwen. In de totaliserende conceptie van de eigen cultuur (islamisten) wordt de Arabische cultuur beschouwd als zijnde **voltooid** (Kassab, 2010: 268-69).<sup>6</sup> De Islam wordt beschouwd als een systeem dat te allen tijde alle antwoorden op alle vragen paraat heeft. Wetenschap hoeft alleen maar geïslamiseerd te worden. Dit staat in schril contrast tot een visie die de islam beschouwt als bron van creativiteit en vernieuwing.

De islamistische ideologie accepteert de culturele waarden die uit Europa afkomstig zijn dan ook niet: vrijheids- en gelijkheidsidealen, individualisme en de mogelijkheden van kritiek en tolerantie.

### ***Het Arabisch Dilemma***

Verschillende denkers beschouwen de verzoenende trend in het Arabische denken als een van de oorzaken van de afwezigheid van een bevrijdings- en veranderingskracht in het moderne Arabische denken. In het verzoeningsdenken speelt het begrip 'eenheid' een centrale rol.

In het bijzonder Muhammad Jaber al-Ansari heeft deze trend onderzocht.

Arabieren denken altijd in termen van een derde middenweg, de verzoening van tegenstellingen. Hierdoor worden tegenstellingen verdoezeld. Spanningen worden gezien als bedreigingen van de (tekstuele) autoriteit en van de groepseenheid.

Religieuze waarheden worden beschouwd als gegeven en onbespreekbaar en niet als resultaat van een 'troubled journey' (Al-Ansari, in Kassab, 2010: 263). De tradities en begintijd van de islam worden beschouwd als een gouden eeuw en daaruit komt een machomentaliteit voort met betrekking tot de culturele identiteit. Eenheid wordt gezien als iets dat pluraliteit en dus verschillen uitsluit.

Dit eenheidsdenken manifesteert zich in een holistische, totaliserende kijk op de maatschappij en impliceert een overkoepelend wereldbeeld, waarin de verschillende levensdomeinen (nog) niet ten opzichte van elkaar zijn uitgedifferentieerd (verzelfstandigd). Deze totaliserende kijk laat zich niet verenigen met de eisen van de moderne tijd, waarin talloze subsystemen zijn gedifferentieerd en verzelfstandigd; moraal, religie, recht, onderwijs, economie bv.

Hence, the question becomes whether a differentiated Islamic culture is possible in which no unitary principle is forced upon the various domains of life and thought in a totalistic manner, but in which the different cultural forces, old and new, nurture and interact with the dynamic elements of those domains.  
(Kassab, 2010: 263)

---

<sup>6</sup> Totaliserend wil zeggen dat de islamitische maatschappij holistisch wordt beschouwd: er is sprake van een overkoepelend wereldbeeld, waarvan de verschillende onderdelen niet los van het geheel kunnen worden gezien. Recht, religie, moraliteit, samenleving, wetenschap kunnen moeilijke als verzelfstandigde subsystemen worden gezien.

Dit dilemma (allesomvattende islam versus gedifferentieerde moderne maatschappij) heeft de Arabische wereld geteisterd sinds de *nahda* en kwelt haar tot op de dag van vandaag.

### **Nawoord**

We zijn weer terug bij de existentiële vragen van de *nahda*: waarom zijn de moslims stil blijven staan en is het westen vooruitgegaan (titel van een boek van Shakib Arslan)? De reactie daarop was een oproep tot modernisering, met als gevolg secularisering. Maar alleen van een elite. Een grote massa bleef geloven in de kracht van de tradities en gewoontes en de waarden die daarmee gepaard gaan, zoals hechte familiebanden, vaste rolpatronen, eer, tribalisme, onderschikking van de wil van het individu, ritueel gedrag, trouw aan 'de vader' (of dat nu de biologische vader, een oom, de burgermeester, shaikh van een sufi-orde, werkgever, vakbond, gilde, imam of president van de republiek is). In zoverre er sprake is geweest van modernisatie, was die van bovenaf opgelegd. Hisham Sharabi spreekt van een 'distorted modernity': beperkt, formeel en kunstmatig imiterend. Uit deze spanningsverhouding tussen de cultuur van de massa's en de eisen van een kunstmatig gevormde moderne staat komt het bovengenoemde Arabisch dilemma voort.

