

Islamitische perspectieven op secularisme

*Talal Asads ideeën over islam en secularisme
in gesprek met de ideeën van
Abdullahi A. An-Na'im*



Masterthesis voor de opleiding Religies in de Hedendaagse Samenlevingen

Aangeboden aan:

Dr. L.M. van Liere en Prof. dr. A.J.A.C.M. Korte

Departement Religiewetenschap en theologie

Faculteit Geesteswetenschappen

Universiteit Utrecht

Kamel Essabane (0344435)

9 juli 2013

Examen: 17 juli 2013

Aantal woorden 42183

Inhoudsopgave

Voorwoord	3
1. Inleiding	4
2. Het brede 'islam en secularisme debat'	8
3. Talal Asad: secularisme als machtsstructuur	36
4. Talal Asad: islam als discursieve traditie	59
5. Abdullahi A. An-Na'im: een islamitisch pleidooi voor secularisme	81
6. Een kritische evaluatie	91
7. Conclusies	98
8. Bibliografie	104
<i>Inhoudsopgave (met paragrafen)</i>	109

Voorwoord

Mijn interesse voor de ideeën van Talal Asad werd gewekt tijdens een debat tussen de moslimdenkers Asma Barlas en Tariq Ramadan in 2009 dat ik heb mogen voorzitten namens een moslim studentenvereniging in Rotterdam. Het debat ging onder meer over de relatie tussen islam en secularisme. Ik had toen nog niet van Talal Asad gehoord, maar Barlas noemde hem bij die bijeenkomst haar favoriete antropoloog en citeerde hem als een groot denker die het dichotomisch denken tussen islam en secularisme had gedeconstrueerd.

Destijds studeerde ik nog voor de bachelor Filosofie, en het was onder andere dit idee van Asad dat mij intrigeerde en motiveerde om de Master ‘Religies in hedendaagse samenlevingen’ te volgen. Mijn interesse lag toen al geruime tijd op het snijvlak van filosofie en religiewetenschap. Tevens probeerde in die tijd in mijn vrije tijd een bescheiden positieve bijdrage te leveren aan het zogenoemde islamdebat, door dialoog- en debatavonden te organiseren en door opiniestukken te schrijven voor verschillende websites. Toen het tijd werd om mijn masterscriptie te schrijven wist ik daarom vrij snel waar ik deze aan wilde wijden.

Voor het voltooiën van deze thesis wil ik allereerst mijn begeleider Lucien van Liere bedanken, voor zijn geduld bij de begeleiding, maar ook voor de prikkelende colleges die mij deden genieten. Ik dank ook mijn tweede lezer Anne-Marie Korte, bij wie ik enkele inspirerende en leerzame bijeenkomsten heb mogen bijwonen van phd-studenten over het thema ‘Postsecularisme’. Daarnaast dank ik alle andere docenten van wie ik veel heb mogen leren aan de UU en UvA. Ten slotte gaat een dankwoord uit naar mijn familie en vrienden die mij hebben gesteund.

“...any text we write can be interpreted in many ways...”

~ Talal Asad

1. Inleiding

Islam en secularisme worden vaak gezien als twee elkaar uitsluitende grootheden. De daarbij horende veronderstelling is dat er maar één islam en maar één secularisme bestaan, die elkaar in essentie uitsluiten. In werkelijkheid zijn het twee verschillende grootheden - de één is een religie en de ander een ideologie.¹ Meer dan enige andere politieke of religieuze traditie wordt de islam echter voorgesteld als ‘het niet-seculiere’ in Europees en Amerikaans politiek denken. Terwijl in het middeleeuwse Europa de islam als de antithese van het christendom werd gepresenteerd, wordt in de moderne tijd de islam vaak als antithese van het secularisme beschouwd.

In publieke debatten in West-Europa en Noord-Amerika rijst regelmatig de vraag over wat secularisme precies is, of de staat en samenleving wel volledig seculier zijn en waar de grens tussen secularisme en vrijheid van godsdienst precies ligt. Religie - de islam in het bijzonder - wordt daarbij vaak als bedreiging ervaren voor de Westerse seculiere orde, die statisch en neutraal zou zijn. De heropleving van religie in het publieke domein, en van de islam in het bijzonder, zou internationaal de wereldvrede, de vrijheid van meningsuiting en de scheiding van kerk en staat bedreigen.²

In politiek en media wordt daarbij de islam regelmatig essentialistisch afgeschilderd en als onverenigbaar met een seculiere liberale democratie, zoals we die in het Westen kennen, voorgesteld. Daarmee bedoelt men dat de islam een statische kern zou hebben, die de scheiding van kerk en staat, en de universele mensenrechten niet (er)kent. Ook zouden moslims geen loyale burgers kunnen zijn, omdat de islam zou voorschrijven dat moslims alleen loyaal mogen zijn met de *ummah*, de transnationale gemeenschap van moslims. De politieke situatie en mensenrechtenschendingen in staten die zichzelf islamitisch noemen, zoals Iran en Saoedi-Arabië, bevestigen voor velen dit beeld.

Tegelijkertijd zijn er ook beelden van de islam en moslims die een ander gezicht laten zien. In Turkije regeert bijvoorbeeld al jaren de door de islam geïnspireerde AK-partij zonder van Turkije een theocratie te maken of de *shari'a* (islamitische wet) als grondwet in te voeren.³ De opstanden in de Arabische wereld – de ‘Arabische Lente’ genoemd – laten zien dat er een veelheid aan stemmen in de moslimwereld aanwezig is en niet alle moslims zitten te wachten op een islamitische staat.

¹ Hoewel religies vaak een politiek-ideologische dimensie hebben, bezitten ze over het algemeen ook andere aspecten die politieke ideologieën vreemd zijn, zoals een persoonlijke ervaring, het geloof in transcendentie en het verrichten van rituelen. Dit onderscheid is echter niet zo hard te maken stelt godsdienstwetenschapper Ninian Smart in *Godsdiensten van de wereld* (2003). Sommige seculiere ideologieën zoals nationalisme, marxisme en humanisme hebben namelijk net als religies ook 7 kenmerkende dimensies (zie ook hoofdstuk 2). Ze zijn daarom goed te vergelijken met religie en “spelen in dezelfde competitie”, volgens Smart (p.30). Het is volgens Smart echter niet juist ze om die reden ‘religieus’ of ‘quasi-religieus’ te noemen, omdat ze zich duidelijk wensen te onderscheiden van religie en zichzelf soms zelfs antireligieus beschouwen.(p. 30). Het reduceren van islam tot een politieke ideologie, zoals de politicus Geert Wilders (PVV) in Nederland doet, heeft waarschijnlijk een politiek-strategisch doel: moslims de wettelijke bescherming ontnemen van de vrijheid van godsdienst.

² Peter L. Berger noemt het fenomeen dat religie meer in het publieke domein komt ‘desecularisatie’ en hij noemt de islam en het evangelisch christendom “the two most dynamic religious upsurges in the world today” *The desecularization of the World* p. 7

³ De AK-partij voert naast een liberale politiek ook een pro-islamitische politiek en heeft bijvoorbeeld een wetsvoorstel om overspel (2004) strafbaar te stellen onder druk van de EU weer ingetrokken. Een wetsvoorstel voor een alcoholverbod (2013) in de nabijheid van scholen en moskeeën was een van de aanleidingen van hevige protesten in Turkije tegen president Erdogan. Deze wetsvoorstellen kunnen religieus geïnspireerd en conservatief beschouwd worden, maar wijken tegelijkertijd sterk af van de klassieke *shari'a* wetten. Het is dus te simpel om te beweren dat Erdogan langzaam van Turkije een *shari'a* staat (wat dat ook mag zijn) wil maken.

Islamitische partijen blijken bovendien bereid om democratische compromissen te sluiten. De regerende An-Nahda partij in Tunesië heeft bijvoorbeeld besloten om geen verwijzing naar de *shari'a* in de grondwet te plaatsen en het eerste artikel van de grondwet, dat verwijst naar secularisme, te behouden.⁴ In Egypte waar een islamitische partij teveel macht naar zich toe trok kwam een gigantische mensenmassa op de been om het aftreden van president Morsi - de leider van de Moslimbroeders te eisen, waarna het leger Morsi afzette.⁵

Het beeld dat islam en secularisme onverenigbaar zijn is echter hardnekkig. De publieke discussies worden doorgaans op twee manieren gevoerd. De ene benadering gaat uit van een min of meer essentialistisch beeld van religie en onderzoekt het begrip secularisme (en verwante begrippen) en de mogelijkheden om de secularisatiethese⁶ te herformuleren in het licht van de heropleving van religies, waaronder de islam, in de moderne wereld. De tweede benadering, die ook een reactie op de heropleving van religies in de moderne wereld is, gaat uit van een min of meer essentialistisch beeld van het secularisme en onderzoekt de flexibiliteit of hervormbaarheid van de islam, om deze te kunnen verenigen met het secularisme.⁷

Deze twee benaderingen ziet men ook - zij het vaak in een meer genuanceerde of complexere vorm - terug in academische debatten. Twee voorbeelden van de eerste benadering zijn de desecularisatie theorie van Peter L. Berger en de multidimensionale secularisatiethese van José Casanova, die in hoofdstuk twee behandeld zullen worden. Wetenschappers die van deze benadering uit gaan zijn bijvoorbeeld Joseph Franz Schacht, Ernest Gellner, Clifford Geertz., maar ook moslim secularisten en hervormingsdenkers, zoals Ali Abd al Raziq, Mohammed Abduh, Rashid Rida, Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Nasr Abu Zayd, Abdolkarim Soroush, Ashgar Ali Engineer en Abdullahi An-Na'im die uitgaan van een vorm van secularisme als een gegeven of wenselijkheid. De visie van An-Na'im zal in hoofdstuk 5 ter sprake komen.

Een belangrijke interventie in deze debatten komt van de moslimdenker en antropoloog Talal Asad, wiens belangrijkste publicaties voor deze thesis de volgende zijn: *The idea of an Anthropology of Islam* (1986), *Genealogies of Religion* (1993) en *Formations of the Secular* (2003). Talal Asad is de zoon van een Saoedische moeder en een - van het Jodendom tot de islam bekeerde - Oostenrijkse vader, Muhammad Asad die bekend werd als diplomaat, schrijver en islamitische hervormingsdenker. Talal Asad groeide op in Pakistan, studeerde in Engeland antropologie en kwam met een nieuwe insteek door essentialistische benaderingen van niet alleen religie en de islam, maar vooral ook van het secularisme te bekritisieren.⁸ Islam en secularisme kunnen ten gevolge van deze kritiek niet meer eenvoudig dichotomisch tegenover elkaar worden geplaatst. Tevens ontmaskert Asad op een

⁴ Zie bijv. <http://www.trouw.nl/tr/nl/4728/Islam/article/detail/3231802/2012/03/27/Regeringspartij-te-weinig-steun-voor-sharia-in-Tunesie.dhtml> [geraadpleegd: 26-6-2013]

⁵ Zie bijv. <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/11504/Onrust-in-de-Arabische-wereld/article/detail/3470395/2013/07/04/Morsi-heeft-het-er-naar-gemaakt.dhtml>

⁶ Er bestaan verschillende versies van de secularisatiethese zoals we in hoofdstuk 2 zullen zien. Voor nu volstaat de definitie dat moderniseringsprocessen tot secularisatie leiden.

⁷ Deze twee prominente benaderingen worden in hoofdstuk 2 uitgebreid uitgelegd.

⁸ Essentialistische opvattingen van islam zijn uiteraard al eerder gekritiseerd door o.a. Edward Said in *Orientalism* (1978). Talal Asad laat zien dat perspectieven op het seculiere ook met dergelijke opvattingen samenhangen.

Foucaultiaanse⁹ wijze het machtsdiscours achter het concept 'het seculiere' dat zijns inziens aan het secularisme vooraf gaat. Het secularisme wordt volgens hem dan ook vaak onterecht als een neutrale categorie beschouwd.

Asad is pessimistisch over de integratie van moslims in het seculiere Europa, omdat deze is gevormd op basis van ideologieën en instituties die uitgaan van essentialistisch denken, waarbij etnische minderheden - moslims in het bijzonder - als de ultieme ander worden beschouwd. Er is echter ook kritiek gekomen op Asads ideeën. Zo is een gehoorde kritiek van moslimzijde dat Asads pessimisme niet overeenkomt met de realiteit van miljoenen moslims in het seculiere Westen, die de hoop niet kwijt zijn geraakt om authentiek Europeaan én moslim te zijn. Asad zou bovendien te weinig oog hebben voor mogelijkheden binnen het islamitische denken die positief zijn over het secularisme. Zo stellen Yahya Birt, Dilwar Hussain, Ataulah Siddiqui:

“Asad’s emphasis runs against any attempt at ethical realism on the part of British Muslims who may legitimately seek (i) to argue for those forms of liberal secularism that work better for religious minorities, and, in so doing, (ii) to assess the fruitful indications within Islamic intellectual history that the relative autonomy of powers, e.g. of law from politics provides in this debate, rather than assuming that it must be inauthentic and foreign”

In het licht van soortgelijke kritiek worden de sceptische ideeën van Talal Asad over het secularisme in deze thesis door middel van een literatuuronderzoek in gesprek gebracht met de ideeën van de prominente moslimdenker Abdullahi Ahmed An-Na'im. Deze Amerikaanse theoloog en jurist laat zich in publicaties juist positief uit over het secularisme. Hoewel Asad en An-Na'im niet direct naar elkaar verwijzen in hun literatuur, hebben ze wel eerder hun ideeën in een publiek debat uitgewisseld.¹⁰

De reden dat ik gekozen heb om de ideeën van Talal Asad met de ideeën van An-Na'im in gesprek te brengen, is omdat An-Na'im vanuit een interessant perspectief schrijft dat Asads ideeën kan verhelderen. An-Na'im zou Asads ideeën tevens kunnen corrigeren of verrijken, omdat hij een aantal aspecten belicht waar Asads analyse aan voorbij lijkt te gaan.

Asad benadert islam en secularisme holistisch vanuit een antropologisch perspectief met een focus op machtsstructuren, terwijl An-Na'im dit thema belicht vanuit een juridisch-theologisch en individueel gelovig perspectief met nadruk op *agency* (handelingsbekwaamheid). An-Na'im stelt in tegenstelling tot Asad tevens vast dat moslims juist een seculiere staat nodig hebben en geeft daarvoor theologische, politieke en historische argumenten.

⁹ Foucaultiaans wil zeggen met de genealogische methode, zoals ontwikkeld door de filosoof Michel Foucault. De genealogie is een onderzoek naar de ontstaansgeschiedenis van ideeën en is een alternatief op een lineaire ideeëngeschiedenis. In paragraaf 3.2 wordt deze methode uitgebreid uitgelegd.

¹⁰ Talal Asad en Abdullahi A. An-Na'im hebben éénmaal een publiek debat gevoerd over *Islam, Human Rights and the Secular*. Onder gespreksleider José Casanova op 29 september 2009 aan Berkley Center, Georgetown University. Het gesprek ging vooral over de universaliteit van het mensenrechtendiscours en de rol van de natiestaat. Er werden weinig woorden gewisseld over islam en secularisme. De foto op het voorblad van deze thesis is van die bijeenkomst. De video is te zien op: URL: <http://berkeleycenter.georgetown.edu/events/islam-human-rights-and-the-secular-a-conversation-with-talal-asad-and-abdullahi-an-naim>

Een antropologisch (Asad) en een juridisch-theologisch (An-Na'im) perspectief met elkaar in gesprek brengen, kan in eerste instantie een beetje vreemd klinken. Omdat Asad echter bij zijn conceptualisatie van de islam ook de rol van theologische discoursen betreft, kan een gesprek tussen deze twee denkers wel tot een vruchtbare en interdisciplinaire bijdrage aan het wetenschappelijke debat over islam en secularisme leiden.

Een dialoog tussen Asads ideeën en An-Na'im's ideeën heeft ook een belangrijke maatschappelijk relevantie in het licht van het regelmatig problematiseren van de aanwezigheid van islam en moslims in seculiere Westerse samenlevingen. Door het belichten van verschillen perspectieven ontstaat de mogelijkheid om tot nieuwe inzichten te komen die ons verder kunnen helpen om het maatschappelijke debat beter te duiden en mogelijk richting te geven.

De titel van deze thesis 'Islamitische Perspectieven op Secularisme' kan bij wie bekend is met de ideeën van Asad verbazing opwekken, omdat Asad zijn perspectief niet 'islamitisch' maar 'antropologisch' noemt. De titel van deze thesis is echter een verwijzing naar het feit dat Asad als antropoloog islamitische perspectieven bij zijn analyse betreft. Asads ideeën worden tevens in gesprek gebracht met An-Na'im's ideeën, die zijn perspectief wel expliciet islamitisch noemt. An-Na'im gebruikt echter argumentaties die, zoals hij zegt, voor iedereen toegankelijk zijn, zodat niemand wordt uitgesloten van dit belangrijke debat dat iedereen aan gaat.¹¹

De centrale vraag van deze thesis, die door middel van literatuuronderzoek zal worden onderzocht is als volgt:

Op welke wijze kan An-Na'im de ideeën van Asad over islam en secularisme corrigeren of verrijken, en op welke wijze kan het samenbrengen van beide visies vruchtbaar zijn om verder na te denken over de rol van islam en moslims in de seculiere samenlevingen van West-Europa en Noord-Amerika?

Om deze vraag te kunnen beantwoorden wordt in het volgende hoofdstuk het brede islam en secularismedebat geschetst om de positie van Talal Asad te verduidelijken. Tevens worden verschillende definities van religie en secularisme die in het debat worden gehanteerd verduidelijkt. In hoofdstuk drie en vier worden de ideeën van Talal Asad over islam en secularisme uiteen gezet en kort becommentarieerd. In hoofdstuk vijf worden de ideeën van Abdullahi Ahmed An-Na'im over islam en secularisme verduidelijkt en in gesprek gebracht met de ideeën van Asad. In hoofdstuk zes volgt een kritische evaluatie van de ideeën van Asad in gesprek met die van An-Na'im. Tot slot volgen de slotconclusies in hoofdstuk zeven.

¹¹ An-Na'im, Abdullahi A., *Islam and the Secular State* "While Muslims are my primary audience, non-Muslims should also participate in debating the public role of Shari'ā, because what Muslims think and do about these issues affects all human beings everywhere." p. vii

2. Het brede ‘islam en secularisme debat’

Zoals in de inleiding is verteld worden discussies over de vraag hoe islam en secularisme zich tot elkaar verhouden in publieke debatten, vaak vanuit twee verschillende uitgangspunten gevoerd.¹² De ene benadering gaat uit van een essentialistisch beeld van de islam en onderzoekt het begrip secularisme (en verwante begrippen) en de mogelijkheden van herformulering van de secularisatiethese in het licht (van de heropleving) van de islam in de moderne wereld.¹³ De andere benadering, die ook een reactie op de heropleving van de religie in de moderne wereld is, gaat uit van een essentialistisch beeld van het secularisme en onderzoekt de flexibiliteit of hervormbaarheid van de islam, om deze te kunnen verenigen met het secularisme.

Deze twee benaderingen pogen antwoorden te geven op de volgende vragen:

- Is de secularisatiethese houdbaar in het licht van (de heropleving van) de islam?
- Is de islam compatibel met het secularisme?

In dit hoofdstuk wordt een schets gegeven van beide discussies in de paragrafen 2.1 en 2.2 om daarna aan te geven hoe de benadering van Talal Asad zich verhoudt tot deze twee discussies. Het hoofdstuk wordt afgesloten met samenvattende conclusies in paragraaf 2.3.

2.1. Is de secularisatiethese houdbaar in het licht van (de heropleving van) de islam?

Om deze discussie in te leiden is het belangrijk eerst het begrip ‘het seculiere’ en verwante begrippen hieronder te verhelderen. Vervolgens zullen we de etymologie van ‘het seculiere’ en verwante begrippen bespreken. Daarna komen de discussies over de secularisatiethese aan bod, zodat duidelijk wordt hoe Talal Asad in dit debat staat.

Betekenis van secularisering, secularisatie, seculariteit, secularisme en het seculiere

Bovengenoemde begrippen zijn allemaal afgeleid van het begrip “seculier”. Zoals met zoveel concepten in de sociale wetenschappen, bestaat er geen eenduidige wetenschappelijke definitie van het begrip seculier. Het is wel mogelijk de afgeleide begrippen van elkaar te onderscheiden.

Secularisering duidt op het proces van meer seculier worden of zoals Elizabeth Shakman Hurd het begrip definieert: secularisering is “*het historische proces waardoor publieke overeenstemmingen over de relatie tussen politiek en religie autoritatief gelegitimeerd en ingebed zijn, in en door individuen, de wet de staatsinstituten en andere sociale relaties.*”¹⁴ *Secularisatie* verwijst naar een

¹² De verschillende benaderingen zijn vooral in publieke discussies gemakkelijk te identificeren. In huidige academische debatten zijn de verschillende benaderingen wat complexer en genuanceerder om in deze formule gevangen te worden.

¹³ Berger, Peter L. noemt de islam en het evangelisch christendom “the two most dynamic religious upsurges in the world today” *The desecularization of the World* p. 7

¹⁴ Shakman Hurd, Elizabeth, *The politics of secularism in international relations*, p.13 “*Secularization is the historical process through which these settlements [of the relationship between politics and religion] become authoritative, legitimated, and embedded in and through individuals, the law, state institutions, and other relationships.*”

voltooid proces van secularisering. Het begrip *Seculariteit* is de bijbehorende status of toestand van een seculiere samenleving. *Secularisme* slaat op de politieke ideologie of verwijst naar “een publieke overeenstemming over de relatie tussen politiek en religie.”¹⁵

Het *seculiere* kan gedefinieerd worden als “*de epistemische ruimte die gevormd wordt door ideeën en praktijken die geassocieerd zijn met zulke overeenstemmingen.*”¹⁶. Een semantisch-historische analyse, die hieronder volgt, toont aan waar verschillen en soms tegenstrijdigheden in de betekenis van ‘seculier’ en bovengenoemde gerelateerde begrippen vandaan komen.

De etymologie van ‘het seculiere’

‘Seculier’ en verwante termen zijn afgeleid van het Latijnse woord *saeculum*, dat ‘eeuw’, ‘tijdspanne’ of ‘periode’ betekent. In de theologische werken van Augustinus en de vroege kerkvaders betekende *saeculum* “de huidige, tijdelijke wereld” die contrasteerde met “het eeuwige hiernamaals”. Het tegenovergestelde van *saeculum* was in deze context niet het religieuze, maar het *eschaton* – het einde der tijden en de tijd van de terugkomst van Christus.¹⁷

Een nieuwe betekenislaag van *saeculum* ontwikkelde zich in de middeleeuwen. In de monastieke canonieke wet betekende *saecularizatio* dat een monnik die de regels van zijn orde verzaakte, het klooster moest verlaten, terugkeerde in de (gewone) wereld, en meer specifiek zijn transfer maakte naar de seculiere geestelijkheid die de leken diende. De seculiere geestelijkheid legde zich toe op de wereld van de leken door bijvoorbeeld armenzorg. Deze rol contrasteerde met de religieuze kloosterorden die zich volledig terugtrokken van de maatschappij en zich vooral met de liturgie en psalmenlezing bezighielden. Deze laag voegde zowel een ruimtelijke als een individuele dimensie toe aan het concept ruimtelijk. Een ruimtelijke dimensie omdat de heilige plaats van het klooster tegenover de profane ruimte van de wereld stond, en een individuele dimensie omdat het vertrek van de monnik het verbreken van een verbintenis inhield, als het niet ook een persoonlijk verlies van geloof inhield. Het seculiere stond in de middeleeuwen dus al op een bepaalde manier tegenover het religieuze, maar anticipeerde ook op de notie dat de seculiere ruimte nog steeds religieuze sporen bevat: “*a secular priest retained traces of his monastic past: He was required to wear the emblem of his order*”.¹⁸

De derde betekenislaag kwam met de reformatie in de 16^e eeuw, toen protestantse heersers zich kerkeigendommen en -gelden toe-eigenden, vanuit de overweging dat wereldse heersers ze beter en efficiënter konden gebruiken dan de geestelijken. Het betekende een transfer van kerkelijk bezit naar statelijk of prinselijk bezit. Hiermee kreeg *saecularizatio* de betekenis van ‘wereldlijk maken’, dat politiek zowel positief als negatief kon worden geïnterpreteerd. De positieve betekenis hing samen

¹⁵ Hurd, Elizabeth, *The politics of secularism in international relations*, p. 12 “*Secularism refers to a public settlement of the relationship between politics and religion*”

¹⁶ Ibid., p. 12-13 “*The secular refers to the epistemic space carved out by the ideas and practices associated with such settlements*”

¹⁷ Gorki, Philip, S. & Altinordu, Ates, *After Secularisation?* p. 60 en Elizabeth Shakman Hurd, *The politics of secularism in international relations*, p.12-13

¹⁸ Gorki, Philip, S. & Altinordu, Ates, *After Secularisation?* p. 60

met de toenemende rationaliteit en efficiëntie van het gebruik van het bezit en de negatieve betekenis hing samen met het (vanuit katholiek perspectief) onwettig, ongeoorloofd toe-eigenen.¹⁹

Een vierde betekenislaag kristalliseerde zich uit aan het einde van de 19^e eeuw met de verspreiding van het vrijdenken en de opkomst van een seculiere maatschappij in West-Europa. Het doel van deze samenleving was het bevrijden van verschillende sociale instituties van niet noodzakelijk religie, maar wel van geestelijke en kerkelijke invloed en controle. De positieve visie was dat hierdoor individuen hun eigen wereldbeeld konden smeden. Deze bestond uit een rationalistische theorie over leven en gedrag ingebed in een vooruitgangsideologie zonder verwijzing naar God of een hiernamaals. Het politieke programma hield in: de secularisatie van onderwijsinstituties, wetenschappelijk onderzoek, de vrije beroepen en culturele uitingen in het algemeen. De positieve betekenis van secularisatie was bevrijding en tolerantie. De negatieve betekenis (vanuit religieus perspectief gezien eind 19^e eeuw) werd atheïsme en losbandigheid.²⁰

Deze karikaturale voorstellingen komen ook in onze tijd nog regelmatig naar voren in discussies over de plaats van religie in een seculiere samenleving. Door de verschillende betekenislagen van wat ‘seculier’ en verwante begrippen inhouden, spreekt men gauw langs elkaar heen. Een voorbeeld is een discussie over secularisme en de plaats van religie in het Britse publieke domein, waarbij Will Hutton (criticus en columnist bij de *Observer*) het volgende beweerde: “*Secularism unsupported by atheism is nonsensical*”. Daarop antwoordde Richard Dawkins (bioloog en fervent verdediger van het atheïsme en secularisme): “*no religion should dominate; no religion should impose. Secularism is supremely liberal, the epitome of tolerance, and you, Will, should be the first to treasure it.*”²¹

De werkelijkheid was en is echter genuanceerder. De scheidslijn tussen voor- en tegenstanders van secularisme valt namelijk niet samen met de scheidslijn tussen gelovigen en atheïsten of tussen theologen en politici. Zo waren er bij de discussies over de scheiding van kerk en staat in het 19^e eeuwse Nederland geloofsgemeenschappen die zich door de scheiding van kerk en staat beschermd voelden tegen de invloeden van de staat. Aan de andere kant waren er conservatieve atheïsten die de controle van de staat op religie bij het oude wilden laten.

Groen van Prinsterer (1801-1876), de grondlegger van de Anti-Revolutionaire Partij in Nederland, is een voorbeeld van een christelijke politicus die de scheiding van kerk en staat omarmde. Hoewel hij in beginsel voor de vestiging van een theocratie in de lage landen was en zich verzette tegen de seculiere verlichtingsidealen van de Franse revolutie, verdedigde hij later het standpunt van de ‘sovereiniteit in eigen kring’. Dit is het idee dat gelovigen zich in een gemeenschappelijke zuil mogen organiseren (verzuiling) waarbij kerken, scholen, kranten, politieke partijen, sportclubs (en later vakbonden) een christelijke signatuur konden krijgen.

¹⁹Gorki, Philip, S. & Altinordu, Ates, *After Secularisation?* p. 60

²⁰ Ibid. p. 60 Tegenwoordig bestaan er natuurlijk ook positieve associaties bij atheïsme en/of losbandigheid

²¹ <http://www.guardian.co.uk/world/2012/feb/19/religion-secularism-atheism-hutton-dawkins> [geraadpleegd: 28-6-2013]

Door middel van het zuilensysteem - dat zo werd gecreëerd - werd het mogelijk om de structurele differentiatie tegen te gaan en de verschillende levenssferen religieus in te kleuren, zodat een christen in staat werd gesteld om zich in vrijwel alleen christelijke levenssferen te begeven. Er werd een aparte protestantse en een aparte katholieke zuil gecreëerd. Socialisten en liberalen creëerden vervolgens hun eigen zuilen. Zo was de 19^e eeuw in Nederland enerzijds de eeuw dat de overheid zich van het kerkelijke gezag ontkoppelde en het christendom in het openbare leven wegdrong; anderzijds was het de eeuw van het christendom dat door een strategische herpositionering gebruik wist te maken van de nieuwe situatie vanwege het nog altijd grote draagvlak voor het christendom.²² In een populair narratief werd echter de secularisering voorgesteld als de strijd om de scheiding van kerk en staat, waarbij religieuze en areligieuze groepen karikaturaal tegenover elkaar stonden.²³

Ook nu benadrukken sommige definities van secularisatie de scheiding van religieuze en niet-religieuze plaatsen en instituties en is de scheiding van kerk en staat het meest invloedrijke populaire narratief in Europa en de Verenigde Staten.²⁴ Andere gezichtspunten benadrukken de afname van de invloed van religieuze normen en religieuze elites, en weer andere perspectieven benadrukken individuele overtuigingen en praktijken.²⁵ Bij de gedachte dat er überhaupt sprake van secularisering is, speelt de secularisatiethese in al haar variaties een belangrijke rol.

²² Jan Marten Praamsma, *Secularisatie opnieuw gezien* p. 2-3

²³ Dat wil niet zeggen dat er geen spanning was tussen religieuze mensen en niet-religieuze mensen. De 19^e eeuw was ook de eeuw van Darwin, Marx en Nietzsche die schokgolven teweeg brachten in het religieuze denken.

²⁴ Shakman Hurd, Elizabeth, *The politics of secularism in international relations*, p.13 "The idea of the separation of church and state remains the most influential popular narrative of secularism in contemporary Europe and the United States."

²⁵ Ibid., p.13

De klassieke secularisatiethese

Er bestaan verschillende versies van de secularisatiethese, die elk claimen de wortels van het secularisatieproces bloot te leggen.²⁶ De klassieke formulering van de secularisatiesthese stelt dat door moderniseringsprocessen, zoals rationalisering, industrialisering, urbanisatie, differentiatie en de invloed van moderne wetenschap, de (zichtbare) religiositeit in en van een samenleving zal afnemen. Deze these heeft zijn wortels in het gedachtegoed van drie grote sociologen: Karl Marx (1818-1883), Max Weber (1864-1920) en Émile Durkheim (1850-1917).

Bij Karl Marx is religie “het opium van het volk”. Hij veronderstelde dat ideeën secundair zijn aan materiële en economische processen. De behoefte aan religie ontstaat, wanneer behoeften aan materiële zaken niet worden vervuld. Religie geeft troost in wanhopige situaties: “*Religion is the sigh of the oppressed creature, the heart of a heartless world, and the soul of soulless conditions. It is the opium of the people.*”²⁷ Sociaal-economische vooruitgang zou de behoefte aan religie bij mensen wegnemen.

Max Weber bekritiseerde Karl Marx. Volgens Weber was sociaal-economische vooruitgang niet de oorzaak van secularisering, maar was sociaal-economische vooruitgang – het kapitalisme – juist een product van religie. Om precies te zijn was het protestants-calvinistische arbeidsethos één van de oorzaken van het kapitalisme.²⁸ Deze creëerde ook een meer rationele samenleving en een rationeler wereldbeeld dat het religieuze wereldbeeld vervolgens ondermijnde. Volgens Weber is het ook niet de sociaal-economische vooruitgang ansich, maar de toenemende rationalisering die leidt tot ‘onttovering’ (*Entzauberung*) van de wereld. Dit was volgens hem de drijvende veer achter secularisatie. Het rationele wereldbeeld van de Verlichting heeft volgens Weber de fundering van geloof in het bovennatuurlijke ondermijnd, en sociale veranderingen teweeg gebracht, waardoor religieuze instituties hun centrale plaats verloren hebben. Het rationele wereldbeeld is gebaseerd op empirisch bewijs, wetenschappelijke kennis en technologische beheersing van de wereld. De rationele *Weltanschauung* heeft gemaakt dat de centrale claims van religie onwaarschijnlijk zijn geworden.²⁹

Bij Durkheim is niet het kapitalisme of de ‘onttovering’, maar de *functionele differentiatie* de drijvende kracht achter secularisatie. Volgens Durkheim is religie niet slechts een geloofssysteem maar ook een praktijksysteem dat mensen verenigt in een morele gemeenschap. Religie geeft als sociaal instituut het collectief een gemeenschappelijk bewustzijn. Durkheim voorspelde dat in geïndustrialiseerde samenlevingen religie haar centrale rol zou verliezen. Geïndustrialiseerde samenlevingen worden immers gekarakteriseerd door functionele differentiatie, waar gespecialiseerde professionals en organisaties taken hebben overgenomen die voorheen in West-Europa exclusief door

²⁶ Gorki, Philip S. & Altinordu, *After Secularisation?* p. 57-58

²⁷ Marx, Karl *Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Collected Works, v. 3. New York

²⁸ Max Weber wil echter niet met een idealistische interpretatie van de geschiedenis een materialistische interpretatie helemaal: “*But it is, of course, not my aim to substitute for a one-sided materialistic an equally one-sided spiritualistic causal interpretation of culture and of history. Each is equally possible, but each, if it does not serve as the preparation, but as the conclusion of an investigation, accomplishes equally little in the interest of historical truth.*” Weber, Max, *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* p. 125

²⁹ Norris, Pippa & Inglehart, Ronald *Sacred And Secular: Religion And Politics Worldwide*, p. 4

kloosters, priesters en kerken werden verricht. Het gaat om zaken als gezondheidszorg, onderwijs, sociale controle, politiek en welzijn. Ook werden de taken van op religie gebaseerde vrijwilligersorganisaties in Europa langzaam vervangen door de expanderende verzorgingsstaat.³⁰ Tegelijkertijd was Durkheim juist ook de denker die van mening was dat religie een noodzakelijke functie zal blijven vervullen: “*Thus there is something eternal in religion that is destined to outlive the succession of particular symbols in which religious thought has clothed itself.*”³¹ Hij voorspelde niet het einde van religies, maar meer de verandering van religies.

De eendimensionale secularisatiethese

Verschillende hedendaagse versies van de secularisatiethese beroepen zich op de ideeën van één of meer van bovenstaande denkers. De eendimensionale secularisatiethese kenmerkt zich door het feit dat deze zich op één niveau concentreert, waarop secularisatie zou plaatsvinden. Sommige versies benadrukken dat secularisering plaats vindt op het niveau van de individuele overtuigingen en praktijken, anderen benadrukken secularisering op het niveau van religieuze normen en elites, weer anderen benadrukken de structurele differentiatie op het niveau van religieuze en niet-religieuze instituties en sferen.³²

Een voorbeeld van een eendimensionale secularisatiethese wordt gegeven door de antropoloog Anthony F. Wallace (geboren 1923) die een radicale conclusie verbindt aan Max Webers concept van *onttovering*. Volgens Wallace betekent secularisatie het uitsterven van religie, omdat het wetenschappelijke wereldbeeld, dat sinds de wetenschappelijke revolutie van de 16^e en 17^e eeuw is ontwikkeld en met het moderne onderwijs algemeen goed werd, geen ruimte laat voor bovennatuurlijke entiteiten die volgens hem essentieel zijn in het religieuze wereldbeeld. “*Belief in supernatural powers is doomed to die out, all over the world, as the result of the increasing adequacy and diffusion of scientific knowledge.*”³³

De meeste hedendaagse sociologen zijn het echter niet eens met deze conclusie van Wallace en vinden dat een dergelijke analyse de invloed van het wetenschappelijke wereldbeeld op de secularisatie overdreven sterk benadrukt. Steve Bruce voegt zo aan het wetenschappelijk wereldbeeld als oorzaak, ook andere moderniseringsprocessen toe:

“*Industrialization brought with it a series of social changes – the fragmentation of the life- world, the decline of community, the rise of bureaucracy, technological consciousness – that together made religion less arresting and less plausible than it had been in pre-modern societies. That is the conclusion of most social scientists, historians, and church leaders in the Western world.*”³⁴

De socioloog Peter L. Berger (geboren 1929) wordt beschouwd als één van de belangrijkste architecten van de eendimensionale secularisatiethese. Berger combineerde de ideeën van Marx,

³⁰ Norris, Pippa & Inglehart, Ronald *Sacred And Secular: Religion And Politics Worldwide*. p. 5 en 6

³¹ Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*, tr. Karen Fields p. 429

³² Gorki, Philip S. & Altinordu, Ates, *After Secularisation?* p. 57

³³ Ibid. p. 56 (Wallace, 1966)

³⁴ Bruce, Steve, *God is dead: Secularization in the West*, p. 36

Weber en Durkheim. In *The Sacred Canopy* (1967) stelt Berger dat de oorzaken van secularisering meer in de religieuze en sociale veranderingen liggen, zoals in de protestantse reformatie, dan in bijvoorbeeld de industriële revolutie. Het protestantisme heeft, zo stelt hij, zelf de zaden voortgebracht voor haar eigen vernietiging. Dit deed zij door een meer rationele, individualistische wereld te creëren die wereldlijke en geestelijke sferen van elkaar scheidt.³⁵

Toen de seculiere sfeer zich vervolgens uitbreidde, werd het christendom gemarginaliseerd. Voor Berger zijn pluralisme en secularisatie dan ook met elkaar verbonden. "*Pluralisme is het sociaal-structurele correlaat van de secularisatie van het bewustzijn*", aldus Berger.³⁶ In aanvulling op het protestantisme heeft de industrialisatie overigens wel de invloed van religie beperkt.³⁷ Religie raakte door middel van dit proces gecompartmenteerd in de privéwereld. Er ontstond zo een pluralistische marktsituatie, waarin kerken moesten concurreren met andere kerken, andere religies en zelfs met recreatieve activiteiten. Als gevolg hiervan werd de plausibiliteit van de maatschappelijke invloed van religie gerelativeerd.³⁸

De meeste sociologen zijn nu, door de heropleving van religie sinds het einde van de twintigste eeuw, van mening dat de klassieke eendimensionale secularisatiethese zoals geformuleerd door Wallace, Bruce en Berger die ervan uitgaat dat religie door moderniseringsprocessen zou worden teruggedrongen, niet langer houdbaar is.

Tegenstanders van de secularisatiethese zoals Gorki en Altinordu wijzen er bovendien op dat het idee dat de gehele Europese bevolking in de middeleeuwen zwaar religieus was en door de moderniteit minder religieus werd een verlichtingsmythe is. Het is bekend dat de religieuze naleving in Noordwest-Europa met uitzondering van regio's als zuidwest Duitsland altijd al laag is geweest in tegenstelling tot de nog altijd erg christelijke bevolking van het zuiden van Europa, Ierland en Polen.³⁹

Berger is in latere jaren zelf ook teruggekomen op zijn secularisatiethese: "(...) *the assumption that we live in a secularized world is false. (...) This means a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled "secularization theory" is essentially mistaken.*"⁴⁰

In *The Desecularization of the World* (1999) beschrijft Berger dan ook hoe weinig bewijs er feitelijk volgens hem bestaat voor de afname van religiositeit in de moderne wereld, behalve op Amerikaanse campussen en in West-Europa, die echter geen voorlopers in maatschappelijke processen maar eerder een uitzondering op de regel lijken te zijn. In de rest van de wereld lijkt er eerder sprake te zijn van 'desecularisatie' vanwege de heropleving van religie. Berger geeft twee redenen voor de heropleving van religie wereldwijd. Ten eerste ondermijnt de moderniteit de vanzelfsprekende zekerheden. Religieuze bewegingen spelen hier op in door mensen een comfortabele zekerheid te bieden waar behoefte aan is. Ten tweede is een puur seculiere kijk op de werkelijkheid vaak alleen in een elite cultuur te vinden, waar 'gewone' mensen vaak wrok tegen koesteren, omdat ze er geen deel

³⁵ Berger, Peter L., *The Sacred Canopy* p. 123

³⁶ Ibid. p. 127

³⁷ Ibid. p. 130

³⁸ Ibid. p. 138-139

³⁹ Gorki, Philip S. & Altinordu, Ates, *After Secularisation* p. 63-64

⁴⁰ Berger, Peter L., *The desecularization of the World* p. 2

van uit maken maar er wel de invloed van ervaren,⁴¹ bijvoorbeeld omdat de elite bepaalt wat er aan kinderen onderwezen wordt.

