

Islam en de Verlichting:
*Allal al-Fasi en zijn poging tot een westers-
islamitische synthese in Marokko*



Hajar El Mokadmi
S4578414

Begeleidend docent: Roel Meijer

Masterscriptie van de Masteropleiding Islamstudies aan de Faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen

Aantal woorden: 14.662
Augustus, 2020

Verklaring van eigen werk

Hierbij verklaar en verzeker ik, Hajar El Mokadmi, dat voorliggende eindwerkstuk getiteld *Islam en de Verlichting: Allal al-Fasi en zijn poging tot een westers-islamitische synthese in Marokko*, zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen dan die door mij zijn vermeld zijn gebruikt en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Lochem, 14 augustus 2020

Samenvatting

In deze masterscriptie is onderzoek gedaan naar de modernistische islamitische ontwikkeling met als casus de Marokkaanse moderne islamitische denker en politicus Allal al-Fasi (1910-1974). Aan de hand van literatuuronderzoek en de theorie van Micheal Freeden is de ideologie van Allal al-Fasi uiteengezet en geanalyseerd. Dit onderzoek toont hoe de modernistische islamitische ideologie zich in de eerste helft van de twintigste eeuw heeft ontwikkeld, en hoe Allal al-Fasi zijn ideologie vorm heeft gegeven door een synthese van westerse en islamitische ideeën te maken. Het doel van dit onderzoek is meer inzicht krijgen in de ontwikkeling van het islamitisch modernisme in Marokko.

Inhoudsopgave

Inleiding	Blz. 5
Hoofdstuk 1 → Theoretische kader	Blz. 8
- Methodologie	Blz. 8
o Morfologie	Blz. 8
o Islam als ideologie	Blz. 11
- Moderne islam: begrip-definitie, terminologie en ontwikkeling	Blz. 12
- Marokkaans modernisme	Blz. 13
- De morfologie van Mohammed 'Abduh	Blz. 15
Hoofdstuk 2 → Historische context	Blz. 20
- Moderne geschiedenis Marokko	Blz. 20
- Allal al-Fasi's leven	Blz. 24
- Allal al-Fasi's ideologische achtergrond	Blz. 29
Hoofdstuk 3 → Allal al-Fasi's islamitische ideologie	Blz. 32
- Verschuiving in denken	Blz. 33
- Al-fikr (het denken)	Blz. 34
- Al-fikr shumuliyyan: Islam als totaal systeem	Blz. 37
- Gebruik van Westerse termen – het spanningsveld	Blz. 42
- Morfologie: Allal al-Fasi's modernistische ideologie	Blz. 44
- Conclusie	Blz. 45
Conclusie	Blz. 46
Bibliografie	Blz. 49

Inleiding

Aandacht gaat altijd uit naar het fundamentalisme en het salafisme. Naar geweld en islam. IS en de Moslim Broederschap. Daarom wordt islam vaak geassocieerd met geweld en intolerantie.

Men vergeet dat er ook een liberale islam bestaat. Het modernisme bestaat al langer dan de Moslim Broederschap. Al in de negentiende eeuw is het ontstaan met de Egyptenaar Muhammad 'Abduh. Wat vergeten wordt, is dat Marokko ook een lange modernistische traditie heeft. De huidige PJD wordt gezien als een gematigde islamitische beweging die in de jaren tachtig toen de islamitische beweging zich hervormde bereid bleek democratische principes aan te nemen.

Het opmerkelijke is dat je dit niet zou verwachten. Islam wordt in Marokko geassocieerd met conservatisme, soefisme, de monarchie en een repressief politiek regime. Toch heeft Marokko een lange traditie van modernisten gekend. De modernisten probeerden een synthese tot stand te brengen tussen islam en de moderne tijd.

De mens heeft de neiging datgene te onderzoeken waar actie is en waar veranderingen en grote revoluties plaats vinden. Als we kijken naar de islamitische wereld is het opvallend hoe in vrijwel elk land (van Egypte tot aan Algerije) constante verandering is in de modernistische islamitische beweging, met uitzondering van Marokko. Marokko is één van de weinige islamitische landen waarin de modernistische islamitische beweging aanwezig is maar er door de twintigste eeuw geen sterke veranderingen zijn plaats gevonden. Een ander opvallend fenomeen is hoe er tijdens de Arabische lente geen opstanden / revoluties zijn uitgebroken onder invloed van deze bewegingen.

Dit brengt een nieuwgierigheid naar hoe het mogelijk is dat de islamitische ontwikkeling in Marokko zo stabiel heeft kunnen blijven, of is dit slechts een façade? Om een goed beeld te hebben van de modernistische beweging is onderzoek naar de voorlopers en pioniers hierin noodzakelijk. Wanneer men echter zoekt naar (Europees) wetenschappelijk materiaal over de Marokkaanse modernistische islamitische denkers is het resultaat teleurstellend. Dit vormde voor mij de motivatie om onderzoek te doen hierin en verandering te brengen aan het gebrek van kennis hierover in de wetenschappelijk wereld.

Aangezien islam een belangrijke rol kan en moet spelen in de hervormingen in de regio is het van belang de modernistische islam aan een nader onderzoek te onderwerpen. Hoe kwam die tot stand, hoe verloor die de strijd tegen de monarchie en welk rol kan die spelen in de toekomst?

Allal al-Fasi

Omdat een onderzoek naar de gehele modernistische islamitische beweging in Marokko een te breed onderzoek is voor de masterscriptie zal ik concreet ingaan op één van de belangrijkste denkers binnen deze beweging, namelijk Allal al-Fasi (1910-1974).

