

Kritische noten bij het debat rond de islam

► Sami Zemni

1. Een degelijke grote kuis in het debat rond 'de islam' in al haar vormen dringt zich op. In de volgende paragrafen wil ik daar een lans voor breken ook al kan ik door de mij beperkte toegestane ruimte amper een begin maken met dit grote karwei.

2. 'De islam' bestaat niet op zich. Er bestaan wel gelovigen die zichzelf moslim noemen. Het verwijst dan naar de innerlijke overtuiging, het persoonlijk geloof van een individu, kortom zijn omgang met transcendentie. Het spreekt voor zich dat de akte van geloof een nog steeds moeilijk te doorgronden feit is voor de wetenschapper die zich beroept (als buitenstaander) op rationaliserende canons en methoden. In wat volgt zullen we het dus niet hebben over deze innerlijke akte van het geloven in een transcendente Waarheid.

3. Anderzijds is er zoiets als de 'cumulatieve traditie van islam'. Dit is het historische depositum van de massa objectieve data uit het verleden van een religieuze gemeenschap. Dit depositum bevat zowel de geschriften, de doctrines, de morele codes, mythes, bouwwerken, muziek- en/of kunstvormen etc. Alles wat van de ene generatie op een andere kan worden overgedragen. Het spreekt voor zich dat dit depositum per definitie historisch is, met andere woorden, het is door mensen gemaakt en geproduceerd.

4. Islam verwordt steeds meer tot 'een ding'. Zowel moslims als buitenstaanders gaan ervan uit dat er een ding bestaat – genaamd islam – dat tal van eigenschappen en karakteristieken heeft waardoor het een eigen leven begint te leiden. We lezen meermaals in de pers: "de islam zegt..."

"de islam doet..." De islam wordt zodoende een culturele chape de plomb dat de moslims als automaten zou programmeren een welbepaald politiek, sociaal, moreel en cultureel model uit te voeren. Als dat zo is, hoe komt het dan dat er duizend en één verschillende definities bestaan van 'de islam', van haar rechtsleer, morele codes, ...? Ik heb het hier niet over de traditionele religieuze pluriformiteit van de islam met haar verschillende rechtscholen maar wel over de diepgaande meningsverschillen (soms over de meest essentiële zaken) binnen en buiten al deze stromingen.

5. 'De islam' heeft geen clerus (met uitzondering van het sji'ietische Iran) zoals het Christendom die kent. Er is slechts een zwak geïnstitutionaliseerd corps van islamrechters (*qudha*), islamitische wetsgeleerden (*ulama*), ... Dit leidde ertoe dat heel vroeg in de geschiedenis steeds meer mensen opstonden om in naam van 'de islam' te spreken. In de 20^{ste} eeuw is dat één van de centrale problemen rond onze beeldvorming van 'de islam'. Iedereen spreekt er in naam van 'de islam' en we weten niet welke interpretatie of versie nu de goede is. De strijd binnen de Arabische wereld is dan ook een strijd rond het spreken: wie spreekt vanuit welk machtsperspectief?

6. Hier stuiten we op een eerste valstrik in het debat rond islam die we moeten overbruggen. Moslims maar ook een groeiend aantal oriëntalisten, filosofen en Westerse sociale wetenschappen benadrukken steeds meer dat dit depositum buiten de geschiedenis staat want de islam (en dan vooral haar heilig boek de Koran) is onveranderlijk. Moslims herhalen dit ten langen leste vanuit een

geloofsovertuiging; nochtans kan een buitenstaander gemakkelijk vaststellen dat het 'gebruik' van koranische verzen hoe dan ook altijd een mediatie is tussen een persoon en de koran, en dus steeds een projectie van individuele vragen en bekommernissen op een eeuwenoude tekst uit het verleden. Als Sayyid Qutb (d. 1965) of Abdessalam Farag (d. 1982) stellen dat hun invulling van *jihad* deel uitmaakt van de plicht van alle moslims dan is dat een religieuze, politieke en ideologische vernieuwing dat gebruik maakt van selectieve geschriften uit het verleden toegepast op een individuele analyse van de hedendaagse maatschappij waarin zij wonen of woonden. De term *jihad* is inderdaad onderdeel van de cumulatieve traditie van de islam, maar de manier waarop Qutb het invult is nieuw. De moeilijkheid voor de observator is er achter te komen hoe en waarom het vernieuwend is want – en dit is een 'originaliteit' van de islamitische cumulatieve traditie – het wordt steeds voorgesteld als de 'ontdekking van het eeuwige'. Met andere woorden, Qutb en zijn volgelingen stellen hun vernieuwingen voor als zijnde een weerspiegeling van het onveranderlijke.