De grote vraag voor Berger was dan ook niet waarom er sprake is van religieuze opleving in de moderne tijd, maar waarom er juist in deze elitaire milieus sprake was van een afname van religiositeit.⁴² Berger voorspelde verder dat religie in West-Europa zal blijven bestaan, maar wel zal transformeren door globalisering en pluralisme naar een meer individualistische vorm. De vanzelfsprekende en geïnstitutionaliseerde religie wordt vervangen door een persoonlijke religieuze voorkeur.⁴³

Multidimensionale secularisatiethesen

Vanwege de vele voorbeelden van heropleving van religie die de klassieke eendimensionale secularisatiethese lijken te weerleggen, is de secularisatiethese door enkele theoretici geherformuleerd naar een secularisatiethese met meerdere niveaus. De heropleving van religie in moderne maatschappijen bewijst volgens hen niet noodzakelijk dat er desecularisatie plaats vindt op alle niveaus van de samenleving, zoals Berger eertijds beweerde, omdat secularisatie verschillende niveaus kent.

Sommige sociologen onderscheiden twee niveaus waarop secularisatie kan worden bestudeerd: het individuele en het sociale niveau. De meeste prominente hedendaagse sociologen onderscheiden echter drie lagen.⁴⁴ Eén van de eerste sociologen die drie lagen van analyse onderscheidde was de Belgische socioloog Dobbelaere (1981, 1999). Hij onderscheidde:⁴⁵

- 1 - Het macroniveau: functionele differentiatie van sociale subsystemen;
- 2 - Het mesoniveau: de opkomst van competitieve religieuze markten;
- 3 - Het microniveau: de individualisering en privatisering van religieuze praktijken en geloof.

De theoretici die een drie-lagen-secularisatiemodel verdedigen verschillen echter van mening over de vraag of en zo ja, hoe deze lagen met elkaar verbonden zijn. De meningen verschillen over de vraag of secularisering op het ene niveau verbonden is met secularisering op de andere niveaus.

De socioloog José Casanova verdedigde in het invloedrijke werk *Public Religions in the Modern World* (1994) een multidimensionale secularisatiethese, waarin hij betoogt dat de drie niveaus niet noodzakelijkerwijs met elkaar verbonden zijn. Om dat aan te tonen gebruikt hij de comparatieve historische studie van publieke religies in de moderne wereld als theoretisch-analytisch raamwerk. Casanova legt in zijn werk uit dat de secularisatiethese begrepen moet worden als bestaande uit de

⁴¹ Berger, Peter L., *The desecularization of the World* p. 11

⁴² Ibid. p. 10

⁴³ Ibid. p. 10 Dit is de spanning tussen een William James-achtig idee van religie (persoonlijke ervaring) en een Durkheimiaans idee (collectieve identiteit).. De filosoof Charles Taylor die buiten deze analyse valt zegt dat beide vormen van religie belangrijk zullen blijven.

⁴⁴ Gorki, Philip S.& Altinordu, Ates, *After Secularisation?* p. 59

⁴⁵ Ibid. p. 58

volgende drie niveaus:⁴⁶

- 1 - Secularisatie van instituties die zich door differentiatie losmaken van religieuze instituties en normen;
- 2 - Afname van religieus geloof en religieuze praktijken;
- 3 - Privatisering: marginalisering van religie naar de privésfeer.

Het eerste niveau van secularisatie staat volgens Casanova empirisch vast. Het is een algemeen verschijnsel dat in moderne staten instituties zich bevrijden van religieuze instituties en religieuze normen: *“Concerning the first thesis, that of the secularization as differentiation, it is a central claim of this study that this remains the valid core of the theory of secularization. The differentiation and emancipation of the secular spheres from religious institutions and norms remains a general modern structural trend. Indeed, this differentiation serves precisely as one of the primary distinguishing characteristics of modern structures.”*⁴⁷

Wat betreft het tweede en derde niveau zijn er uitzonderingen (zoals de Verenigde Staten en Polen) die om een verklaring vragen. Wil de secularisatiethese houdbaar blijven dan moet worden uitgelegd hoe in een moderne samenleving deprivatisering van religie (een vorm van desecularisering) kan plaatsvinden. Casanova legt uit dat dergelijke uitzonderingen te maken hebben met de rol die religie heeft ten opzichte van de macht. Secularisering is naast een verlichtingsidee vooral een politiek programma dat de macht van religieuze instellingen wil terugdringen. In die landen waar religie aan de zijde van onderdrukte mensen stond, kon religie haar plaats in het publieke domein echter behouden of zelfs versterken. Casanova betoogt dat alternatieve theorieën die de terugkeer van religie in het publieke domein pogen te verklaren, zoals “instrumentele mobilisatie/adaptatie”, “een seculier-humanistische” verklaring en “de terugkeer van het heilige” falen: *“There are, on the one hand, utilitarian secularist explanations which reduce the phenomenon either to an instrumental mobilization of available religious resources for non-religious purposes or to an instrumental adaptation of religious institutions to the new secular environment. There are, on the other hand, secular humanist explanations which tend to interpret religious mobilization either as fundamentalist antimodern reactions of hierocratic institutions unwilling to give up their privileges or as the reactionary mobilization of traditionalist groups resisting modernization.”*⁴⁸

Bovengenoemde verklaringen falen volgens Casanova omdat ze het intrinsieke religieuze karakter van het fenomeen dat hij ‘deprivatisering van religie’ noemt, negeren. De derde verklaring, “de terugkeer van het heilige”, erkent wel het intrinsiek religieuze karakter, maar faalt omdat deze het specifiek historische, niet-cyclische karakter van het fenomeen niet erkent.⁴⁹

Met behulp van de theoretische concepten van Durkheim en Weber bekritiseert Casanova het idee van de radicale scheiding tussen publieke sfeer en privésfeer. Religie is per definitie individu-overstijgend en daarmee publiek, zo beweert hij: *“Religion always transcends any privatistic, autistic*

⁴⁶ Casanova, José, *Public Religions in the Modern World* p. 212

⁴⁷ Ibid., p. 212

⁴⁸ Ibid., p. 215-216

⁴⁹ Ibid., p. 216

reality, serving to integrate the individual into an intersubjective, public, and communal world".⁵⁰

Casanova gaat uit van het Habermasiaanse discursieve model van een publieke sfeer en een moderne democratische staatsinrichting die analytisch in drieën te verdelen is: de staat, de politieke maatschappij en de burgermaatschappij.⁵¹ De Duitse filosoof Jürgen Habermas gaat uit van het ideaal van de 19e eeuwse burgermaatschappij, waarbij er naast de politiek, staat en markt een civil society was, een ruimte in de maatschappij in de vorm van marktplaatsen, salons en koffiehuisen waar burgers relatief vrij zijn van de machten van kerk, staat en markt en waar vrije publieke discussie mogelijk is, en alleen de macht van het argument heerst.

Casanova betoogt op basis van dit model dat door structurele differentiatie in moderne staten, (de terugkeer van) publieke religie alleen in de burgermaatschappij ofwel het maatschappelijke middenveld (civil society) mogelijk is.: *"This is what I call the transformation of the church from a state-oriented to a society oriented institution. Churches cease being or aspiring to be state compulsory institutions and become free religious institutions of civil society."*⁵² De formele verbinding van kerk en staat in Groot-Brittannië en in de Scandinavische landen is volgens Casanova een "resterend anachronisme" dat compatibel is met de gescheiden institutie van een moderne democratische publieke sfeer.⁵³ Over het algemeen is volgens hem wel de trend zichtbaar dat een kerk van een staatsgeoriënteerde naar maatschappijgeoriënteerde status verandert. Religie kan daarbij helpen het democratiseringsproces te versnellen, zoals de katholieke kerk deed in Brazilië. Casanova stelt dat dit voorbeeld en andere voorbeelden aantonen dat religie nog steeds een rol kan hebben in de moderne wereld. Religie is in staat seculiere verlichtingsideologieën zowel constructief te bekritisieren als te ondersteunen. Het eerste (bekritisieren), bijvoorbeeld door nadruk te leggen op het algemene belang als kritiek op het individualisme. En het tweede (ondersteunen), door bijvoorbeeld de democratisering op nationaal en globaal niveau te stimuleren.

Een kritiek op Casanova's secularisatiethese komt van Talal Asad en zal in hoofdstuk 3 en bij de kritische evaluatie in hoofdstuk 6 uitgebreid ter sprake komen. Asad stelt dat indien deprivatisering plaats kan vinden (niveau 2) in moderne maatschappijen, er uiteindelijk ook desecularisatie op het politiek (niveau 1) zal plaatsvinden, wat de secularisatiethese weerlegt.⁵⁴

Talal Asad intervenueert zoals we later zullen zien niet alleen in het debat over conceptualisaties van secularisme en de secularisatiethese, maar ook in de conceptualisaties van 'religie' en 'islam'. Het is daarom belangrijk om in de volgende paragraaf een schets te geven van hoe theoretici 'religie' – en 'islam' in het bijzonder - conceptualiseren in het licht van perspectieven op secularisme.

⁵⁰ Casanova, José, *Public Religions in the Modern World.*, p. 216

⁵¹ Ibid., p. 216-217

⁵² Ibid., p. 220

⁵³ Ibid., p.219

⁵⁴ Asad, Talal, *Formations of the Secular*, pp. 181-183

2.2. Is de islam compatibel met secularisme?

Hieronder volgt een toelichting op de tweede benadering in het ‘islam en secularisme debat’. Daarbij gaat men uit van het secularisme als een statisch gegeven, en men onderzoekt de mogelijkheden om de islam met het secularisme te verenigen. Deze insteek roept vragen op over de conceptualisaties van ‘religie’, en ‘islam’. Die vragen zullen hieronder onderzocht worden. Vervolgens volgen de samenvattende conclusies van dit hoofdstuk.

Het conceptualisatieprobleem van religie

Evenmin als van ‘secularisme’ en verwante begrippen bestaat er ook over de definitie van ‘religie’ geen overeenstemming onder wetenschappers, vele tientallen definities ten spijt. De grote kritiek van veel godsdienstwetenschappers is dat het lastig is om over religie als een algemeen verschijnsel te spreken, omdat de verschijnselen die onder de noemer ‘religie’ worden geschaard zo uiteenlopend zijn. De definiëring van religie lijkt sterk bepaald te worden door de perspectieven op de religie die in een bepaalde cultuur dominant is. De meeste definities van religie kunnen onder de categorieën essentialistisch of functioneel worden geschaard:

1. Essentialistische of substantiële definities: religie wordt daarbij als een product benaderd, waarbij de essentiële inhoud of substantie van religie wordt omschreven. Een voorbeeld is de definitie van de theoloog Paul Tillich: “*religie bestaat uit geloof en praktijken die gericht zijn op het ultieme*”.⁵⁵ Het probleem van een essentialistische definitie van religie is dat het lastig blijkt een kenmerk te vinden dat eigen is aan alle godsdiensten. De speurtocht naar zo’n essentie eindigt vaak in vage begrippen waar geen eenduidige definitie voor bestaat, zoals ‘het ultieme’, ‘het transcendente’ of ‘het heilige’.

2. Functionele definities: deze proberen de problemen van de essentialistische benadering te voorkomen door religie als proces in plaats van als product te benaderen. Religie wordt omschreven zoals het functioneert in de samenleving. Een bekend voorbeeld is de definitie van de antropoloog Clifford Geertz: “*Religion is (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.*”⁵⁶

Hoewel functionele definities vaak een betere beschrijving geven van wat religie is, zijn functionele definities ook problematisch, omdat ze vanuit een extern perspectief zijn geschreven en reductionistisch zijn. Net als essentialistische definities claimen ze religies te kunnen vangen met universele categorieën. Daardoor laten ze unieke of minder universele doch belangrijke aspecten van bepaalde religies achterwege.⁵⁷

⁵⁵ Wainwright, William (2010-09-29), "Concepts of God", Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford University, retrieved 2011-01-01

⁵⁶ Geertz, Clifford, *Religion as a cultural system. In: The interpretation of cultures: selected essays*, Geertz, Clifford, p. 90.

⁵⁷ Talal Asad bekritiseert de definitie van Geertz uitgebreid in *Genealogies of religion*. Daar over meer in hoofdstuk 3.

Vanwege het definitieprobleem geven veel auteurs tegenwoordig dikwijls geen definitie van religie meer, maar een omschrijving die een indicatie geeft van waar het de auteur om gaat. Om religies toch te kunnen vergelijken hanteert Ninian Smart de *fenomenologische benadering* om het hele definitieprobleem te omzeilen. Daarbij onderscheidt hij in het invloedrijke werk *The World's Religions (1998)* zeven aspecten of dimensies die alle religies gemeenschappelijk zouden hebben, maar waar op verschillende manieren uiting aan wordt gegeven. De zeven dimensies zijn: de praktische rituele dimensie, de emotionele of belevingsdimensie, de verhalende of mythische dimensie, de doctrinaire dimensie, de morele dimensie, de sociale of institutionele dimensie en de materiële dimensie.⁵⁸

De fenomenologische benadering die vooral door sociologen en godsdienstwetenschappers als het meest bruikbaar wordt ervaren, heeft als groot voordeel dat religie in al haar aspecten kan worden ontleed en bestudeerd. Het nadeel is echter dat de fenomenologische benadering de zijnsvraag ("Wat is religie?") ontwijkt doordat deze zich louter concentreert op fenomenen (dimensies) die bovendien zo uitgebreid zijn, dat ze ook door seculiere wereldbeschouwingen zoals het nationalisme, existentialisme, wetenschappelijk humanisme, marxisme enzovoorts worden gedeeld. De fenomenologische benadering lijkt dan ook afhankelijk van zelfdefinities van de aanhangers van de betreffende wereldbeschouwing (bijvoorbeeld het antwoord op de vraag of ze zichzelf seculier of religieus noemen).⁵⁹

Bovenstaande toont aan dat het lastig is om een universele definitie van religie te geven. Het conceptualisatieprobleem van religie wordt ook duidelijk bij de conceptualisatie van een specifieke religie als de islam, waar men ook essentialistische en functionalistische benaderingen treft. Dat zal hieronder duidelijk gemaakt worden.

Essentialistische benaderingen van islam

Bij een essentialistische opvatting van islam wordt deze religie voorgesteld als bestaande uit een onveranderlijke kern. Essentialistische opvattingen vindt men vaak bij theologisch-juridische benaderingen die normatief van aard zijn.

In *Secularism Confronts Islam* stelt Olivier Roy vast dat het islamitische dogma in publieke debatten vaak als een fundamenteel obstakel wordt gezien voor secularisering en secularisme. Daarbij draait het in het debat om drie argumenten.⁶⁰

1. In islam is er geen scheiding tussen religie en staat (*din wa dawlat*);
2. *De shari'a* is incompatibel met mensenrechten (vooral vrouwenrechten) en democratie (omdat de wet van God wordt opgelegd aan de mens);

⁵⁸ Smart, Ninian, *Godsdiensten van de wereld*, p. 13-30 (Nederlandse vertaling van *The World's Religions*)

⁵⁹ *Ibid.*, p. 30

⁶⁰ Roy, Olivier, *Secularism confronts Islam*, p. 42 Roy noemt het debat: "*contemporary polemics about Muslim dogma*".

3. De gelovige kan zich alleen identificeren met de gemeenschap van gelovigen (*ummah*) en heeft daardoor geen kennis van de politieke burgermaatschappij (behalve over de ander denken in termen van de ander – de niet moslim – als *dhimmie* of beschermdde).

Op basis van deze stellingen concludeert men volgens Roy het volgende: “of een theologische hervorming is noodzakelijk, of Islam is niet hervormbaar en dus zijn moslims definitief uitgesloten van de moderniteit als moslims.”⁶¹ Vaak wordt de *shari'a* – dikwijls vertaald als “het islamitisch recht” – als *het* obstakel gezien voor ontwikkeling, modernisering, democratie, mensenrechten en secularisme.⁶²

Het is waar dat veel moslims de *shari'a* zien als de goddelijke onveranderlijke wet. Of de *shari'a* echter centraal staat in het denken van alle moslims over islam is echter zeer twijfelachtig. Veel moslims stellen dat niet de wet maar de innerlijke dimensie het hart van de islam is.⁶³ Daarnaast kent de *shari'a* volgens de klassieke (soenitische⁶⁴) leer zoals uitgewerkt door de invloedrijke imam Shafi'i naast twee statische bronnen (Koran en soenna) ook twee dynamische bronnen, *ijma'* en *qiyas* (*ijtihad*). *Ijtihad* is een technische term in de *shari'a* die in de vroege islam stond voor het vrij en zelfstandig redeneren en vaak *ray*, “opinie”, werd genoemd. Later werd *ijtihad* door imam Shafi'i beperkt tot analogisch redeneren (*qiyas*) op basis van de Koran en de soenna (traditie) van de profeet. Een voor *ijtihad* gekwalificeerde jurist wordt een *mujtahid* genoemd. *Qiyas* (een vorm van *ijtihad*) is volgens de klassieke doctrine van het islamitische recht één van de vier bronnen van de islam. In tegenstelling tot de Koran en soenna is *ijtihad* echter niet onfeilbaar, maar volgens de leer wordt de *mujtahid* wel altijd door God voor zijn *ijtihad* beloond. Alleen de consensus (*ijma'*) van *mujtahids* over een standpunt wordt in de soenitische islam onfeilbaar beschouwd.⁶⁵

Volgens sommige critici is niet alleen de *shari'a* de kern van de islam, maar zou de *shari'a* (althans tot de moderne tijd) een statisch, onveranderlijk rechtssysteem zijn geweest, dat het vermogen tot verandering is kwijtgeraakt. Een invloedrijke vertolker van deze visie, is de revisionist Joseph Franz Schacht (1902-1969), auteur van veel artikelen in de *Encyclopaedia of Islam*. In *Theology and Law in Islam* (1971) legt hij allereerst uit dat in tegenstelling tot het christendom in het islamitische bewustzijn de wet (*shari'a*) centraal staat en veel belangrijker is dan theologie (*kalam* of *aqeedah*). Tevens betoogt hij dat de *shari'a* zich extreem snel heeft gevormd in de 8^e eeuw en dat in het begin van de 10^e eeuw de *shari'a* was uitontwikkeld. Het islamitisch denken is toen gestagneerd. Dat moment wordt ook wel ‘het sluiten van de deuren van de *ijtihad*’ genoemd:

⁶¹ Roy, Olivier, *Secularism confronts Islam*, p.43

⁶² Zo schreef de Leidsche jurist en historicus Thierry Baudet bijvoorbeeld in november 2012 in een column in het NRC-Handelsblad “In 2003 bepaalde het Europese Hof voor de Rechten van de Mens dat deze *shari'a* bovendien onverenigbaar is met de fundamentele principes van een democratie. (...) Als de islam onlosmakelijk verbonden is met de *shari'a*, maar de *shari'a* onverenigbaar is met de democratische rechtsstaat, dan moet de conclusie zijn dat de islam eveneens onverenigbaar is met de democratische rechtsstaat”. NRC- Handelsblad van 2 november 2012: <http://www.thierrybaudet.com/wp-content/uploads/2011/08/121102-Column-NRC.pdf>

⁶³ Zie bijvoorbeeld het boek van Seyyed Hossein Nasr met de toepasselijke titel *The heart of Islam* (2004) waarin hij betoogt dat spirituele en sociale waarden, zoals vertolkt in de mystiek van de soefie-traditie, het hart vormen van de islam

⁶⁴ De soenitische islam is de grootste van de twee hoofdtakken van de islam en is genoemd naar de profetische traditie (soenna). De ander tak is het shi'isme die vernoemd is naar de partij (shi'a) van Ali, de schoonzoon van de profeet Mohammed die volgens de shi'ieten de enige rechtmatige opvolger na Mohammed was.

⁶⁵ *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition: Search entry: “Ijtihad”

*“Islamic law developed extremely rapidly during the eighth century; it reached its full development in early ‘Abbasid times, and taken as a whole its institutions reflect the social and economic conditions of Islamic society of that period more than any other. The ninth century saw the working out of details, and by the beginning of the tenth century a point had been reached when the scholars of all schools felt that all essential questions had been thoroughly discussed and finally settled. This is the closing of the gate of ijihad, or independent reasoning, in Islamic law, and its corollary, the duty to follow the recognized authorities of each school, is called taqlid.”*⁶⁶

De antropoloog Ernest Gellner (1925-1995) benaderde de islam vanuit een antropologisch perspectief en kwam tot een andere essentialistische visie op de islam. Op basis van de analyse van veldwerk in Noord-Afrika stelt Gellner in *Muslim Society* (1981) dat de islam een vastgelegde blauwdruk vormt van alle moslimsamenlevingen.

*“Islam is the blueprint of a social order. It holds that a set of rules exists, eternal, divinely ordained, and independent of the will of men, which defines the proper ordering of society. (...) Judaism and Christianity are also blueprints of a social order, but rather less so than islam.”*⁶⁷

Hij gaat daarbij uit van statische unieke kenmerken die normbepalend zijn voor moslimsamenlevingen. In vergelijking met de islam zou het christendom inherent minder theocratische aspiraties hebben dan de islam omdat het ontstond in een gemeenschap van politiek onterfden: *“Christianity, from its inception, contained an open recommendation to give unto Caesar that which is Caesar's. A faith which begins, and for some time remains, without political power, cannot but accommodate itself to a political order which is not, or is not yet, under its control. . . . Christianity, which initially flourished among the politically disinherited, did not then presume to be Caesar. A kind of potential for political modesty has stayed with it ever since those humble beginnings. . . . But the initial success of Islam was so rapid that it had no need to give anything unto Caesar”*.⁶⁸

Het jodendom kon sinds de diaspora nooit de theocratische aspiraties waarmaken die het in beginsel wel bezat, aldus Gellner.⁶⁹ De moderne staat Israël is volgens hem ook niet gefundeerd op een joodse blauwdruk, maar is een voortzetting van een islamitisch Ottomaans ‘millet’ systeem.⁷⁰

Gellner focust in tegenstelling tot Schacht niet zozeer op de historisch-juridische aspecten, maar meer op sociale dimensies van de islam aan de hand van een abstract rollenspel. Hij stelt dat de islamitische beschaving een soort spiegelbeeld van traditionele christelijke samenlevingen vormt. De traditionele islamitische samenleving is volgens Gellner verdeeld in twee groepen: de egalitaire, wettische, puriteinse stadsislam en de hiërarchische mystieke volksislam van het platteland waartussen

⁶⁶ Joseph Schacht, *Theology and law in Islam*, p.20-21 Schacht betoogt wel dat de deuren van ijihad in de 19e en 20e eeuw weer open zijn verklaard door islamitische hervormingsdenkers. De kern van het moderne islamitisch denken blijft volgens hem echter wel wettisch of *shari'a*-centrisch. J. Schacht, *Theology and law in Islam*, p.21-22

⁶⁷ Ernest Gellner, *Muslim Society*, p.1

⁶⁸ Ernest Gellner, *Muslim Society* p. 1-2

⁶⁹ Ibid. p. 2

⁷⁰ Ibid. p. 2 *Millet* betekent in het Turks groep “groep mensen“ waarmee voornamelijk Joden en christenen werd bedoeld die volgens de Koran een beschermde status hebben. Het waren autonome zelfregerende religieuze gemeenschappen met hun eigen wetten en religieuze leider die o.a. verantwoordelijk was voor de belastingoverdracht naar de centrale overheid.

altijd een spanning heeft bestaan en die elkaar in machtsevenwicht hielden.⁷¹ Deze twee worden ook wel de hoge traditie en de lage traditie genoemd. In het christendom was echter de stadsreligie hiërarchisch en de plattelandsreligie meer egalitair.⁷²

Gellner combineert ideeën van Ibn Khaldun en David Hume. Het cyclische geschiedenismodel van Ibn Khaldun stelt dat in moslimsamenlevingen er een voortdurende spanning is tussen de gesettelde bevolking en de nomaden. Een nieuwe dynastie ontstaat wanneer nomaden met een sterk groepsgevoel zich settelen of een oude stedelijke dynastie omverwerpen. De nieuwe heerser dankt zijn macht aan een sterk groepsgevoel ('*asabiyya*). Dat is de fase waarin er ruimte is voor creativiteit en nieuwe ideeën. Na verloop van tijd, wanneer het groepsgevoel minder wordt, versterkt de machthebber zijn controle om de macht vast te houden. Dan ontstaat de fase van imitatie, waarbij er weinig ruimte is om nieuwe ideeën te ontwikkelen. Vervolgens zijn nomaden die een sterker groepsgevoel hebben in staat om de dynastie omver te werpen en de macht te grijpen. En zo begint de cyclus opnieuw. Van David Hume leent Gellner de theorie van 'flux' en 'reflux'. Deze houdt in dat mensen vanwege het angstsentiment voortdurend de natuurlijke neiging hebben om heen en weer te schommelen van afgoderij naar monotheïsme en weer terug. De schommeling vindt plaats tussen tegengestelde sentimenten. Aan de ene kant leidt de angst dat een perfecte geest (God) intellectueel niet te bevatten is tot het accepteren van afgoden, die wel te bevatten zijn. Aan de andere kant speelt bij afgoden al gauw de angst dat deze imperfect zijn. Door middel van de combinatie van deze twee modellen verklaart Gellner hoe in het cyclische denken mensen van een lage traditie (volksislam) over kunnen gaan naar de hoge traditie (puriteinse islam) en andersom.

Hoewel de islam volgens Gellner volgens duidelijke criteria dichterbij de moderniteit staat dan de andere monotheïstische religies,⁷³ is de islamitische beschaving - in tegenstelling tot de christelijke, hindoeïstische en Chinese beschaving - de enige die een premodern geloof kan behouden: "*Four major literate world civilizations were in existence at the end of the Middle Ages. Of these, it seems that Islam alone may maintain its pre-industrial faith in the modern world. (...) Only Islam survives as a serious faith pervading both a folk and a Great tradition. Its Great tradition is modernisable; and the operation can be presented, not as an innovation or a concession to outsiders, but rather as the continuation and completion of an old dialogue within Islam between the orthodox centre and deviant error, of the old struggle between knowledge and ignorance, political order and anarchy, civilization and barbarism, town and tribe, Holy law and mere human custom, a unique deity and usurper middle men of the sacred, to cite the polarities whose linked opposition, sometimes dormant, sometimes virulent, seems perennially latent in Islam*"⁷⁴

⁷¹ Gellner, Ernest, *Muslim Society* p.54, Gellner erkent wel dat de werkelijkheid zich niet helemaal naar zijn zwart-wit model voegt: "So, whilst the faith of the scholars sets the tone in the cities, reality is more complex. The same is also true in the tribal world." p. 51

⁷² Ibid. p.54

⁷³ Ibid. p.7 "By various obvious criteria – universalism, scripturalism, spiritual egalitarianism, the extension of full participation in the sacred community not to one, or some, but to all, and the rational systematization of social life – Islam is, of the three great Western monotheisms, the one closest to modernity."

⁷⁴ Ibid., p. 4-5

Islamitische maatschappijen zijn, in tegenstelling tot de Europese natiestaten, de moderniteit in getreden door hun hoge traditie (*Great tradition*) van de wet, geletterdheid, en discipline. Moderniteit betekende urbanisatie en centralisatie van macht waardoor de lage traditie onder een – in de islamitische geschiedenis - ongekende druk kwam te staan. De puriteinse islam van de overheid fuseerde volgens Gellner met het moderne nationalisme en raakte zo immuun voor secularisatie.⁷⁵

Gellner onderscheidt twee modellen van pogingen tot modernisatie van moslimstaten: de ene *tegen* religie en de ander *met* religie. De eerste krijgt vorm in bijvoorbeeld het Kemalisme (Turkse seculiere ideologie van Mustafa Kemal Atatürk) en de tweede in islamitische hervorming (*Muslim Reformism*).⁷⁶ Beide modellen hebben volgens Gellner problemen met secularisering. De Kemalisten blijven zitten met het dilemma van democratie óf secularisme. Het seculiere karakter van de Turkse staat wordt namelijk ondemocratisch door een seculiere elite en een leger bewaakt. Echte democratie zou een einde aan het Kemalisme en secularisme in Turkije maken.⁷⁷ En zelfs bij de Kemalisten die de Turkse staat stichtten ziet Gellner sterke islamitische trekjes: “*The first generation of Kemalist modernisers embraced secularism in an unwittingly Koranic, puritanical and uncompromising spirit. Professors would issue fatwas through press, confirming legitimacy of a political coup. (...) They were the ulama of Kemalism, and taught and thought like ulama.*”⁷⁸

Gellner stelt dat in tegenstelling tot andere religies het zuiveren van islam van bijgeloof - wat de buitenste schil van religies vormt – niet zal leiden tot het betwijfelen van het hele systeem inclusief de secularisering. De reden is dat in de islam de grenzen tussen de hoge puriteinse en lage bijgelovige traditie (een onderscheid dat Gellner stelt) scherp zijn getrokken:

“*In islam, it is all different. The traditional situation engendered tension and intermittent hostility between the outer bulwarks and the central citadel, between rural supersition and urban scriptural Unitarianism.*”⁷⁹ De moderne moslimstaat die voor het hervormingstraject kiest krijgt daarom te maken met het dilemma fundamentalisme versus modernisme.⁸⁰

⁷⁵ Gellner, Ernest. p.56

⁷⁶ Ibid. p. 58 “*There are two outstanding models of modernisation by Muslim states - against religion and with it. The first is of course that of Kemalism, the second of Muslim Reformism*”

⁷⁷ Ibid. p.60

⁷⁸ Ibid. p. 60

⁷⁹ Ibid. p.62

⁸⁰ Ibid. p. 61

Kritiek op essentialistische benaderingen van islam

In het volgende hoofdstuk zullen we zien hoe Talal Asad de essentialistische antropologische benadering van Gellner bekritiseert. Het is voor de volledigheid belangrijk om weer te geven dat verschillende islamwetenschappers en theologen Schachts conclusie - namelijk dat het islamitisch denken in de middeleeuwen is gestagneerd door het sluiten van de deuren van *ijtihad* - verwerpen. Zo stelt Sami Zubaida vanuit een historisch oogpunt in *Law and Power in the Islamic World* dat, hoewel het idee van een gefixeerde *shari'a* bij zowel veel moslims als bij islamcritici prevaleert, een historische analyse toont dat de *shari'a* een veranderlijke historische constructie is: “*shari'a is a product of legal discourses and institutions to varying patterns of society and politics.*”⁸¹

Hij stelt dat *shari'a*, zoals het tot onlangs bestond in tegenstelling tot modern recht gekwalificeerd moet worden als ‘juristen- en rechtersrecht’, afgeleid van en uitgewerkt in jurisprudentieboeken en in commentaren daarop.⁸² Wat betreft het sluiten van de deuren van *ijtihad* gebruikt Zubaida argumenten uit het onderzoek van Wael B. Hallaq en Baber Johansen.⁸³ Volgens Hallaq zijn er inderdaad claims geweest, voornamelijk van Maliki en Hanafi geleerden, dat de deuren van *ijtihad* gesloten zijn.⁸⁴ Hallaq betoogt dat uit historisch onderzoek is gebleken dat de discussie over het voortbestaan van *mujtahids* en het sluiten van de deuren van *ijtihad* niet uit de 9^e, 10^e of 11^e eeuw n.C. dateert, zoals vaak wordt gedacht, maar uit de 12^e eeuw n.C. (6^e eeuw na *hijra*).⁸⁵ Er bleef echter ook daarna altijd een vorm van *ijtihad* bestaan binnen deze wetscholen. Alleen werd deze vorm van *ijtihad* vanaf toen onder de noemer *fatwa's* gepresenteerd, juridische adviezen uitgevaardigd door *mufti's* en *mujaddids*.⁸⁶

De controverse die in 12^e eeuw n.C. (6^e eeuw na *hijra*) ontstond onder juristen ging over de vraag of een *mufti ipso facto* ook een *mujtahid* moest zijn. Met andere woorden, of het nodig was om als *mujtahid* gekwalificeerd te zijn om een *fatwa* uit te kunnen vaardigen, aangezien veel moslimgeleerden van mening waren dat het tijdperk *ijtihad* (en *mujtahids*) voorbij was. Deze vraag is door Hanafieten, Malikieten en Shafi'ieten uiteindelijk met ‘nee’ beantwoord. Zij omarmden zo in theorie weliswaar het idee van het sluiten van de deuren van de *ijtihad*, terwijl tegelijkertijd in de praktijk de deuren van *ijtihad* in de vorm van *fatwa's* open bleven. Zij maakten dus een kunstmatig

⁸¹ Zubaida, Sami, *Law en Power in the Islamic World* p. 1

⁸² Ibid. p.11. “In it's aspect as ‘law’, the *shari'a* continued to be until recent times, jurists’ and judges’ law, derived and elaborated in books of jurisprudence and commentaries.”

Daarentegen noemt Knut Vikor - die minder oog heeft voor de invloed van de *qadi* (rechter) - de *shari'a* in *Between God and the Sultan* (2005) p. 5-8 “juristic law” en onderscheidt deze van de twee andere vormen van recht die in het Westen voorkomen “codified law” (Europees continent) en “common law” (Groot-Brittannië en de V.S.).

⁸³ Hallaq 1997, Johansen 1993

⁸⁴ De imams Abu Hanifa, Malik, Shafi'i en Ibn Hanbal zijn de oprichters van de 4 soenitische wetscholen. Hun opvolgers worden ook wel aangeduid met Hanafieten, Malikieten, Shafi'ieten en Hanbalieten.

⁸⁵ Hallaq, Wael B., *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* p. 21 “We may assume that the discussions concerning the existence of *mujtahids* had their origin in the Saljuk period, more specifically towards the very end of the fifth/eleventh century or beginning of the sixth/twelfth. A thorough search in the fifth/eleventh century legal theory including the *usul* works of ‘Abd al Jabbar, Abu Husayn al-Basri, Baghdadi, Shirazi, Juwayni, Sarakhsi, Pazdawi and Ghazali did not lead to any information, related directly or indirectly to this subject. The author in whose works this discussion appears for the first time in Islamic history is the illustrious Hanbali jurist and theologian Ibn ‘Aqil.” *Ibn ‘Aqil leefde van 1040 tot 1199.*

⁸⁶ Een *mufti* is een jurist die gekwalificeerd is om *fatwa's* (juridische persoonlijke adviezen) te geven. Een *Mujaddid* is een vernieuwer of hervormer die volgens een overlevering van de profeet Mohammed elke eeuw zal verschijnen om de religie nieuw leven in te blazen.

onderscheid tussen *ijtihad* en *fatwa*'s. De Hanbaliëten en een groep Shafi'ieten hebben echter het idee van het sluiten van de deuren van *ijtihad* altijd verworpen. Zij waren van mening dat het bestaan van een *mujtahid* altijd een verplichting is van de gemeenschap (*fard kifaya*).⁸⁷ De moslimgeleerden van verschillende wetscholen voldeden zo door middel van *fatwa*'s of *ijtihad* aan de behoefte van de gemeenschap die door sociale veranderingen voortdurend behoefte had aan nieuwe jurisprudentie.⁸⁸

De klassieke geleerden en de oprichters van de wetscholen (Imam abu Hanifa, Malik, Shafi'i en Ibn Hanbal) behielden wel een grote autoriteit binnen hun wetscholen en hun dominante doctrines werden vastgelegd in teksten, *mutun* (meervoud van *matn*), maar het was door middel van commentaren of exegeses (*sharh*), vaak in de kantlijn van de grote standaardwerken, en door middel van *fatwa*'s nog steeds mogelijk om oude standpunten te vervangen door nieuwe en zo middels deze oude teksten nieuwe autoriteit te verwerven.⁸⁹

*“The picture we get from Johansen’s study is one of pragmatic flexibility and the recognition of the necessity of change in line with the exigencies of power and administration. (...) This flexibility is also a means of the jurists maintaining their authority over judicial and administrative practice, by narrating the new practices of power in the vocabulary of shari’a and fiqh.”*⁹⁰

Niet alleen bleef de *shari'a* zo flexibel en veranderlijk, maar ook was *shari'a*-rechtspraak in de praktijk verre van puriteins. Uit historisch onderzoek van Tyan blijkt dat in de tijd van de profeet Mohammed, en de tijd van de eerste ‘rechtgeleide’ kaliefen (*rashidun*) er waarschijnlijk ook geen *qadis* (rechters) waren en ook geen uitgewerkt rechtssysteem.

Hoewel tradities van de profeet en de vroege kaliefs wel spreken over *qadis* die door hen waren aangesteld, ontbreken ze namelijk in de vroege *fiqh*(jurisprudentie) boeken van *Malik* en *Shafi'i* wordt er pas melding van ze gemaakt in Abbasidische bronnen.⁹¹ Er waren waarschijnlijk wel *ad hoc* praktijken, gebaseerd op de pre-islamitische praktijk van *hakams*, oude wijze mannen, die bemiddelden bij conflicten tussen twee partijen.⁹²

De Ommayyaden (661-750 n.C.) en vroege Abbasiden (750-1258 n.C.) waren de eersten die rechters aanstelden als hulp in het bestuur. De Ommayyaden kaliefen zagen zichzelf als plaatsvervangers (*kaliefen*) van God op aarde en daarmee als wetmakers.⁹³ De rechters werden aangesteld door lokale gouverneurs als administratieve helpers van de soeverein. Zij spraken recht door middel van een mengsel van Koran, gewonterechten en edicten van de gouverneur, omdat er nog geen uitgewerkt wetscorpus was. De Abbasidische kalief Mansur (regerde 754-775 n.C.) was de eerste kalief die *qadi*'s direct aanstelde.⁹⁴ Onder de Abbasiden werden de rechtsinstituties formeel en

⁸⁷ Zubaïda, Sami, *Law en Power in the Islamic World* p. 25

⁸⁸ Ibid. p. 25

⁸⁹ Ibid. p.26-27

⁹⁰ Ibid. p. 27

⁹¹ Ibid. p.41

⁹² Ibid. p.40

⁹³ Ibid. p.41

⁹⁴ Ibid. p. 41

het corpus van de *shari'a* ontwikkelde zich. De Abbasiden creëerden een bureaucratisch hiërarchisch systeem op de resten van Perzische structuren.⁹⁵

Naast *shari'a* rechtbanken waren er ook rechtbanken van de prins of het bestuur (*mazalim tribunals*) opgericht, die aanvullende wetten konden opleggen. Hoewel dergelijke rechtbanken in beginsel officieel niet tegen de *shari'a* in mochten gaan, deden ze dat in de praktijk wel, voornamelijk rondom zaken waar invloedrijke mensen bij betrokken waren.⁹⁶

Het leveren van rechtvaardigheid door middel van deze instituties voldeed grotendeels aan de heersende machtsstructuren, waarbij corruptie niet vreemd was. Naast *shari'a* recht ontstond er al gauw extra-*shari'a* jurisdictie (*Muzalam* (prinsen recht), *Siyasa* (politiek recht), *Shurta* (politierecht)).⁹⁷ De juristen en de *shari'a* rechtbanken waren in theorie min of meer onafhankelijk van het bestuur van de sultan of kalief. In de praktijk waren ze meestal voor hun positie afhankelijk van en beïnvloedbaar door de heerser: “*this independence of the rule of the shari'a works in practice in relation to the affairs of subjects, rarely of the rulers.*”⁹⁸

Ook hedendaagse moslimdenkers hebben gevarieerde en uiteenlopende visies op de vraag wat islam en *shari'a* inhouden, variërend van meer statische naar meer dynamische visies. Michel Hoebink stelt in *Het denken over vernieuwing en secularisatie* dat de islam het best begrepen kan worden als een gemeenschap met een ethisch ideaal dat zich baseerde (of: baseert?) op de Koran als bron van morele kennis van God. Bij een op een tekst gebaseerde morele gemeenschap is volgens Hoebink het dilemma van religieuze vernieuwing en interpretatie onvermijdelijk: “Aan de ene kant moet het ethische ideaal, wil het flexibel zijn, voortdurend worden geherinterpreteerd en aangepast aan de steeds veranderende verschillende maatschappelijke omstandigheden. Anderzijds brengen aanpassing en interpretatie van het ethische ideaal aan de veranderende omstandigheden altijd het gevaar in zich te worden gemonopoliseerd door een bepaalde groep of individu die het ethische ideaal manipuleert ten einde er zijn eigen belang mee te dienen.”⁹⁹

Volgens Hoebink was herinterpretatie van de Koran al gauw nodig door de snelle uitbreiding van het islamitische rijk en daar kwamen vervolgens reacties op.¹⁰⁰ Zo ontstonden al vroeg in het islamitisch denken drie ideële typische posities: modernisme, fundamentalisme en traditionalisme die in deze volgorde ontstonden.