De thematiek van een holistisch, integraal wereldbeeld versus een functioneel gedifferentieerde maatschappij zal mijn aandacht blijven opeisen. Ik vraag me ook af of zij elkaar principieel uitsluiten. Is het bv niet mogelijk dat een integraal, overkoepelend en niet-dogmatisch wereldbeeld (dus niet het dogmatische wereldbeeld van de islamitische fundamentalisten) samen kan gaan met toename van kritiekmogelijkheden en een normatieve controle op de systeemontwikkeling?<sup>7</sup> Dit vereist een wereldbeeld dat reflexief, kritisch en normatief is. Kortom, is een niet-dogmatische interpretatie van de islam (of een ander integrale conceptie van de werkelijkheid) mogelijk, die ruimte laat aan een kritische en normatieve controle op de systeemontwikkeling?

Ik zal hier in een volgend artikel dieper op ingaan, i.h.b. op de debatten uit de negentiger jaren van de twintigste eeuw die bekend staan onder de naam *tanwir* (verlichting). Mensen (voornamelijk seculiere intellectuelen) eisen hun grondrechten als kritische burgers op, maar tegelijkertijd overheerste een gevoel van onmacht ('*ajz*) ten opzichte van de repressie en corruptie van de staat. Die debatten zijn nauw verwant met de *nahda*, maar er is hier geen sprake van een geïmporteerde situatie, maar van rationalisering van eigen bodem.

### **Bibliografie**

Arslān, Shakīb. 1939. *Li-madā ta'akhkhara Al-Muslimūn Wa Limādā Taqaddama ġayruhum?*. al-Qāhira: Maṭba'at 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī.

Fouda, Farag. 1992. *Nakun aw la Nakun (To Be or Not to Be)*. Cairo: Dar al-Hay'a al-Misriyya al-'Amma li al-Kitab.

---

<sup>7</sup> Toename van kritiekmogelijkheden is volgens de Duitse filosoof Jurgen Habermas onlosmakelijk verbonden met het rationaliseringsproces dat de westerse maatschappijen hebben doorgemaakt. In de normatieve controle op de systeemontwikkeling ziet hij de oplossing voor vervreemdingsverschijnselen.

Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Kassab, Elizabeth Suzanne. 2010. *Contemporary Arab Thought : Cultural Critique in Comparative Perspective*. New York: Columbia University Press.

\_\_\_\_\_ 2019. *Enlightenment on the Eve of Revolution, the Egyptian and Syrian Debates*. New York: Columbia University Press

Naimy, Nadeem. 2000. "Ishkaliyyat al-Fikr al-Islami fi 'Asr al-Nahda" (The Problematic of Islamic Thought in the Age of the Nahda). In: *'Asr al-Nahda: Muqaddimat Liberaliyya li al-Hadatha (The Age of the Nahda: Liberal Beginnings of Modernity)*, 51-74. Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

Sharabi, Hisham. 1992. *Neopatriarchy : A Theory of Distorted Change in Arab Society*. New York: Oxford University Press.

Tibi, Bassam. 2001. *Islam Between Culture and Politics*. New York: Palgrave.

Vreede, Arthur. 1989 *Vervreemdingstheorie in den Vreemde*. University of Amsterdam.

Zakariyya, Fouad. 1986. *Al-Haqiqa wa al-Wahm fi al-Haraka al-Islamiyya al-Mu'assira* (The Truth and Illusion About the Contemporary Islamic Movement). Cairo: Dar al-Fikr.

\_\_\_\_\_ 1987. *Al-Sahwa al-Islamiyya fi Mizan al-'Aql*. Cairo: Dar al-Fikr al-Mu'asir.

© Arabische Taal en Cultuur Academie 2021

[www.arabischetaalencultuuracademie.nl](http://www.arabischetaalencultuuracademie.nl)