7. Wanneer persoon X ons komt te vertellen dat tussen islam en democratie er geen vergelijk kan gevonden worden en wanneer persoon Y ons het tegenovergestelde bewijst, dan geraken we geen stap verder in onze analyse. Ook al staan de besluiten beider personen diametraal tegenover elkaar, toch behoren zij tot het zelfde hermeneutische veld dat het historisch anachronisme als wetenschappelijke methodologie gebruikt. Het is eerder een werk van productie dan van analyse. Aangezien er geen scherprechter is die kan besluiten welke versie juist is, betekent dit dat de twee versies onmiddellijk ingebed worden in een machtsoefening: wie haalt de bovenhand, welke analyse wordt het meest aanvaard? Kortom met de elasticiteit van de koranische verzen en selectieve historische feiten kan men zowel X als niet-X 'bewijzen'.

8. Islam is al sinds de Weberiaanse sociologisering van de oriëntalistische kennis een 'religie van gebreken'. Niet toevallig worden die aspecten benadrukt die we constitutief voor de Westerse moderniteit zien: in de islam geen scheiding van 'kerk' en staat, geen plaats voor andere gelovigen, geen onderscheid tussen privé en publieke ruimte etc. Dat 'de islam' mede vorm heeft gegeven aan andere socio-politieke realiteiten dan wat we in het Westen kennen, hoeft op zich niet te verbazen.

De vraag die we ons dan moeten stellen is: welke actoren in welke historische settings en binnen welk machtsperspectief hebben op welke manier gebruik gemaakt van het islamitische idioom (als legitimerend en/of delegitimerend discours) om welke redenen? Alleen als we deze vragen oplossen kunnen we een beter zicht krijgen op de veelvuldige manifestaties van 'de islam' in al haar complexe uitingen.

9. De scheiding tussen 'kerk en staat' – welke diverse geïnstitutionaliseerde vormen deze ook aannam in de West-Europese geschiedenis – is één van de belangrijke kenmerken van de geseculariseerde maatschappij waarin we leven. Het is de uitkomst van een lange strijd tussen de politieke en religieuze sfeer. Beide sferen hebben steeds gestreefd naar autonomie en de lange verstrengeling tussen beide is niets anders dan historische machtsprocessen waarin de ene sfeer de andere probeerde te domineren, beïnvloeden of controleren. In de Arabische wereld is zo iets niet of nauwelijks voorgekomen. In de eerste plaats is dit te wijten aan de opeenvolgende crisissen na de dood van de profeet Mohammed. De uitbreiding van het 'islamitische rijk' betekende een complete overwinning van de staat en een controle van de staat over de religieuze sfeer. Het feit dat er geen geïnstitutionaliseerde clerus bestond, maakte het verder moeilijk opdat een autonome religieuze sfeer zou ontstaan.

10. Dit leidde tot de situatie dat de staat (welke vorm die ook aannam) de islam tegelijkertijd gebruikte als legitimerend middel en als 'te vervolmaken ideaal'. Politiek op zich werd bijna enkel gezien als behorend tot de 'noodzaak' van het organiseren en administreren van de bevolkingen. Dit belette niet dat door de eeuwen heen de politieke sfeer steeds meer aan macht won en de vertegenwoordigers van de religieuze sfeer slechts symbolisch deel uitmaakten van de machtsfeer. Daarbij ontstond ook een grote niet-goddelijke wetgeving, een wetgeving die de 'res imperii' moest regelen. Een centraal verschil met de Westerse geschiedenis is dat deze wetgeving op zich weinig of niet wordt benoemd als zijnde 'het recht' maar slechts als een noodzakelijke en minderwaardige aanvulling op het Goddelijk recht (de *shari'a*).