De term modernisme kan volgens Hoebink ook in algemeen theoretische zin begrepen worden als een proces van vernieuwing dat “van alle tijden en plaatsen is en dat ook werkzaam is in de klassieke islam.”¹⁰¹ De ‘modernisten’ of vernieuwers werden op het niveau van de theologie de mensen van opinie of redenering - *ahl ray* – genoemd. Zij werden gesteund door de Mu’tazilieten, een groep rationalistische theologen die geïnspireerd waren door het Griekse denken en die op een

⁹⁵ Zubaida, Sami, *Law en Power in the Islamic World* ., p. 41

⁹⁶ Ibid. p.44

⁹⁷ Ibid. p.51-60

⁹⁸ Ibid. p. 44

⁹⁹ Michel Hoebink, *Het Denken over vernieuwing en secularisatie*

Henk Driessen [red.], *In het huis van de islam* 5^e druk 2010, p. 201

¹⁰⁰ Ibid., p.201

¹⁰¹ Ibid., p.201

gegeven moment ook politieke macht verwierven. Toen de Mu'tazilieten aan de macht kwamen leidde dit al gauw tot een minder liberale politiek. De religieuze waarheid werd aan de politieke verlangens aangepast en er vond vervolging (*mihna*) plaats van andersdenkenden onder Kalief al-Ma'mun (regeerde van 813 tot 833), die de doctrines van de Mu'tazilieten tot staatsdoctrine uitriep. Als reactie op de vernieuwers kwamen de strikte traditionalisten – aangevoerd door Ahmad Ibn Hanbal (gest. 855) – in verweer. Zij verzetten zich tegen deze politieke manipulaties en eisten een terugkeer naar de bronnen, zonder menselijke interpretaties en alleen gebaseerd op de overleveringen van de profeet Mohammed. In het spanningsveld tussen vernieuwers en fundamentalisten ontstond later het soennitisch traditionalisme met als grote naam de jurist imam Shafi'i (gest. 820) die een middenweg tussen vernieuwers en strikt traditionalisten presenteerde, door zowel statische (Koran en soenna) als dynamische bronnen (*ijma* 'en *qiyas*) in de islam te erkennen.¹⁰²

Ook in de moderne tijd kunnen moslims globaal ingedeeld worden in deze drie ideëel typische posities. Problematisch is wel het gebruik van de labels 'modernisten' en 'fundamentalisten' door Hoebink, voor de vroege islamitische strikte traditionalisten en rationalisten. Toen de pro-mu'tazilitische kalief al-Ma'mun (786-833) aan de macht kwam bleek deze immers geen voorstander van 'moderne' liberale waarden als vrijheid en gelijkheid, en ook fundamentalisme moet als een modern fenomeen worden beschouwd.¹⁰³

Barbara Stowasser betoogt dan ook in *Gender Issues and Contemporary Quran interpretation* dat klassieke traditionalistische en klassieke rationalistische exegeten qua interpretatiemethoden weliswaar van elkaar verschillen, maar in de praktijk inhoudelijk toch erg dicht bij elkaar stonden. Dat kwam door aan de ene kant de brede invloed van *hadiths* (overleveringen van de profeet) die in het islamitisch denken doorklonk en aan de andere kant doordat rationalisme in de premoderne tijd meer met vorm en manier van argumentatie te maken had dan met de inhoud, zo betoogt Stowasser.¹⁰⁴

*“Tafsir, one of the most important Islamic sciences, has traditionally followed two main methodological approaches: interpretation by traditions (tafsir bil-ma'thur) and interpretation by way of philosophical speculation, personal opinion, individual initiative, and expression (tafsir bil-ra'y). In the classical sources, the end results- especially on issues of ethics- differed less than this bifurcation might suggest. The reasons for this lie both in the multifaceted nature of the hadith, already outlined, and also in the fact that ra'y (individual opinion) in premodern establishment scholarship often referred more to form and manner of argument than to its substance.”*¹⁰⁵

In de moderne tijd zijn de inhoudelijke interpretatieverschillen tussen fundamentalisten, traditionalisten en vernieuwers/modernisten vaak wel groter. Terwijl moslimfundamentalisten

¹⁰² Michel Hoebink, *Het Denken over vernieuwing en secularisatie*
Henk Driessen [red.], *In het huis van de islam* 5^e druk 2010, p. 200

¹⁰³ Fundamentalisme over het algemeen gezien als een modern fenomeen en reactie op de Verlichting: *“The fundamentalist rebuff comes after “big science.” Its pervasiveness and militance raises questions about the boast that science and secular rationalism will fully replace religion and the sense of the sacred as approached to meaning”* Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby, and Emmanuel Sivan, *Strong Religion* p. 5

¹⁰⁴ Barbara Stowasser, *Gender Issues and Contemporary Quran interpretation in Islam Gender and Social Change* Edited by Yvonne Yazbeck Haddad John L. Esposito p. 32

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 32

bijvoorbeeld pleiten voor een islamitische staat met een grondwet gebaseerd op conservatieve *shari'a*-interpretaties, zegt de hedendaagse hervormingsdenker Tariq Ramadan: *“De shari'a is voor mij geen verzameling wetten, dat is het probleem dat ik met sommige moslims heb. Voor mij betekent de shari'a dat je trouw blijft aan de principes van het geloof. En die principes liggen heel dichtbij of zijn grotendeels hetzelfde als de verklaring van de mensenrechten. Als ik in Nederland zou leven en mijn menselijke waardigheid door de grondwet wordt beschermd, dan is dat mijn shari'a.”*¹⁰⁶

Een belangrijke kritiek op de essentialistische benadering van de islam in relatie tot het vermogen tot modernisering en secularisering komt van de eerder genoemde Franse denker Olivier Roy. Hij constateert dat hoewel de islam theologisch wel hervormbaar is volgens liberale vormen die zelfs secularisme kunnen legitimeren, dit geen prioriteit heeft. Liberale theologische hervormingen zijn, zo constateert Roy, slechts legitimaties achteraf, zoals dat ook bij katholieken en protestanten is gebeurd. Secularisatie is een feit dat door middel van sociale en politieke processen door mensen geaccepteerd wordt.¹⁰⁷ Ten tweede stelt Roy vast dat de islam in al haar verscheidenheid al is gesecculariseerd, vanuit zowel politiek als vanuit sociologisch standpunt.: *“The dogma is rich and complex enough to be pulled in different directions; it is also a skillful construction, often very political (largely influenced by history and the choices of monarchs), the diversified development of which opened many paths and fostered debate among enough divergent schools for it to be possible to find what is appropriate. All authorities in Islam were secular in the sense that they were not determined by religious criteria. Except for the period of the Prophet, there was never a theocracy”*¹⁰⁸

Secularisering van de islam gebeurt volgens Roy door een opleving van religiositeit die nieuwe en verschillende vormen aanneemt: *“Islamisering is de terugkeer, wereldwijd van meer expliciete vormen van religiositeit onder moslims. De toegenomen zichtbaarheid van de islam, in het Westen en in de islamitische wereld, is juist een gevolg van het feit dat secularisme heeft gewonnen. Secularisering creëert een vorm van islamisering. Als er een islamiseringsbeweging is, komt dat omdat mensen vinden dat de samenleving is vervallen tot een seculiere cultuur.”*¹⁰⁹

Door processen van globalisering en individualisering wordt de islam ook losgekoppeld van de ooit vanzelfsprekende traditie. Op politiek niveau betekent secularisatie in de islamitische wereld dat ook fundamentalisten of islamisten gedwongen worden rekening te houden met andere spelers op de religieuze markt en met de diversiteit in de eigen partij en achterban. Wanneer islamisten aan de macht komen, zo stelt Roy, ontstaat er al gauw een machtsspel, waardoor religie en politiek ontkoppeld worden. Voor inmiddels ex-president Morsi van Egypte, de leider van de moslimbroeders, zo zegt Roy, zijn er twee mogelijkheden: *“Eén: Morsi wordt een farao, en dat wordt de dood van de*

¹⁰⁶Tijdschrift voor sociale vraagstukken No. 10 oktober 2007 Artikel 'De grondwet is mijn *shari'a*' interview van Tariq Ramadan door Marcel Ham en Justus Uitermark <http://www.tssmagazine.nl/media/2007/10/tss-10-07-ramadan.pdf>

¹⁰⁷ Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam*, p.91, 98

¹⁰⁸ Ibid. p.50

¹⁰⁹ *Islamisering is de keerzijde van secularisering* – NRC Handelsblad Zaterdag 01-12-2012 Sectie: Wetenschap. Interview van Olivier Roy door Dirk Vlasblom.

politieke islam. Twee: hij gaat onderhandelen en vindt een compromisoplossing. En dan wint de democratie."¹¹⁰

Ook de roep om conservatieve idealen en waarden van sommige moslims en het idee van *ummah* als *imaginary community* zouden vergelijkbaar zijn met die van sommige joodse en christelijke groepen. Omdat de islam in het Westen steeds meer losser komt van de traditionele cultuur en meer focust op bepaalde waarden zou deze helemaal in het interne Westerse waardendebat, tussen conservatieven en liberalen, passen.¹¹¹ De islam is volgens Roy in al haar verschijningsvormen dus al gesecculariseerd en het debat over islam en secularisme zegt volgens Roy meer over de obsessie van het secularisme met religie en meer over de identiteitscrisis van het Westen dan over 'de islam'.¹¹²

Functionele benadering van de islam: Clifford Geertz

Als alternatief op de essentialistische benaderingen, benadert de antropoloog Clifford James Geertz (1926-2006) in *Islam Observed* de islam op een functionele manier. Religies, waaronder de islam, zijn volgens Geertz sociale, culturele en psychologische fenomenen.¹¹³ Culturen bestaan volgens Geertz uit culturele symbolen. Mensen geven uiting aan ervaringen door middel van symbolen, en deze symbolen beïnvloeden vervolgens weer de ervaringen van mensen en geven daar diepere betekenis aan. Deze circulariteit geeft religies hun overtuigingskracht, zegt Geertz: "*This is circular, but religion considered as a human phenomenon is always like that. It draws its persuasiveness out of a reality it itself defines.*"¹¹⁴

Het boek bestaat uit vier essays die oorspronkelijk als lezingen waren voorgedragen in 1967 aan de Yale University. In het voorwoord legt Geertz zijn onderzoeksvraag uit: "*I have attempted both to lay out a general framework for the comparative analysis of religion and to apply it to a study of the development of a supposedly single creed, Islam, in two quite contrasting civilizations, the Indonesian and the Moroccan.*"¹¹⁵ Hij poogt dus een kader te schetsen voor een vergelijkende religiewetenschap in twee contrasterende samenlevingen aan de geografische periferie van de islamitische wereld. Indonesië en Marokko hebben beide met de islam zowel overeenkomsten als verschillen: "*Their most obvious likeness is, as I say, their religious affiliation; but it is also, culturally speaking at least, their most obvious unlikeness.*"¹¹⁶

Hij laat in het boek zien hoe islam en sociale processen elkaar beïnvloeden. Daarbij haalt hij

¹¹⁰ *Islamisering is de keerzijde van secularisering* – NRC Handelsblad Zaterdag 01-12-2012 Sectie: Wetenschap. Interview van Olivier Roy door Dirk Vlasblom.

Een andere mogelijkheid heeft inmiddels plaatsgevonden: Morsi is door het Egyptische leger afgezet op 3 juli 2013 na massademonstraties van miljoenen Egyptenaren die het aftreden van Morsi eisten.

¹¹¹ Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam*, p. 100

¹¹² Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam*, p. 33 "*Laïcité* is, above all, an obsession with religion, and it leads to the desire to legislate about religion instead of accepting true separation (...)" p. 33 "*The redefinition of the relations between religion and politics is a new challenge for the West, and not only because of Islam. Islam is a mirror in which the West projects its own identity crisis. We live in a postculturalist society, and this postculturalism is the very foundation of the contemporary religious revival.*" p. xiii

¹¹³ Geertz, Clifford, *Islam Observed* p. viii

¹¹⁴ *Ibid.* p.39

¹¹⁵ *Ibid.* p. ix

¹¹⁶ *Ibid.* p.4

religie weg uit de theologische sfeer en maakt op deze wijze een hard onderscheid tussen theologie en religiewetenschap. “..the systematic study of religion is, or anyway ought to be, not just to describe ideas, acts, and institutions, but to determine just how and in what way particular ideas, acts, and institutions sustain, fail to sustain, or even inhibit religious faith – that is to say, steadfast attachment to some transtemporal conception of reality.”¹¹⁷ Religiewetenschap is volgens Geertz niet op zoek naar de essentie van religie maar naar de verschillende vormen in de praktijk: “Our problem, and it grows worse by day, is not to define religion but to find it.”¹¹⁸

Geertz baseert zijn inzicht op eigen veldwerk in Indonesië en in Marokko. In de eerste twee hoofdstukken geeft hij een historisch-antropologisch overzicht van de ontwikkeling van de islam in Marokko en Indonesië, en ook algemene karakteristieken van deze godsdienst gedurende de ‘klassieke’ perioden in beide landen. Geertz betoogt dat de mogelijkheden voor verandering in een cultuur (en religie) zijn vastgelegd in de formatieve beginperiode. Deze was in Marokko anders dan in Indonesië en dat zou verklaren waarom Islam in beide landen anders is: “It is perhaps as true for civilizations as it is for men that, however much they may later change, the fundamental dimensions of their character, the structure of possibilities within which they will in some sense always move, are set in the plastic period when they were first forming. In Morocco this was the age of the Berber dynasties, which, whatever their local peculiarities, were at least generally driven by Islamic ideals and concepts. In Indonesia, it was the age (roughly contemporaneous, actually) of the great Indic states - Mataram, Singosari, Kediri, Madjapahit - which though also shaped by local traditions, were generally guided by Indic theories of cosmic truth and metaphysical virtue. In Indonesia Islam did not construct a civilization, it appropriated one.”¹¹⁹

Vanuit deze formatieve periodes interpreteert Geertz de huidige gestalten van Islam in deze verschillende contexten. Geertz zegt het essentialisme te willen voorkomen, maar lijkt daarin niet te slagen wanneer hij in stereotypering vervalt bij het beschrijven van de verschillen tussen de Marokkaanse en de Indonesische islam. Zo zegt Geertz dat de islam die zich in Marokko ontwikkelde is een compromisloze agressieve fundamentalistische puriteinse orthodoxie is, terwijl de Indonesische (met name Javaanse) islam adaptief, syncretisch en vol compromissen zit: “In Morocco the approach developed was one of uncompromising rigorism. Aggressive fundamentalism, an active attempt to impress a seamless orthodoxy on the entire population, became not without struggle, the central theme. (...) The Indonesian (and especially the Javanese) mode of attack was, as I say, quite the contrary: adaptive, absorbent, pragmatic, and gradualistic, a matter of partial compromises, half-way covenants, and outright evasions.”¹²⁰

Om de sociale, politieke en religieuze situaties en constructies van de verschillende soorten islam die in Indonesië en Marokko in de “klassieke” tijd ontstonden te vergelijken, gebruikt Geertz

¹¹⁷ Geertz, Clifford, *Islam Observed* p.2

¹¹⁸ Ibid. p.1

¹¹⁹ Ibid. p.11

¹²⁰ Ibid. p.16

20e eeuwse verhalen over de 16e eeuwse legendarische historische figuren Sunan Kalidjaga (Indonesië) en Sidi Lyusi (Marokko). Deze zouden volgens Geertz de ware spiritualiteit vertegenwoordigen, zoals elk van deze twee culturen die zijn gaan zien. De Indonesische heilige zou staan voor spiritualiteit en mystiek en de Marokkaanse heilige voor morele intensiteit.¹²¹

Kalidjaga was een prins die Java heeft helpen islamiseren. Geertz ziet in hem een symbool voor de overgang van hindoe Java naar moslim Java. Zijn reizen door de havenstaten markeren een overgang waarbij moslimhandelaren steeds meer macht wegtrokken van de op hindoe-kosmologie gebaseerde monarchie. Kalidjaga's bekering tot de islam ging via een innerlijke mystieke ervaring en via yoga-achtige disciplines, niet door kennisname van de Koran, islamitische leerstellingen of praktijken.¹²² Zijn morele verandering leidde tot een verandering van geloof en niet andersom. Volgens Geertz bracht de introductie van de islam in Indonesië geen revolutie of grote veranderingen teweeg. Hij zet het 16^e eeuwse Indonesië waarin een niet autoriteit-hebbende islam zijn opmars maakt af tegen het 16^e eeuwse Marokko waarin een al negen eeuwen lang gevestigde islam een morele en hervormende autoriteit vormt voor heersers en onderdanen.

In het verhaal van de Marokkaanse heilige Sidi Lyusi wijst Geertz erop dat deze een marabout is. Een titel die in de Marokkaanse (en West-Afrikaanse) traditie aan heilige mannen (Arabisch: *murabit*, letterlijk “vastgebundene” aan God) wordt gegeven. Deze intieme band met God wordt uitgedrukt in een kracht van persoonlijkheid en moraliteit, en soms in het verrichten van wonderen. Geertz wijst erop dat de Marokkaanse geschiedenis doordrongen is van het begrip, dat terugkomt bij onder meer de Almoraviden (*Al Murabitin*) de eerste Berber dynastie die Marrakech stichtte en Andalusië veroverde, tot de naam van de huidige hoofdstad Rabat (Arabisch *Ribat*, “vesting of heiligdom van marabouts”).¹²³

Voor de inhoud en als teken van deze band met God wordt het concept *baraka* (‘zegen’ als teken van goddelijke gunst) gebruikt. Geertz laat zien dat er in Marokko van oudsher twee tradities van het concept *baraka* zijn: de genealogische en de miraculeuze.¹²⁴

Volgens de genealogische traditie is *baraka* een gave die wordt overgeleverd via de heilige bloedlijn van de profeet Mohammed (sharifisme of *shurufa*). Volgens de miraculeuze traditie is *baraka* de gave van wonderen verrichten, en kan deze gave uniek zijn of van meester op leerling – zonder bloedlijn - worden overgedragen. Geertz laat zien dat deze twee tradities met elkaar in spanning zijn en hoe zo in het verhaal van Lyusi duidelijk wordt dat deze twee tradities die haaks op elkaar staan, in Marokko met elkaar fuseren. De heilige persoon Lyusi, die Berbers is, vraagt namelijk na het verrichten van wonderen, aan de Sultan, om hem te erkennen als een ware nakomeling van de Profeet: een *sherif*.¹²⁵

¹²¹ Geertz, Clifford, *Islam Observed* p.25

¹²² Ibid. p. 29

¹²³ Ibid. p.43

¹²⁴ Ibid. p. 45

¹²⁵ Ibid. p. 45

In het derde hoofdstuk behandelt Geertz de manier waarop de grondleggers van het moderne Indonesië en moderne Marokko na een periode van kolonisatie, teruggrepen op de bij het volk levende oudere tradities.

Vanuit deze weergave interpreteert Geertz de situatie in beide landen zoals deze was op het moment van zijn onderzoek. *“With Sukarno the theater state returned to Indonesia; and with Muhammed V maraboutic kingship returned to Morocco.”*¹²⁶

President Sukarno greep bij de vorming van de nieuwe Indonesische republiek terug op het wereldbeeld uit de Hindoeïstisch-Boeddhistische periode van Java. Dit wereldbeeld bestaat volgens Geertz uit drie impliciete doctrines: “The doctrine of the Exemplary Center”, *“The doctrine of Graded Spirituality”*; en *“The doctrine of the Theater”*.¹²⁷ Deze verwijzen naar het idee dat het hof van de regerend vorst een spiegel is van de goddelijke orde, dat het vermogen tot spirituele verlichting verbonden is met de positie op de sociaal-politieke ladder. De concretisering van deze eerste twee doctrines gebeurt in de theaterstaat. Daarbij wordt door middel van rituelen en ceremonies aan het hof van de vorst, de bovennatuurlijke wereld in het rijk van de vorst gevisualiseerd. De Marokkaanse sultan Mohammed V greep terug op de traditie van marabout om zijn morele autoriteit te ontleen aan zijn afkomst als nakomeling van de Profeet (*sherif*). Geertz laat zo zien dat Indonesië en Marokko door hun verschillende historische en culturele factoren als het ware verschillende islams hebben geproduceerd en in de moderne tijd meer uit elkaar groeien.

*“The Moroccan disjunction between forms of religious life and the substance of everyday life advances almost to the point of spiritual schizophrenia. The Indonesian absorption of all aspects of life – religious, philosophical, political, scientific, commonsensical, even economic – into a cloud of allusive symbols and vacuous abstractions is rather less prominent than it was two years ago; but its progress has hardly been halted, much less reversed.”*¹²⁸

Om de tegenstelling tussen de Marokkaanse en Indonesische islam en hun conflict met de moderne wereld te illustreren eindigt hij zijn boek met een metafoor - of misschien beter gezegd een karikatuur - van twee studenten die in een vliegtuig naar Amerika zitten. De Marokkaanse student houdt de hele reis uit vliegangst de Koran in de ene hand en een glas whiskey (scotch) in de andere hand. De Indonesische student vertelt hoe hij de waarheden van religie, kunst, wetenschap en politiek in ingewikkelde zweverige, bijna kabbalistische schema's weet te verenigen.¹²⁹ Geertz is van mening dat de Marokkaanse islam in essentie een islam is van schizofrenie of hypocrisie, waarbij het religieuze en seculiere in één persoon kunstmatig van elkaar worden gescheiden, terwijl de Indonesische islam in essentie tolerant maar ook relativistisch en zweverig is. Zo lijkt het er sterk op dat terwijl Geertz zich afzet tegen religieus essentialisme een vorm van culturessentialisme in Geertz denken is geslopen.

¹²⁶ Ibid. p.74

¹²⁷ Ibid. p.36

¹²⁸ Ibid. p. 116 Geertz schrijft in 1967, en verwijst naar de gewelddadige coup van Soeharto twee jaar eerder in 1965.

¹²⁹ Ibid. p. 116-117

Hoewel Geertz dit werk in de jaren 60 schreef krijgen zijn ideeën nog steeds weerklank in de antropologie. Zo maakte de antropoloog John Bowen onlangs een zelfde soort vergelijking tussen de Indonesische en Marokkaanse islam, waarbij hij de Marokkaanse islamitische praktijken als patriarchaal karakteriseerde in tegenstelling tot de Indonesische. Zou zou het ritueel slachten in Marokko symbool staan voor de *“vruchtbaarheid, macht en zelfvoorzienigheid van de man in tegenstelling tot de vrouw”*¹³⁰ In het volgende hoofdstuk zullen we zien hoe Talal Asad zich tegen de essentialistische en functionalistische conceptualisaties van de antropologen Geertz en Gellner afzet een eigen originele conceptualisatie van de islam introduceert.

¹³⁰ Bowen, John R. *A new anthropology of Islam.*, p. 83. *“virility, power, and self-sufficiency of the male, as opposed to the female.”*

2.3 Samenvattende conclusies hoofdstuk 2

In dit hoofdstuk is een schets gegeven van het brede ‘islam en secularisme debat’ door middel van enkele belangrijke posities in dat debat. We hebben gezien dat het debat vaak op twee verschillende manieren benaderd wordt. We hebben dit samengevat in de volgende twee vragen:

I. Is de secularisatiethese houdbaar in het licht van (de heropleving van) de islam?

II. Is de islam compatibel met het secularisme?

In de eerste discussie hebben we gezien dat er verschillende lagen van betekenis aan het begrip ‘seculier’ en verwante begrippen zoals ‘het secularisme’ kleven. We hebben ook gezien dat het populaire narratief waarin de secularisering wordt voorgesteld als de strijd om de scheiding van kerk en staat, waarbij religieuze en areligieuze groepen karikaturaal tegenover elkaar staan, geen recht doet aan de werkelijkheid.

We hebben vervolgens gezien dat eendimensionale modellen van de secularisatiethese falen door het gegeven van de heropleving van religie in moderne maatschappijen. De secularisatiethese wordt om deze reden door sommigen afgewezen (o.a. Peter L. Berger) en door anderen geherformuleerd. Een voorbeeld van een herformulering is het multidimensionale model van José Casanova. Dit model is in staat de terugkeer van religie en de variëteit tussen verschillende naties beter te verklaren dan het eendimensionale model, omdat secularisatie op verschillende niveaus en in verschillende historische contexten wordt bestudeerd en verklaard. Een kritiek op deze secularisatiethese komt van Talal Asad die in hoofdstuk 3 wat uitgebreider behandeld zal worden.

In deze discussies over secularisme en secularisatie pleegt Talal Asad zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien een belangrijke interventie door niet als zijn hoofdthese de secularisatiethese te verdedigen of te bestrijden, maar door middel van een genealogie te beschrijven van het seculiere – dat conceptueel vooraf gaat aan het secularisme als politieke doctrine. Daarover meer in het volgende hoofdstuk.

In de tweede discussie hebben we gezien dat er verschillende benaderingen van religie bestaan. De belangrijkste zijn de essentialistische en functionele benaderingen van religie. Deze worden ook op de islam toegepast. Essentialistische benaderingen van de islam gaan uit van een uniforme, normatieve en onveranderlijke islam. In dit hoofdstuk is de essentialistische theorie van Joseph Schacht over de juridische onveranderlijkheid van de islamitische wet (*shari'a*) besproken en bekritiseerd door middel van onder meer de werken van Sami Zubaida en Olivier Roy. Bovendien is de essentialistische theorie van de antropoloog Ernest Gellner over de sociale onveranderlijkheid van moslimsamenlevingen besproken. De functionele benadering van de islam door de antropoloog Clifford Geertz vormt hierop een alternatief. Deze is niet (religieus) essentialistisch en laat de mogelijkheid open voor een pluriforme veranderlijke islam. Hij komt dan ook tot de conclusie dat er verschillende vormen van islam bestaan, die door culturele en historische omstandigheden vorm hebben gekregen.

In Gellner en Geertz hebben we twee verschillende manieren waarop antropologen de islam kunnen benaderen: een essentialistische en functionele benadering. De eerste gaat uit van een

normatieve islam, terwijl de laatste uitgaat van een diversiteit aan praktijken bij moslims. Gellner gaat uit van één ware islam en Geertz lijkt uit te gaan van meerdere islams. Geertz lijkt echter een religieus essentialisme te hebben vervangen door een vorm van culturessentialisme.

In het volgende hoofdstuk zullen we zien hoe Talal Asad zich tegen de conceptualisaties van beide antropologen keert en een eigen originele conceptualisatie van de islam introduceert.

3. Talal Asad: Secularisme als machtsstructuur

We hebben in het vorige hoofdstuk gezien dat het debat over islam en secularisme vaak op twee verschillende manieren benaderd wordt. Deze twee benaderingen pogen antwoorden te geven op de volgende vragen:

- I. Is de secularisatiethese houdbaar in het licht van (de heropleving van) de islam?
- II. Is de islam compatibel met het secularisme?

Het eerste debat poogt een antwoord te geven op de vraag: “Is de secularisatiethese houdbaar in het licht van (de heropleving van) de islam?” en richt zich vooral op de verschillende versies van de secularisatiethese. In dit debat intervenueert de antropoloog Talal Asad door middel van een "antropologie van het secularisme". Asads interventie in het tweede debat – dat over de tweede vraag gaat – volgt in het volgende hoofdstuk.

Om te begrijpen vanuit welk perspectief Asad dit thema benadert is het belangrijk om in de eerste drie paragrafen die hieronder volgen, stil te staan bij Asads onderzoeksgebied, zijn methodologie en zijn terminologie. Vervolgens zullen we in paragraaf 3.4 t/m 3.6 Asads visie op de secularisatiethese, zijn benadering van ‘het seculiere’ en zijn visie op het secularisme behandelen. Voorts zullen we in paragraaf 3.7 in het licht van de centrale vraag van deze thesis Asads visie op de rol van islam en moslims in de seculiere samenlevingen van West-Europa en Noord-Amerika bespreken. Vervolgens volgen in paragraaf 3.8 de samenvattende conclusies van dit hoofdstuk.

3.1 Talal Asads onderzoeksgebied

De bijdragen van Talal Asad aan de wetenschap zijn vooral te vinden op het vlak van studies over het postkolonialisme, het christendom en de islam in de moderne wereld. Hij zegt hierover op de website van de City University of New York:

“I am interested in the phenomenon of religion (and secularism) as an integral part of modernity, and especially in the religious revival in the Middle East. Connected with this is my interest in the links between religious and secular notions of pain and cruelty, and therefore with the modern discourse of Human Rights. My long-term research concerns the transformation of religious law (the shari’ah) in nineteenth- and twentieth-century Egypt with special reference to arguments about what constitutes secular and progressive reform.”¹³¹

Hij maakt daarbij gebruik van de genealogische methode, zoals deze is ontwikkeld door de filosoof Friedrich Nietzsche en verder uitgewerkt is door de poststructuralistische filosoof Michel Foucault. Als poststructuralistische en postkoloniale denker levert Asad genealogische kritieken op de Verlichting, het liberalisme, het secularisme en de hegemonie van het Westen. Zijn kritieken kenmerken zich door anti-rationalisme en een nadruk op de niet-rationele aspecten (machten) die ons gedrag en de geschiedenis sturen. Een aantal belangrijke concepten neemt Asad over van andere

¹³¹ http://web.gc.cuny.edu/anthropology/fac_asad.html (geraadpleegd: 16 april 2013)

denkers. Van Michel Foucault leent hij het voor hem belangrijke concept van *genealogie*, van Alasdair MacIntyre het concept *traditie* en van Marcel Mauss het concept van *habitus*. In de volgende paragraaf gaan we kort in op deze voor Asad belangrijke begrippen, zodat duidelijk wordt hoe hij deze integreert in zijn analyses.

3.2 Methodologie: genealogie

Het eerste belangrijke begrip dat om nadere toelichting vraagt, is ‘genealogie’ (ook wel ‘de genealogische methode’ genoemd). Asad erkent dat hij deze methode aan de filosofen Foucault en Nietzsche heeft ontleend, maar voegt daar ironisch aan toe dat hij hen niet ‘religieus’ (in de betekenis van ‘blind’) volgt: “*My resort to genealogy obviously derives from ways it has been developed by Foucault and Nietzsche, although it does not claim to follow them religiously.*”¹³²

De genealogie is een onderzoek naar de ontstaansgeschiedenis van ideeën of begrippen die teruggaat op de Duitse filosoof Friedrich Nietzsche (1844-1900). Nietzsche ontwikkelde deze ter vervanging van de gebruikelijke methode van de *ideeëngeschiedenis*, die de geschiedkunde beschouwt als een lineaire zoektocht naar de zuivere oorsprong van ideeën. De genealogie ontkent dat er een zuivere oorsprong is van ideeën en benadrukt dat ideeën door een samenspel van toevallige omstandigheden ontstaan. De genealogische benadering probeert daarbij de rol van verschillende onbewuste factoren in de geschiedenis in de ontwikkeling van kennis aan het licht te brengen. Volgens deze lezing ontvouwt de geschiedenis zich niet rationeel en als een lineair proces, waarbij het ene idee door redelijke argumenten of ontdekkingen wordt vervangen door een ander idee, maar de ideeëngeschiedenis verloopt eerder in de vorm van een stamboom, als een discontinu proces in de vorm van een toevallig machtsspel. Nietzsche paste de genealogie toe om de herkomst van de (christelijke) moraal te onderzoeken en hij ontmaskerde deze moraal als een product van zelfmisleiding, wraak, haat, impotentie en lafheid. Daarbij herleidde Nietzsche de dichotomie goed vs. kwaad tot het zwakke kuddevolk (de slavenmoraal) en de dichotomie goed vs. slecht tot de adel (meestermoraal).¹³³

De Franse filosoof Michel Foucault (1926-1984) heeft als belangrijke interpretatie van Nietzsche de methode van de genealogie verder ontwikkeld. Volgens Foucault bestaat de ideeëngeschiedenis uit verschillende discursieve formaties, ofwel *epistémén*. Foucault definieert deze term als volgt: “*I would define the epistémé retrospectively as the strategic apparatus which permits of separating out from among all the statements which are possible those that will be acceptable within, I won’t say a scientific theory, but a field of scientificity, and which it is possible to say are true or false. The epistémé is the ‘apparatus’ which makes possible the separation, not of the true from the false, but of what may from what may not be characterized as scientific.*”¹³⁴

¹³² Asad, Talal, *Formations of the Secular*, p. 16

¹³³ Wicks, Robert, ‘Nietzsche’ Stanford Encyclopaedia of Philosophy <http://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/>

¹³⁴ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, p.197

Een andere wat eenvoudiger definitie van Foucault van epistémé luidt: “*The total set of relations that unite, at a given period, the discursive practices that give rise to epistemological figures, sciences, and possibly formalized systems.*”¹³⁵

Met andere woorden, een epistémé is een discursieve formatie dat wil zeggen een verzameling historische, onbewuste structuren die de mogelijkheden vastleggen waarop kennis en discoursen gefundeerd zijn in een bepaalde periode. Op basis van dit onbewuste of verborgen raamwerk wordt bepaalde kennis als waar of onwaar beschouwd. De geschiedenis bestaat uit verschillende perioden of archeologische formaties van epistémén (klassieke periode, Renaissance, moderne tijd etc.) waarin steeds andere waarheden werden geproduceerd. Deze verschillende waarheden zijn dus geproduceerd door middel van verschillende epistémén en zijn daardoor niet ‘objectief’ met elkaar te vergelijken. Er bestaat geen ahistorische epistémé.

De historische overgang van de ene epistémé naar de andere is geen lineair rationeel proces, maar een genealogisch proces. Daarmee bedoelt Foucault dat er als gevolg van verschillende irrationele contingente krachten andere ideeën en een andere manier van denken wordt aangenomen, waardoor er andere waarheden worden geproduceerd in een nieuwe epistémé. Macht en kennis zijn in Foucaults analyse dus intiem met elkaar verbonden. De ideeëngeschiedenis is met andere woorden niet een geleidelijk lineair proces maar een discontinu proces geleid door toevalligheden, onredelijkheden en machtsstructuren.¹³⁶

In het denken van Foucault zijn twee methoden te onderscheiden: archeologie en genealogie. Archeologie is het onderzoek binnen één epistémé. Dat wil zeggen de poging om de historische condities van de mogelijkheid van het ontstaan van een idee of discours vast te leggen. De genealogie is het onderzoek naar het verborgen raamwerk van een epistémé en de machten die de overgang van de ene epistémé naar een volgende veroorzaakten. De genealogie is met andere woorden de methode van machtenontmaskering door onbewuste aspecten van discursieve structuren en de manieren waarop ideeën door discoursen worden gevormd aan het licht te brengen. Of zoals een interpret van Foucault - Jeremy Carrette - het verwoordt, is de genealogie ontwikkeld om de geschiedenis te ontmaskeren: “*Genealogy followed archeology in undermining the metaphysical and anthropological assumptions of history and sought to offer a ‘countermemory’. Its aim was to remove the mask that covers history by focusing upon those aspects which had previously been ignored or suppressed, notably the body and the will to knowledge (power).*”¹³⁷

Talal Asad bevestigt in zijn woorden hetzelfde idee: *Genealogy is not intended here as a substitute for social history (“real history,” as many would put it) but as a way of working back from our present to the contingencies that have come together to give us our certainties.*¹³⁸

¹³⁵ Jeremy R. Carrette, *Foucault and Religion*, p.15, citaat uit Foucaults *The Archaeology of knowledge* p. 191 (1991) oorspronkelijk *L'archéologie du savoir* (1969)

¹³⁶ <http://plato.stanford.edu/entries/foucault/#3.2>

¹³⁷ Jeremy R. Carrette, *Foucault and Religion*, p.18

¹³⁸ Talal Asad, *Formations of the Secular*, p. 16

Hij voegt daar aan toe dat hoewel de genealogie geen normatieve moraal claim heeft, wel bruikbaar is om uit te leggen hoe morele tradities - die onze morele standpunten bepalen - ontstaan: “*So, as I use it, genealogy is a way of (re)telling history by tracing contingencies that have come together to form an apparently natural development. While it is not itself a moral narrative, it is relevant to moral narratives, for the notion of a tradition-constituted standpoint on which MacIntyre insists does not by itself explain how we come to argue for or against a particular position from within a tradition.*”¹³⁹

3.3 Terminologie: traditie, habitus en disciplines

Het laatste citaat brengt ons bij het begrip “traditie” (*tradition*) dat Talal Asad van Alasdair MacIntyre leent en dat om toelichting vraagt. MacIntyre (1929) is een Schotse filosoof die bekend is geworden door zijn pleidooi voor de herinvoering van de Aristotelische deugdenethiek in de hedendaagse filosofie en van het benadrukken van de rol van de geschiedenis in filosofische theorievorming.¹⁴⁰

In het werk *After Virtue* (1981), ontwikkelde MacIntyre zijn fundamentele ideeën. Hierin betoogt hij dat de moderne moraaltheorieën tekort schieten, omdat ze er niet in slagen morele normen rationeel dwingend te maken. Aangezien deze theorieën in het Westen momenteel de enige opties zijn, zal de moraal hierdoor weinig gezag over het gedrag van de hedendaagse westerlingen hebben. MacIntyre stelt dat huidige moraaltheorieën, die er of van uitgaan dat moraal een onvermijdelijk product van menselijk gedrag is, of een constructie van de zuivere rede is, het best kunnen worden gezien als overblijfselen van een eerder ethisch schema: het Aristotelisme. Ze kunnen hun begrijpelijkheid en gezag dan ook slechts herwinnen in de deugdenethiek van Aristoteles.

Volgens deze theorie ligt het gezag van morele deugden en morele regels in het feit dat de gewenning aan zulke deugden en de naleving van deze regels de mens in staat stelt om zich te ontwikkelen naar het doel van de mens, van een toestand van onvolmaaktheid naar een staat van perfectie. Zoals MacIntyre zou zeggen, van een "ongeschoolde menselijke natuur" naar een "mens-zoals-hij-zou-kunnen-zijn-als-hij-zijn-telos[doel]-heeft-gerealiseerd."¹⁴¹

MacIntyre gaat uit van Aristoteles' theorie zonder de verouderde metafysische biologie. In *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) en *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) betoogt MacIntyre dat de rechtvaardiging van de moraal in de historische ontwikkeling of traditie gezocht moet worden. Morele tradities zijn volgens MacIntyre vaak zo verschillend door gebruik van verschillende concepten en standaarden, dat ze lastig te vergelijken zijn met elkaar. Ze kunnen echter wel op punten vergeleken worden. Door te kijken hoe de ene traditie beter is in het oplossen van bepaalde problemen die de rivaal ook heeft en in de termen van de rivaal, kan vastgesteld worden dat een traditie betreffende een bepaald aspect superieur is aan een andere. De Aristotelische-Thomistische moraaltheorie is volgens MacIntyre superieur omdat deze de gebreken van rivale

¹³⁹ Asad, Talal, *Powers of the Secular Modern* p. 234 [edited by David Scott and Charles Hirschkind]

¹⁴⁰ <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1725846/Alasdair-MacIntyre/299883/After-Virtue-and-later-works>

¹⁴¹ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, p. 52–53

theorieën niet zou delen, en omdat deze tot nu toe de beste theorie is over de werkelijkheid en over hoe we moeten handelen. MacIntyre geeft de volgende definitie van traditie: *“A tradition is an argument extended through time in which certain fundamental agreements are defined and redefined” in terms of both internal and external debates.*¹⁴²

Dit betekent dat bij MacIntyre traditie geen statisch maar een dynamisch fenomeen is en de praktijk van het argumenteren een belangrijk onderdeel is van traditie. Overeenkomsten worden gedefinieerd en bij veranderende omstandigheden weer geherdefinieerd. We zullen later zien dat dit ook bij Talal Asad het geval is.

Het argumentatieve aspect van tradities is volgens Asad echter onlosmakelijk verbonden met het niet-argumentatieve lichamelijke aspect van tradities. Om dat te benadrukken gebruikt Asad het concept *habitus*. Dit is een concept dat haar oorsprong vindt in het Aristotelische concept *hexis* (staat, dispositie, gewoonte) dat door middeleeuwse scholastici naar het Latijnse *habitus* werd vertaald. Een morele deugd is een *hexis* (of *habitus*) omdat deze een door gewoonten sociaal verworven aanleg is die tot gepaste, doelmatige emoties leidt.¹⁴³ Bij de Franse sociologen Marcel Mauss (1872-1950) en Pierre Bourdieu (1930-2002) krijgt *habitus* een iets andere betekenis. Bij Mauss staat *habitus* voor vanzelfsprekende gewoonten of praktijken waarvan de oorspronkelijke betekenis in vergetelheid is geraakt. Het is een verzameling van sociaal aangeleerde disposities, vaardigheden en manieren van handelen die als vanzelfsprekend worden aangenomen en die zijn verworven door middel van de activiteiten en ervaringen van het alledaagse leven. Bourdieu borduurt hierop verder door uit te leggen hoe *habitus* van historische omstandigheden afhangt, vorm krijgt en in de vorm van een overtuiging of gedrag onderdeel wordt van een maatschappelijke structuur. Hij definieert *habitus* als: *“systems of durable, transposable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles which generate and organize practices and representations that can be objectively adapted to their outcomes without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery of the operations necessary in order to attain them”*.¹⁴⁴

Asad sluit zich aan bij deze definitie en gebruikt het concept *habitus* voornamelijk om te benadrukken dat MacIntyre's concept van traditie tekort schiet, omdat het argumentatieve, rationele deel van een traditie altijd onlosmakelijk is verbonden met niet-rationele lichamelijke praktijken: *“(..) what I find disappointing in MacIntyre is, as you said, his leaving out the body. (...) Argument is always rooted in temporal processes, it's always embodied. That's why persuasion and agreement can be so difficult.(...)without needing to pursue the question of how structures of domination are reproduced – something Bourdieu is concerned with when he employs the notion of habitus. I employ habitus to refer to the predisposition of the body, to its traditional sensibilities.”*¹⁴⁵

¹⁴² MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?* p.12

¹⁴³ <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/> geraadpleegd 23 april 2013

¹⁴⁴ Bourdieu, Pierre (1990). "The Logic of Practice". Polity Press.

¹⁴⁵ Asad, Talal in *Powers of the Secular Modern* [edited by David Scott and Charles Hirschkind] p. 288-289

Asad benadrukt dat traditie door middel van *disciplines* ofwel vormende machten, een concept dat hij van Foucault leent, via onopvallende technieken mensen worden gekneed en beheerst en zo vorm wordt gegeven aan habitus: “*Tradition is primarily about practice, about learning the point of a practice and performing it properly and making it a part of oneself, something that embraces Mauss’s concept of habitus.*”¹⁴⁶

Samenvattend kunnen we stellen dat Talal Asad, door een combinatie van de methode van de genealogie met een focus op vormende of disciplinaire machten en met hulp van de concepten *traditie* en *habitus* een verbinding weet te leggen tussen het denken, het lichaam en de sociale werkelijkheid. Hij maakt gebruik van een dynamisch concept van traditie die bestaat uit lokale en historisch gevormde niet-discursieve, lichamelijke gewoonten en praktijken (*habitus*) en discursieve, argumentatieve praktijken. Asad verzet zich tegen een antropologie die deze domeinen afzonderlijk, niet-holistisch benadert: “*The ruling idea that Connolly finds and values in Spinozist-Deleuzian tradition is an ethic of cultivation that binds body, mind, and social life. I share this with him and endorse his call for anthropology to be brought into closer coordination with neuroscience so that the interconnections between “social traditions” and “embodiment” can be traced in their complexity.*”¹⁴⁷

In de volgende twee paragrafen zullen we zien hoe Asad, gebruik makend van deze methode, de secularisatiethese en het seculiere benadert.

¹⁴⁶ Asad, Talal, *Powers of the Secular Modern* [edited by David Scott and Charles Hirschkind] p. 234

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 220

3.4 Talal Asad en de secularisatiethese

Het secularisme – onderdeel van de Europese Verlichting – werd door vroegere antropologen vaak als een vanzelfsprekendheid gezien, en vormde in tegenstelling tot bijvoorbeeld ‘religie’ geen onderdeel van antropologische studie. Talal Asad is de eerste antropoloog die een antropologie van ‘het seculiere’ voorstelde, om zo seculiere ideeën en praktijken die religieuze en politieke instituties hebben getransformeerd en Europese samenlevingen sinds de middeleeuwen hebben gedomineerd, te onderzoeken.

In het begin van het boek *Formations of the Secular* stelt Talal Asad, om zijn positie in het debat te verduidelijken, dat de eendimensionale secularisatiethese onhoudbaar is: “*If anything is agreed upon, it is that a straightforward narrative of progress from the religious to the secular is no longer acceptable.*”¹⁴⁸ Asad is ook kritisch over de multidimensionale versie van de secularisatiethese zoals geformuleerd door José Casanova.¹⁴⁹ Allereerst stelt hij dat veel denkers de wereldwijde explosie van gepolitiseerde religie als een bewijs tegen de secularisatiethese zien. Sommige verdedigers van de secularisatiethese stellen echter dat dit fenomeen slechts bewijst dat het modernisatieproces faalt. Daarmee maken zij de secularisatiethese normatief. Een moderne maatschappij *moet* in hun ogen seculier zijn. Om modern te zijn moet het daarom religie terugdringen naar de niet-politieke ruimte. Casanova probeert volgens Asad uit deze tautologie te komen door de secularisatiethese in drie niveaus op te delen: (1) Secularisatie van instituties die zich door differentiatie losmaken van religieuze instituties en normen; (2) Afname van religieus geloof en religieuze praktijken; (3) Privativering: marginalisatie van religie naar de privé sfeer.¹⁵⁰

Talal Asad stelt dat de visie van Casanova incoherent is. Casanova stelt immers dat het zwaartepunt van de secularisatiethese op het eerste niveau ligt: de differentiatie van seculiere sferen en van religieuze instituties en normen. Het probleem volgens Asad is dat hij tegelijkertijd stelt dat de deprivatisering (niveau 3) de secularisatiethese niet noodzakelijkerwijs ondermijnt. Asad betoogt dat als er in werkelijkheid sprake is van deprivatisering, dat betekent dat religie vroeg of laat onderdeel wordt van het publieke en moderne politieke leven en de these daardoor ook op het eerste niveau niet houdbaar is. Met andere woorden, volgens Asad zijn de drie niveaus van Casanova’s secularisatiethese met elkaar verbonden. Als secularisatie op het derde niveau niet geldig is, dan zal op den duur ook secularisatie op het tweede en eerste niveau niet meer houdbaar zijn.¹⁵¹

In een debat met Casanova benadrukt Asad dat zelfs in de landen waarvan wordt gezegd dat religie en de staat het sterkst gescheiden zijn, namelijk de Verenigde Staten en Frankrijk, zij niet gescheiden zijn maar in een complexe relatie met elkaar verbonden zijn.

In de Verenigde Staten is de staat grondwettelijk verplicht neutraal op te treden ten aanzien van religieuze zaken, terwijl de overgrote meerderheid van de Amerikanen religieus is en zij hun

¹⁴⁸ Asad, Talal, *Formations of the Secular*, p. 1

¹⁴⁹ Ibid., p.181-183

¹⁵⁰ Ibid. p.181

¹⁵¹ Ibid. p.182

religieuze stem voor politieke invloed laten gelden. In Frankrijk is de staat “agressief antireligieus,” maar tegelijkertijd zijn geestelijken in overheidsdienst. De meeste Fransen zijn niet-religieus, maar de agressief antireligieuze staat is wel eigenaar van religieus bezit en werft priesters, predikanten, en rabbijnen als staatsambtenaren.¹⁵² Asad zegt over de ultra-seculiere staat Frankrijk: *“A state that maintains the basic conditions for the practice of religion in society is itself religious.”*¹⁵³ Daarmee is duidelijk dat Asad en Casanova van verschillende definities uitgaan betreffende “secularisatie”. Casanova defineert secularisatie op niveau 1 als het losraken seculiere sferen van van religieuze normen en instituties. Bij Asad is secularisatie nooit los te maken van religie en daarom is de secularisatiethese onhoudbaar. Het seculiere en religie zijn onafscheidelijk zoals een Siamese tweeling. In hoofdstuk 6 zullen we bij de kritische evaluatie dit meningsverschil tussen Asad en Casanova verder bespreken.

Asad betoogt tenslotte dat zijn analyse niet zozeer als doel heeft de secularisatiethese te bekritisieren, maar er veeleer op gericht is de diepere structuren te onderzoeken. Dat betekent dat hij vanuit een andere invalshoek het ‘seculiere’ - dat vooraf gaat aan secularisering, secularisatie en secularisme - op een genealogische manier, met een focus op machtspraktijken, onderzoekt.: *“...I simply assert that neither the supporters nor the critics of the secularization thesis pay enough attention to the concept of the “secular”, which emerged historically in a particular way and was assigned specific practical tasks.”*¹⁵⁴

3.5 Formaties van het seculiere

In het boek *Formations of the Secular* onderzoekt Asad hoe een antropologie van het secularisme eruit ziet. Dit doet hij met de hulp van de genealogische methode die hij toepast op de machtspraktijken van ‘het seculiere’. De focus ligt vooral op de West-Europese context, maar in het laatste hoofdstuk behandelt hij ook theologische, sociale en politieke veranderingen in het seculariserende Egypte van de 19^e en 20^e eeuw. Zoals al eerder is aangestipt zijn in zijn denken zowel doctrinaire aspecten als praktijken verbonden met het lichaam: *“An anthropology of secularism should thus start with a curiosity about the doctrine and practice of secularism regardless of where they have originated, and it would ask: How do attitudes to the human body, (to pain, physical damage, decay, and death, to physical integrity, bodily growth, and sexual enjoyment) differ in various forms of life?”*¹⁵⁵

Essentieel is daarbij Asads aanname dat het seculiere voorafgaat aan secularisme: *“It is a major premise of this study that “the secular” is conceptually prior to the political doctrine of “secularism,” that over time a variety of concepts, practices, and sensibilities have come together to*

¹⁵² Scott, David and Hirschkind, Charles, *Powers of the secular modern, Talal Asad and His Interlocutors*, p. 208

¹⁵³ Ibid., p. 208

¹⁵⁴ Asad, Talal *Formations of the Secular*, p. 183

¹⁵⁵ Ibid p. 17

form “the secular”.¹⁵⁶ Het seculiere is volgens Asad “een epistemische categorie” terwijl het secularisme “een politieke doctrine” is.¹⁵⁷

Asad stelt in de inleiding van het bovengenoemde boek dat het te simpel is om het seculiere te zien als een universele neutrale epistemische categorie, of als een manier van weten die neutraal is ten opzichte van verschillende religies of visies op “het goede”.¹⁵⁸ Noch is volgens Asad het secularisme een neutrale politieke doctrine die ontstond in het moderne Europa en Amerika en die slechts de scheiding van religieuze en seculiere instituties van de overheid vereist. Er zijn immers ook voorbeelden van de scheiding van religieuze instituties en de overheid in het middeleeuwse christendom en in de islamitische rijken te vinden.¹⁵⁹

De opvatting dat het secularisme een neutrale politieke ordening is, vervormt volgens Asad onze opvatting over wat ‘het religieuze’ en ‘het seculiere’ – dat aan het secularisme voorafgaat - precies inhouden. Secularisme veronderstelt een variëteit van nieuwe concepten, praktijken en gevoeligheden die het seculiere hebben gevormd.: “*What is distinctive about secularism is that it presupposes new concepts of “religion”, “ethics”, and “politics,” and new imperatives associated with them.*”¹⁶⁰

Asad richt daarbij zijn aandacht op machtspraktijken omdat, zo betoogt hij, de moderniteit uit verschillende met elkaar verbonden projecten bestaat - waarvan secularisme er één is – en de moderniteit een hegemonisch politiek doel heeft.: “*Modernity is a project or rather, a series of interlinked projects – that certain people in power seek to achieve. The project aims at institutionalizing a number of (sometimes conflicting, often evolving) principles: constitutionalism, moral autonomy, democracy, human rights, civil equality, industry, consumerism, freedom of the market – and secularism.*”¹⁶¹ De moderniteit is volgens Asad echter geen duidelijk begrensde coherente totaliteit, want veel van haar elementen hebben hun oorsprong buiten Europa.¹⁶²

Om te onderzoeken hoe dit project van de moderniteit, waarvan secularisme een prominente doctrine is, werkzaam in de wereld is, poogt Asad de verschillende vooronderstellingen waarop secularisme als “*a modern doctrine of the world in the world*”¹⁶³ is gebaseerd, middels de methode van de genealogie uit te pakken of te ontrafelen.¹⁶⁴

Na de inleiding is het boek *Formations of the Secular* onderverdeeld in drie hoofdonderdelen: *Secular (hoofdstuk 1-3)*, *Secularism (hoofdstuk 4-6)* en *Secularization (hoofdstuk 7)*. Het eerste hoofdonderdeel gaat in drie hoofdstukken over het seculiere, waarvan hoofdstuk 2 en 3 casestudies zijn over *agency* (handelingsbekwaamheid) en pijn, en wreedheid en marteling. De begrippen ‘religie’ en het ‘seculiere’ krijgen volgens Asads benadering hun inhoud slechts tegen de achtergrond van

¹⁵⁶ Asad, Talal *Formations of the Secular*, p. 16

¹⁵⁷ Ibid. p.1

¹⁵⁸ Ibid. p.2

¹⁵⁹ Ibid. p.1-2

¹⁶⁰ Ibid. p.2

¹⁶¹ Ibid. p.13

¹⁶² Ibid. p. 13

¹⁶³ Ibid. p.15

¹⁶⁴ Ibid. p. 16

bepaalde praktijken. Als de praktijken veranderen, dan veranderen de begrippen mee. Met dit idee verzet Asad zich tegen een essentialistische benadering van het “religieuze” en het “seculiere”. Hij bestrijdt dat dit vaste stabiele categorieën zijn: *“the religious and secular are not essentially fixed categories. (...) there is nothing essentially religious, nor any universal essence that defines “sacred language” or “sacred experience.”*¹⁶⁵

Asad beschrijft de historische gebeurtenissen die tot de ontwikkeling van het seculiere als ontologische en epistemische categorie hebben geleid niet als een lineair proces (bijvoorbeeld de “protestantse reformatie” als oorzaak en de “seculiere moderniteit” als effect), zoals in de eendimensionale secularisatiethese wordt verdedigd. Asad:

*“a genealogical investigation presupposes a more complicated web of connections and recursivities than the notion of a causal chain does.”*¹⁶⁶ Belangrijke doctrinaire elementen waarlangs de genealogie van het secularisme door middel van het concept van het seculiere moet worden getraceerd, zijn volgens Asad de Renaissance doctrine van het humanisme, het Verlichtingsconcept van de natuur en Hegels geschiedenisfilosofie.¹⁶⁷

Asad merkt wel op dat het historische proces van secularisering een opmerkelijke ideologische omkering inhield. Het “seculiere” (*saeculum*) werd namelijk geproduceerd door een theologisch discours en werd later onderdeel van een moderniteitsdiscours dat het “religieuze” presenteert als een product van het “seculiere”: *“In the discourse of modernity “the secular” presents itself as the ground from which theological discourse was generated (as a form of false consciousness) and from which it gradually emancipated itself in its march to freedom.”*¹⁶⁸

Hoe is het seculiere dan ontstaan? Asad betoogt dat noties van het seculiere vorm kregen door een bepaalde koers van Europese geschiedenis, met name de Reformatie, godsdienstoorlogen, de Franse revolutie en de Verlichting zijn daarbij bepalend geweest. Asad benadrukt echter dat het secularisme niet slechts een remedie was voor de godsdienstoorlogen en –twisten, maar ook een post-Reformatie concept van ‘religie’ en moderne concepties van de ‘staat’ en ‘burgerschap’ veronderstelt. Asad brengt deze met behulp van een genealogie van het seculiere aan het licht.¹⁶⁹

Asad lokaliseert de oorsprong van het secularisme in de geschiedenis van Europa en gaat er vanuit dat er geen simpele breuk is ontstaan tussen christelijk en seculier leven, maar dat woorden en praktijken zijn herschikt en de oude discursieve grammatica plaats heeft gemaakt voor een nieuwe. *“The secular, I argue, is neither continuous with the religious that supposedly preceded it (that is, it is not the latest phase of a sacred origin) nor a simple break from it (that is, it is not the opposite, an*

¹⁶⁵ Asad, Talal *Formations of the Secular*. p.25

¹⁶⁶ Talal Asad in *Powers of the Secular Modern* p. 210 [edited by David Scott and Charles Hirschkind]

¹⁶⁷ Talal Asad, *Formations of the Secular* p.192, Talal Asad in *Powers of the Secular Modern* p. 210 [edited by David Scott and Charles Hirschkind]

¹⁶⁸ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p. 192

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 25

essence that excludes the sacred). I take the secular to be a concept that brings together certain behaviors, knowledges, and sensibilities in modern life."¹⁷⁰

Tevens wil hij het idee bestrijden dat het seculiere eigenlijk een masker van religie is en in essentie dus religieus zou zijn. Sterker nog, niets is in essentie religieus:

*"I do not claim that if one stripped appearances one would see that some apparently secular institutions were really religious. I assume, on the contrary, that there is nothing essentially religious".*¹⁷¹

Om de verhouding tussen het religieuze en seculiere beter te begrijpen, gebruikt Asad de metafoor van de Siamese tweeling: *"I would urge that "religion" is a modern concept not because it is reified but because it has been linked to its Siamese twin "secularism." Religion has been part of the restructuration of practical times and spaces, a rearticulation of practical knowledges and powers, of subjective behaviors, sensibilities, needs, and expectations in modernity. But that applies equally to secularism, whose function has been to try to guide that re-articulation and to define "religions" in the plural as a species of (non-rational) belief.* 172

Het religieuze en seculiere zijn dus verschillend van elkaar, maar tegelijkertijd zijn ze afhankelijk van elkaar en in elkaar vervlochten. Ze impliceren elkaar, zijn onbegrijpelijk zonder elkaar en variëren tegelijkertijd van context tot context. Het religieuze en seculiere zijn, omdat ze geen essentie hebben ook niet algemeen te definiëren.

Omdat het seculiere een overheersend onderdeel is van het moderne leven, kan volgens Asad het concept het best benaderd worden aan de hand van haar schaduwen.¹⁷³ De genealogische methode houdt bij Asad dan ook concreet in dat hij fragmenten van de geschiedenis van een discours analyseert die vaak worden voorgesteld als essentieel religieus of essentieel seculier. Zo laat Asad door een analyse van verschillende dichotomieën (*"mythos"/"logos", "sacred"/ "profane", "imagination"/"reason"* etc.) zien hoe het heilige en het seculiere sterk afhankelijk van elkaar zijn en met elkaar verbonden zijn.¹⁷⁴

Deze relatie laat Asad bijvoorbeeld zien door de notie van mythe te belichten. Dit doet hij door op de ideeën van Margaret Canovan, een vertegenwoordigster van het "liberalisme als mythe"-school, aan te sluiten. Mythe is een sleutelbegrip in het idee van secularisering als 'onttovering' en wordt in het verlichtingsdenken tegenover de begrippen 'waarheid' en 'de rede' geplaatst. Tegelijkertijd betoogt Asad dat een seculiere liberale staat afhankelijk is van een politieke mythe: *"a secular, liberal state depends crucially for its public virtues (equality, tolerance, liberty) on political myth"*.¹⁷⁵ De centrale principes van het liberalisme zijn namelijk gebaseerd op het idee dat iedereen mensenrechten bezit als zijnde van nature gegeven. Het is gebaseerd op de mythe dat sociale

¹⁷⁰ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p.25

¹⁷¹ Ibid. p. 25

¹⁷² Asad, Talal. "Reading a Modern Classic: W.C. Smith 'The Meaning and End of Religion.'" *History of Religions* (2001): 205-222. p. 221

¹⁷³ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p. 67

¹⁷⁴ Ibid. p. 25-26

¹⁷⁵ Ibid. p.56

ongelijkheid onnatuurlijk is.¹⁷⁶ De noodzaak voor de mythe van het liberalisme is gebaseerd op het feit dat mensenrechten niet ingebouwd zijn in de structuur van het universum.

Liberalisme is dan ook geen werkelijkheid of vanzelfsprekendheid maar een project dat door de mens gerealiseerd moet worden.¹⁷⁷ Het is ook niet slechts een kwestie van obstakels opruimen, zodat de mensheid haar essentie kan uitvouwen, maar is gebaseerd op het idee van een constante eeuwige strijd tegen ‘het kwaad’. De menselijke en sociale natuur vormen een constante bedreiging voor de idealen van het liberalisme: “*It is more like making a garden in a jungle that is continually encroaching.. (..) The world is a dark place, which needs redemption by the light of myth.*”¹⁷⁸

De mythe van het liberalisme heeft als doel deze verontrustende werkelijkheid te verbergen. Concreet betekent het dat liberale politiek is gericht op het verlossen van de onverloste wereld. Deze duistere wereld moet gedomineerd worden om te overleven en deze te kunnen verlossen. Om dat te bewerkstelligen moet de rede geuniversaliseerd worden. Dit gebeurt met constante aanvallen op ‘irrationele krachten’ die ons van binnenuit en van buitenaf continu bedreigen. Als het domineren niet lukt met de rede, dan is er altijd de bereidheid om geweld te gebruiken om te overleven.¹⁷⁹ “*It is the violence of universalizing reason itself. For to make an enlightened space, the liberal must continually attack the darkness of the outside world that threatens to overwhelm that space. Not only must that outside therefore be conquered, but in the garden itself there are always weeds to be destroyed and unruly branches to be cut off.*”¹⁸⁰

Volgens Asad geeft de liberale democratie ook uiting aan twee seculiere mythen die in tegenspraak zijn met elkaar:

1. De mythe van de politiek als een discours van publieke rede die is verbonden aan *kennis* en aan een elite die het volk of de mensheid daarin onderwijst en leidt;
2. De revolutionaire mythe van het algemeen kiesrecht, waarbij een ‘collectieve wil’ (de wil van de meerderheid) wordt gezocht, door het kwantificeren van *mening* en *fantasie*.

De seculiere theorie van staatstolerantie zou ook gebaseerd zijn op deze tegenstrijdige fundering: aan de ene kant is liberale politiek erop uit om door middel van objectieve kennis ‘het religieuze’ of religieuze passies te bedwingen, maar aan de andere kant kunnen de democratische getalsverhoudingen ervoor zorgen dat een meerderheid een minderheid kan domineren, zelfs als de dominante groep religieus is en vol religieuze passies zit.¹⁸¹

Een overeenkomst tussen de liberale verlossingsmythe en de christelijke verlossingsmythe is dat beide uitgaan van een eeuwige strijd tegen het kwaad. Het verschil tussen beide is dat de eerste in tegenstelling tot de christelijke verlossingsmythe geen verlosser heeft die de zondaren kan verlossen door te lijden. Daarnaast is er geen theologie van het kwaad. De seculiere mythe van het liberalisme

¹⁷⁶ Ibid. p.57

¹⁷⁷ Ibid. p.59-59

¹⁷⁸ Ibid. p. 59

¹⁷⁹ Ibid. p. 61

¹⁸⁰ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p. 59

¹⁸¹ Ibid. p.61

streeft naar zelfverlossing en heeft een bereidheid om pijn toe te brengen aan hen die gered moeten worden door dezen te humaniseren. Deze mythe gebruikt dus het element van geweld om een pessimistisch mensbeeld met een optimistisch universeel empowermentproject te verbinden.¹⁸² *“If the world is a dark place that needs redemption, the human redeemer, as inhabitant of this world, must first redeem himself”*¹⁸³

Samengevat stelt Asad vast dat het seculiere liberalisme een verlossingsmythe heeft die overeenkomsten heeft met de Christelijke verlossingsmythe en daarmee verbonden is, maar die tegelijkertijd ook op belangrijke punten daarvan verschilt. Het seculiere liberalisme heeft de neiging om religie weg te zetten als irrationeel, terwijl het zelf ook een irrationaliteit in zich heeft. ‘Het seculiere’ is dan ook geen neutrale of mythevrije epistemische categorie. Met dit voorbeeld illustreert Asad dat het religieuze niet essentialistisch diametraal tegenover het seculiere gezet mag worden. Vanwege de verschillen tussen het religieuze en het seculiere kan het seculiere ook niet als slechts een masker van het religieuze gezien worden.

In de volgende paragraaf wordt duidelijk gemaakt welk gevolg dat heeft voor hoe Asad naar seculiere politiek kijkt, met name in het specifieke geval van moslims levend als minderheid in een Westerse seculiere liberale samenleving.

3.6 Het secularisme en de seculiere staat

Asad definieert het secularisme als volgt: *“a political and governmental doctrine that has its origin in the nineteenth-century liberal society”*.¹⁸⁴ Asad plaatst de wortel van het secularisme dus niet in de Verlichting maar in de 19e eeuw ideologie omdat in die eeuw de moderne natiestaat opkomt met een kapitalistische economie, en met het concept ‘burgerschap’ dat de verschillende identiteiten - gebaseerd op klasse, gender en religie - overstijgt (transcends). *“In a sense, this transcendent mediation is secularism”*.¹⁸⁵

Aangezien het seculiere geen neutrale epistemologie is en aan het secularisme vooraf gaat, wantrouwt Asad ook het secularisme als neutrale politieke doctrine. Asad wijst erop dat het seculiere religie wil beheersen, door het verschil tussen privé en publieke ruimte te definiëren. Een onderscheid dat volgens Asad onhoudbaar is omdat het seculiere en religie niet scherp te scheiden zijn: *“The point I would stress is not merely that religion and the secular interpenetrate, but that (a) both are historically constituted, (b) this happens through accidental processes bringing together a variety of concepts, practices, and sensibilities, and (c) in modern society the law is crucially involved in defining and defending the distinctiveness of social spaces—especially the legitimate space for religion”*¹⁸⁶

¹⁸² Ibid. p.62

¹⁸³ Ibid. 62

¹⁸⁴ Asad, Talal, *Formations of the Secular*, p..24.

¹⁸⁵ Ibid. p. 5

¹⁸⁶ Scott, David and Hirschkind, Charles, *Powers of the secular modern* Talal Asad and His Interlocutors, p. 209

Asad bekritiseert ook de Canadese communitaristische filosoof Charles Taylor die betoogt dat hoewel het secularisme historisch in het christelijke Westen is ontstaan, dit ook toepasbaar is op niet-christelijke maatschappijen. Taylor gaat er net als Asad van uit dat secularisme verbonden is met de opkomst van de moderne natiestaat. Secularisme is sterk verbonden met het project om in een moderne pluralistische maatschappij een onafhankelijke politieke ethiek te definiëren die vrij is van religieuze overtuigingen en twisten. Op basis van het idee van overlappende consensus (een idee dat Taylor van John Rawls leent) betoogt Taylor dat secularisme universeel aanvaardbaar is. Niet door een gemeenschappelijke fundering van religieuze of morele waarden, maar door een consensus over formele of procedurele principes van politieke rechtvaardigheid zou secularisme acceptabel zijn.

Asad die het seculiere als neutrale epistemologische categorie afwijst, wijst ook dit idee van een neutrale universele publieke rede gebaseerd op overlappende consensus af. De reden is dat het seculiere net als religie gebaseerd is op mythe, zoals in paragraaf 3.5 is uitgelegd.

Asad is ook kritisch over de claim dat seculiere staten zijn opgericht om religieuze en culturele tolerantie te waarborgen. Secularisme is volgens Asad niet louter een politieke doctrine die de scheiding van kerk en staat of de scheiding van de privé en publieke sfeer behelst, waardoor godsdienstvrijheid zou ontstaan. Secularisme hangt samen met de opkomst van kapitalistische natiestaten en heeft inherent het aspect van geweld in zich om de wet af te dwingen of kernprincipes te verdedigen.¹⁸⁷ *“A secular state does not guarantee toleration; it puts into play different structures of ambition and fear. The law never seeks to eliminate violence since its object is always to regulate violence.”*¹⁸⁸

Asad heeft sterke twijfels over het idee van secularisme als pacificerende ideologie die de ruimte geeft om beredeneerd en in open discussie tot besluiten te komen. Hij betoogt dat het secularisme ook de machtspraktijken van de natiestaat verhuult; de natiestaat die met de wet aan haar zijde geweld gebruikt om haar wil door te drijven.

*“If citizens are not reasoned around in a matter deemed nationally important by the government and the majority that supports it, the great threat of legal action (and the violence this implies) may be used. In that situation negotiation simply amounts to the exchange of unequal concessions in situations where the weaker party has no choice.”*¹⁸⁹

Asad vraagt zich ook kritisch af of de secularisatie van Westerse staten niet slechts betekende dat het geweld van religieuze oorlogen zich verplaatste naar geweld in nationale en koloniale oorlogen: *“Can secularism then guarantee the peace it allegedly ensured in Euro-America’s early history – by shifting the violence of religious wars into the violence of national and colonial wars? The difficulty with secularism as a doctrine of war and peace in the world is not that it is European (and therefore alien to the non-West) but that it is closely connected with the rise of a system of capitalist nation-states-mutually suspicious and grossly unequal in power and prosperity, each*

¹⁸⁷ Asad, Talal, *Formations of the Secular*, pp.6-7

¹⁸⁸ Ibid. p. 8

¹⁸⁹ Ibid. p. 6

possessing a collective personality that is differently mediated and therefore differently guaranteed and threatened."¹⁹⁰

Asad stelt dat sinds India een seculiere liberale democratie is, er meer rellen tussen Hindoes en verschillende minderheden (moslims, christenen en onaanraakbaren¹⁹¹) plaatsvinden. Secularisme plaatst "religieuze minderheden" in een verdedigende positie en is dus geen garantie voor tolerantie: "*A secular state does not guarantee toleration; it puts into play different structures of ambition and fear. The law never seeks to eliminate violence since its object is always to regulate violence.*"¹⁹² Dit is een heftige en negatieve uitspraak over de essentie van de seculiere staat en staat radical tegenover de vise van Abdullahi An-Na'im zoals we in hoofdstuk vijf zullen zien. In hoofdstuk zes zullen we ook Asad zoals geïnterpreteerd door Yolande Jansen en Sindre Bangstad bespreken. Beide auteurs vinden dat Asad onterecht pessimistisch is over de seculiere staat en de variëteit miskent.

3.7 De islam en moslims in de Westerse seculiere samenleving

Asad stelt dat hoewel in verschillende Westerse seculiere natiestaten de plaats van religie verschilt, en religie niet afwezig is in het publieke domein, over het algemeen gesteld kan worden dat deze liberale staten moeite hebben met het accommoderen van religieuze tradities die geworteld zijn in 'orthopraxie'. Dat wil zeggen geworteld in religieuze tradities waarbij het cultiveren van 'correcte praktijken' essentieel is, en waarbij dit in een gemeenschap van gelijkgestemde beoefenaars moet plaatsvinden.¹⁹³ De reden dat seculiere landen hier moeite mee hebben is dat zij uitgaan van een Post-Reformatie religiebegrip. Asad betoogt dat religieuze twisten in de Reformatie en godsdienstoorlogen van doctrinaire aard waren. De meningsverschillen gingen met name over wat de correcte doctrines ("orthodoxie") zijn, en niet zo zeer over de juiste praktijken ("orthopraxie"). Om die reden is religie door het secularisme in Europa vooral gedefinieerd in termen van geloofsopvattingen (die getolereerd moeten worden) en niet in termen van praktijken.

Asad toont dit aan met een uitleg van het begrip geloof (*iman*) in de islamitische traditie dat deze wezenlijk verschilt van wat het secularisme verstaat onder geloof. Zo is 'geloof' (*iman*) in de islamitische traditie niet zoals het secularisme veronderstelt een epistemologische categorie of een 'overtuiging' die getolereerd dient te worden, maar een 'deugd' die gecultiveerd moet worden door praktijken in een gemeenschap: "*Iman – usually translated into English as faith – is not a singular epistemological means that guarantees God's existence for the believer. It is better translated as the virtue of faithfulness toward God, an unquestioning habit of obedience. (...) a disposition that has to be cultivated like any other, and that links one to others who are faithful, through mutual trust and responsibility*".¹⁹⁴

¹⁹⁰ Asad, Talal, *Formations of the Secular*. p. 7

¹⁹¹ Onaanraakbaren zijn buiten het kastensysteem gesloten en vormen en staan helemaal onderaan de maatschappelijke klasse in India.

¹⁹² Asad, Talal, *Formations of the Secular* p. 8

¹⁹³ Ibid. pp. 89-90

¹⁹⁴ Ibid. p.90

Asad betoogt dat het moslim zijn meer dan slechts erkenning en wettelijke bescherming door de staat van de culturele identiteit inhoudt. Het zijn van een moslim betekent het als autonoom individu onderdeel zijn van een levende traditie die zich niet laat begrenzen door de natiestaat. Moslim zijn is niet een culturele identiteit maar een levenswijze:

*"For many Muslim minorities (though by no means all) being Muslim is more than simply belonging to an individual faith whose private integrity needs to be publicly respected by the force of law and being able to participate in the public domain as equal citizens. It is more than the cultural identity recognized by the liberal democratic state. It is being able to live as autonomous individuals in a collective life that extends beyond national borders"*¹⁹⁵

Zoals het seculiere religie wil begrenzen, beheersen en definiëren, zo heeft volgens Asad de seculiere liberale staat echter vaak een assimilatiepolitiek ten opzichte van minderheden: *"Muslims, as members of the abstract category 'humans,' can be assimilated or (as some recent theorists have put it) 'translated' into a global ('European') civilization once they have divested themselves of what many of them regard (mistakenly) as essential to themselves"*¹⁹⁶

Asad is ook om een tweede reden sceptisch over de mogelijkheden van acceptatie van islam en moslims in het seculiere Europe. Hij stelt dat het idee van 'Europa' een ideologische constructie is, die moslims uitsluit: *"Europe (and the nation-states of which it is constituted) is ideologically constructed in such a way that Muslim immigrants cannot be satisfactorily represented in it"*¹⁹⁷

Doordat moslims in Europa religieuze en politieke wortels hebben die buiten de genealogie van Europa liggen, is het voor Europa moeilijk moslims te accommoderen. In de "mythe van Europa" worden moslims uitgesloten. Asad geeft als voorbeeld dat het paradoxaal is dat de Turks-Ottomaanse veroveringen in het collectieve geheugen van Europa de acceptatie van Turkije bij de Europese familie in de weg staat, terwijl de veroveringen en genociden van Nazi Duitsland juist hebben geleid tot Europese solidariteit.¹⁹⁸ Daaruit blijkt dat geweld tussen Europeanen onderling niet simpelweg wordt onderdrukt, maar als herinnering opgehaald wordt om de mythe van Europa te versterken.¹⁹⁹

Historisch bedreigden de Turken echter niet 'Europa' maar 'het christendom' aangezien het hele idee van 'Europa' met bepaalde grenzen, toen nog niet geboren was. Het idee van 'Europa' werd geboren als een verzameling christelijke naties die zich verenigden tegen een gemeenschappelijke vijand, de Turken, die de islam aanhingen. Het idee van Europa betekende bij haar geboorte dus "christendom" en ook "niet-Turks" of "niet-islamitisch".²⁰⁰ Hoewel er wel handelsverdragen werden gesloten met deze moslimstaat was altijd wel duidelijk dat 'de moslim' een eeuwige vijand van Europa en van de christenheid was. Asad citeert daarbij de historicus Denys Hay die stelt dat *"If the*

¹⁹⁵ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p.180

¹⁹⁶ Ibid. p. 169

¹⁹⁷ Ibid. p. 159

¹⁹⁸ Ibid. p. 161-162

¹⁹⁹ Ibid. p. 162

²⁰⁰ Ibid. p.162-163

Turk was not different under natural law, he was certainly different under divine law; the Turk was not far short of a 'natural enemy' of Christians.”²⁰¹

Allianties met moslims uit financieel gewin werden wel gesmeed en deze allianties werden door verlichte denkers als Grotius gelegitimeerd op basis van het menszijn, maar dat betekende nog niet dat men solidair kon zijn met moslims. De moslim bleef gezien worden als de ander: *“alliances do not mean solidarity. On the contrary, many of their customs and practices constituted violations of natural law, and set them outside the pale of Christendom.*”²⁰²

Asad stelt dat er na de Tweede Wereldoorlog in de sociale wetenschappen een vooringenomenheid met het begrip identiteit is ontstaan en dat identiteit een nieuwe laag van betekenis heeft gekregen. Waar identiteit voorheen stond voor “gelijk zijn aan” of “identiek zijn aan” werd identiteit afhankelijk gemaakt van erkenning. Het idee van de identiteit van Europa is geconstrueerd tegenover een ander van wie verlangd wordt de exclusiviteit van deze identiteit te erkennen: *“The idea of European identity, I say, is not merely a matter of how legal rights and obligations can be reformulated. Nor is it simply a matter of how a more inclusive name can be made to claim loyalties that are attached to national or local ones. It concerns exclusions and the desire that those excluded recognize what is included in the name one has chosen for oneself. The discourse of European identity is a symptom of anxieties about non-Europeans.*”²⁰³

Tegenwoordig wordt de historische identiteit en de verdenking tegen moslims gehuld in een seculiere taal van internationaal recht. Als voorbeeld geeft Asad de oorlog in Bosnië, waarbij een VN-rapporteur voor de commissie van de mensenrechten op een vraag antwoordt dat het niet vreemd is dat hij als Pool en christen Bosniërs die moslim zijn verdedigt. Hij antwoordt dat het geen religieus conflict is en dat Bosnische moslims geen gevaar zijn voor Europa. Asad stelt dat dit antwoord als een oproep tot tolerantie werd begrepen en er door niemand werd opgemerkt dat de VN-rapporteur met dit antwoord aanneemt dat Bosniërs geen deel zijn van Europa, terwijl Bosnische moslims etnisch net zo Slavisch zijn als andere Slavische volkeren van Europa en raciaal net zo blank zijn als andere Europeanen.: *“Bosnian Muslims may be in Europe but are not part of it.*”²⁰⁴

Daarmee stelt Asad dat het gebrek aan acceptatie van moslims niet slechts een probleem is van extreem rechts, maar dat ook liberale Europeanen een probleem hebben met de acceptatie van moslims als behorende bij Europa. Wanneer liberalen pleiten voor tolerantie van moslims wordt namelijk aangenomen dat ze geen onderdeel van Europa (of de natiestaat) zijn: *“For both liberals and the extreme right the representation of “Europe” takes the form of a narrative, one of whose effects is to exclude Islam. I don’t mean by this that both sides are equally hostile toward Muslims living in Europe. Nor do I assume that Muslim immigrants are in no way responsible for their practical predicament. I mean only that for liberals no less than for the extreme right, the narrative of Europe*

²⁰¹ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p.163

²⁰² Ibid. p. 164

²⁰³ Ibid. p. 161

²⁰⁴ Ibid. p. 164

points to the idea of an unchangeable essence, and the argument between them concerns the kind of toleration that that essence calls for."²⁰⁵

Asad stelt dat in het narratief van Europa, Europa niet slechts als continent wordt voorgesteld – wat in ieder geval lastig te verdedigen is omdat Europa samen met Azië een geografisch onderdeel is van het Euraziatisch continent – maar ook als een beschaving. Wat de Europese beschaving zou kenmerken is het Romeinse rijk, het christendom, de Verlichting en industrialisatie. Tegelijkertijd, zo stelt Asad, wordt ook erkend dat de meeste ideeën en technieken van de Westerse of Europese beschaving hun oorsprong buiten Europa hebben. Er kan daarom beter gesteld worden dat zaken die onderdeel zijn van de Europese beschaving zaken zijn die opgepakt en creatief uitgewerkt zijn door “Europa”: *“Productive elaboration becomes an essential characteristic of Europe as a civilization.”*²⁰⁶ *“European civilization” is simply the sum of properties, all those material and moral acts that define European identity.*²⁰⁷

Echt Europees zijn betekent volgens Asad dat Europeanen hun individuele identiteiten ontleen aan het karakter van de Europese beschaving. Dat verklaart waarom niet alle inwoners van Europa als Europees kunnen worden beschouwd. Russen vormen een gemarginaliseerde groep en Joden maakten lange tijd ook geen onderdeel uit van Europa, totdat zij na de Tweede Wereldoorlog in een nieuw christelijk discours werden geaccepteerd als onvervreemdbaar deel van Europa. Middeleeuws Spanje wordt echter uitgesloten van “Europese geschiedenis”, hoewel het Iberisch schiereiland een periode van culturele bloei doormaakte met veel uitwisseling tussen joden, christenen en moslims.²⁰⁸

Europa heeft ook een probleem met de erkenning dat moslims ook erfgenamen zijn van de Griekse wereld, omdat deze erfenis als een belangrijke bron wordt gezien voor de eigenschappen die de Europese beschaving zou onderscheiden van andere beschavingen en graag dit beschavingsverschil benadrukt.²⁰⁹ Asad beargumenteert dat er twee bewegingen zijn waarmee de Griekse erfenis van de islam wordt ontkend. De eerste is door islam te de-essentialiseren, door te ontkennen dat Islam een eigen essentie heeft; de islam was slechts een overdragende beschaving die hielp met het overdragen van Griekse elementen naar Europa, elementen die slechts op contingente wijze waren verbonden met de islam. De tweede beweging is om islam een vijandige essentie toe te schrijven, een ingewortelde vijandigheid tegen niet-moslims. Islam heeft in Europese narratieven dus een oppositionele rol. Islam staat voor de vijand die de beschaving van buitenaf wil vernietigen en staat symbool voor een morele corruptie die Europa continu van binnenuit bedreigt.