11. De Verlichting zorgde er in Europa voor dat de 'religieuze ordening' van de maatschappij tot een einde kwam en dat de notie van een 'transcendente ultieme referent' steeds meer werd verwor-

pen. Goed en Kwaad werden niet meer ingegeven door transcendente essenties maar door de maatschappij zelf. In de Arabisch-islamitische wereld heeft zo'n Verlichting nooit plaats gevonden. Maatschappelijke verandering blijft verbonden met een 'islamitische legitimering'. De moderniteit in de Arabische wereld kreeg vorm in een specifieke onevenwichtige machtsbalans tussen de Europese kolonisatoren en de Arabische wereld. De interactie tussen deze geïmporteerde moderniteit (haar ideeën en materialisaties) en de belangen van de lokale actoren (alook de maatschappelijke gevolgen zoals de cantonering van de *shari'a* tot de persoonlijke sfeer om plaats te maken voor de kapitalistische economische ordening of het ontstaan van nieuwe sociale groepen zoals ingenieurs, advocaten,... door massale hervormingen van het onderwijs) hebben 'de islam' verder gereïficeerd of tot ding gemaakt.

12. De verwijzing naar 'de islam' vandaag – in welke vorm dan ook – is dan ook een complexe 'dubbelgericht' debat. Het is niet zo moeilijk aan te tonen dat de debatten in de Arabische wereld over 'de islam' niet hermetisch afgesloten zijn van 'Westerse' debatten maar eerder dat ze er schatplichtig aan zijn. Het is de Westerse seculiere manier van denken – met haar welbepaalde uitgangspunten over wat religie is – die ervoor zorgde dat moslims vandaag op een welbepaalde manier over 'de islam' praten. Het wordt steeds meer een ding dat de gelofte van een betere toekomst (een Ideaal als het ware) mogelijk moet maken. Het is in de eerste plaats een reactie op autoritaire, reactionaire en niet-dictatoriale regimes in de Arabische wereld die er niet zijn gekomen door 'de islam' maar door een consequente 'gijzeling' van de politiek door nationalistische elites die er alles aan doen (inclusief geweld en pogingen tot recuperatie van het islamitisch discours) om aan de macht te blijven.

13. Daardoor wordt het de hoogste tijd om de 'pluriforme islam' te onderzoeken en bespreken. Het is een politiek idioom dat vele ladingen dekt. De Taliban zijn niet gelijk aan de Egyptische moslimbroeders noch gelijk aan de Marokkaanse Parti de la Justice et du Développement (PJD). Wat ze gemeen hebben is dat ze allen refereren naar 'de islam', maar daar houdt de vergelijking meestal op. De ogenschijnlijke eenheid van het discours verbergt een pluraliteit aan inhouden. Zodoende is 'de islam' geen cognitieve orde maar een referentie-

kader. De symbolen zijn gekend en gedeeld maar de inhouden zijn verdeeld, 'bevochten' en gedebatteerd. Er heerst – wat de socioloog Ferrié noemt – een 'solidariteit zonder consensus'. De voorbeelden stapelen zich op: sociaal mobiele Egyptenaren die de islamitische referent gebruiken om hun kapitalistische idealen vorm te geven, ondernemers die publiek hun 'religiositeit' tonen door het organiseren van 'armenmalen' tijdens de ramadan maar die dat zien als een marketinginvestering, Saoedie-Arabiërs die de islam zo interpreteren om hun macht te legitimeren en de bevolking op de meest reactionaire manier te onderdrukken, Marokkaanse prostituees die even gesluierd gaan als hun islamistische zusters,... Al deze voorbeelden tonen aan dat elk symbool op duizend en één manieren kan worden ingebed in maatschappelijke en politieke acties.

14. Besluitend wil ik nogmaals herhalen dat, als we enigszins een beeld willen krijgen van wat er in de Arabisch-islamitische wereld gebeurt, een herinvulling van 'ons begrip' van 'de islam' noodzakelijk is. Het komt erop neer de machtsprocessen (met hun actoren en belangen en manipulaties van de referent) bloot te leggen in plaats van terug te vallen op 'islamitische essenties'. Enkel dan zullen we zien hoe de éne moslimorganisatie de andere niet is, dat Oussama Ben Laden niet cheikh Bouti is of Abu ala-Al-Ma'adhi net zoals de Franse communistische partij niet de Russische was of niet de Italiaanse Rode brigade. Enkel een duidelijker beeld van de vele vormen van 'de islam' kan ons een beter wederzijds begrip opleveren.