Terwijl het toeschrijven van een vijandige kern in de islam of moslims kenmerkend is van extreem rechtse politiek, staat de de-essentialisering van islam paradigmatisch voor linkse assimilatiepolitiek. Zo worden in naam van het humanisme moslims als onderdeel van een abstracte

²⁰⁵ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p. 165

²⁰⁶ Ibid. p. 167

²⁰⁷ Ibid. p. 168

²⁰⁸ Ibid. p. 168

²⁰⁹ Ibid. p. 168

categorie mensen voorgesteld die slechts kunnen worden geassimileerd door de “Europese” beschaving, wanneer ze hun essentie hebben afgestoten. *“The belief that human beings can be separated from their histories and traditions makes it possible to urge a Europeanization of the Islamic world. And by the same logic, it underlies the belief that the assimilation to Europe’s civilization of Muslim immigrants who are – for good or ill – already in European states is necessary and desirable”*²¹⁰

Een derde argument die Asad geeft is dat een liberale democratie moslims en andere minderheden per definitie niet *kan* vertegenwoordigen: *“The ideology of political representation in liberal democracies makes it difficult if not impossible to represent Muslims as Muslims. Why? Because in theory the citizens who constitute a democratic state belong to a class that is defined only by what is common to all its members and its members only”*.²¹¹

De reden hiervoor is dat in een democratische staat alle burgers tot een klasse behoren die wordt gedefinieerd in termen die alle leden delen: de abstracte gelijkheid van alle burgers zodat iedereen als één stem telt. Het enige verschil tussen moslims en niet-moslims als burgers van een Europese democratie is hun kleinere aantal, wat hen steeds ondergeschikt maakt aan de wil van de meerderheid. Maar een “minderheid”, zo stelt Asad, is niet slechts een kwantitatief begrip, maar een begrip met een specifieke christelijke geschiedenis. Een begrip dat ontstond na de ontbinding van de band die vlak na de reformatie werd gevormd tussen de gevestigde kerk en de vroege moderne staat.

De post-reformatie doctrine was dat de staat religieuze uniformiteit moest waarborgen en andersdenkenden uitsluiten van belangrijke rechten. Op de religieuze ongelijkheid kwam kritiek vanuit de seculiere verlichtingstheorie, maar de meest effectieve argumenten tegen het staat-kerk verbond waren theologisch van aard. Het Tractarianisme in Engeland en het Ultramontanisme in Frankrijk en de rest van Europa waren erop gericht de kerk van Christus los te koppelen van aardse macht.²¹²

Hierdoor ontstond het concept van “minderheidsrechten” als een centraal thema van nationale politiek. Hierdoor ontstond ook de paradox dat minderheden aan de ene kant gelijk zijn aan andere burgers maar als een kleiner lichaam ongelijk aan de meerderheid waardoor speciale bescherming nodig is. Zogenaamde minderheidsrechten die afgeleid worden van lidmaatschap van een historische groep en niet af te leiden zijn van burgerschap omdat als alle burgers gelijk zijn er geen minderheidsburgerschap bestaat.

Dat minderheden vaak een numerieke minderheid zijn is een toevaligheid. Minderheden zijn alleen als minderheid gedefinieerd in termen van een hiërarchische machtsstructuur. Zo werden in het Britse Imperium gigantische aantallen koloniale onderdanen geregeerd door een democratische staat van burgers die numeriek een veel kleiner aantal vormden. De begrippen “meerderheid” of “minderheid” slaan dus niet op de numerieke verhouding van aantal burgers maar op de hoeveelheid macht.

²¹⁰ Asad, Talal, *Formations of the Secular*. p. 170

²¹¹ Ibid. p. 173.

²¹² Het tractarianisme bekend als de Oxford movement was een anglicaanse christenen die zich uiteindelijk ontwikkelde tot anglo-katholicisme. Het Ultramontanisme is een pausezinde stroming binnen het katholicisme.

De situatie in Frankrijk toont volgens Asad ook aan dat de meerderheid zich onderscheidt van de minderheid door een identificatie met de staat (macht). Deze meerderheid gunt de minderheid slechts het recht om anders te zijn (linkse tolerantie) of stelt dat de niet-assimileerbare minderheden de nationale identiteit bedreigen en gedenaturaliseerd moeten worden of als dat onmogelijk is, het land moeten verlaten (rechtse intolerantie)²¹³:

“The crucial difference between “majority” and the “minorities” is, of course that the majority effectively claims the French state as its national state. In other words, to the extent that ‘France embodies the Jacobin narrative, it essentially represents the Christian and post-Christian citizens who are constituted by it’²¹⁴ “French citizens, carriers of a secular heritage, cannot be de-essentialized. This view, shared by left, center and right, rejects the notion that the citizen is identical only with himself or herself, that he or she therefore essentially represents an abstract quantity that can be separated from her social identity, added up and then divided up in groups that have only numerical value”²¹⁵

Toch ziet Asad wel een kleine opening voor mogelijkheden voor het vertegenwoordigen van moslimminderheden in Europa. Hij citeert William Connolly die met Amerika in het achterhoofd pleit voor een idee van gedecentreerd pluralisme (“*decentred pluralism*”). Dat is geen model waarbij er een meerderheid is die als voorzitter optreedt van allerlei minderheden, maar een model met meervoudige minderheden die strijden en samenwerken met een algemene geest van verdraagzaamheid en kritische communicatie. In een gedecentreerd pluralisme moeten in tegenstelling tot liberale doctrines van multiculturalisme historische narratieven die identiteiten en grenzen constitueren voortdurend worden gedeconstrueerd.²¹⁶ Asad is positief over het idee van alleen minderheden: “*For where there are only minorities the possibilities of forging alliances between them will be greater than in a state with a majority presiding over several competing minorities.*”²¹⁷ Asad bekritiseert Connolly’s visie echter ook omdat deze te weinig oog zou hebben voor de realiteit van macht en habitus. Asad zoekt naar een model dat zowel individuen respecteert als hun collectieve levenswijze. Daarbij is meer nodig dan alleen erkenning en dialoog tussen groepen, maar er moet ook ruimte zijn voor tradities die zichzelf uiten via praktijken en politieke instituties:

“It is also a matter of embodied memories and practices that are articulated by traditions, and of political institutions through which these traditions can be fully represented. (The constituency represented does not have to be geographically continuous or univocal.)”²¹⁸

Talal Asad vindt daarbij aansluiting bij het gedecentreerde pluralisme van John Milbank wiens idee van een “complexe ruimte” (“*complex space*”) is gekoppeld aan een specifieke middeleeuwse historische ervaring: “*Unlike the modern, secular world of nation-states, medieval Christendom and Islam recognized a multiplicity of overlapping bonds and identities. People were not always expected*

²¹³ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p. 175-176

²¹⁴ Ibid. p. 175

²¹⁵ Ibid. p.176

²¹⁶ Ibid. p. 177

²¹⁷ Ibid. p. 178

²¹⁸ Ibid. p.178

to subject themselves to one sovereign authority, nor were they themselves sovereign moral subjects.”²¹⁹

Asad voegt daaraan toe het idee van *complex time*: “...in addition to complex space we need to think also of heterogeneous time: of embodied practices rooted in multiple traditions, of the differences between horizons of expectation and spaces of experience – differences that continually dislocate the present from the past, the world experienced from the world anticipated, and call for their revision and reconnection. These simultaneous temporalities embrace both individuals and groups in complexities that imply more than a simple process of secular time.”²²⁰

Asad geeft aan dat het idee van een “complexe ruimte” en “complexe tijd” wel recht doet aan hoe veel moslims over de plaats van religie in de samenleving denken. Dit wordt vaak niet begrepen door mensen die van moslimmigranten eisen dat ze hun collectieve geheugen en verlangens als niet essentiële culturele identiteit beschouwen. De realiteit is volgens Asad dat moslims hun religie als meer dan een culturele identiteit beschouwen. Het is een levenswijze die gelovigen individueel beleven in een collectief van medegelovigen dat voorbij de natiegrenzen reikt: “*For many Muslim minorities (though by no means all) being Muslim is more than simply belonging to an individual faith whose private integrity needs to be publicly respected by the force of law, and being able to participate in the public domain as equal citizens. It is more, certainly, than a cultural identity recognized by the liberal democratic state. It is being able to live as autonomous individuals in a collective life that extends beyond national borders. One question for them (although not necessarily asked by all of them) is: What kind of conditions can be developed in secular Europe – and beyond – in which everyone may live as minority among minorities?*”²²¹

Asad stelt vast dat Europa veel lijkt op een markt van een imperiale beschaving. Hij waarschuwt ook dat als Europa zichzelf niet herdefinieert in termen van complexe ruimte en complexe tijd, Europese moslims (en andere migranten) altijd vervreemd van Europa zullen blijven: “*If Europe cannot be articulated in terms of complex space and complex time that allow for multiple ways of life (and not merely multiple identities) to flourish, it may be fated to be no more than the common market of an imperial civilization, always anxious about (Muslim) exiles within its gates and (Muslim) barbarians beyond. In such an embattled modern space – a space of abundant consumer choice, optional life styles, and slogans about the virtues of secularism – is it possible for Muslims (or any other immigrants, for that matter) to be represented as themselves?*”²²²

²¹⁹ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p.179

²²⁰ Ibid. p.179

²²¹ Ibid., p.180

²²² Ibid. p. 180

3.8 Samenvattende conclusies hoofdstuk 3

In dit hoofdstuk is onderzocht hoe Talal Asad intervenueert in het eerste brede islam- en secularismedebat dat in hoofdstuk 2 is behandeld: Is de secularisatiethese houdbaar in het licht van (de heropleving van) de islam? Asad intervenueert door middel van een "antropologie van het secularisme".

Talal Asad kan getypeerd worden als een poststructuralistische, postkoloniale antropoloog. Zijn onderzoeksgebied beslaat vooral het postkolonialisme, het christendom en de islam in de moderne wereld. Door een combinatie van de methode van de genealogie (Nietzsche/Foucault) - met een focus op vormende of disciplinaire machten - en met hulp van de concepten *traditie* (Alasdair MacIntyre) en *habitus* (Marcel Mauss) weet Asad een verbinding te leggen tussen het denken, het lichaam en de sociale werkelijkheid. Hij maakt gebruik van een dynamisch concept van traditie, dat bestaat uit lokale en historisch gevormde niet-discursieve, lichamelijke gewoonten en praktijken (*habitus*) en discursieve, argumentatieve praktijken om zo tot een holistische antropologische benadering te komen.

Hoewel Asad zowel de eendimensionale als de multidimensionale secularisatiethese (José Casanova) bekritiseert, is dat niet de focus van zijn onderzoek. Asads onderzoek richt zich op de diepere structuren van het seculiere dat voorafgaat aan secularisme.

Asad stelt vast dat het seculiere geen neutrale epistemische categorie is, en dat het secularisme geen neutrale politieke doctrine is. Integendeel, secularisme is één van de hegemonische projecten van de moderniteit. Asad verzet zich tegen essentialisme in zowel het religiebegrip als in ons begrip van het seculiere. Religie en het seculiere zijn geen gestolde categorieën en zijn beide niet te definiëren. Asad stelt vast dat terwijl historisch het seculiere geproduceerd is door een religieus discours, ideologisch het religieuze wordt gepresenteerd als een product van het seculiere. Dit heeft er mee te maken dat er machtspraktijken achter het seculiere schuilen die het religieuze willen definiëren, beheersen en sturen.

Asad onderzoekt zowel doctrines als praktijken van het seculiere door ze met de methode van de genealogie 'uit te pakken'. Hij stelt vast dat het seculiere nieuwe concepten, praktijken en gevoeligheden veronderstelt. Daarbij is het seculiere geen masker van religie maar zijn het religieuze en het seculiere als een Siamese tweeling die op elkaar lijken, met elkaar vervlochten zijn, maar niet hetzelfde zijn. Ze impliceren elkaar en zijn onbegrijpelijk zonder elkaar. Dit laat Asad zien door een genealogische analyse van verschillende dichotomieën die schaduwen van het religieuze en seculiere zijn. ("*mythos*"/"*logos*", "*sacred*"/"*profane*", "*imagination*"/"*reason*" etc.) Door bijvoorbeeld te laten zien dat het seculiere liberalisme ook op mythe is gebouwd, doorbreekt hij de dichotomie van de 'mythische religie' versus het 'redelijke seculiere'. Maar dat betekent niet dat het liberalisme ook een religie is. De verlossingsmythe van het liberalisme lijkt weliswaar sterk op de christelijke verlossingsmythe maar onderscheidt zich tevens op een belangrijke punt. Asad laat hiermee zien dat het religieuze niet essentialistisch diametraal tegenover het seculiere gezet mag worden.

In de laatste paragraaf is duidelijk gemaakt dat essentialistisch denken (en daaraan gelieerde praktijken) over religie en het seculiere ook negatieve politieke gevolgen heeft voor moslims als

minderheid in de seculiere Westerse samenleving. Zoals het seculiere het religieuze wil begrenzen, beheersen en definiëren in haar eigen termen zo voert de seculiere liberale staat een assimilatiepolitiek uit ten opzichte van minderheden.

We hebben drie argumenten van Asad gepresenteerd waarmee hij betoogt dat het lastig is voor een liberale seculiere staat om moslims te accommoderen. Het eerste argument is dat secularisme uitgaat van een religiebegrip dat de nadruk legt op overtuigingen, terwijl bij moslims overtuigingen gecultiveerd worden in belichaamde praktijken in een gemeenschap van gelijkgestemde beoefenaars.

Het tweede argument is dat het idee van “Europa” sinds haar ontstaan samenviel met “christelijk” en “niet-islamitisch” (want dat was de vijand). Hierdoor is het voor Europa moeilijk om moslims als onvervreembare Europeanen te beschouwen. Het taalgebruik van rechtse maar ook van veel linkse politici verraadt dit gegeven. Door bijvoorbeeld te zeggen dat moslims getolereerd moeten worden, of *in* Europa mogen blijven wordt impliciet gecommuniceerd dat men niet van mening is dat ze al onderdeel *van* Europa zijn.

Het derde argument stelt dat een liberale democratie geen minderheden kan vertegenwoordigen. Moslims worden niet als moslims gepresenteerd, maar zijn ondergeschikt aan de wil van de meerderheid.

Asad is echter niet helemaal gekeerd tegen het idee van secularisme. Hij wil secularisme slechts redden van een essentialisme en een dogmatisme dat is verbonden met de macht van de meerderheid. Volgens Asad kan de meerderheid een minderheid nooit goed vertegenwoordigen.

Talal Asad ontwikkelt een alternatief op het liberale multiculturalisme, door aansluiting te zoeken bij het gedecentreerde pluralisme van John Milbank wiens idee van een “complexe ruimte” (“complex space”) door Asad wordt aangevuld met het idee van “complexe tijd” (“complex time”). Asad stelt een pluralisme voor waarin alleen minderheden en geen meerderheden bestaan en niet alleen verschillende identiteiten maar ook verschillende levenswijzen worden geaccepteerd. Een dergelijke visie zou meer aansluiten bij de ervaring van moslims, aldus Asad. Immers, het moslimzijn is niet slechts een bepaalde identiteit maar ook een bepaalde levenswijze aannemen..

In dit hoofdstuk is behandeld hoe Asad intervenieert in het eerste debat over islam en secularisme, dat gaat over de vraag: is de secularisatiethese houdbaar in het licht van (de heropleving van) de islam? In het volgende hoofdstuk zal ik laten zien hoe Asad intervenieert in het tweede debat, met de vraag: Is de islam compatibel met het secularisme?

In de hoofdstukken 5 en 6 worden vervolgens Asads ideeën in gesprek gebracht met die van An-Na'im om, zoals de onderzoeksvraag luidt, te onderzoeken hoe deze de ideeën van Asad over islam en secularisme kunnen corrigeren of verrijken, en op welke wijze het samenbrengen van beide visies vruchtbaar kan zijn om verder na te denken over de rol van islam en moslims in de seculiere samenlevingen van West-Europa en Noord-Amerika?

4. Talal Asad: Islam als discursieve traditie

Zoals in hoofdstuk 2 is uitgelegd, is een mogelijke insteek in het brede ‘islam en secularisme debat’ te onderzoeken of de islam compatibel is met het secularisme. Talal Asad intervenueert in dit debat door essentialistische conceptualisaties van religie in het algemeen en islam in het bijzonder te bekritisieren en een alternatief te presenteren.

Alvorens naar Asads benadering van de islam te gaan, bespreken we hieronder in paragraaf 4.1 eerst Asads ideeën over het definitieprobleem van religie. Vervolgens bespreken we in paragraaf 4.2 Asads conceptualisatie van islam. Tenslotte wijden we in paragraaf 4.3 uit over hoe ‘het seculiere’ volgens Asad in de islamitische traditie van het moderne Egypte denkbaar werd.

4.1 Asads conceptualisatie van religie

Asads ideeën over het definitieprobleem van religie zijn met name uitgewerkt in *Genealogies of religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (1993). Asad betoogt in dit boek dat bestaat uit acht essays dat het idee dat “religie” een autonome essentie heeft die los te koppelen is van macht en politiek verbonden is met een specifieke Westerse geschiedenis. Het concept ‘religie’ is ontwikkeld vanuit een specifiek Europees religiebegrip en is daarom niet vanzelfsprekend universeel toepasbaar op andere tradities met andere geschiedenissen: *“Yet this separation of religion from power is a modern Western norm, the product of a unique post-Reformation history. The attempt to understand Muslim traditions by insisting that in them religion and politics (two essences modern society tries to keep conceptually and practically apart) are coupled must, in my view, lead to failure.”*²²³

Het scheiden van religie enerzijds en sferen van macht en kennis zoals de politiek, het recht en de wetenschap anderzijds, reflecteert volgens Asad ook een moderne Westerse liberale eis.²²⁴

Asad beargumenteert dat als het onmogelijk is om een universele essentie van religies vast te stellen, het ook onmogelijk is om tot een universele definitie te komen. Asad heeft behalve kritiek op de essentialistische definities van religie ook kritiek op de bekende functionele definitie van Clifford Geertz. Asad analyseert zijn definitie van religie met de methode van de genealogie en wil daarmee aantonen dat er geen eenduidige definitie van religie mogelijk is en ons moderne concept van religie zelf het product is van een specifieke geschiedenis:

“(...) to try to identify some of the historical shifts that have produced our concept of religion as the concept of a transhistorical essence – and Geertz article is merely my starting point. It is part of my basic argument that socially identifiable forms, preconditions, and effects of what was regarded as religion in the medieval Christian epoch were quite different from those so considered in modern society. (...) What we call religious power was differently distributed and had a different thrust. There were different ways in which it created and worked through legal institutions, different

²²³ Asad, Talal, *Genealogies of religion*, p.28

²²⁴ Ibid. p. 28, zie Anjum, Ovarim, *Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors* p.659

selves that it shaped and responded to, and different categories of knowledge which it authorized and made available."²²⁵

Asad betoogt niet dat we naar een betere definitie moeten maar toont slechts aan dat een universeel religiebegrrip niet mogelijk is omdat machten steeds verschillend gedistribueerd worden om religies vorm te geven. Behalve het feit dat de verzameling elementen en processen die door een antropoloog 'religie' genoemd worden daardoor arbitrair zijn, kan het hele idee om tot een universele definitie te komen volgens Asad niet los gezien worden van de christelijke context waarin vele pogingen werden ondernomen om tot coherentie in doctrines en praktijken te komen: "*My argument is that there cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes.*"²²⁶

Zoals in hoofdstuk 2 al ter sprake kwam luidt de definitie van religie volgens de antropoloog Clifford Geertz als volgt: "*Religion is (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.*"

Asads bezwaren tegen deze definitie kunnen als volgt samengevat worden.²²⁷

1. De symbolen kunnen door gelovigen als overtuigend en waar beschouwd worden, zonder dat deze effecten in de stemming (*moods*) van gelovigen veroorzaken.
2. Het zijn niet slechts symbolen maar vormen van macht die bepaalde disposities aanzetten – macht in de vormen van recht, kennis (van straf in het hiernamaals), disciplinaire activiteiten van sociale instituties (familie, kerk etc.) en het menselijke lichaam (vasten, bidden, boetedoening etc.).
3. Een theologisch discours is geen direct gevolg van gemoedsstemmingen (die het gevolg zijn van symbolen). Als voorbeeld stelt Asad dat: "*It was the early Christian Fathers who established the principle that only a single Church could become the source of authenticating discourse. They knew that the "symbols" embodied in the practice of self-confessed Christians are not always identical with the theory of the "one true Church," that religion requires authorized practice and authorizing doctrine, and that there is always a tension between them — sometimes breaking into heresy, the subversion of Truth — which underlines the creative role of institutional power.*"²²⁸

Een andere kritiek op Geertz is dat hij aan de hand van zijn religiedefinitie de antropologie van religie als een tweestappenplan beschrijft. (1) De analyse van het betekenisstelsel belichaamd door symbolen (2) het relateren van deze systemen aan sociale-structuren en psychologische processen.²²⁹

Asad betoogt dat deze theoretische en praktische stappen in wezen één stap zijn: "*The two stages that Geertz proposes are, I would suggest, one. Religious symbols - whether one thinks of them*

²²⁵ Asad, Talal, *Genealogies of religion*, p.29

²²⁶ Asad, Talal, *Genealogies of religion* p. 29

²²⁷ Anjum, Ovamir, *Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors* p. 660

²²⁸ Asad, Talal, *Genealogies of religion* p. 38-39

²²⁹ Ibid. p.53

in terms of communication or of cognition, of guiding action or of expressing emotion - cannot be understood independently of their historical relations with nonreligious symbols or of their articulations in and of social life, in which work and power are always crucial."²³⁰

De belangrijkste kritiek van Asad op Geertz is dat hij negeert dat de mogelijkheden en de gezaghebbende status van religies producten zijn van historische disciplines en machten.

*"My argument, I must stress, is not just that religious symbols are intimately linked to social life (and so change with it), or that they usually support dominant political power (and occasionally oppose it). It is that different kinds of practice and discourse are intrinsic to the field in which religious representations (like any representation) acquire their identity and their truthfulness."*²³¹

Asad levert geen alternatieve definitie voor religie maar concludeert:

*"My aim has been to problematize the idea of an anthropological definition of religion by assigning that endeavor to a particular history of knowledge and power (including a particular understanding of our legitimate past and future) out of which the modern world has been constructed."*²³²

Asad toont dus in feite aan dat ook een functionele definitie van religie vervalt in een vorm van essentialisme. Er wordt weliswaar een poging gedaan om een essentialistische benadering te voorkomen, door religie als proces in plaats van als product te benaderen en religie te omschrijven zoals deze functioneert in de samenleving in een bepaalde culturele context. Asad toont echter aan dat 'religie' zulke diverse functies kan vervullen, afhankelijk van de context, dat het reduceren van religie tot één functie of proces - zoals Geertz poogt - gedoemd is tot een vorm van essentialisme te vervallen. Geertz gaat namelijk uit van culturele essenties die typisch zijn voor religie.

In plaats van op zoek te gaan naar een universele definitie stelt Asad dan ook voor om het concept "religie" uit te pakken in heterogene en historisch specifieke elementen, die elk een variëteit van machtsrelaties weerspiegelen:²³³

*"My argument is that if the anthropologist seeks to understand religion by placing it conceptually in its social context, then the way in which that social context is described must affect the understanding of religion."*²³⁴

In de volgende paragraaf zullen we zien wat dit betekent voor zijn conceptualisatie van de islam.

4.2 Asads conceptualisatie van islam

In hoofdstuk 2 hebben we aan de hand van Gellner en Geertz twee verschillende manieren besproken waarop antropologen de islam kunnen benaderen: een essentialistische en functionele benadering. De eerste gaat uit van een normatieve islam, terwijl de laatste uitgaat van een diversiteit

²³⁰ Asad, Talal, *Genealogies of religion* p.53

²³¹ Ibid. p.53

²³² Asad, Talal, *Genealogies of religion* p. 54

²³³ Ibid. p. 54 en McCutcheon, Russell T. , *The Category "Religion" in Recent Publications: A Critical Survey* p.289

²³⁴ Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of islam* p.11

aan praktijken bij moslims. Talal Asad keert zich zoals we hieronder zullen zien tegen de conceptualisaties van beide antropologen.

In *The Idea of an Anthropology of Islam (1986)* bekritiseert Asad antropologische conceptualisaties van de islam om vervolgens een origineel alternatief te presenteren. Hij bekritiseert drie gangbare antwoorden op de vraag hoe de islam te conceptualiseren.²³⁵

- 1) Islam is niet te conceptualiseren, want het is geen theoretisch object;
- 2) Islam is het antropologische label voor een heterogene verzameling van items, die elk door islamitische informanten (moslims) zo worden genoemd;
- 3) Islam is een onderscheiden historische totaliteit dat verschillende aspecten van het sociale leven organiseert.

Het eerste antwoord - dat islam niet te conceptualiseren is - wordt verdedigd door de antropoloog Abdul Hamid El-Zein die op basis van het universalisme van Levi-Strauss stelt dat alle vormen van islam uitingen zijn van een universele onbewuste logica van individuen. Asad vindt dit antwoord niet bevredigend omdat er zonder conceptualisatie geen antropologie van islam mogelijk zou zijn.²³⁶

Het tweede antwoord wordt verdedigd door Michael Gilson die stelt dat geen enkele vorm van islam door antropologen uitgesloten mag worden als zijnde geen echte islam. Islam is wat individuele moslims overal zeggen dat het is. Er kunnen dus theoretisch net zoveel vormen van islam bestaan als dat er individuele moslims zijn. Asad vindt dit antwoord problematisch omdat er overal moslims te vinden zijn die vinden dat bepaalde zaken die andere moslims geloven of doen geen echte islam is. Dat zou betekenen dat de ene vorm van islam de andere vorm uitsluit. Het is ook niet mogelijk om het geloof en de praktijken van een mosliminformant los te zien van wat deze vindt van het geloof en praktijken van andere moslims, omdat wat een informant vindt van het geloof en praktijken van anderen ook zijn *eigen* geloof is.²³⁷

Asad vindt het derde antwoord - dat ervan uitgaat dat de islam uit een universele structuur bestaat - het meest interessant en gaat daar uitgebreid op in. Hij geeft als voorbeeld van het derde antwoord het antropologische model van Ernest Gellner in *Muslim Society*, maar Asads kritiek zou ook van toepassing kunnen zijn op andere antropologische studies: *“My purpose, however, is not to assess this particular work, but to use it to extract theoretical problems that must be examined by anyone who wishes to write an anthropology of Islam. As it happens, many elements in the overall picture presented by Gellner are to be found also in other writings – by anthropologists, Orientalists, political scientists, and journalists.”*²³⁸

Gellner gaat uit van islamitische samenlevingen waarbij de sociale structuur, het religieuze geloof en politieke gedrag met elkaar interacteren. Zoals in hoofdstuk 2 is uitgelegd verdedigt Gellner een essentialistische visie op islam. Asad bekritiseert Gellner niet alleen omdat deze de islam en het

²³⁵ Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam*, p.1

²³⁶ Ibid., p.2

²³⁷ Ibid. p.2

²³⁸ Ibid. p.2

christendom essentialistisch benadert, maar ook omdat hij gevangen zit in een negatieve seculiere Westerse projectie. Zo stelt hij de islam gelijk aan het Midden-Oosten, terwijl daar ook christenen leven. Tevens presenteert hij de islam als spiegelbeeld van de christelijke geschiedenis, waarbij de relatie tussen macht en religie is omgedraaid. Daarbij is de islam voor Gellner een blauwdruk van het Midden-Oosten, terwijl in zijn denken het christendom en jodendom minder als blauwdrukken fungeren van Europa. Bovendien vervalt hij in het cliché dat het christendom door haar ontstaansgeschiedenis “potentiële politieke bescheidenheid” heeft (“Geef aan Caesar wat aan Caesar behoort en aan God wat Hem toebehoort.”).

Asad vindt het als antropoloog moeilijk te accepteren dat christelijke praktijk en discoursen minder intiem met politieke macht voor religieuze doelen zijn verbonden dan praktijken en discoursen van moslims. De christelijke geschiedenis kent namelijk een lange geschiedenis van een verbond tussen religie en politieke macht, van keizer Constantijn tot de Moral Majority en bevrijdingstheologie in de moderne tijd. Het is lastig voor te stellen dat deze bewegingen niets met het christendom te maken hebben.²³⁹

Het onderscheid tussen de islam en het christendom heeft volgens Asad veel meer te maken met historisch veranderende machtsstructuren ofwel veranderende systemen van discipline. Een ander probleem met veel vergelijkende onderzoeken van islam en christendom is dat men misleidende termen gebruikt:

*“The problem with the kind of contrasts of Islam with Christianity drawn by Gellner is not that the relations between religion and political power are the same in the two. Rather, the very terms employed are misleading, and we need to find concepts that are more appropriate for describing differences.”*²⁴⁰

Kortom, Gellner gaat volgens Asad op twee punten de mist in, die ook kenmerkend zijn voor andere conceptualisaties van islam:²⁴¹

- 1) Hij negeert de gedetailleerde werking van disciplinerende machten;
- 2) Hij gaat uit van theoretisch inadequate generalisaties van de islam.

Het probleem waar men bij generalisaties van islam tegen aanloopt is de grote diversiteit in geloofsopvattingen en praktijken van moslims. Een manier om dat op te lossen is het oriëntalistische onderscheid tussen orthodoxe en onorthodoxe islam over te nemen. Soms ook wel het onderscheid tussen de grote en kleine traditie genoemd, of tussen het schriftelijke puriteinse geloof van de steden, tegenover de heiligen vererende, ritualistische religie van het platteland. Deze dichotomie is door Geertz en Gellner gepopulariseerd. Asad verwijt deze antropologen dat ze islam louter zien in termen van sociale structuren en de discoursen van moslims niet serieus nemen. Zij beschouwen het talige aspect van moslims als irrelevant voor de vorming van de islam. *“Gellner's Islamic actors do not*

²³⁹ Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of islam* p.5

²⁴⁰ Ibid. p. 5

²⁴¹ Ibid. p.5

... speak, they do not think, they behave. (...)The language is no more than a facilitating instrument of a domination that is already in place.”²⁴²

Bij Geertz, die uitgaat van verschillende vormen van islam als culturele fenomenen, is net als bij Gellner alleen het gedrag van moslims belangrijk: “(...)for Geertz, as for Gellner, the schematization of Islam as a drama of religiosity expressing power is obtained by omitting indigenous discourses, and by turning all Islamic behavior into readable gesture.”²⁴³

Als alternatief op de essentialistische uniforme islam van Gellner en de onbeperkt pluriforme islam van Gilson en Geertz presenteert Asad een middenweg die ook nog eens recht doet aan het talige aspect, waar moslims zich met hun discoursen ook in kunnen herkennen: islam als een discursieve traditie. “If one wants to write an anthropology of Islam one should begin, as Muslims do, from the concept of a discursive tradition that includes and relates itself to the founding texts of the Qur'an and the Hadith. Islam is neither a distinctive social structure nor a heterogeneous collection of beliefs, artifacts, customs, and morals. It is a tradition.”²⁴⁴

Asad pleit voor een radicale historisering van de islam. Islam zou altijd alleen binnen een historische context bestudeerd moeten worden. Dat betekent dat de islam dynamisch is en in verschillende contexten steeds anders is. Tegelijkertijd kent de islam volgens Asad ook een stabiliserende normatieve kracht die wordt gecentreerd door religieuze teksten, de primaire bronnen van de islam. Islam ‘is’, wanneer moslims in hun discoursen aangeven deze norm te benaderen. De manieren waarop en de bijbehorende interpretaties kunnen echter steeds verschillen. Een discursieve traditie bestaat volgens Asad uit discoursen die gelovigen instructies geven over de correcte vorm en het doel van een correcte praktijk dat - omdat het is vastgelegd - een geschiedenis heeft. Discoursen verbinden een verleden (wanneer en hoe een praktijk vastgesteld was en waar de kennis vandaan komt) met een toekomst (hoe een praktijk kan worden vastgelegd of veranderd moet worden of achtergelaten moet worden) via een heden (hoe het verbonden is met andere praktijken, instituties en sociale omstandigheden):

*“An Islamic discursive tradition is simply a tradition of Muslim discourse that addresses itself to conceptions of the Islamic past and future, with reference to a particular Islamic practice in the present.”*²⁴⁵

Dit betekent dat geloof en praktijken van moslims door middel van discoursen rationeel verbonden moeten zijn met de primaire islamitische bronnen: Koran en hadith. Dit betekent ook dat niet alles wat moslims zeggen en doen, behoort tot de islamitische discursieve traditie. Het begrip traditie is bij Asad dus niet statisch. Dat zou immers weer een essentialistische conceptualisatie betekenen waar hij zich juist tegen keert. Een traditie bestaat uit dynamische en stabiliserende krachten

²⁴² Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of islam* p.8

²⁴³ Ibid. p.9

²⁴⁴ Ibid. p.14

²⁴⁵ Ibid.p.14

en is in staat te veranderen zonder dat dit ten koste hoeft te gaan van de authenticiteit. Integendeel, zonder het dynamische aspect zou een traditie niet authentiek zijn.

Over orthodoxie zegt Asad dat deze vaak door antropologen en oriëntalistena vaak essentialistisch als een set onveranderlijke doctrines “in het hart van islam” wordt beschouwd of onterecht als onbelangrijk wordt gezien, terwijl volgens Asad orthodoxie belangrijk is voor alle islamitische tradities en een aparte vorm van macht is:

*“Orthodoxy is crucial to all Islamic traditions. (...)Wherever Muslims have the power to regulate, uphold, require, or adjust correct practices, and to condemn, exclude, undermine, or replace incorrect ones, there is the domain of orthodoxy.”*²⁴⁶

Dat betekent echter niet dat orthodoxie statisch is en geen argumentatie, kritiek en discussies kent. Asad stelt dat vaak onterecht wordt gedacht dat traditie slechts uit overleveringen bestaat op basis van autoriteit en diametraal tegenover de rede staat. Deze dichotomie is echter volgens Asad ideologisch geconstrueerd in het Westers verlichtingsdenken en geïntroduceerd in de sociologie door Max Weber en doet geen recht aan de werkelijkheid van tradities: *“Reason and argument are necessarily involved in traditional practice whenever people have to be taught about the point and proper performance of that practice, and whenever the teaching meets with doubt, indifference, or lack of understanding”*.²⁴⁷

Rede en argument zijn volgens Asad dus centraal aan een gezonde traditie en zijn geen symptomen van een traditie in crisis, zoals vaak wordt gedacht. Tradities zijn dus niet essentieel homogeen. Heterogeniteit in traditionele praktijken is niet noodzakelijkerwijs ook een bewijs van afwezigheid van een islamitische traditie: *The variety of traditional Islamic practices in different times, places, and populations indicates the different Islamic reasonings that different social and historical conditions can or cannot sustain.*²⁴⁸

Volgens Asad is het ook een misvatting te denken dat moderne maatschappijen heterogeen zijn in tegenstelling tot moderne maatschappijen. Homogeniteit is juist een eigenschap van moderne maatschappijen:

*“Indeed, widespread homogeneity is a function not of tradition, but of the development and control of communication techniques that are part of modern industrial societies.”*²⁴⁹

Discursieve tradities zijn heterogeen maar streven wel naar coherentie en het is de taak van de antropoloog om te onderzoeken hoe daar vorm aan wordt gegeven in een bepaalde context: *Although Islamic traditions are not homogeneous, they aspire to coherence, in the way that all discursive traditions do. That they do not always attain it is due as much to the constraints of political and economic conditions in which the traditions are placed as to their inherent limitations. Thus, in our own time the attempt by Islamic traditions to organize memory and desire in*

²⁴⁶ Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of islam* p.15

²⁴⁷ Ibid. p.16

²⁴⁸ Ibid. p.16

²⁴⁹ Ibid.p.16

*a coherent manner is increasingly remade by the social forces of industrial capitalism, which create conditions favorable to very different patterns of desire and forgetfulness. An anthropology of Islam will therefore seek to understand the historical conditions that enable the production and maintenance of specific discursive traditions, or their transformation—and the efforts of practitioners to achieve coherence.*²⁵⁰

Tot slot stelt Asad dat de historische positie van de antropoloog mede bepalend is voor de coherentie die een onderzoeker wel of niet vindt in een traditie. Er bestaat geen eenduidige beschrijving van een levende traditie: *“Any representation of tradition is contestable. What shape that contestation takes, if it occurs, will be determined not only by the powers and knowledges each side deploys, but by the collective life they aspire to—or to whose survival they are quite indifferent. Moral neutrality, here as always, is no guarantee of political innocence.”*²⁵¹

Deze conceptualisatie van islam als discursieve traditie lijkt een middenweg tussen Gellners essentialistische conceptualisatie van islam en Geertz functionele conceptualisatie. De discursieve traditie van Asad roept wel vragen op, zoals: het feit dat niet alle moslims in dezelfde funderingsteksten (Koran en hadith) geloven. Er zijn moslims die de autoriteit van hadiths (profetische overleveringen) niet erkennen. En is het niet zo dat er een hele traditie met verschillende teksten naast deze twee bronnen bestaan waarop moslims discursief kunnen voortbouwen? Deze en andere kritische vragen zullen we in hoofdstuk 6 ‘Een kritische evaluatie’ verder uitwerken.

In de volgende paragraaf zullen we zien hoe in het moderne Egypte volgens Asad ‘het seculiere’ in de discursieve islamitische traditie denkbaar werd.

²⁵⁰ Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of islam*, p.16-17

²⁵¹ Ibid. p. 17

4.3 Het seculiere in de islamitische traditie

In hoofdstuk 7 van het boek *Formations of the Secular* gaat Talal Asad in op transformaties in islamitische autoriteit, recht en ethiek in het koloniale Egypte (late 19^e en begin 20^e eeuw).

Asad onderzoekt met behulp van een genealogische analyse hoe het concept het seculiere en verwante begrippen als het secularisme, die voorheen niet bestonden in de Arabische discoursen van Egypte, door een historisch proces denkbaar werden: “*my concern here is with (...) exploring precisely what is involved when conceptual changes in a particular country make “secularism” thinkable.*”²⁵²

Daarvoor kijkt Asad kort naar de brede context waarin culturele verandering en islamitische hervorming plaatsvond en benadrukt Asad de rol van de moderne staat om deze veranderingen te begrijpen. “*In this context the state is not a cause but an articulation of secularization*”.²⁵³ Asad doet ook onderzoek naar “*would-be-reformers*” die de *shari’a* willen hervormen, omdat ze deze zagen als een achterhaalde religieuze wet die ongeschikt zou zijn voor een moderne maatschappij. Asad analyseert daarvoor de discoursen van drie Egyptische denkers uit de 19^e en begin 20^e eeuw, om te onderzoeken hoe deze de nieuwe ruimten van een moderniserende staat weerspiegelden:

- 1) Muhammad Abduh, de invloedrijke islamitische hervormer en auteur van een rapport voor de hervorming van het *shari’a* rechtssysteem;
 - 2) Qasim Amin, Egyptische jurist en auteur van het boek over de juridische emancipatie van vrouwen;
 - 3) Ahmad Safwat, stelde hervormingen voor van de *shari’a* die cruciaal zijn voor een seculiere staat.
- Alvorens hiermee te beginnen, analyseert Asad de etymologie van het seculiere in het Arabisch.

De etymologie van het “seculiere” in het Arabisch

Asad stelt dat het Arabische woord dat tegenwoordig voor zowel het “seculiere”, als voor “leek” en “secularist” wordt gebruikt ‘*almaniyy* is. ‘*Almaniyya* is het woord voor “secularisme” of “laïcisme”. Het woord verschijnt voor het eerst in de tweede helft van de negentiende eeuw en is afgeleid van *al-‘alam* dat “de wereld” betekent. Een ander minder gebruikt en meer controversieel woord dat gebruikt wordt voor het seculiere is ‘*ilmaniyy* (en ‘*ilmaniyya*), woorden die afgeleid zijn van *al-‘ilm*. Dit woord is controversieel omdat het ‘*ilm* dat “kennis” of “wetenschap” betekent tegenover “religie” zou plaatsen, terwijl in het islamitisch denken ‘*ilm* juist een belangrijk onderdeel is van de religie (*ad-deen*).²⁵⁴

Om te onderzoeken hoe er vóór de moderne tijd over het seculiere gedacht werd, heeft Asad de woordenboeken van de eerste helft van de 19^e eeuw onderzocht. Daarin bleek geen woord voor ‘het seculiere’ te bestaan. In een Arabisch woordenboek uit de tweede helft van de 19^e eeuw blijkt geen definitie van het woord “secularisme” te bestaan, maar wel van “secularisatie” dat als *hubb al-‘alam* (“liefde voor de wereld”) en *dunyawiyah* (een abstract zelfstandig naamwoord dat is afgeleid van *dunya*, een ander woord voor “wereld”) is vertaald.

²⁵² Asad, Talal, *Formations of the Secular* p.209

²⁵³ Ibid. p. 209

²⁵⁴ Ibid. p. 206 voernoot 2

In de 19^e eeuw bestond er geen werkwoord voor seculariseren. Interessant is dat het werkwoord ‘*almana* (“seculariseren”) recent is ontwikkeld en is afgeleid van het abstracte zelfstandig naamwoord ‘*almaniyya*, terwijl de normale procedure in de Arabische taal is dat het zelfstandig naamwoord en bijvoeglijke naamwoord worden afgeleid van de wortel van het werkwoord. En nog interessanter is dat het werkwoord werd beperkt tot een juridisch gebruik om de transfer van bezit te duiden, zoals tijdens de Europese reformatie het woord *saecularisatio* een zelfde betekenis had: “*Thus the process of secularization was rendered tahwil al awqaf wa al-amlak al-mukhtassa bi al-‘ibada wa al-diyana ila al-aghrad ‘alamiyyah - literally, “the transfer to worldly purposes of endowments and properties pertaining to worship and religion.”*”²⁵⁵ Een probleem daarbij was het bestaan van *awqaf* (enkelvoud *waqf*, vaak vertaald als religieuze stichting) die in dit proces werden genationaliseerd en die soms een religieus doel hadden, bijvoorbeeld een moskee, maar veelal geen “religieus” doel hadden (bijvoorbeeld agrarisch land) of een combinatie van “religieuze” en “niet-religieuze” doelen hadden (bijvoorbeeld ziekenhuizen, scholen). Volgens de *shari’a* was een *waqf* een schenking van een persoon aan God. De schenking werd onomkeerbaar eigendom van God en stond in dienst van de hele mensheid.²⁵⁶

Asad stelt ook dat het ontbreken van het woord voor ‘secularisme’ in de 19^e eeuw in het Arabisch niet betekent dat men onbekend was met het fenomeen dat in West-Europa destijds al in verschillende vormen bestond. Het betekent slechts dat het Arabische politieke discours er toen niet direct mee hoefde om te gaan.²⁵⁷

Hervorming van de wet

Asad verhaalt vervolgens over het historische proces dat ook wel de geleidelijke ‘vernauwing van het islamitische recht’ wordt genoemd. Dat wil zeggen dat door de moderniteit de *shari’a* rechtspraak werd beperkt tot een kleiner domein en tegelijkertijd de Europese wetgeving werd geïmporteerd. In zijn onderzoek focust Asad op transformaties die ruimten creëerden voor secularisme: “*I focus on some of the ways that legal institutions, ethics, and religious authority became transformed, my purpose being to identify the emergence of social spaces within which “secularism” could grow.*”²⁵⁸

Asad focust op de brede culturele veranderingen en islamitische hervorming en het belang van de moderne staat in het proces van secularisatie: “*In this context the state is not a cause but an articulation of secularization.*”²⁵⁹

Asad begint bij het feit dat Egypte in de 19^e eeuw onderdeel was van het Ottomaanse rijk, maar tegelijkertijd een grote mate van politieke autonomie had. Er waren ook verschillende rechtssystemen in het land. *shari’a*-rechtbanken hadden primair jurisdictie over urbane moslims,

²⁵⁵ Asad, Talal, *Formations of the Secular*, p. 207

²⁵⁶ Ibid. p. 207-208

²⁵⁷ Ibid. p.208

²⁵⁸ Ibid. p. 208

²⁵⁹ Ibid. p. 209

plattelandsstammen lieten zich leiden door het gewoonterecht en - procedures (*'urf*) en de zogenoemde *milliyya* rechtbanken werden gereguleerd door en voor verschillende joodse en christelijke sekten. De heerser had ook zijn eigen lichaam van administratief recht (*qanun*) dat een eigen autoriteit los van de *shari'a* bezat.

Vanaf halverwege de 19^e eeuw werden er series van progressieve juridische hervormingen ingevoerd onder de noemer van *tanzimat*, waarbij commercieel recht, het strafrecht en het maritieme recht van het Europese recht werd overgenomen. De eerste poging om de *shari'a* te codificeren, bekend als de *majalla* werd ook gepubliceerd over een periode van 7 jaar tussen 1870 en 1877. Deze had officieel jurisdictie over het hele rijk maar was nooit effectief in Egypte, daar het nationale budget al gauw onder controle van Europese mogendheden raakte.

Er werden gemixte rechtbanken gecreëerd om recht te spreken over Europeanen in Egypte en tussen Europeanen en Egyptenaren. Toen Egypte officieel onder Britse heerschappij viel ontstonden er nationale rechtbanken (*ahliyya*) die een gemodificeerde wetcode van de gemixte rechtbanken gebruikten en beide gebaseerd waren op Napoliaans recht (Code Napoléon). Naast deze “seculiere rechtbanken” waren er *shari'a* rechtbanken die door Europese historici werden omschreven als “religieuze rechtbanken” die geen jurisdictie hadden over strafrecht en commercieel recht en zich slechts beperkten tot familierecht en religieuze stichtingen (*awqaf*). Ondanks het feit dat religieuze rechtbanken gescheiden waren van seculiere rechtbanken ondergingen zij wel een bureaucratisering gebaseerd op Westerse principes om de *shari'a* in de moderne staat te incorporeren: de invoering van een hoger beroep, een nieuwe nadruk op documentatie in de gerechtelijke procedure, evenals de autorisatie van schriftelijk vastgelegde wetsartikelen.²⁶⁰

In 1955 werd de duale structuur van rechtbanken ongedaan gemaakt en verenigd onder staatsmacht door President Jamal Abdul Nasser. Zo werd de overgang van premoderne chaos naar moderne orde bewerkstelligd en kwam de nationale wet losser van religie te staan: “*This unification and extension of state power, and the accompanying triumph of European-derived codification, have together been seen as part of Egypt’s secularization and its progress toward “the rule of law.”*”²⁶¹

Asad vraagt zich vervolgens af waarom de Egyptische elite bij hervorming een beroep deed op de Europese traditie en niet teruggreep naar de eigen islamitische discursieve traditie. Asad stelt dat vaak wordt geclaimd dat de veranderingen in Egypte – de nieuwe discursieve ruimtes en instituties die nieuwe vormen van kennis, actie en verlangens mogelijk maakten - niet helemaal als Europees kunnen worden gezien. De uitkomst daarvan wordt op twee manieren bekeken. Een meerderheid van de historici claimt dat dit het falen aantoont van een correcte modernisering. Een minder breed gedeelte maar opkomende visie is dat er verschillende vormen van modernisering mogelijk zijn, en dit expressies zijn van andere ervaringen die deels geworteld zijn in andere tradities dan waaruit Europese hervormingen putten en deels in contradictie met Europese representaties van Europese moderniteit.²⁶²

²⁶⁰ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p. 211

²⁶¹ Ibid. p.212

²⁶² Ibid. p. 217

De secularisatie van de wet in Egypte betekende volgens Asad niet alleen een hervorming van de *shari'a*, maar ook een algemene herformulering van de islamitische traditie. Dit kwam doordat een nieuwe elite opkwam door de desintegratie van de oude sociale structuur en de effecten van de boekdruk op de cultuur. De nieuwe elite ging boeken van oriëntalisten en islamitische klassiekers lezen en nam daardoor het idee van “beschaving” over van Europa en tevens de Europese interpretatie van de islamitische geschiedenis. Dit was een verhaal van een Gouden islamitische periode (*Islamic Golden Age*) die vervolgens uitliep op een seculier beschavingsverval onder de Ottomanen (“*civilizational decadence*”, “*secular decline*”).²⁶³ Dit verhaal werd ook gebruikt in de onafhankelijkheidsstrijd.

Het concept *ijtihad* werd uitgebreid van onafhankelijk juridisch denken over zaken waar op basis van de primaire bronnen van de islam geen overeenstemming over bestaat naar algemeen gebruik van de vrije of onafhankelijke rede en werd geplaatst tegenover *taqlid* (het onnadenkend reproduceren van traditie) ten behoeve van progressieve sociale hervormingen. Op basis hiervan hebben sommige oriëntalisten geclaimd dat de vroege modernisten, zoals Mohammed Abduh - een onvolwassen concept van *ijtihad* hanteerden, omdat ze er niet in slaagden de islamitische traditie van binnenuit te hervormen, zodat de islam duurzaam in lijn zou komen te staan met liberale waarden. Asad reageert op deze analyse door te stellen dat het niet aan oriëntalisten is om te bepalen wat een ware of authentieke *ijtihad* is. Deze oriëntalisten gaan uit van een essentialistisch concept van islamitische traditie, wat misplaatst is voor historici die zich niet zouden moeten bemoeien met wat de ware traditie is. Dat is iets voor theologen om te bepalen en te bediscussiëren.

Asad, die van islam als discursieve traditie uitgaat, stelt dat er niet zo iets is als een ware *ijtihad* en dat zelfs het verschil van mening over het concept *ijtihad* onderdeel is van de traditie :
 “...there is no such thing as “real” *ijtihad* waiting to be authenticated by orientalist method; there is only *ijtihad* practiced by particular persons who situate themselves in various ways within the tradition of *fiqh*. (...) That tradition does not consist in emptying the principle of universal reason. It provides specific material for reasoning – a theological vocabulary and a set of problems derived from the *Qur'an* (the divine revelation), the *Sunna* (the Prophet's tradition), and major jurists (that is, those cited as authoritative) who have commented on both – about how a contemporary state of affairs should be configured. Since *ijtihad* comes into operation precisely when *ijma'* (the consensus of scholars) has failed, the disagreement of Abduh and Rida on this point with other Muslims, past and contemporary, does not signify that their view is no longer traditional. On the contrary, that disagreement or difference is what makes it part of the tradition of Islamic jurisprudence.”²⁶⁴

Secularisatie in Egypte betekende wel dat het morele landschap veranderde en dat de islamitische discursieve traditie daarop reageerde. Het individu werd bevrijd van religieuze autoriteit en dat had consequenties voor het perspectief op de menselijke subjectiviteit. Asad stelt dat oriëntalisten vaak claimen dat secularisatie subjectivisme of een subjectief innerlijk heeft gecreëerd.

²⁶³ Asad, Talal *Formations of the Secular* p.219

²⁶⁴ *Ibid.* p.220-221

Asad bestrijdt dit idee en stelt dat dit innerlijke aspect van de mens altijd erkend is in de islamitische traditie in rituele aanbidding (*'ibadat*) en ook in mysticisme (*tasawwuf*). Moderniteit heeft wel een nieuwe soort van subjectiviteit gebracht met ethische autonomie en esthetische zelfuitvinding: “(...) *one that is appropriate to ethical autonomy and aesthetic self-invention – a concept of the subject that has a new grammar.*”²⁶⁵

Deze autonomie gaat gepaard met een aantal paradoxen. Zo ging de toename van seksuele vrijheid in het moderne leven gepaard met veel wettelijke beperkingen (minimale huwelijksleeftijd, beperking aan polygynie, een vereiste van staatsregistratie van huwelijk en scheiding etc.). Vervolgens zijn veel relaties – zoals tussen kind en volwassene – geseksualiseerd, is er publieke angst en administratieve regulering. Dit levert *fantasie* en *exploitatie* op die niet goed passen binnen het idee van een ‘onttoverde wereld’ waar rationaliteit en de keuzevrijheid toenemen.²⁶⁶ Het liberalisme levert een autonomie die afhankelijk is van de wet van de staat en de vraag van de markteconomie. De aanmoediging om autonoom te worden is echter vooral gericht op de bovenklasse. De onderklasse is namelijk als object van sociaal welzijn en politieke controle in een meer ambigue positie geplaatst.²⁶⁷

Asad stelt vast dat de *shari'a* in de overgang van premoderne naar een moderne tijd is getransformeerd, doordat deze werd gecodificeerd en beperkt tot zaken van persoonlijke aard zoals het familierecht. De familie werd een juridische categorie en de privésfeer waarin het individu wordt gevormd. Asad stelt dat vaak wordt gezegd dat het koloniale recht zich niet wilde bemoeien met het familierecht, omdat de familie het hart vormde van religieuze doctrine en praktijk. Asad stelt echter dat dit een verhulling is om religie te beheersen en te ‘privatiseren’. De *shari'a* wordt namelijk beperkt tot de privésfeer (scheiding van moraal en recht) en daarmee wordt een eerste stap gezet richting de vorming van het autonome subject.²⁶⁸

Drie sociale en culturele veranderingen schiepen de voorwaarden voor de seculiere moderniteit in Egypte. Deze zijn: (1) de politieke autoriteit van de natiestaat; (2) de vrijheid van de marktcoers; (3) de morele autonomie van de familie.²⁶⁹ Concreet met betrekking tot de islamitische discursieve traditie betekenden deze moderne sociale veranderingen drie grote veranderingen in het nieuwe morele landschap, namelijk: (1) een nieuwe betekenis werd gegeven aan de familie en (2) er ontstond een nieuw onderscheid tussen recht (*law*) en moraal; (3) nieuwe subjecten werden gevormd. Centraal in dit schema is de scheiding van recht en moraal.

Asad analyseert het discours van Muhammad Abduh, Qasim Amin en Ahmad Safwat die weliswaar niet allemaal even invloedrijk zijn geweest, maar met de argumenten in hun teksten wel belangrijke hervormingen weerspiegelen: hervormingen “*in de wet, ethiek en religieuze autoriteit in een moslimsamenleving*”.²⁷⁰

²⁶⁵ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p. 225

²⁶⁶ Ibid. p. 226

²⁶⁷ Ibid. p.226

²⁶⁸ Ibid. p. 227-228

²⁶⁹ Ibid. p. 235-236

²⁷⁰ Ibid. p.209

Muhammad Abduh

Muhammad Abduh (circa. 1849 - 11 July 1905) is de invloedrijke islamitische hervormer en auteur van het rapport voor de hervorming van het *shari'a* rechtssysteem in Egypte. Asad laat zien dat de hervormingen die Abduh bepleitte voornamelijk op procedureel en institutioneel niveau waren.²⁷¹ Abduh stuit op het klassieke liberale dilemma tussen privé en publieke ruimte, wanneer hij *shari'a* rechters wijst op de paradox dat ze aan de ene kant familiegeheimen van hun cliënten privé moeten houden en tegelijkertijd publiekelijk moeten verhoren volgens de *shari'a* code van 1897. Abduh pleit ook voor onafhankelijkheid van staatscontrole, terwijl hij aan de andere kant de rechtbanken als onderdeel van de overheid ziet. De *shari'a* rechtbanken zijn nodig om de restauratie van de “familie” te herstellen, als hoeksteen van de samenleving.

Ook hanteert Abduh het theologische concept *umma* in plaats van ‘maatschappij’. *Umma* is een collectief lichaam van moslims dat bijeengehouden wordt door geloof in God en de profeet – een geloof dat belichaamd wordt in voorgeschreven vormen van gedrag. Dit in tegenstelling tot ‘maatschappij’, dat bestaat uit gelijkwaardige burgers die over zichzelf regeren (door middel van bewustzijn) en collectief regeren (door het electoraat).²⁷² De hervorming die uiteindelijk plaatsvindt is een hervorming van *shari'a* naar familierecht. Doordat de familie een juridische categorie wordt is het ook een object van administratieve interventie geworden en is de *shari'a* een expressie van een seculiere orde die bepaalt hoe een religie in het publieke domein mag verschijnen door middel van staatsrecht.²⁷³

Abduh gebruikt ook een modern familieconcept dat beïnvloed is door literaire en sociale veranderingen. Achttiende eeuwse woordenboeken omschrijven het Arabische woord voor familie ‘*a'ila*’ als “een man zijn vrouw en zijn kinderen en zij die afhankelijk van hem zijn, van zijn vaderlijke verwanten.”²⁷⁴ Een ander woord voor familie ‘*usra*’ had de betekenis van “stam” of “verwanten van vaderszijde”. Later in de tijd van Abduh krijgt ‘*a'ila*’ de betekenis van hen die onder één dak wonen inclusief ouders en kinderen en nabije familieleden. Sociale historici hebben het verschuiven van uitgebreide familie naar de nucleaire familie (het gezin) aan de staat en markt toegeschreven: gedwongen arbeid en militaire dienstplicht hadden tot gevolg dat familiebanden verzwakten en de familie steeds meer als twee ouders en kinderen werd gezien.²⁷⁵ Bij Abduh is de nadruk op de familie niet het gevolg van een nostalgisch verlangen naar het verleden, maar vanwege een door hem geobserveerde nieuwe realiteit in een veranderende sociale structuur.²⁷⁶

²⁷¹ Asad, Talal, *Formations of the Secular*. p. 228

²⁷² Ibid. p. 229-230

²⁷³ Ibid. p.230-231

²⁷⁴ Ibid. p.231

²⁷⁵ Ibid. p.232

²⁷⁶ Ibid. p. 232

Qasim Amin

Qasim Amin (1863-1908) was een Egyptische jurist en auteur van het controversiële boek over de juridische emancipatie van vrouwen: *The Emancipation of Women*.²⁷⁷ Hij benadrukte het gezin vanuit een Westers ideaal dat hij als Westers geschoolde hervormer overnam.

Zijn boek is echter stevig bekritiseerd door Leila Ahmed die argumenteerde dat Qasim zelf patriarchaal was. Zijn pleidooi voor de bevrijding van de vrouw van ‘islamitische-stijl mannendominantie’ was volgens haar in feite een oproep om deze te vervangen door ‘Westerse-stijl mannendominantie’. Hij liep daarmee volgens haar in de voetsporen van de kolonisator die ook een discours van de bevrijding van de moslimvrouw produceerde om Westers imperialisme te legitimeren.²⁷⁸

Qasim was ook tegen polygynie en betoogde dat liefde het enige was wat belangrijk was in het privé instituut “familie”. Materiële zaken deden er niet toe. Qasim gebruikte Koranverzen om te betogen dat aan polygynie strenge voorwaarden moesten worden gesteld, zoals rechtvaardigheid voor alle vrouwen. Het *shari’a* principe van *maslaha* (algemeen welzijn) is bij hem zelfs een instrument om een Koranvers te overtreffen. Met een beroep op *maslaha* kon volgens hem een heerser polygynie wettelijk verbieden, ook al staat een tekst uit de Koran het toe, als bijvoorbeeld blijkt dat polygynie de oorzaak is van morele corruptie of vijandschap binnen families.²⁷⁹

Ahmad Safwat

Een pleidooi voor de scheiding van (seculier) recht en (religieuze) moraal in Egypte komt van Ahmad Safwat.²⁸⁰ Safwat is de minst bekende van de drie Egyptenaren die Asad beschrijft. Hij was een Brits getrainde rechter die begin 20^e eeuw pleitte voor hervormingen van de *shari’a* die cruciaal zijn voor een seculiere staat.²⁸¹

Safwat beroept zich bij de hervorming van de islam niet zoals Abduh en Amin op het principe van *maslaha* (of *istislah*, algemeen welzijn). Hij stelt allereerst dat de Koran alleen de hoogste autoriteit is en de hadiths daaraan ondergeschikt zijn. Vervolgens verdeelt hij de Koranische geboden in 3 categorieën: (1) handelingen die verboden zijn (haram); (2) handelingen die verplicht zijn (wajib); en (3) handelingen die toegestaan zijn (ja’iz). De laatste categorie bestaat uit handelingen die optioneel zijn en die de Koran genoemd heeft, maar ook handelingen die de Koran niet noemt zijn automatisch toegestaan. Wat toegestaan is, is echter niet verplicht. Met deze indeling krijgt de overheid een bijna onbegrensde ruimte om wetten te maken want deze vallen dan in de derde categorie. Zo is polygynie een optie die de Koran toestaat maar kan de staat het verbieden en zo bepaalde vrijheden beperken vanwege sociale omstandigheden zonder te hoeven verwijzen naar principes uit de *shari’a*.²⁸²

²⁷⁷ Asad, Talal, *Formations of the Secular*. p. 233

²⁷⁸ Ibid p.234

²⁷⁹ Ibid. p. 235

²⁸⁰ Geboorte- en sterfdatum niet bekend

²⁸¹ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p.236

²⁸² Ibid. p. 238

Een ander aspect dat belangrijk is in het gedachtegoed van Safwat is het onderscheid tussen wet en ethiek, of recht en moraal, een onderscheid dat in de Europese traditie al bij Grotius gevonden kan worden. Volgens Safwat was het recht bedoeld om te gehoorzamen aan een externe soeverein, en moraal het domein van de individuele innerlijke soeverein. Het niet gehoorzamen van de morele wet betekende dat men hiervoor een straf in het hiernamaals kon krijgen.

Asad bekritiseert dit standpunt door te stellen dat zelfs in het Westerse liberale schema de moraal verbonden is met het recht op een complexe wijze.²⁸³ De autoriteit van de wet is afhankelijk van hoe rechtvaardigheid, redelijkheid en bescheidenheid cultureel geïnterpreteerd worden. De wetten moeten in overeenstemming zijn met de heersende moraal.²⁸⁴

Een ander probleem met het bepleiten van deze scheiding in koloniaal Egypte was dat deze de wens van de kolonisator weerspiegelde, door een rechtssysteem in te voeren (waar een eigen publieke moraal uit voortvloeit) en een privé moraal voor de niet-Europese subjecten.

Nu is het wel zo dat de middeleeuwse juristen het onderscheid tussen moraal en recht ook kenden, echter, niet in de moderne seculiere zin. *shari'a* wordt in klassieke werken nimmer heilig (*qadasa*) genoemd in tegenstelling tot hoe Safwat het noemt.²⁸⁵ Asad betoogt dat in premoderne islam moraal en recht innig met elkaar verbonden zijn. Het probleem met het seculiere onderscheid tussen recht/moraal is dat deze foutief gekoppeld wordt aan het onderscheid extern/intern en men uitgaat van een niet-belichaamd bewustzijn. Asad betoogt dat zowel recht als moraal soms over externe en soms over interne onzichtbare intenties gaan en dat daarom het samenvallen van bovenstaande twee binariteiten niet houdbaar is.

Echter, gaat de *shari'a* uit van een holistische mens, lichaam-en-geest, en van andere categorieën zoals *'ibadaat* (handelingen ten opzichte van God), *mu'amalat* (intermenselijk handelen) en *hudud* (strafwet) en lopen de grenzen tussen de categorieën recht en ethiek daar dwars doorheen. De *shari'a* gaat ook uit van vijf categorieën van handelingen – verplicht (wajib), aangeraden (mustahab), onverschillig (mubah), afgeraden (makruh), en verboden (haram), waarbij de middelste drie als ethisch gekwalificeerd kunnen worden.²⁸⁶ *Ibadaat* en *mu'amalat* zijn innig met elkaar verbonden en worden belichaamd in de praktijken van het individu.²⁸⁷

Asad wijst ook op de traditionele eis aan rechters van islamitische rechtbanken, dat ze zelf door islamitische disciplines gevormd moeten zijn en de *shari'a* dus actief in de praktijk moeten beleven, om zo zelf deugden te ontwikkelen en morele autoriteit te belichamen.²⁸⁸

The tradition is not based on rationally founded belief but on commitment to a shared way of life divinely mandated. The techniques of the body (kinesthetic as well as sensory)

²⁸³ Asad, Talal, *Formations of the Secular*. p. 239

²⁸⁴ Ibid. p. 239

²⁸⁵ Ibid. p. 242

²⁸⁶ Ibid pp.241, 246

²⁸⁷ Ibid. p. 241

²⁸⁸ Ibid. p. 249

*employed in rituals of worship are taught and learnt within the tradition, helping to form the abilities to discriminate and judge correctly, for these abilities are the precondition not only of Islamic ethics in general but also-and this is the point I want to stress-of the law's moral authority for the model judge.*²⁸⁹

Asad contrasteert de islamitische jurisprudentie met de kantiaanse plichtenethiek van de Verlichting - die gebaseerd is op een autonoom geweten, die los van het lichaam bestaat en op zekere oordelen is gebaseerd. De islamitische jurisprudentie is volgens Asad gebaseerd op een geweten dat niet autonoom is, belichaamd is en als taak heeft om op basis van probalistische oordelen deugden te ontwikkelen bij het individu:

*"The role of pain-penalty-is not to constitute moral obligation but (...) to help develop virtue as a habitus."*²⁹⁰

Asad zegt dat Safwat door het idee van een autonoom, niet-belichaamd subject sterk afwijkt van de traditionele *shari'a*: *"...the performance of the shari'a-spiritual cultivation of the self through 'ibadat, the entire range of embodiments that define worship, together with supererogatory exercises as well as the norms of social behavior (called mu'amalad)-are all interdependent. Together they occupy the space that Ahmad Safwat would pre-empt for the legislative authority of the sovereign state and the moral authority of the sovereign subject."*²⁹¹

Daarmee ontkent Asad niet expliciet dat liberale hervormingsdenkers als Qasim en Safwat buiten de islamitische discursieve traditie vallen: *"Of course I am not proposing that Safwat's theoretical text is a complete copy of Western secularism - he is concerned, after all, to adapt Islamic ethics and law to Western jurisprudential thinking, and the Qur'an is his theoretical starting point. Nor do I assume that the clarity of his theory is a reflection of institutional practice (the insertion of discourses such as Safwat's into processes of institutional legal reform in modern Egypt still needs to be researched). I am looking for systematic shifts in reasoning about legal reform that indicate ways in which "the secular" are understood and applied in colonial Egypt."*²⁹²

Asad geeft wel impliciet aan dat sommige hervormingsdenkers zoals Safwat op een belangrijk punt breekt met de islamitische traditie *"The grid separating "law" from "morality" that Safwat imposes on the shari'a differs sharply from its traditional language."*²⁹³

Deze breuk maakt de weg vrij voor een seculiere moraal: *"The conception of the law assumed in Safwat's texts clears the space not only for the modern, reforming state, but also for a secular morality."*²⁹⁴

Verscheidende hervormingsdenkers hebben zo volgens Asad hun stempel gedrukt bij de secularisatie van Egypte. Zij hebben bijgedragen aan de privatisering van religie en aan het feit dat er

²⁸⁹ Asad, Talal, *Formations of the Secular*, p.248-249

²⁹⁰ Ibid. p.250

²⁹¹ Ibid. p. 251

²⁹² Ibid. p. 240-241

²⁹³ Ibid. p. 241

²⁹⁴ Ibid. p. 241-242

op belangrijke punten is gebroken met kernideeën uit de islamitische traditie zoals de onafscheidelijkheid van ‘religie’, ‘ethiek’ en ‘wet’: *“In so far as "religion" is recognized in the texts of modern legal reformers -Amin, Safwat, and so forth-it comes to be thought of in moral terms. The essence of religion-as Kant put it, and other moderns agreed-was its ethics. (In contrast, the Kierkegaardian view makes a sharp distinction between "religion" and "ethics.") This meant that the attempt to allocate "religion" or its surrogate to its own private sphere, defined and policed by the law, was also an attempt to clear a space within the state for modern ethics.”*²⁹⁵ en *“The shari 'a in this conception is the process whereby individuals are educated and educate themselves as moral subjects in a scheme that connects the obligation to act morally with the obligation to act legally in complicated ways.”*²⁹⁶

Doordat Asad lijkt te suggereren dat elementen uit het liberalisme en de islamitische traditie onverenigbaar zijn, lijkt er dichotomisch denken in Asads analyse te sluipen. Dat is opvallend omdat hij Westerse islamwetenschappers (die hij haast kleinerend “Western students of Islam” noemt) dichotomisch denken verwijt. Zij zouden bijvoorbeeld een dichotomie tussen “orthodoxie” en “soefisme” hebben gecreëerd waardoor een “orthodoxe soefi” (in dit citaat verwijzend naar Abduh) haast ondenkbaar wordt: *“The complexity in Abduh's views brings out the inadequacy of the kind of binary thinking (familiar to Western students of Islam since Goldziher) that opposes as mutually exclusive "orthodox Islam" to "sufi Islam," "doctors of law" to "saints," "rule-following" to "mystical experience," "rationality" to "tradition," and so forth.”*²⁹⁷

Die kritiek kan dan ook op Asads denken gericht worden, in wiens denken het concept “liberale moslim” (bijvoorbeeld Safwat) haast ondenkbaar wordt.

Bovendien is Asad in vergelijking met zijn kritiek op modernistische hervormers opvallend mild ten opzichte van islamisten die ook breken met belangrijke concepten uit de traditie. Islamisten lijkt Asad nog wel te zien als authentiek onderdeel van de islamitische discursieve traditie. Hij bestrijdt bijvoorbeeld het idee dat islamisme een vorm van nationalisme is: *“Yet it is evident that “Islamists,” as they have been called by observers (to themselves they are simply proper Muslims), relate themselves to the classical theological tradition by translating it into their contemporary political predicament. Of course this relationship isn't articulated identically in different countries, or even within the same country. But the very fact that they must interpret a millennium-old discursive tradition-and, in interpreting it, inevitably disagree with one another – marks them off from Arab nationalists with their Western-derived discourse. For example, the right of the individual to the pursuit of happiness and self-creation, a doctrine easily assimilable by secular nationalist thought, is countered by Islamists (as in classical Islamic theology) by the duty of the Muslim to worship God as laid down in the shari 'a.”*²⁹⁸

²⁹⁵ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p. 255

²⁹⁶ Ibid. p. 241

²⁹⁷ Ibid. p. 224

²⁹⁸ Ibid. p. 198

Aan de andere kant stelt Asad dat zowel islamisten als secularisten onterecht het idee van een essentialistische, statische, heilige *shari'a* veronderstellen:

"(..) both secularists and Islamists have taken a strongly statist perspective in that both see the shari'a as "sacred law" that is presently circumscribed but should in any case be properly administered or further reformed by state institutions. ²⁹⁹

Asad stelt ook dat zowel seculiere als islamistische politiek uitgaat van een bevolking die niet (erg) religieus is en geciviliseerd moet worden.³⁰⁰ In de praktijk zorgen beide voor ongelijkheid. Seculiere politiek leidt tot sociale ongelijkheid op basis van etniciteit en islamistische politiek leidt tot sociale ongelijkheid op basis van religie:

"Thus for secularists each citizen is equal to every other, an equal legal and political member of a state that itself claims a single personality. In their scheme the categories "majority" and "minority" technically relate to electoral politics only, but in practice they reflect entrenched social inequalities. For Islamists they are basic cultural categories that define citizens as necessarily unequal. In the modern state, both make it difficult, if not impossible, for people who belong to different religions (Muslims, Christians, and Jews) to live in accordance with their traditions without on the one hand-having also to be grouped invidiously as dhimmis (non-Muslim protected subjects of a Muslim state) or-on the other hand-as "ethnicities" (that is, as "minorities" unwilling or unable to assimilate to "the national culture")." ³⁰¹

Asad is dan ook niet erg positief over een seculiere staat: *"A secular state is not one characterized by religious indifference, or rational ethics-or political toleration. It is a complex arrangement of legal reasoning, moral practice, and political authority. This arrangement is not the simple outcome of the struggle of secular reason against the despotism of religious authority.* ³⁰²

Dit geeft voer voor discussie met moslimdenkers die om verschillende redenen wel positief zijn over de mogelijkheden voor moslims in een seculiere staat. In het volgende hoofdstuk volgt een kritische beschouwing van de ideeën van Asad in discussie met Abdullahi An-Na'im.

²⁹⁹ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p.253

³⁰⁰ Ibid. p.253-254

³⁰¹ Ibid. p. 254

³⁰² Ibid. p. 255

4.4 Samenvattende conclusies hoofdstuk 4

In dit hoofdstuk is geanalyseerd hoe Talal Asad intervenueert in het debat over de compatibiliteit van de islam met het secularisme. Talal Asad bekritiseert daarbij essentialistische conceptualisaties van religie in het algemeen en antropologische conceptualisaties van islam in het bijzonder en presenteert vervolgens een alternatief.

Asad betoogt dat het idee dat “religie” een autonome essentie heeft, die los te koppelen is van macht en politiek, verbonden is met een specifieke Westerse geschiedenis. Het concept ‘religie’ is ontwikkeld vanuit een specifiek Europees religiebegrip en is daarom niet vanzelfsprekend universeel toepasbaar op andere tradities met andere geschiedenissen.

Het scheiden van religie en sferen van macht en kennis, zoals de politiek, het recht en de wetenschap, reflecteert volgens Asad ook een moderne Westerse liberale eis.³⁰³

Asad betoogt dat omdat het onmogelijk is om een universele essentie van religies vast te stellen, het ook onmogelijk is om tot een universele definitie te komen. Asad heeft behalve kritiek op de essentialistische definities van religie ook kritiek op de bekende functionele religie-definitie van Clifford Geertz. Asad analyseert zijn definitie van religie met de methode van genealogie en wil daarmee aantonen dat er geen eenduidige definitie van religie mogelijk is en ons moderne concept van religie zelf het product is van een specifieke geschiedenis. De belangrijkste kritiek van Asad op Geertz is dat hij negeert dat de mogelijkheden en de gezaghebbende statussen van religies producten zijn van historische disciplines en machten.

Asad betoogt niet dat we naar een betere definitie moeten, maar toont slechts aan dat een universeel religiebegrip niet mogelijk is, omdat machten steeds verschillend gedistribueerd worden om religies vorm te geven. In plaats van op zoek te gaan naar een universele definitie stelt Asad dan ook voor om het concept “religie” uit te pakken in heterogene en historisch specifieke elementen, die elk een variëteit van machtsrelaties weerspiegelen.

Vervolgens hebben we Asads antropologische conceptualisatie van islam besproken. Hij bekritiseert de essentialistische benadering van Ernest Gellner die de gedetailleerde werking van disciplinerende machten negeert en gaat uit van theoretisch inadequate generalisaties van de islam.

Asad verwijt antropologen als Gellner en Geertz dat ze de islam louter zien in termen van sociale structuren en de discoursen van moslims niet serieus nemen die gebaseerd zijn op bronteksten die de traditie stabiliseren. Zij beschouwen het talige aspect van moslims als irrelevant voor de vorming van de islam. Als alternatief presenteert Asad een conceptualisatie van de islam, waar moslims zich met hun discoursen ook in kunnen herkennen: Islam is een discursieve traditie. Dit betekent dat geloof en praktijken van moslims historisch bepaald zijn en heel divers zijn maar door middel van discoursen rationeel verbonden zijn met de stabiliserende primaire islamitische bronnen: Koran en hadith.

³⁰³ Asad, Talal, *Genealogies of religion*. p. 28, zie ook Anjum, Ovamir, *Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors* p.659

Asad gaat ook uit van een dynamisch concept van traditie waar het gebruik van rede en argumentatie en kritiek bij horen. Dat dit symptomen zijn van een traditie in crisis is slechts een vooroordeel van het verlichtingsdenken. Tradities zijn heterogeen maar streven wel volgens Asad altijd naar coherentie. De mate van coherentie die in een traditie ontdekt wordt hangt, volgens Asad af van de historische positie van de onderzoeker. Er bestaat geen neutrale of objectieve grond om tradities te bestuderen.

We hebben vervolgens gezien dat de conceptualisatie van islam als discursieve traditie ook enigszins ambigu is, omdat moslims verschillende funderingsteksten kunnen hebben. Dit punt zal in hoofdstuk zes terug komen.

Asad onderzoekt ook hoe de categorie ‘het seculiere’ vorm kreeg in Egypte van de 19^e en 20^e eeuw. De categorie ‘het seculiere’, was voor de moderne tijd niet denkbaar. Asad onderzoekt de etymologie van het begrip in het Arabisch en de brede context waarin culturele veranderingen en islamitische hervormingen plaatsvonden en benadrukt de rol van de moderne staat om deze veranderingen te begrijpen.

Asad deed tevens onderzoek naar wat hij “*would-be-reformers*” noemt, die de *shari’a* willen hervormen omdat ze deze zagen als een achterhaalde religieuze wet die ongeschikt is aan een moderne maatschappij. Asad analyseert daartoe het discours van drie Egyptische denkers uit de 19^e en begin 20^e eeuw om te onderzoeken hoe deze de nieuwe ruimten van een moderniserende staat weerspiegelden: Muhammad Abduh, Qasim Amin en Ahmad Safwat.

Asad verhaalt vervolgens over het historische proces dat ook wel de geleidelijke ‘vernaauwing van het islamitische recht’ wordt genoemd. Dat wil zeggen dat door de moderniteit de *shari’a* rechtspraak werd beperkt tot een kleiner domein en dat tegelijkertijd Europese wetgeving werd geïmporteerd. In dat onderzoek focust Asad op transformaties die ruimten creëerden voor secularisme. De secularisatie van de wet in Egypte betekende volgens Asad niet alleen een hervorming van de *shari’a*, maar ook een algemene herformulering van de islamitische traditie.

Asad stelt dat er in het Egypte van de 19^e eeuw enkele hervormingen van de *shari’a* plaatsvonden die een transformatie van de *shari’a* betekende in de overgang van premoderne naar een moderne tijd, doordat deze werd gecodificeerd en beperkt tot zaken van persoonlijke aard zoals het familierecht. Asad stelt dat dit niet werd gedaan omdat de koloniale macht de familie en het religieuze recht wilde ontzien, maar omdat zo religie geprivatiseerd en beheersbaar werd.

Andere ontwikkelingen in de *shari’a* zoals de uitbreiding van het concept *ijtihad* moeten in tegenstelling tot wat veel oriëntalisten beweren juist begrepen worden als onderdeel van de islamitische discursieve traditie in plaats van als een breuk. Muhammad Abduh die een voorstander was van *ijtihad* om de islamitische traditie te hervormen naar de veranderende samenleving, werd door veel oriëntalisten geïnterpreteerd als een onauthenticke gebruiker van *ijtihad*, om de islam in overeenstemming te brengen met liberale waarden. Asad stelt echter dat verschillende vormen van *ijtihad* en zelfs de discussie over wat *ijtihad* precies is, juist onderdeel zijn van de islamitische discursieve traditie.

De moderniteit bracht echter ook breuken in de islamitische discursieve traditie. Asad identificeert drie grote veranderingen in het nieuwe morele landschap: (1) een nieuwe betekenis werd gegeven aan de familie en (2) er ontstond een nieuw onderscheid tussen recht (*law*) en moraal, en (3) nieuwe subjecten werden gevormd. Deze drie veranderingen ziet Asad terug in discoursen van Abduh, Amin en Safwat. Asad beschrijft een ontwikkeling van Abduh via Amin naar Safwat. Hij beschrijft hoe de hervormer Abduh nog wel sterk in de islamitische discursieve traditie zit en wil hervormen vanwege de veranderende samenleving, terwijl Amin in de voetsporen van de kolonisator wil hervormen. Safwat gaat nog een stap verder door een liberaal autonomie begrip over te nemen. Daarmee breekt hij met een belangrijk aspect van de holistische belichaamde islamitische traditie door recht en moraal radicaal van elkaar te scheiden. Asad bekritiseert Amin en Safwat maar blijft tegelijkertijd onduidelijk of hij hen nog als onderdeel van de islamitische discursieve traditie ziet. Het heeft er alle schijn van dat dat niet zo is. Hij zegt bijvoorbeeld over de hervormingsdenker Safwat: *“The conception of the law assumed in Safwat's texts clears the space not only for the modern, reforming state, but also for a secular morality.”*³⁰⁴

Asad verwijt bepaalde modernistische hervormingsdenkers in de voetsporen te treden van de kolonisator en het liberalisme, die de categorieën ‘religie’, ‘ethiek’ en ‘wet’ van elkaar hebben losgekoppeld. Dit staat haaks op de zelfperceptie van de islamitische traditie die discursief en belichaamd is door middel van (ethische) praktijken. Er lijkt echter dichotomisch denken - dat hij nu juist wil voorkomen - te sluipen in Asads denken door van een dichotomie ‘islam’ vs. ‘liberalisme’ uit te gaan. Daardoor wordt het bestaan van een ‘liberale moslim’ als Safwat haast ondenkbaar.

Asad bekritiseert consequent zowel islamisten als secularisten, omdat ze uitgaan van een statisch, “heilig” *shari’a* begrip en ook omdat ze beiden een politiek systeem voorstaan dat in ieder geval in de praktijk tot ongelijkheid leidt voor etnische of religieuze minderheden.

Hoewel islamisten dus ook van moderne concepten uit gaan en breken met de islamitische traditie beschouwt Asad islamisten als authentiek onderdeel van de discursieve islamitische traditie. Daar heeft hij bij de modernistische hervormers Amin en Safwat schijnbaar meer moeite mee, omdat zij concepten uit de liberale traditie, die in de genealogische methode tegenover religie worden gezet, combineren met klassiek islamitische concepten.

Daarom is het interessant om in het volgende hoofdstuk de ideeën van Asad in discussie met een hedendaagse voorstander van secularisme - de liberale moslimdenker Abdullahi Ahmad An-Na’im - te brengen. Dit om, de onderzoeksvraag te kunnen beantwoorden en te onderzoeken hoe An-Na’im deze ideeën van Asad over islam en secularisme kan corrigeren of verrijken, en op welke wijze het samenbrengen van beide visies vruchtbaar kan zijn om verder na te denken over de rol van islam en moslims in de seculiere samenlevingen van West-Europa en Noord-Amerika.

³⁰⁴ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p. 241-242

5. Abdullahi A. An-Na'im: een islamitisch pleidooi voor secularisme

We hebben in voorgaande hoofdstukken gezien dat volgens Asad het essentialistisch denken over secularisme en religie, en islam in het bijzonder, negatieve gevolgen heeft voor de mogelijkheden van acceptatie van moslims in de seculiere Westerse samenleving. Asad is dan ook kritisch en sceptisch over het idee dat secularisme - in haar huidige vormen - als een politiek-ideologisch project de maatschappelijke acceptatie en de politieke vertegenwoordiging 'van moslims als moslims' kan bewerkstelligen.

De islam zou volgens Asad ook niet als een star essentialistisch of als machteloos cultuurfenomeen geconceptualiseerd moeten worden, waarbij praktijken van secundair belang zijn. De islam is volgens Asad een discursieve traditie met zowel een stabiliserende als een dynamische component in zich, waarbij machtspraktijken constitutief en steeds per context verschillend gedistribueerd worden. Islam is volgens Asad een discursieve traditie, die gebaseerd is op vastgestelde en universeel geaccepteerde funderingsteksten en interpretatieve technieken.

We hebben in het vorige hoofdstuk echter ook gezien dat Asad niet duidelijk is over de grenzen van dat dynamische aspect van deze discursieve traditie. Asads conceptualisatie van islam als discursieve traditie staat in principe open voor interpretatieve technieken en concepten uit de seculiere liberale Westerse traditie, maar het is voor Asads analyse ook ongemakkelijk. Asad contrasteert in zijn genealogie namelijk elementen uit de discursieve islamitische traditie met elementen uit het liberalisme. Daarmee lijkt Asad toch weer naar een essentialistisch beeld van 'de islam' te neigen. Een islam die dichotomisch tegenover het liberalisme staat.

Het is daarom interessant om de ideeën over islam en secularisme van Asad in gesprek te brengen met die van de prominente liberale moslim en hervormingsdenker Abdullahi Ahmed An-Na'im, omdat de laatste veel explicieter dan Asad theologisch denkt, en in tegenstelling tot Asad positief is over een vorm van secularisme en elementen uit het liberalisme.

In de volgende paragraaf wordt weergegeven hoe An-Na'im vanuit een theologisch perspectief betoogt dat een seculiere staat noodzakelijk is voor moslims. In paragraaf 5.2 worden de ideeën van An-Na'im vergeleken met die van Talal Asad. Vervolgens volgt in paragraaf 5.3 een samenvatting van dit hoofdstuk.

5.1 An-Na'im: de islamitische noodzaak van een seculiere staat

Abdullahi Ahmed An-Na'im is een Soedanees-Amerikaanse hoogleraar aan de Emory University School of Law. Hij heeft zich gespecialiseerd in islam en mensenrechten in 'cross-culturele' perspectieven. Zijn onderzoeksinteresse is gelegen in constitutionalisme in islamitische en Afrikaanse landen, secularisme, en islam en politiek.

Momenteel houdt professor An-Na'im zich ondermeer bezig met onderzoek naar Amerikaanse moslims en de seculiere staat. In het verleden leidde hij de volgende

onderzoeksprojecten die gericht zijn op bevorderingsstrategieën voor hervorming door middel van interne culturele transformatie: (1) Vrouwen en Land in Afrika, (2) Islamitisch familierecht en (3) *Fellowship Programm* over islam en mensenrechten.³⁰⁵

An-Na'im is een volgeling van de overleden Soedanese moslimhervormer Mahmud Muhammad Taha (gest. 1985).³⁰⁶ De kern van Taha's hervormingsboodschap – die hij tijdens een mystieke ervaring zou hebben ontvangen – is dat de Koran twee boodschappen bevat. De eerste boodschap zou chronologisch het laatst geopenbaard zijn en zou de Medinese verzen omvatten. Deze verzen zijn meer wettisch van karakter en volgens Taha slechts relevant voor de concrete historische situatie op het Arabisch schiereiland van de 7^e eeuw. De tweede boodschap, historisch als eerste geopenbaard in Mekka, zou de universele tijdloze boodschap van de islam bevatten: individuele vrijheid en de vrijheid van godsdienst, gelijke behandeling ongeacht geslacht, ras of religie en gelijke rechten op bezittingen (d.w.z.: socialisme).

Taha betoogde dat de eerste boodschap in onze tijd vervangen moet worden door de tweede boodschap. Daarmee keerde hij het gebruik van het traditionele exegetische instrument van *naskh* (afschaffing of abrogatie) om. Dit instrument werd traditioneel gebruikt om enkele vroeg geopenbaarde verzen te laten opheffen door enkele later geopenbaarde verzen, die met de eersten in strijd leken. Taha gebruikt dit instrument nu om de later geopenbaarde Medinese verzen te vervangen door de vroegere Mekkaanse.

Nadat Taha op 18 januari 1985 was geëxecuteerd in Soedan vanwege de beschuldiging van afvalligheid op basis van bovenstaande radicaal nieuwe ideeën, migreerde An-Na'im naar de Verenigde Staten. Van daaruit zet hij zich in als uitdrager van de ideeën van Taha, op wiens ideeën hij aansluit.

In *Islam and the Secular State* (2008) verdedigt An-Na'im twee uitdagende stellingen. De eerste is dat een seculiere staat vanuit islamitisch perspectief noodzakelijk is. *“The premise of my proposal is that Muslims everywhere, whether minorities or majorities, are bound to observe Shari'a as a matter of religious obligation, and that this can best be achieved when the state is neutral regarding all religious doctrines and does not claim to enforce shari'a principles as state policy or legislation.”*³⁰⁷

Een belangrijk deel van het moslim zijn houdt volgens An-Na'im in dat je vrijwillig de regels van de *shari'a* opvolgt. Om dat vrijwillig te kunnen doen moet er geen sprake van dwang zijn of van opgelegde regels door derden, zoals door de staat: *“This view is fundamentally Islamic, because it insists on the religious neutrality of the state as a necessary condition for Muslims to comply with their religious obligations. Religious compliance must be completely voluntary according to personal*

³⁰⁵ Biografie An-Na'im: <http://www.law.emory.edu/faculty/faculty-profiles/abdullahi-ahmed-an-naim.html> (geraadpleegd 8-6-2013)

³⁰⁶ Oevermann, Annette. "Taha, Mahmud Muhammad." Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2013. Reference. Universiteit Utrecht. 08 June 2013
<http://referenceworks.brillonline.com.proxy.library.uu.nl/entries/encyclopaedia-of-islam-2/taha-mahmud-muhammad-SIM_7301>

³⁰⁷ An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Islam and the secular state* p.3

*pious intention (niyah), which is necessarily invalidated by coercive enforcement of those obligations. In fact, coercive enforcement promotes hypocrisy (nifaq), which is categorically and repeatedly condemned by the Qur'an.*³⁰⁸

De vrijheid om zich aan de regels van de *shari'a* te houden impliceert volgens An-Na'im de vrijheid om daar ook van af te wijken. Een seculiere staat is noodzakelijk om een vrije ruimte te waarborgen, waarin moslimburgers vrij zijn om hun eigen interpretatie van *shari'a* te volgen en te bediscussiëren.

Daarbij is behalve een seculiere staat ook een hervorming van de traditionele islam nodig, volgens An-Na'im. De traditionele islam zou volgens An-Na'im immers de mogelijkheden van interpretatie beperken, door een arbitraire vaststelling van welke bronteksten wel of niet eenduidig en dwingend (*qat'i*) zijn, en door *ijtihad* te beperken tot autoriteiten (*mujtahids*). De criteria zijn volgens An-Na'im zelf op basis van feilbare *ijtihad* vastgesteld en kunnen dus worden herzien.

*"Determinations about whether or not any text (nass) of the Qur'an or Sunna applies to an issue, whether or not it is categorical (qat'i), and who can exercise ijtihad and how are all matters that can be decided only through human reasoning and judgment."*³⁰⁹

In de ideale situatie heeft iedere moslim het recht zelf *ijtihad* te doen of op eigen verantwoordelijkheid de *ijtihad* van de meest overtuigende autoriteiten - dat wil zeggen *mufti's* - te volgen: *"There is nothing, therefore, to prevent the emergence of a new consensus that ijtihad should be freely exercised to meet the new needs and aspirations of Islamic societies. The purpose of the proposal presented here is to secure the political, social, and intellectual space for debate and reformation, not to prescribe a particular approach to that debate."*³¹⁰

De individuele gelovige blijft echter verantwoordelijk voor de eigen keuzes en het instrument van *ijtihad* is niet het monopolie van een geestelijke klasse. Zelfs als er instituties van kennis worden gevormd, zoals fatwaraden, zouden deze slechts een adviserende rol moeten hebben en hun religieuze autoriteit niet moeten kunnen misbruiken voor politieke doeleinden.³¹¹ An-Na'im gaat ervan uit dat religieuze autoriteit in de praktijk samenvalt met de personen met de meeste kennis en overtuigingskracht.³¹²

De vrijheid van *ijtihad* is volgens An-Na'im noodzakelijk om één van de pilaren van de seculiere staat te kunnen omarmen: burgerschap. Goed burgerschap veronderstelt volgens An-Na'im *civic reason*, wat vertaald zou kunnen worden als de burgerschapsrede. An-Na'im is van mening dat moslims (en andere burgers) zich in de publieke ruimte zoveel mogelijk moeten kunnen uiten over publieke zaken en daarbij idealiter alleen argumenten moeten gebruiken die door iedereen te begrijpen zijn, zonder een beroep te doen op religie. Civic reason is *"...the requirement that the rationale and purpose of public policy or legislation be based on the sort of reasoning that most citizens can accept*

³⁰⁸ An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Islam and the secular state* p.4

³⁰⁹ Ibid. p.13-14

³¹⁰ Ibid. p.15

³¹¹ Ibid. p.14, 16

³¹² Ibid. p.19

or reject and use to make counterproposals through public debate without reference to religious belief as such."³¹³

In de politiek en bij de wettelijke macht zouden religieuze argumenten volgens An-Na'im helemaal taboe moeten zijn omdat deze met een beroep op God zichzelf immuun zouden maken voor kritiek van burgers: "*When the policy or law is presented as mandated by the "divine will of God," it is difficult for the general population to oppose or resist it.*"³¹⁴

Civic reason is een concept van de rede dat erg veel lijkt op het concept van de publieke rede (*public reason*) van filosoof John Rawls en op de communicatieve rede (*communicative reason*) van Jürgen Habermas. De reden dat An-Na'im zijn concept van de rede *civic reason* noemt, is dat de laatstgenoemde filosofen uitgaan van een Westerse stabiele politieke en constitutionele situatie, terwijl in moslimlanden deze situatie nog bewerkstelligd moet worden.³¹⁵

Naast burgerschap met behulp van *civic reason* zijn de pilaren van de seculiere staat constitutionalisme en mensenrechten. Moslims zouden constitutionalisme moeten omarmen vanwege pragmatische redenen dat dit idee hun vrijheden waarborgt en vanuit de morele overweging dat zij anderen dezelfde vrijheid moeten gunnen vanuit het islamitische principe van wederkerigheid (*mu'awada*) dat ook wel bekend is als de gulden regel. An-Na'im pleit voor een verschuiving van het traditionele islamitische 'dhimmi-systeem', waarbij de vrijheid van godsdienst door de doodstraf op afvalligheid beperkt was, en niet-moslims en vrouwen een tweederangspositie hadden, naar een op mensenrechten gebaseerd burgerschap.³¹⁶

Hoewel An-Na'im het hervormingsprogramma van Taha het meest geschikt en consistent vindt om dat te bewerkstelligen, houdt hij de mogelijkheid open dat er andere vormen van hervorming mogelijk zijn.³¹⁷

Naast de stelling dat moslims een seculiere staat nodig hebben, is de tweede stelling die An-Na'im verdedigt dat een seculiere staat historisch beter aansluit op de premoderne islamitische staat dan een islamitische staat. De laatste zou een postkoloniale vernieuwing zijn, die breekt met hoe de islamitische geschiedenis de islam in relatie stond met de staat.

*"I am therefore concerned with challenging the core claim of an Islamic state as a postcolonial discourse that relies on European notions of the state and positive law."*³¹⁸

An-Na'im betoogt dat alleen bij de profeet Mohammed religieuze en politieke autoriteit samenvielen. Bij zijn eerste opvolger Abu Bakr was voor zijn tijdgenoten al duidelijk dat hij vooral een politiek leider was, hij was geen profeet en zijn religieuze autoriteit werd dan ook regelmatig betwist. Men maakte onderscheid tussen zijn religieuze en politieke uitingen.³¹⁹ Het onderscheid tussen religieuze en politieke autoriteit werd vanaf de Omayyadendynastie in 650 na Christus nog sterker doordat de *ulama* (schriftgeleerden) en de kalief (of sultan) regelmatig tegenover elkaar

³¹³ An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Islam and the secular state*. p.100

³¹⁴ Ibid. p.29

³¹⁵ Ibid. p.101

³¹⁶ Ibid. pp.131 e.v.

³¹⁷ Ibid. p.136

³¹⁸ Ibid. p.3

³¹⁹ Ibid p .58

stonden. De *mihna*, de religieuze vervolging door de kalief al-Ma'mun van traditionalistische geleerden, waaronder Ibn Hanbal, die een afwijkende theologische visie huldigden, illustreerde waarom de islamitische traditie altijd religieuze en politieke autoriteit heeft gescheiden: *“The refusal of Ibn Hanbal to accept the caliph’s religious claims, which led to his imprisonment until his death, confirmed the rejection of the ideal notion of a unified religious and state authority.”*³²⁰

An-Na'im claimt niet dat de premoderne islamitische staat al helemaal aan zijn ideaal van de seculiere staat voldeed. Hij ziet de moderne staat wel als een betere voortzetting van die premoderne situatie waarbij religie niet in handen was van de staat maar van een relatief van de staat onafhankelijke groep geleerden:

*“The upshot of their theorizing was that the state was not a direct expression of Islam, but a secular institution whose duty it was to uphold Islam; the real community of Muslims was the community of scholars and holy men who carried on the legacy of the Prophet in daily life” (Lapidus 1996, 19). This view is consistent with my call for accepting and understanding secularism as the religious neutrality of the state that retains the inherent connectedness between Islam and politics.*³²¹

Het verschil met de premoderne tijd is dat An-Na'im de islam ook niet meer louter in handen van traditionele geleerden wil laten. Iedereen heeft het recht om in naam van islam te praten en ook hun politieke agenda door islam te laten beïnvloeden, maar in de politieke arena moeten argumenten gebruikt worden die ook door niet-moslims te begrijpen zijn en niet direct naar de islam verwijzen. An-Na'im pleit voor een minimale vorm van secularisme, zonder harde scheiding tussen religie en politiek: *“A minimal secularism of separation of religion and the state is the precondition for a negotiated, richer, and deeper secularism, the substance of which will include religious discourse and which will necessarily be specific to each society in its historical context.”*³²²

De staat kan religieus neutraal zijn maar nooit politiek neutraal, want het is een politiek instituut. Hij pleit voor een procedurele staat die slechts *civic reason*, constitutionalisme en mensenrechten garandeert.³²³ De staat bemiddelt (*mediation*) tussen islam en politiek en mag dus zelf niet islamitisch zijn. De politiek mag wel islamitisch gekleurd zijn en wordt slechts beperkt door *civic reason*, constitutionalisme en mensenrechten. Dit lijkt tegenstrijdig en An-Na'im beschrijft dit dan ook als een paradox:

*“Paradoxically, this reality of connectedness makes it necessary to strive to separate the state from politics, so that those excluded by the political processes of the day can still resort to state organs and institutions for protection against excessive use or abuse of power by state officials.”*³²⁴

Tegelijkertijd erkent An-Na'im ook de lastigheid van de scheiding van religie en staat:

³²⁰ An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Islam and the secular state* p. 64

³²¹ Ibid. p.65

³²² Ibid. p.293

³²³ Ibid. p.6

³²⁴ Ibid. p.5

*“At the same time, the institutional separation of any religion and the state is not easy, because the state must necessarily regulate the role of religion to maintain its own religious neutrality, which is required for its role as a mediator and an adjudicator among competing social and political forces.”*³²⁵

5.2 An-Na’ims ideeën in gesprek met Talal Asad

Een deel van An-Na’ims analyse is in overeenstemming met Asads analyse. Beiden gaan ervan uit dat een islamitische staat en de codificering van de *shari’a* een afwijking vormen op hoe daar traditioneel in de islamitische traditie over werd gedacht en vorm aan werd gegeven.

Het grote verschil is dat An-Na’im elementen van de seculiere liberale traditie prijst en verenigbaar acht met de islam, terwijl Asad daar kritisch over is. Hieronder worden puntsgewijs een aantal posities van An-Na’im en Asad met elkaar vergeleken.

Agency of Machtstructuren?

De argumenten van An-Na’im die hij als islamitisch presenteert, zijn volgens Asad juist breuken met de islamitische traditie. An-Na’im gaat bijvoorbeeld uit van een concept van autonomie die volgens Asad breekt met de islamitische traditie.

Asad zal het gelijkstellen van ‘de vrijheid om te kiezen om moslim te zijn’ met een verwijzing naar de liberale noties van ‘vrijheid van godsdienst’ en ‘vrijheid van meningsuiting’ door An-Na’im, waarschijnlijk - op basis van Asads analyse van het autonomie begrip van Ahmad Safwat in hoofdstuk vier - ook als een breuk met de islamitische traditie beschouwen. Dat blijkt uit zijn analyse van het autonomie begrip van Ahmad Safwat in hoofdstuk 4. Asad traceert de oorspong van het liberale idee dat de vrijheid van meningsuiting ‘heilig’ is in het christendom. Om precies te zijn de uitspraak van Jezus in het Nieuwe Testament, waarin hij zegt dat de waarheid mensen bevrijdt: *“Of course the liberal principle of free speech does not depend on the proviso that speech to be free must be literally true, but the Christian idea of Truth as applied to speaking and listening freely helps, I think, to explain why that principle has come to be thought of as “sacred.”*³²⁶

Dit idee is echter vreemd aan de islamitische traditie. Asad stelt dat in de islamitische traditie de vrijheid van geloofsovertuiging (belief) en de vrijheid om deze te uiten van elkaar waren losgekoppeld, in tegenstelling tot de christelijke en liberale traditie:

*“The right to think whatever one wishes does not, however, include the right to express one’s religious or moral beliefs publicly with the intention of converting people to a false commitment.”*³²⁷

Met andere woorden, terwijl An-Na’im de vrijheid van religie gelijk stelt aan de vrijheid om deze te uiten is dat in de islamitische traditie niet het geval. De traditionele *shari’a* onderscheidt privé geloof aan de ene kant en daden (waaronder uitingen) in het publieke domein aan de andere kant.

³²⁵ An-Na’im, Abdullahi Ahmed, *Islam and the secular state* p.7

³²⁶ Asad, Talal [et al] , *Is critique secular? blasphemy, injury, and free speech* p. 34

³²⁷ Ibid. p. 40

Volgens de traditionele islam moeten mensen door de *shari'a* in het publieke domein worden gedisciplineerd, juist om mensen te beschermen tegen verleidingen (*fitna*). Het feit dat de islamitische wereld pas recent met de vorming van de moderne natiestaten een uitbarsting van rechtszaken tegen afvalligen kent, komt volgens Asad ondermeer door dit nieuwe liberale idee van het menselijk subject.³²⁸

De grenzen van de islamitische traditie

De stelling van An-Na'im dat hij een seculiere staat nodig heeft om zich aan de *shari'a* te houden veronderstelt dan ook een hervormde *shari'a* die uitgaat van een liberaal autonoom subject dat zich moet uiten om zichzelf te bevrijden en te verwerklijken.

Dit leidt tot een cirkelredenering. An-Na'im wil zijn vorm van (hervormde) *shari'a* niet opleggen aan mensen, maar wil dat de seculiere staat ruimte creëert om ideeën over de *shari'a* te kunnen bediscussiëren. Maar om dat mogelijk te maken wordt al een hervormde *shari'a* verondersteld en dus opgelegd. Dit is weliswaar niet de uitgewerkte *shari'a* van An-Na'im, waarbij de Mekkaanse koranverzen de later geopenbaarde Medinese koranverzen opheffen, maar wel een zodanig hervormde *shari'a* die niet direct wat te zeggen heeft over de regels in de publieke ruimte.

An-Na'im brengt wel een interessant perspectief naar voren door islam te benadrukken vanuit een individueel perspectief. An-Na'im benadrukt het aspect van *agency*, terwijl Asad de machtsstructuren benadrukt die *agency* beperken.

An-Na'im lijkt een beetje naïef door uit te gaan van een religieus neutrale staat, terwijl bij Asad de staat te veel centraal staat en het binnenperspectief van de individuele moslim ontbreekt. Deze kan juist blij zijn met een seculiere staat en ook de traditionele *shari'a* beklemmend vinden. Dit brengt ons bij een belangrijk probleem in de conceptualisatie van islam van Talal Asad. Aan de ene kant bestrijdt Asad essentialistische conceptualisaties van islam, maar aan de andere kant stelt Asad dat er onoverbrugbare verschillen zijn tussen islam en het liberalisme. Daardoor lijkt er toch weer een vorm van dichotomisch denken in Asads analyse te sluipen, waardoor het idee van 'liberale islam' niet goed binnen zijn conceptualisatie van de islamitische discursieve traditie te ondervangen is.

Ovimir Anjum (University of Toledo) doet een vergelijkbare observatie over de ideeën van Asad. Hij stelt vast dat Asads conceptualisatie van de islam als discursieve traditie ambigu is. Dit maakt hij duidelijk door te laten zien hoe twee antropologen het project van Asad verschillend toepasten op eenzelfde casus en zo tot verschillende resultaten kwamen.³²⁹ De ambiguïteit zit hem in het gegeven dat Asad aan de ene kant de rol van theologie minimaliseert door te concentreren op machtsrelaties: orthodoxie is een machtsproductie en er kunnen daarom meerdere orthodoxieën bestaan. Aan de andere kant impliceert het idee van een discursieve traditie het belang van theologie en theologie impliceert een normatieve islam.³³⁰

³²⁸ Asad, Talal [et al], *Is critique secular? blasphemy, injury, and free speech*. p. 39

³²⁹ Anjum, Ovimir, *Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors*, p.669

³³⁰ *Ibid.*, p.667-668

Het probleem is dat Asad niet theoretiseert hoe orthodoxie theologisch tot stand komt, dat wil zeggen: welke interpretaties en transformaties legitiem zijn en welke niet. Met andere woorden, hoe komt het dat orthodoxie sommige praktijken in een gegeven context wel als islamitisch bestempeld en andere niet?³³¹ Door dit probleem niet uit te werken lijkt Asad er ook niet helemaal in te slagen het onderscheid tussen de grote en kleine traditie, orthodoxie en heterodoxie - waarmee de antropologen Gellner en Geertz de islam conceptualiseerden - te overstijgen: *The idea of a rational discursive tradition implies that certain interpretations and transformations are legitimate while others are not, regardless of the attempts of local powers to assert otherwise. Even wide acceptance of certain practices in a given locality and their enforcement by local religious and political authorities cannot free them fully of the Islamic Orthodox judgment. Hence if the problem had been to solve or transcend the tension between the great-and little-tradition dichotomy, then Asad's task remains somewhat unfinished until the (apparent?) tension between a single discursive tradition and multiple local orthodoxies is theorized.*³³²

Een ander verschil tussen Asad en An-Na'im is dat de laatste de islamitische staat als een radicale breuk met de traditie karakteriseert, terwijl Asad zowel een breuk als continuïteit in de islamitische staat ziet. Asad is vooral kritisch naar het liberalisme toe en vindt de radicale hervormingsprojecten die naar het liberalisme neigen al een breuk met de traditie. Op basis van wat Asad over de Egyptische hervormers uit de 19^e en 20^e eeuw heeft geschreven is het waarschijnlijk dat hij ook kritisch zal staan ten opzichte van het hervormingsproject van An-Na'im.

³³¹ Ibid., p. 669

³³² Ibid. p.669

5.3 Samenvattende conclusies hoofdstuk 5

In dit hoofdstuk zijn de ideeën van de prominente liberale moslim en hervormingsdenker Abdullahi An-Na'im vergeleken met die van Talal Asad.

An-Na'im pleit vanuit islamitisch perspectief voor een seculiere staat. Hij geeft daarvoor twee redenen. De eerste reden is theologisch: om een moslim te zijn, moet de staat zich niet bemoeien met religie. Moslim zijn betekent bij An-Na'im namelijk de vrijheid om naar eigen overtuiging en inzichten de *shari'a* te volgen. De tweede reden is historisch: een seculiere staat sluit beter aan bij de prekoloniale situatie in de islamitische wereld dan op de postkoloniale islamitische staat. De laatste gaat uit van een nieuw idee van *shari'a* als gecodificeerde constitutie van een land, en van een religieuze autoriteit die samenvalt met de politieke autoriteit. Een samensmelting die volgens An-Na'im sinds de dood van de profeet Mohammed niet heeft bestaan, al waren er wel politieke leiders die dat claimden.

An-Na'ims is niet van mening dat de staatspolitiek neutraal kan zijn. De staat moet drie pilaren - namelijk constitutionalisme, mensenrechten en *civic reason* – kunnen garanderen. *Civic reason* is het idee dat burgers zich bij discussies in het publieke domein, vooral in de politieke en wettelijke arena, zo veel mogelijk bedienen van argumenten die door iedereen in het land te begrijpen zijn zonder een direct beroep te doen op religie.

Omdat de traditionele islam op sommige punten botst met mensenrechten en burgerschap, gaat An-Na'im uit van een hervormde islam. Dat hoeft niet persé An-Na'ims vorm van hervormde islam te impliceren. Een staat met religieuze burgers heeft verder ook belang bij religieuze burgers die de fundamenteën van de seculiere staat ondersteunen, want de seculiere staat kan zichzelf niet legitimeren. In de ideale seculiere staat heeft iedere moslim door dat de *shari'a* niet goddelijk is maar een menselijke interpretatie is. Iedere moslim heeft volgens An-Na'im ook het recht om *ijtihad* te verrichten en zelfstandig de *shari'a* te begrijpen en interpretaties te bekritisieren.

An-Na'im pleit ook voor de verschuiving van een hiërarchisch "dhimmi-systeem" naar een burgerschapsidee met de realisatie van één politieke gemeenschap. De islamitische rechtvaardiging ligt in het principe van wederkerigheid (*mu'awada*), vanuit interreligieus perspectief beter bekend als de gulden regel.

An-Na'im is echter niet voor de scheiding van politiek en islam. Hij erkent de schijnbare tegenstrijdigheid van aan de ene kant het idee dat politiek en islam niet gescheiden moeten worden en aan de andere kant dat de staat en islam wel gescheiden moeten worden. An-Na'im noemt dit een paradox en hij ziet daarbij de staat als procedureel instituut die met behulp van de eerder genoemde pilaren bemiddelt tussen de islam en de politiek.

De vergelijking tussen Asad en An-Na'im bracht aan het licht dat An-Na'im volgens onze analyse een naïef beeld lijkt te hebben van de seculiere staat. Deze staat kan volgens Asad in tegenstelling tot wat An-Na'im beweert niet religie-neutraal zijn, omdat religie altijd met macht is verbonden en de staat ook. De staat zal altijd religie proberen te definiëren, beheersen en controleren, ook als deze beweert gescheiden te zijn van de religieuze macht.

Het argument van An-Na'im, dat je alleen moslim kunt zijn als je vrij bent om je religieus te uiten hoe je wilt, komt tevens niet overeen met een traditionele conceptie van *shari'a*. Dit idee is, zo betoogt Asad, gebaseerd op ideeën uit het christendom en het liberalisme.

An-Na'im weet echter liberalisme en islam op een interessante manier met elkaar te verzoenen, wat een uitdaging vormt voor de ideeën van Asad over de breuk tussen de islamitische traditie en het liberalisme. Dit doet An-Na'im door elementen van het liberalisme, zoals secularisme en autonomie met islamitische theologische argumenten te legitimeren.

An-Na'im daagt met zijn 'liberale islam' ook Asads idee van een discursieve traditie uit, die zoals we gezien hebben ambigu is. Asad zet de islamitische discursieve traditie tegenover de traditie van het seculiere liberalisme.

Een ander verschil tussen Asad en An-Na'im is dat de laatste het concept van de islamitische staat als een radicale breuk met de traditie karakteriseert, terwijl Asad zowel een breuk als continuïteit in de islamitische staat ziet.

In het volgende hoofdstuk zullen de ideeën van Asad en An-Na'im kritisch geëvalueerd worden en zal geprobeerd worden op de onderzoeksvraag van deze thesis een antwoord te formuleren.

6. Een kritische evaluatie

We hebben in deze thesis Talal Asads geplaatst binnen het academische debat over islam en secularisme en gezien hoe Asad zich keert tegen zowel essentialistische benaderingen van het secularisme als essentialistische benaderingen van de islam. Als alternatief benaderd hij secularisme als machtsstructuur die onafscheidelijk is van religie. De islam benadert Asad als een discursieve traditie.

In de voorgaande hoofdstukken zijn echter ook enkele problematische aspecten van Asads conceptualisaties aan het licht gekomen. Hieronder zullen we ze één voor één behandelen:

Asad en secularisme

In hoofdstuk twee hebben we gezien dat Asad de secularisatiethese van Casanova onhoudbaar vindt omdat Casanova de secularisatiethese definieert als *“instituties die zich door differentiatie losmaken van religieuze instituties en normen”*. Asad betoogde dat deze secularisatie ongedaan kan worden gemaakt als er deprivatisering plaats vindt en dit zich doorzet naar bovengenoemd eerst niveau van secularisatie. Asad lijkt mij hier een sterk punt te hebben. Maar betekent dit dat de definitie van secularisatie als structurele differentiatie niet klopt of betekent dit slechts dat secularisatie omkeerbaar is? Het probleem is dat Asad zelf secularisatie niet definieert en niet wenst te definiëren maar wel uit gaat van variëteiten van secularisme en het seculiere. Daardoor lijkt het alsof Asad zichzelf steeds tegensprekt. Hij zegt, zoals we in hoofdstuk drie hebben laten zien, over de Franse staat dat deze niet seculier is omdat *“A state that maintains the basic conditions for the practice of religion in society is itself religious.”*³³³ De vraag is dan als de Franse staat niet seculier genoemd kan worden, wat dan wel? Asad heeft het over een gedecentreerde pluralisme als ideaal, maar is dit gedecentreerde pluralisme religieus of seculier of een combinatie van allebei? Aangezien bij Asad het religieuze en seculiere onafscheidelijk zijn, is het waarschijnlijk allebei. Wellicht bedoelt Asad dat het er niet om gaat of de staat zichzelf religieus of seculier noemt, zolang de staat pluralisme erkent en haar macht rechtvaardigd verdeeld of distribueert over verschillende minderheden? Dit maakt Asad naar mijn lading onvoldoende duidelijk.

Die ambiguïteit van Asads werk wordt ook door anderen opgemerkt. Een voorbeeld is een kritiek van Yolande Jansen (UvA en VU). Asad zou volgens haar onterecht het secularisme essentialiseren door uit te gaan van één secularisme en de variëteit die soms negatief maar soms ook positief uit kan pakken voor religie - en islam in het bijzonder - niet te erkennen. Asad vereenzelvigd volgens Jansen onterecht een intolerante gewelddadige vorm secularisme met het liberalisme. Dat zou Asad hebben gedaan met zijn analyse van het hoofddoekdebat in Frankrijk: *“he connects it [his reading of the headscarf law] to a too-monolithic understanding of secularism and of its relation to*

³³³ Scott, David and Hirschkind, Charles, *Powers of the secular modern, Talal Asad and His Interlocutors.*, p. 208

liberalism.”³³⁴ In werkelijkheid zou echter volgens Jansen het secularisme een variërende en onstabiele constructie zijn, die in verschillende politiek-historische contexten verschillende vormen aan neemt.³³⁵

Jansen stelt dat Asad te makkelijk over de interne spanning die tussen het liberalisme en secularisme bestaat heen stap: “*Suggesting, as Asad does, that integrationist sovereignty is not only deeply entangled with both liberalism and secularism but that there is even no tension between them, might lead us to overlook valuable sources of critique within contemporary liberal democracies. Instead, it is important to stress laïcité’s (or more generally, secularism’s) complexity and internal instability as a concept immanently linked to interiority, neutrality, and religious freedom and privacy in its genealogy.*”³³⁶

Jansen stelt voor dat we opzoek gaan naar interpretaties en praktijken van secularisme die moslims wel kunnen accommoderen: “*My suggestion will be that we had better see how the tensions within the different interpretations and practices related to ‘secularism’ make room for interpretations more accommodating to persons from non-Christian backgrounds, instead of suggesting that secularism (or Enlightenment) implies a full package to either take or to leave.*”³³⁷

In Frankrijk – een staat waar de vorm van secularisme (laïcité) harder is dan in veel andere landen - zou volgens Jansen bij het hoofddoekdebat duidelijk zijn geworden, dat hoewel uiteindelijk een hoofddoekverbod op openbare scholen is doorgevoerd, er ook tegenstemmen waren vanuit liberale hoek en er uiteindelijk niet-liberale veiligheidsargumenten de doorslag hebben gegeven: de hoofddoek zou voor sociale onrust zorgen. Er was met andere woorden zo stelt Jansen een verschuiving in het debat van liberale argumenten die agency – ook religieuze agency hoog hebben staan - naar niet-liberale veiligheidsargumenten: “*I would argue that the debates in France were about tolerance, religious freedom and separation, and that French political culture made a remarkable shift toward a securitizing discourse to justify the headscarf law.*”³³⁸

“*In conclusion, in the French debates it has become quite clear that even in France, with its many vociferous advocates of comprehensive laicism, securitizing arguments had to be added before a law prohibiting the headscarves could become acceptable.*”³³⁹

Hoe secularisme, in dit geval laïcité vorm krijgt hangt volgens Jansen sterk af van politiek-historische omstandigheden: “*laïcité is an essentially contested concept in France as much as it is elsewhere, and its interpretation is largely dependent on political-historical contexts.*”³⁴⁰

Op bovenstaande analyse zou Asad instemmend kunnen knikken en uitleggen dat hij verkeerd geïnterpreteerd wordt. Asad zegt namelijk in een artikel dat hij secularisme ook van essentialisme wil redden en juist wel gelooft in de mogelijkheid van een tolerante secularisme: “*In order to preserve*

³³⁴ Jansen, Yolande, *Secularism and religious (in-) security – Reinterpreting the French Headscarf debates*, p. 2

³³⁵ Ibid., p. 8

³³⁶ Ibid., p. 13

³³⁷ Ibid., p. 5

³³⁸ Ibid., p. 12

³³⁹ Ibid., p. 13

³⁴⁰ Ibid., p. 8

secularism's virtues without clinging to its vices-in order, that is, to respond creatively and therefore undogmatically to the diverse antiseccularist tendencies throughout the contemporary world-we need the kind of openness that anthropologists ideally try to assume in their inquiries. In the case of religious movements in the part of the world I know best-the Middle East-there are certainly currents that are in-tolerant and destructive. But there are others that are different. These include movements that can be gradually assimilated in the form of political parties into the democratic processes familiar to us. But they also include developments that are creating new social forms for experience and aspiration that one hopes will help to reshape the idea of tolerance-neither as indifference nor as forbearance but as mutual engagement based on human interdependence."³⁴¹

Een debat tussen Jansen en Asad zou dus waarschijnlijk eindigen in een debat wat over de definitie van het liberalisme en de vraag of het liberalisme inherent problematisch is en niet zozeer het secularisme ansich. Asad bekritiseert het liberalisme op een welhaast essentialistische wijze.

Tegelijkertijd doet Asad natuurlijk niet aan definiëren en zullen beide denkers moeten erkennen dat secularisme en liberalisme niet los van elkaar te koppelen zijn.

Een andere kritiek komt van van Sindre Bangstad (University of Oslo) die betoogt dat Asad de *agency* van de niet-westerling bagatelliseren. Dit zou een typische karaktertrek van postkoloniaal denken zijn. Hij citeert daarbij Chipkin die het als volgt formuleert: "*As in much post-colonial academic literature, non-Western agency 'dissolves before the terms of colonial power'*"³⁴² Asads denken zou tevens staatscentrisch en daardoor blind zijn voor de *agency* van moslims en de hybride identiteiten of levenswijzen die ze ontwikkelen:

*The Asadian approach is in many respects quite state-centric, rests on a 'Western'–'non-Western' binary, and may therefore blind us to the agency at work in many European Muslims' engagement with the secular. An anthropology of the secular as a vernacular practice has to explore and understand the concepts and practices of secularism and the secular that these Muslims bring to the table – whether these concepts are based on notions of convergence or incommensurability between what is defined as 'Islamic', the secular and secularism. The secular is an analogue, rather than a digital concept: societies – and individuals for that matter – may be more or less secular, but cannot be either 'secular' or 'religious'. It is only in this manner that anthropology can contribute to contemporary Muslims being seen as something more than secularism's 'other'.*³⁴³

Bangstad levert nog drie argumenten tegen het analytisch binair denken – vooral Westen versus niet-Westen - bij Asad: (1) Er kunnen vraagtekens worden geplaatst bij de verklaringskracht van de invloed van Europa na decennia van dekolonisatie; (2) Er kan beargumenteerd worden dat de oorsprong (genealogie) van een concept ons vrijwel niets vertelt over hoe een concept (uit bijvoorbeeld het liberalisme) wordt gebruikt, ontwikkeld en getransformeerd in een andere context

³⁴¹ Asad, Talal, Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion" p. 222

³⁴² Bangstad, Sindre, 'Contesting secularism/s : Secularism and Islam in the work of Talal Asad' in Anthropological Theory 2009 9: (188-208) p. 194 (Chipkin, 2007: 37)

³⁴³ Ibid. p. 200-201

(bijvoorbeeld de islamitische wereld). (3) Er kunnen vaagtekens worden gesteld bij het gebruik van deze binariteiten in een geglobaliseerde wereld met meer onderlinge verbanden en uitwisseling van ideeën dan ooit.³⁴⁴ Bangstad stelt dat Westerse moslims bij uitstek illustraties zijn van levens die Asads binariteit overstijgen:

*“This epistemological problem becomes particularly acute with regard to the anthropological (or other) study of peoples whose lives transcend the boundaries erected by the invocation of binaries such as ‘Western’ and ‘non-Western’, ‘religious and secular’ and so forth. One could not think of better illustrations of this than contemporary European Muslims, whose very lives often turn upon a series of practical and pragmatic accommodations with the secular.”*³⁴⁵

Ook bij tegen deze argumenten kan Asad inbrengen dat zijn werk selectief gelezen wordt. Asad legt zoals we eerder in hoofdstuk 3 hebben gezien een grote waarde aan agency. In zijn gedecentreerde ideale samenleving zijn moslims vrij om autonoom een religieus leven te leiden in een gemeenschap: *“It is being able to live as autonomous individuals in a collective life that extends beyond national borders”*³⁴⁶

Asads kritiek is nu juist dat moslims te weinig ruimte krijgen in huidige Westerse seculiere staten om de islam als levenswijze te hebben. Asad is niet tegen agency maar betoogt alleen dat agency veiliggesteld en begrensd wordt door de staat, die de vrijheid van burgers vastlegt in de wet en aan disciplineren van het individu doet zodat deze in de eerste plaats een goede burger is.

Het is echter wel zo dat Asad in zijn werk meer ideeën bekritiseert en deconstrueert dan zelf positief ergens voor pleit en ideeën (re)construeert. In dat opzicht is het te verwachten dat hij veel tegenreacties op zal roepen van wetenschappers die minder pessimistisch tegen de werkelijkheid aankijken.

Terwijl in *Formations of the Secular* Asad Europa waarschuwt dat als het moslims niet accepteert ze altijd vervreemd zullen blijven, is hij in een ouder artikel optimistischer. Hij stelt dat Europa eerder radicaal is veranderd door Joden na eeuwen van discriminatie te accommoderen. Vervolgens vraagt hij rethorisch waarom zo’n omkering van Europa niet ook ten opzichte van moslims mogelijk zou zijn: *“The question is more rarely raised as to whether the institutions and ideologies of Europe can adjust to a modern world of which culturally diverse immigrants are an integral part. Europeans were, after all, ready to change their attitudes to accommodate Jewish communities with an unprecedented respect.”*³⁴⁷

Hoewel het verwijt dat Asad essentialistisch is ten opzichte van het seculiere en secularisme discutabel is, kunnen we in ieder geval wel concluderen dat Asad ons met zijn sceptische geest uit daagt om secularisme (en ‘het seculiere’) niet als een vanzelfsprekendheid te nemen. Hij daagt ons ook

³⁴⁴ Bangstad, Sindre, *Contesting secularism/s : Secularism and Islam in the work of Talal Asad* in *Anthropological Theory* 2009 9: (188-208) p. 194

³⁴⁵ Ibid. p. 195

³⁴⁶ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p.180

³⁴⁷ Asad, Talal, *Europe against Islam: Islam in Europe* p. 194

uit mogelijkheden te onderzoeken voor een meer rechtvaardigere vorm van pluralisme . Hij kan dan ook gelezen worden als een auteur die de mogelijkheden voor een alternatief seculier pluralistisch model van samenleven openhoudt en ons prikkelt daar verder over na te denken.

Asad en de islam

In hoofdstuk 4 is Asads conceptualisatie van islam ter sprake gekomen. Asad is in dat hoofdstuk kort bekritiseerd op het feit dat zijn conceptualisatie van islam ambigu is. Behalve het uitsluiten van het liberalisme uit de islamitische discursieve traditie – wat blijkt uit zijn commentaar op de Egyptische hervormer Safwat - lijkt Asad zoals in hoofdstuk 4 kort ter sprake is gebracht ook andere vormen van islam uit te sluiten. Asad lijkt een soenitische islam te veronderstellen door de discursieve traditie aan de funderingsteksten koran en hadith te koppelen: *“If one wants to write an anthropology of Islam one should begin, as Muslims do, from the concept of a discursive tradition that includes and relates itself to the founding texts of the Qur'an and the Hadith. Islam is neither a distinctive social structure nor a heterogeneous collection of beliefs, artifacts, customs, and morals. It is a tradition.”*³⁴⁸

Echter, voor de shi'ietische moslims is ook de autoriteit van de Imams en ayatollah van belang en bovendien hebben shi'itische moslims een andere hadith corpus tot hun beschikking dan de soenitische moslims. De funderingsteksten kunnen dus verschillen. En Asad lijkt ook over het hoofd te zien dat sommige moslims – zoals Mu'tazilieten in het verleden en Koranieten in het heden de hele hadith-traditie afwijzen en alleen op de Koran als funderingstekst vertrouwen. Wat betekent het als een praktijk zich alleen op de Koran richt en tegen de profetische traditie (*hadiths*) in gaat? Valt deze dan nog onder de islamitische discursieve traditie?

Wat betekent het als een praktijk niet direct gebaseerd is op de Koran of hadith maar op latere jurisprudentie die al dan niet verwijst naar de funderingsteksten? Wat als een praktijk niet verbonden wordt met funderingsteksten maar met de praktijken van een heilige? En om het nog ingewikkelder te maken wat als een praktijk gedeeltelijk op de islamitische teksten is gebaseerd en gedeeltelijk op een locale traditie? Benjamin F. Soares geeft een praktijkvoorbeeld uit haar etnografisch onderzoek in Mali. Ze doet verslag van een praktijk bij moslimvrouwen in Mali die, wanneer hun echtgenoot komt te overlijden, gedurende een rouwperiode de kleding van hun man dragen. Daarbij wordt de rouwperiode aangehangen die wordt voorgeschreven voor de Malikitische wetschool, terwijl de traditie van de kleding niet is voorgeschreven.

De vraag die dit oproept is of deze praktijk nog onderdeel is van de islamitische discursieve traditie?: *“If the actual length of the period of the retreat ('idda) follows the legal texts rather closely, the practice of wearing the husband's clothes during mourning (ihdad) diverges from the text.”*³⁴⁹

³⁴⁸ Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of islam*. p.14

³⁴⁹ Soares, Benjamin F., *Notes on the anthropological study of Islam and Muslim societies in Africa in Culture and Religion* p. 282

Soares, die Asads idee van islam als discursieve traditie verdedigt, geeft daarbij een voorbeeld uit haar onderzoek dat een moslimgeestelijke die een weduwe tegemoet kwam omdat ze de kleding van haar man niet wenste te dragen tijdens de rouwperiode tot ongenoegen van haar omgeving. De geestelijke legde de gemeenschap uit - tot opluchting van de weduwe - dat het dragen van de kleding van de overleden man geen islamitische plicht is: *“The 'custom' was, therefore, not enforceable from the standpoint of Islamic law (and I would qualify his reading of the law).”*³⁵⁰

De vraag die dit oproept is wat als de geestelijke had gezegd dat het wel een islamitische plicht was. Zou het uitmaken of daarbij een verwijzing naar de funderingsteksten gebruikt? Zoals Soares hierboven tussen haakjes aangeeft, kunnen de funderingsteksten verschillend geïnterpreteerd worden, maar is zij het toevallig wel eens met de interpretatie van deze geestelijke: *“(and I would qualify his reading of the law)”*. Soares accepteerde bovendien als funderingsteksten de jurisprudentie van de Malikitische wetschool zoals deze in Mali aanwezig was,³⁵¹ wat ook weer niet overeenkomt met Asad die alleen van de koran en hadith uitgaat. Soares gaat dus uit van locale funderingsteksten terwijl het idee van Asad nu juist is dat de funderingsteksten universeel zijn, om stabiliserend te kunnen zijn voor de islamitische traditie. Er zijn dus verschillende interpretaties mogelijk van wat de islam als discursieve traditie precies inhoudt.

In het vorige hoofdstuk werd duidelijk dat Asad en An-Na'im vanuit verschillende ervaringen, perspectieven en veronderstellingen de relatie tussen islam en secularisme benaderen. Bij de liberale moslim An-Na'im, die gevlucht is uit een dictatoriale islamitische staat, staat de *agency* en vrijheid van de individuele moslim centraal, die beschermd moet worden tegen de macht van de staat om vrij zijn religieuze identiteit te kunnen beleven. Het paradoxale hiervan is dat An-Na'im de staat nodig heeft om vrij te zijn van de staat.

Asad ontmaskert daarentegen de seculiere staat als gebaseerd op een liberale mythe, die verhult dat de seculiere staat religies per definitie controleert en beheerst. De liberale seculiere staat is een macht die individuen op allerlei manieren disciplineert. Van echte godsdienstvrijheid is dus geen sprake.

Wat betreft de islam toont An-Na'im dat het mogelijk is om de islam radicaal van binnenuit te hervormen en met concepten en principes van het liberalisme te verenigen, waardoor in naam van de islam een pleidooi kan worden gehouden voor het secularisme. Asad probeert tot een holistische benadering te komen door middel van een antropologisch perspectief dat rekening houdt met het binnenperspectief, dat wil zeggen: de islamitische theologie. De islam is volgens Asad een discursieve traditie met stabiliserende en dynamische aspecten.

De confrontatie van An-Na'ims vorm van liberale islam met Asad legt echter een aantal problemen in de ideeën van Asad bloot. Ten eerste legt An-Na'im bloot hoe ambigu Asads conceptualisatie van islam is. Asad's discursieve traditie lijkt grenzen te kennen die Asad zelf niet

³⁵⁰ Soares, Benjamin F., *Notes on the anthropological study of Islam and Muslim societies in Africa in Culture and Religion* p. 282

³⁵¹ *Ibid.*, p. 281

definieert. Dat is begrijpelijk omdat hij als antropoloog die niet essentialistisch wil denken niet normatief over de inhoud van theologie mag spreken. Asad is echter tegelijkertijd wel sceptisch over de verenigbaarheid van de islamitische traditie met het liberalisme en secularisme, wat hem dwingt de grenzen van zijn discursieve traditie te erkennen. Om onverklaarbare redenen is Asad niet zo negatief over islamisme en islamitisch fundamentalisme. Hij zegt dat deze ook onderdeel zijn van de discursieve traditie, terwijl deze ook op concepten is gebaseerd die modern zijn en met de traditie breken.

Het probleem is met andere woorden, dat Asad de theologie in zijn conceptualisatie van islam betreft, zonder deze theologie te definiëren, of te verhelderen wat binnen en wat buiten de discursieve traditie valt en hoe deze traditie tot stand komt. Theologie is per definitie normatief. Dat wil zeggen dat theologie een waarheidsclaim heeft die vanuit antropologisch perspectief essentialistisch is.

De genealogische methode blijkt handig om onbelichte relaties tussen het religieuze en seculiere te verhelderen, echter doordat Asad concepten van het liberalisme tegenover die van de islamitische traditie zet, lijkt er toch weer binair denken bij Asads analyse in te sluipen. Het idee van een 'liberale islam' of van 'liberale moslims' wordt zo haast een *contradictio in adjecto*.³⁵²

Maar wat betekent het vanuit Asads perspectief precies als er elementen van het seculiere of van het liberalisme de discursieve traditie 'inluipen' (om het in Asads geest negatief te formuleren), zoals bij An-Na'im het geval is? Betekent dit bijvoorbeeld dat in zijn ogen de traditie hervormt naar iets anders of is er dan sprake van een al dan niet vrijwillige buiging voor de seculiere macht? Is het een vorm van zelfbeperking? Of is de liberale islam een masker voor het seculiere liberalisme? Dat zijn vragen waar Asad een antwoord op dient te geven. Hetzelfde geldt voor de binariteit Westerse staat vs. islam die Asad hanteert, die hij zo danig tegenover elkaar zet dat het haast onmogelijk wordt van authentieke Westerse moslims te spreken.

Wat deze bovenstaande vragen in ieder geval duidelijk maken is dat Asads discursieve traditie een ambigu concept is dat nadere toelichting behoeft. Asad heeft het ontwikkeld om de stem en praktijken van moslims in antropologie te betrekken. De vraag is nu echter of Asad door genoodzaakt te zijn de discursieve traditie te begrenzen - op de plek waar het liberalisme begint - niet doet wat hij het secularisme verwijt? Secularisme definieert en beheerst religie, maar doet zijn antropologie niet precies hetzelfde door een liberale islam haast als een *contradictio in adjecto* te beschouwen?

Het confronteren van Asad met An-Na'im's ideeën heeft in ieder geval stof tot nadenken gegeven over de relatie tussen religiewetenschap en theologie en over de vraag of een holistische antropologie die het binnenperspectief van religies serieus willen nemen mogelijk is.

³⁵² *Contradictio in adjecto* is een tegenspraak in termen, tussen een bijvoeglijk naamwoord en zelfstandig naamwoord.

7. Conclusies

In deze thesis hebben we getracht om een antwoord te geven op de volgende vraag: *Op welke wijze kan An-Na'im de ideeën van Asad over islam en secularisme corrigeren of verrijken, en op welke wijze kan het samenbrengen van beide visies vruchtbaar zijn om verder na te denken over de rol van islam en moslims in de seculiere samenlevingen van West-Europa en Noord-Amerika?*

Om deze vraag te kunnen beantwoorden is in hoofdstuk twee het brede islam en secularisme debat geschetst, om zodoende de positie van Talal Asad te verduidelijken. Tevens werden verschillende definities van religie en secularisme die in het debat worden gehanteerd verduidelijkt. We hebben gezien dat men het debat vaak op twee verschillende manieren benadert. We hebben dit samengevat in de volgende twee vragen:

I. Is de secularisatiethese houdbaar in het licht van (de heropleving van) de islam?

II. Is de islam compatibel met het secularisme?

In de eerste discussie hebben we gezien dat er verschillende lagen van betekenis aan het begrip 'seculier' en verwante begrippen zoals 'secularisme' kleven. We hebben ook gezien dat het populaire narratief waarbij de secularisering als strijdpunt tussen atheïsten en theïsten over de scheiding van kerk en staat wordt voorgesteld, geen recht doet aan de werkelijkheid.

We hebben vervolgens gezien dat eendimensionale modellen van de secularisatiethese zoals die van Peter L. Berger, falen en dat multidimensionale modellen zoals van José Casanova onderdeel van voortgaand onderzoek en debat zijn. In deze discussies over het seculiere en de secularisatiethese pleegt Asad een belangrijke interventie, zoals in hoofdstuk 3 duidelijk is gemaakt, door middel van een genealogie van het seculiere – dat conceptueel voorafgaat aan het secularisme als politieke doctrine. Asad weet door een combinatie van de methode van de genealogie (Nietzsche/ Foucault) - met een focus op vormende of disciplinaire machten - en de concepten *traditie* (Alasdair MacIntyre) en *habitus* (Marcel Mauss) tot een holistische antropologische benadering te komen. Hij maakt gebruik van een dynamisch concept van traditie, dat bestaat uit lokale en historisch gevormde niet-discursieve, lichamelijke gewoonten en praktijken (*habitus*) en discursieve, argumentatieve praktijken.

Asad richt zich op de diepere structuren van het seculiere dat voorafgaat aan secularisme en andere verwante begrippen, en stelt vast dat het seculiere geen neutrale epistemische categorie is maar nieuwe concepten, praktijken en gevoeligheden veronderstelt. Asad verzet zich tegen essentialisme in zowel het religiebegrip als in het dominante begrip van het seculiere. Religie en het seculiere zijn geen gestolde categorieën en zijn beide niet te definiëren. Asad stelt vast dat terwijl historisch het seculiere geproduceerd is door een religieus discours, ideologisch het religieuze wordt gepresenteerd als een product van het seculiere. Dit heeft ermee te maken dat er machtspraktijken achter het seculiere schuilen die het religieuze willen definiëren, beheersen en sturen. Hij betoogt dat het seculiere geen masker van religie is, maar dat het religieuze en het seculiere als een Siamese tweeling zijn. Ze lijken op elkaar, zijn met elkaar vervlochten, maar zijn niet hetzelfde. Ze impliceren elkaar en zijn onbegrijpelijk zonder elkaar. Dit laat Asad zien door een genealogische analyse van verschillende

dichotomieën die schaduwen van het religieuze en seculiere zijn. (“*mythos*”/“*logos*”, “*sacred*”/“*profane*”, “*imagination*”/“*reason*” etc.). Asad laat hiermee zien dat het religieuze niet essentialistisch diametraal tegenover het seculiere gezet mag worden.

Het secularisme is ook geen neutrale politieke doctrine maar onderdeel van de hegemonische projecten van de moderniteit. We hebben drie argumenten van Asad gepresenteerd waarmee hij betoogt dat het lastig is voor een liberale seculiere staat om moslims te accommoderen. Het eerste argument is dat secularisme uitgaat van een religiebegrrip dat de nadruk legt op overtuigingen, terwijl bij moslims overtuigingen gecultiveerd worden in belichaamde praktijken in een gemeenschap van gelijkgestemde beoefenaars. Het tweede argument is dat het idee van “Europa” sinds haar ontstaan samenviel met “christelijk” en “niet-islamitisch” (want dat was de vijand). Hierdoor is het voor Europa moeilijk om moslims als onvervreembare Europeanen te beschouwen. Het taalgebruik van rechtse maar ook van veel linkse politici verraadt dit gegeven. Het derde argument stelt dat een liberale democratie geen minderheden kan vertegenwoordigen. Moslims worden niet als moslims gepresenteerd, maar zijn ondergeschikt aan de wil van de meerderheid.

Asad is echter niet helemaal gekeerd tegen het idee van secularisme en wil het slechts redden van essentialisme en dogmatisme. Asad is een voorstander van gedecentreerd pluralisme met alleen maar minderheden, en naast het idee van “complex space” ook “complex time” waar er naast verschillende identiteiten, ook ruimte is voor verschillende levenswijzen. Dat zou meer recht doen aan hoe moslims hun religie begrijpen en beleven.

In de tweede discussie (Is de islam compatibel met het secularisme?) in hoofdstuk twee hebben we gezien dat er verschillende benaderingen van religie bestaan. De belangrijkste zijn de essentialistische en functionele benaderingen van religie, die ook op de islam worden toegepast. In Ernest Gellner en Clifford Geertz hebben we twee antropologen gezien die islam op deze twee verschillende manieren benaderden. De essentialistische benadering van Gellner gaat uit van een normatieve islam, terwijl de functionele benadering van Geertz uitgaat van een diversiteit aan praktijken bij moslims, die door verschillende culturele en historische omstandigheden vorm hebben gekregen.

In hoofdstuk vier hebben we gezien hoe Talal Asad zich tegen de conceptualisaties van beide antropologen keert en een eigen originele conceptualisatie van de islam introduceert. Talal Asad bekritiseert daarbij essentialistische conceptualisaties van religie in het algemeen en antropologische essentialistische conceptualisaties van islam in het bijzonder en presenteert vervolgens een alternatief. Hij betoogt dat het idee “religie” geen autonome essentie heeft, die los te koppelen is van macht en politiek. Het idee van een machtsonafhankelijke religie is verbonden met een specifiek Europees religiebegrrip en reflecteert volgens Asad ook een moderne Westerse liberale eis.

Er is geen eenduidige definitie van religie mogelijk omdat machten steeds verschillend gedistribueerd worden om religies vorm te geven. Ons moderne concept van religie is het product van een specifieke geschiedenis en zijn grootste kritiek op Geertz is dat hij negeert dat de mogelijkheden en de gezaghebbende statussen van religies producten zijn van historische disciplines en machten. In

plaats van op zoek te gaan naar een universele definitie stelt Asad dan ook voor om het concept “religie” uit te pakken in heterogene en historisch specifieke elementen, die elk een variëteit van machtsrelaties weerspiegelen.

Vervolgens hebben we Asads antropologische conceptualisatie van islam besproken. Hij bekritiseert de essentialistische benadering van Ernest Gellner die de gedetailleerde werking van disciplinerende machten negeert en uitgaat van theoretisch inadequate generalisaties van de islam. Asad verwijt antropologen zoals Gellner en Geertz dat ze de islam louter zien in termen van sociale structuren en de discoursen van moslims, die gebaseerd zijn op bronteksten die de traditie stabiliseren, niet serieus nemen. Als alternatief presenteert Asad een conceptualisatie van de islam, waarin moslims zich met hun theologische discoursen ook kunnen herkennen: Islam is een discursieve traditie. Dit betekent dat geloof en praktijken van moslims historisch bepaald en heel divers zijn, maar door middel van discoursen rationeel verbonden zijn met de stabiliserende primaire islamitische bronnen: Koran en hadith.

Asad onderzoekt ook hoe de categorie ‘het seculiere’ in Egypte van de 19^e en 20^e eeuw denkbaar werd door culturele veranderingen, islamitische hervormingen en de belangrijke rol van de vorming van de moderne natiestaat. Asad deed ook onderzoek naar wat hij “*would-be-reformers*” noemt, die de *shari’a* willen hervormen omdat ze deze zien als een achterhaalde religieuze wet die ongeschikt is voor een moderne maatschappij. Asad analyseert daartoe het discours van drie Egyptische denkers uit de 19^e en begin 20^e eeuw om te onderzoeken hoe deze de nieuwe ruimten van een moderniserende staat weerspiegelden: Muhammad Abduh, Qasim Amin en Ahmad Safwat.

Asad classificeert sommige hervormingen als onderdeel van de islamitische discursieve traditie en andere hervormingen als breuken met de traditie. Hij is in ieder geval kritisch ten opzichte van secularisten en islamisten die allebei uitgaan van een essentialistisch begrip van islam en politieke systemen voorstaan die tot ongelijkheid leiden voor etnische of religieuze minderheden.

Terwijl Asad de islamisten nog wel als authentiek onderdeel ziet van de discursieve islamitische traditie, lijkt hij liberale moslims buiten de traditie te sluiten. Hij zegt bijvoorbeeld over de liberale moslim Safwat: “*The conception of the law assumed in Safwat's texts clears the space not only for the modern, reforming state, but also for a secular morality.*”³⁵³

In hoofdstuk 5 en 6 zijn de ideeën van de prominente liberale moslim en hervormingsdenker Abdullahi An-Na’im vergeleken met die van Talal Asad. An-Na’im pleit vanuit islamitisch perspectief voor een seculiere staat. Hij geeft daarvoor twee redenen. De eerste reden is dat authentiek moslim zijn, alleen mogelijk is als de staat zich niet bemoeit met religie. Moslim zijn betekent bij An-Na’im namelijk de vrijheid om naar eigen overtuiging en inzichten de *shari’a* te volgen. Dat betekent niet dat de staat politiek neutraal moet of kan zijn. De tweede reden is dat de seculiere staat beter aansluit op de prekoloniale staat dan op de postkoloniale islamitische staat. De laatste gaat uit van een nieuw idee van *shari’a* als gecodificeerde constitutie van een land en van een religieuze autoriteit die samenvalt

³⁵³ Asad, Talal, *Formations of the Secular* p. 241-242

met de politieke autoriteit. Een samensmelting die volgens An-Na'im sinds de dood van de profeet Mohammed niet meer heeft bestaan, al waren er wel politieke leiders die dat claimden.

De staat moet volgens An-Na'im garant staan voor drie pilaren, namelijk constitutionalisme, mensenrechten en *civic reason*, dat wil zeggen een publieke rede die zich niet direct beroept op religie. Aangezien de traditionele islam op sommige punten botst met mensenrechten en burgerschap gaat An-Na'im uit van een hervormde islam die de fundamenteën van de seculiere staat ondersteunt.

An-Na'im is echter niet voor de scheiding van politiek en islam. Hij erkent de schijnbare tegenstrijdigheid van het idee dat politiek en islam niet gescheiden moeten worden, maar de staat en islam wel, maar noemt dit een paradox. Hij ziet de staat als procedureel instituut dat met behulp van eerder genoemde pilaren bemiddelt tussen de islam en de politiek.

De vergelijking tussen Asad en An-Na'im bracht aan het licht dat ze langs elkaar heen lijken te praten. An-Na'im's perspectief gaat uit van de vrijheid en *agency* (handelingsmogelijkheden) van burgers, terwijl Asad uitgaat van de macht van de seculiere staat. De staat kan volgens Asad niet religieus-neutraal zijn omdat religie altijd met macht is verbonden en de staat ook, en deze laatste zal altijd religie proberen te definiëren, beheersen en controleren.

In de kritische evaluatie zijn we een stap verder gegaan in het vergelijken van Asad met An-Na'im in combinatie met andere kritieken op Asad. We hebben gezien dat de conceptualisatie van het secularisme ambigu is bij Asad, omdat hij zelfs ultra-seculiere staten religieus noemt vanwege het feit dat ze actief bepaalde aspecten van religie beheersen of sturen. Asad accepteert de definitie van secularisatie als "*institutes die zich door differentiatie losmaken van religieuze instituties en normen*" niet, maar komt ook niet met een betere definitie. Hierdoor is het niet duidelijk of zijn ideaal van een gedecentreerd pluralisme religieus of seculier is of een combinatie van allebei.

Die ambiguïteit van Asads werk wordt ook door anderen opgemerkt. Een voorbeeld is een kritiek van Yolande Jansen (UvA en VU) die van mening is dat Asad essentialistisch over het secularisme is. Jansen betoogt dat het secularisme een variabel en instabiel fenomeen is, en het liberalisme is volgens haar van een intolerante vorm van het secularisme te scheiden is. We hebben gezien dat de interpretatie van Jansen van het werk van Asad door hem zou kunnen worden afgewezen op basis van een selectieve interpretatie, omdat hij expliciet essentialisme van secularisme afwijst. Tegelijkertijd bekritiseert hij wel het liberalisme op een welhaast essentialistische wijze.

Sindra Bangstad (Oslo University) bekritiseerde Asad ook op basis van ondermeer de achterhaaldheid van postkoloniale theorie door globaliserende kruisverbanden, en de ontkenning van *agency* bij miljoenen moslims in het Westen.

Aan de andere kant is vanuit het staatscentrische perspectief van Asad vertrouwen hebben op de seculiere staat om garant te staan voor de vrijheid van religie en *agency* naïef. Een vergelijking tussen Asad en An-Na'im maakt, tevens duidelijk dat het argument van An-Na'im - namelijk dat je alleen moslim kunt zijn als je vrij bent om je religieus te uiten in het publieke domein - een hervormde en niet een traditioneel concept van *shari'a* veronderstelt. In de klassieke islamitische traditie is de vrijheid van geloofsovertuiging (belief) en de vrijheid om deze te uiten van elkaar losgekoppeld, in

tegenstelling tot de christelijke en liberale traditie. Je kunt dus als je deze traditionele visie op islam aanhangt, in tegenstelling tot wat An-Na'im claimt, een authentieke moslim zijn zonder het te hoeven uiten in het publieke domein.

Wat betreft islam gaat An-Na'im als theoloog/jurist uit van een essentialistisch beeld van islam dat in de moderne tijd hervormd moet worden. Asad gaat uit van een niet-essentialistisch beeld van islam als discursieve traditie, die niet hervormd hoeft te worden omdat deze in zichzelf al dynamisch en veranderlijk is. Dit verschil komt tot uiting in de manieren waarop Asad en An-Na'im het concept van de islamitische staat karakteriseren. An-Na'im noemt het een radicale breuk met de traditie, terwijl Asad zowel een breuk als continuïteit met de traditie in het concept van de islamitische staat ziet.

We hebben ook een kritiek behandeld op 'de islam is een discursieve traditie'-these. De discursieve traditie van Asad is gebaseerd op de Koran en hadith, terwijl in werkelijkheid moslims verdeeld zijn over wat de funderingsbronnen zijn (verschillende hadithverzamelingen bij soennieten en shi'ieten, mu'tazilieten en koranieten die hadiths niet erkennen etc.). Dit brengt Asad in een dilemma. Niet definiëren betekent een mogelijk verval van bronnen als stabiliserende kracht in de discursieve traditie. Wel definiëren kan normativerend werken, wat niet de taak is van een antropoloog.

Het interessante is dat An-Na'im met zijn verzoening van ideeën uit het liberalisme en de islam de ideeën van Asad over de breuk tussen de islamitische traditie en het liberalisme uitdaagt. An-Na'im daagt met zijn liberale islam ook het idee van Asads discursieve traditie uit en dwingt Asad zich uit te spreken over de grenzen van de discursieve traditie of theologie en over hoe deze tot stand komt.

Asad betoogt dat hij essentialistisch en binair denken in termen van islam versus secularisme wil doorbreken. Door concepten van het seculiere liberalisme tegenover die van de traditionele islam te zetten sluipt er echter toch weer binair denken in zijn denken. Het idee van een 'liberale islam' of van 'liberale moslims' wordt zo haast een *contradictio in adjecto*.

Antwoord gevend op de centrale vraag van deze thesis kunnen we dus stellen dat An-Na'im de ideeën van Asad corrigeert en verrijkt met een perspectief dat de seculiere staat als bevrijdend ervaart. Vanuit het narratief van An-Na'im is dit goed te begrijpen. Een confrontatie van Asads ideeën met die van An-Na'im laat ook zien dat er een zwakte in de genealogische methode van Asad zit. Voor het ontmaskeren van binair en essentialistisch denken maakt Asad namelijk gebruik van binariteiten die door veelvuldig gebruik een essentialistische indruk achterlaten. Door "seculier" en "liberaal" dichotomisch tegenover "traditioneel" en "islamitisch" te plaatsen, vervalt Asad toch weer in een soort discursief essentialisme. Hij weet dan ook niet goed raad met "liberale moslims".

Het samenbrengen van de visies van deze twee denkers is vruchtbaar om verder na te denken over de rol van islam en moslims in de seculiere samenlevingen van West-Europa en Noord-Amerika. Asads pessimisme over de acceptatie van moslims in Europa vraagt om een herbezinning op de genealogie van West-Europa en Noord-Amerika en op de rol van 'de islam' en moslims in die genealogie. An-Na'im's optimisme vraagt om een herbezinning op de islamitische traditie. Het

samenbrengen van beide denkers vraagt om het aanvullen van Asads theoretisch antropologisch kader met etnografisch onderzoek naar moslims in het Westen, die een islamitische én een Westerse levenswijze moeiteloos lijken te verenigen.³⁵⁴

Het bijeenbrengen van deze denkers geeft ook stof tot nadenken over de relatie tussen religiewetenschap en theologie. De vraag die Asad in 1986 uitsprak in *The Idea of an Anthropology of Islam* was of het mogelijk is een antropologie van islam te ontwikkelen. De vraag die daar achter klinkt, is of antropologie van religie en theologie verenigbaar zijn? Deze vraag blijft nog steeds open staan voor discussie. Asads project is een poging om theologie te integreren in een religiewetenschappelijk antropologische kader, zonder deze te essentialiseren. Door de confrontatie met An-Na'ims ideeën ontstaat echter de vraag of dit mogelijk is zonder de theologie te kort te doen. Is een holistische antropologie überhaupt mogelijk? Het vraagt van Asad in ieder geval een nadere uitleg over de grenzen van de islam als discursieve traditie en meer uitleg over hoe deze traditie tot stand komt.

³⁵⁴ Etnografische onderzoeken naar 'hybride' identiteiten van Westerse moslims worden al gedaan. Voorbeelden in Nederland zijn: Gönül Hetteema-Fidan die een researchmaster schreef met de titel: *Secular-Muslim? A feminist analysis of the 'hybrid' (un-)available subject position of second-generation Turkish-Dutch citizens* (13 may 2010) Universiteit Utrecht - Gender and Ethnicity. Een andere masterthesis over de 'hybride' identiteiten van Westerse moslims is *Niet alleen Allah* van Froukje Santing. Onderzoeksresultaten: URL: <http://weblogs.hollanddoc.nl/nietalleenallah/>

8. Bibliografie

Almond, Gabriel A., Appleby, R. Scott & Sivan, Emmanuel, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*. The University of Chicago Press, 2003.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge: Harvard University Press, 2008.

Anjum, Ovamir, 'Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors', *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27 (2007) , 656-672.

Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986 .

Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Asad, Talal, 'Europe againts Islam: Islam in Europe', *The Muslim World*, 2 (1997), 183-195

Asad, Talal, 'Reading a Modern Classic: W.C. Smith's "The Meaning and End of Religion"', *History of Religions*, 40 (2001), 205-222.

Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, California: Stanford University Press, 2003.

Asad, Talal [et al], 'Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism', *Is critique secular? blasphemy, injury, and free speech* (2009), 20-64

Bangstad, Sindre, 'Contesting secularism/s : Secularism and Islam in the work of Talal Asad', *Anthropological Theory*, 9 (2009), 188-208.

Baudet, Thierry, 'Durf te generaliseren over de islam', NRC Handelsblad, 2 november 2012.
URL: <http://www.thierrybaudet.com/wp-content/uploads/2011/08/121102-Column-NRC.pdf>
(geraadpleegd op 20-04-2013)

Berger, Peter L. , *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (1967)*, New York: Anchor Press, 1990.

- Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*, Cambridge Press, 1990.
- Bowen, John R., *A New Anthropology of Islam*, Cambridge University Press, 2012.
- Bruce, Steve, *God is dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell, 2002.
- Carrette, Jeremy R., *Foucault and Religion*, London: Routledge, 2000.
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, University Of Chicago Press, 1994.
- Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*, London: Allen and Unwin, 1982.
(transl. from the French by Joseph Ward Swain)
- Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, New York: Harvester Press, 1980.
- Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago: The University of Chicago Press, 1968.
- Geertz, Clifford, *Religion as a cultural system. In: The interpretation of cultures: selected essays*, pp 87-125, Fontana Press, 1993.
URL:http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic152604.files/Week_4/Geertz_Religion_as_a_Cultural_System.pdf (Geraadpleegd op 20-05-2013).
- Gellner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1981.
- Gorki, Philip, S., & Altinordu, Ates, 'After Secularisation?', *Annual Review of Sociology*, 34 (2008), 55-85.
- Gutting, Gary, "Michel Foucault", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/entries/foucault/#3.2> (Geraadpleegd op 23-04-2013).
- Hallaq, Wael, B., *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Ashgate Publishing Company, 1994.

Hettema-Fidan, Gönül , *Secular-Muslim? A feminist analysis of the 'hybrid'(un-)available'subject position of second-generation Turkish-Dutch citizens*, Universiteit Utrecht - Gender and Ethnicity. (13 may 2010 niet gepubliceerd)

Hoebink, Michel, Het Denken over vernieuwing en secularisatie, (2010), 199-220. In H. Driessen (Ed.) *In het huis van de islam*. Nijmegen: Uitgeverij SUN.

Hutton, Will, & Richard Dawkins, *What is the proper place for religion in Britain's public life?*, The Observer, 19 februari 2012. URL: <http://www.guardian.co.uk/world/2012/feb/19/religion-secularism-atheism-hutton-dawkins> (Geraadpleegd op 19-02-2012).

Jansen, Yolande, Secularism and religious (in-) security – Reinterpreting the French Headscarf debates, *Krisis*, 2 (2011) 2-19.

Kaltner, John, *Islam: What Non-Muslims Should Know* , Minneapolis: Fortress Press, 2003.

Kraut, Richard, "Aristotle's Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/> (Geraadpleegd op 23 april 2013).

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

Marx, Karl, "[Critique of Hegel's Philosophy of Right](#)". Marxist Internet Archive.

URL: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/intro.htm#05>, (Geraadpleegd:01-09-2012).

McCutcheon, Russell T., 'The Category "Religion" in Recent Publications: A Critical Survey', *Numen*, 42 (1995), 284-309.

Nasr, Seyyed, Hossein, *The heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, San Francisco: HarperOne, 2004.

Olivier, Roy, *Secularism Confronts Islam*, New York: Columbia University Press, 2007.

Oevermann, Annette, "Taha, Mahmud Muhammad." Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2013. Reference. Universiteit Utrecht.

URL: http://referenceworks.brillonline.com.proxy.library.uu.nl/entries/encyclopaedia-of-islam-2/taha-mahmud-muhammad-SIM_7301 (Geraadpleegd op 08 Juni 2013).

Praamsma, Jan Maarten, *Secularisatie Opnieuw Nezien: de Veranderende Plaats van het Christendom in de Samenleving*, Utrecht, 2000.

URL: <http://www.surfsharekit.nl:8080/get/smpid:9997/DS1> (Geraadpleegd:03-04-2013).

Ramadan, Tariq, *Westerse Moslims en de Toekomst van de Islam*, Amsterdam: Uitgeverij Bulaaq, 2005.

Redactie (ANP), *Morsi-heeft-het-er-naar-gemaakt*. Volkskrant, 4 juli 2013.

URL: <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/11504/Onrust-in-de-Arabische-wereld/article/detail/3470395/2013/07/04/Morsi-heeft-het-er-naar-gemaakt.dhtml> (Geraadpleegd op 04-07-2013).

Rippin, Andrew, *Muslims, Their beliefs and practices*, London and New York: Routledge, 2005.

Rooden van, Peter, 'Geschiedschrijving van de secularisatiethese', *Etnofoor*, 9 (1996), 83-87.

Santing, Froukje, 'Niet alleen Allah'. Onderzoeksresultaten masterthesis:

URL: <http://weblogs.hollanddoc.nl/nietalleenallah/> (geraadpleegd: 10-04-2013)

Schacht, Joseph, 'Theology and law in Islam,' in: G.E. von Grunebaum (ed.), *Theology and law in Islam*, Wiesbaden (1971), 3-23.

Scott, David, & Charles Hirschkind, *Talal Asad and His Interlocutors, Powers of the secular modern*, California: Stanford University Press, 2006.

Shakman-Hurd, Elizabeth, *The politics of secularism in international relations*, United Kingdom: Princeton University Press, 2008.

Smart, Ninian, *Godsdiensten van de wereld*, Kampen: Kok, 2003.

Soares, Benjamin F., 'Notes on the Anthropological Study of Islam and Muslim Societies in Africa', *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 1 (2000), 227-285.

Suha, Taji-Farouki, & Basheer M. Nafi, *Islamic Thought in the Twentieth Century*, New York: St. Martin's Press, 2004.

Stomwasser, Barbara, 'Gender Issues and Contemporary Quran interpretation', *Islam, Gender and Social Change*, 30 (1998), 44.

Vlasblom, Dirk, *Minder islam, meer vroomheid en sluiers*, NRC Handelsblad, 1 december 2012.

Weber, Max, *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londen & New York: Routledge, 1992.

Wever de, Robin, *Regeringspartij: te weinig steun voor sharia in Tunesië*, Trouw, 27 maart 2012.

URL: <http://www.trouw.nl/tr/nl/4728/Islam/article/detail/3231802/2012/03/27/Regeringspartij-te-weinig-steun-voor-sharia-in-Tunesie.dhtml> (Geraadpleegd op 27-04-2012).

Wainwright, William, 'Concepts of God', Stanford Encyclopaedia of Philosophy, Stanford University,

URL: <http://plato.stanford.edu/entries/concepts-god/> (Geraadpleegd op: 01-01-2013).

Wicks, Robert, 'Nietzsche' Stanford Encyclopaedia of Philosophy, Stanford University,

URL: <http://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/> (Geraadpleegd op: 01-01-2013).

Zubaida, Sami, *Law en Power in the Islamic World*, New York: St. Martin's Press, 2005.

Inhoudsopgave (met paragrafen)

Voorwoord	3
1. Inleiding	4
2. Het brede ‘islam en secularisme debat’	8
2.1. Is de secularisatiethese houdbaar in het licht van (de heropleving van) de islam?	8
<i>Betekenis van secularisering, secularisatie, seculariteit, secularisme en het seculiere</i>	8
<i>De etymologie van het begrip</i>	9
<i>De klassieke secularisatiethese</i>	12
<i>De eendimensionale secularisatiethese</i>	13
<i>Multidimensionale secularisatiethesen</i>	15
2.2. Is de islam compatibel met secularisme?	18
<i>Het conceptualisatieprobleem van religie</i>	18
<i>Essentialistische benaderingen van islam</i>	19
<i>Kritiek op essentialistische benaderingen van islam</i>	24
<i>Functionele benadering van de islam: Clifford Geertz</i>	29
2.3 Samenvattende conclusies hoofdstuk 2	34
3. Talal Asad: Secularisme als machtsstructuur	36
3.1 Talal Asads Onderzoeksgebied	36
3.2 Methodologie: genealogie	37
3.3 Terminologie: traditie, habitus en disciplines	39
3.4 Talal Asad en de secularisatiethese	42
3.5 Formaties van het seculiere	43
3.6 Het secularisme en de seculiere staat	48
3.7 De islam en moslims in de Westerse seculiere samenleving	50
3.8 Samenvattende conclusies hoofdstuk	57
4. Talal Asad: Islam als discursieve traditie	59
4.1 Asads conceptualisatie van religie	59
4.2 Asads conceptualisatie van islam	61
4.3 ‘Het seculiere’ in de islamitische traditie	67
<i>De etymologie van het “seculiere” in het Arabisch</i>	68
<i>Hervorming van de wet</i>	68
<i>Muhammad Abduh</i>	72
<i>Qasim Amin</i>	73
<i>Ahmad Safwat</i>	73
4.4 Samenvattende conclusies hoofdstuk	78
5. Abdullahi A. An-Na'im: een islamitisch pleidooi voor secularisme	81
5.1 An-Na'im: de islamitische noodzaak van een seculiere staat	81
5.2 An-Na'ims ideeën in gesprek met Talal Asad	86
<i>Agency of machtstructuren?</i>	86
<i>De grenzen van de islamitische traditie</i>	87
5.3 Samenvattende conclusies hoofdstuk 5	89
6. Een kritische evaluatie	91
<i>Asad en secularisme</i>	91
<i>Asad en islam</i>	95
7. Conclusies	98
8. Bibliografie	104