Allal al-Fasi speelt in de Marokkaanse islam een sleutelrol. Hij is algemeen bekend en wordt overal genoemd, maar weinig mensen zijn bekend met zijn ideeën. Ik wil daarom een gedegen onderzoek doen naar zijn ideeën aan de hand van de methode van Freedon.

In Marokko wordt al-Fasi gezien als één van de nationale helden uit de twintigste eeuw. Straten, scholen en boekenwinkels zijn vernoemd naar deze nationalistische en geestelijk leider. Maar wie is Allal al-Fasi en waarom is het een gemis dat er zo weinig bekend is over hem in Nederland en Europa?

Allal al-Fasi is het meest bekend van zijn inzet en rol in de onafhankelijkheidsstrijd van Marokko tegen de toenmalige Franse protectoraat. Dit alleen schiet echter te kort in zijn beschrijving. Al-Fasi was niet alleen een onafhankelijkheidsstrijder, maar een van de grootste modernistische denkers binnen de islamitische wetenschap. Hij was een dichter, student en docent in de islamitische wetenschappen, nationalist, politicus en bovenal een islamitische modernistische hervormer.¹ De verschillende karaktereigenschappen van al-Fasi maken hem niet alleen een interessante persoon, vanwege zijn invloed in de Marokkaanse ontwikkelingen, maar nog interessanter is hoe Al-Fasi zijn ideologie vorm geeft en hoe hij zijn Franse invloed en traditionele islamitische achtergrond combineert.

Vraagstelling

Om het bovenstaande te onderzoeken zal ik ernaar streven antwoord te geven op de volgende hoofdvraag:

- *In hoeverre realiseert Allal al-Fasi een synthese tussen westerse en islamitische idealen in de vorming van zijn modernistische islamitische ideologie?*

Deelvragen:

- Hoe ziet de ideologie van Allal al-Fasi eruit? Welke concepten staan centraal in zijn ideologie?
- Hoe heeft hij zijn ideologie aangepast aan de moderne tijd met de noodzaak de massa te mobiliseren?
- Welke concepten neemt hij uit de islam over en welke uit Europa?

Indeling

Om te beginnen zal ik een theoretische kader schetsen en de methodologie uitwerken, die de basis zal vormen voor de analyse van Allal al-Fasi's ideologie.

¹ Bernard Reich, *Political Leaders of the Contemporary Middle East and North Africa : A Biographical Dictionary* (New York: Greenwood Press, 1990), 193-194; Malika Zeghal, *Islamism in Morocco : Religion, Authoritarianism, and Electoral Politics*, trans. George Holoch (Princeton, NJ: Markus Wiener, 2008), 22-23.

In het tweede hoofdstuk zal ik het onderzoek contextualiseren door in te gaan op de moderne geschiedenis van Marokko, Allal al-Fasi's leven en zijn ideologische achtergrond.

In het derde hoofdstuk zal ik al-Fasi's werken analyseren en aan de hand van de gekozen methodologie zijn ideologie uiteenzetten en deze in een morfologie uittekenen.

In het laatste hoofdstuk zal ik het onderzoek concluderen door op de gehele scriptie terug te komen en antwoord te geven op de bovenstaande hoofdvraag.

Hoofdstuk 1

Theoretische kader

Methodologie

Morfologie

Om al-Fasi's ideologie te analyseren zal ik gebruiken maken van de theorie van Michael Freedon. Freedon is een van de belangrijkste theoretici als het gaat om het analyseren van (politieke) ideologieën.

Een ideologie is volgens Freedon een constructie en ordening van specifieke (politieke) concepten die verbonden zijn met elkaar en in een bepaalde verhouding tot elkaar staan. Een voorbeeld is het concept "vrijheid" in het liberalisme. Een ideologie krijgt vorm door concepten zo op te tekenen dat de ideologie niet alleen aanhang krijgt maar ook gepraktiseerd wordt.²

De concepten waaruit de ideologie bestaat zijn betwistbare begrippen. Het doel is echter de concepten onbetwistbaar te maken. Op die manier moet een ideologie overtuigen; zij moet onwrikbaar worden en daardoor overtuigend zijn.³

In een morfologie worden de verschillende politieke concepten van een (politieke) ideologie gestructureerd. Een morfologie geeft een overzichtelijke kijk op een (politieke) ideologie. Hierbij zien we niet alleen de verschillende concepten waaruit een ideologie bestaat maar ook de relaties en verbintenissen tussen de verschillende concepten zijn hierin weergegeven.

In een morfologie zien we dus hoe de betwistbare concepten aan de hand van tactische constructie en betekenisgeving onbetwistbaar worden gemaakt ter versterking van de ideologie.⁴

De concepten in een morfologie hebben ieder een eigen functie en plek binnen de ideologie. De begrippen zelf bevatten op hun beurt verschillende componenten die invulling geven aan het betreffende concept. Afhankelijk van de betekenis die een concept heeft en geeft aan een ideologie wordt het in een bepaalde categorie gezet. De categorieën zijn op niveau verdeeld in kernconcepten (*core concepts*), aanvullende concepten (*adjacent concepts*) en perifere concepten (*peripheral concepts*), waarbij elke categorie onderverdeeld is in een hiërarchie van concepten die de concepten verder inhoud geven.⁵

Kernconcepten zijn begrippen die de kern vormen van een ideologie. Aanvullende concepten geven een noodzakelijke aanvulling op de kern; zij voegen betekenis toe aan (de kern van)

² Michael Freedon, "Political Concepts and Ideological Morphology," *The Journal of Political Philosophy* 2, no. 2(1994): 140.

³ Freedon, "Political Concepts," 141.

⁴ Freedon, "Political Concepts," 155-158.

⁵ Freedon, "Political Concepts," 155.

de ideologie. Perifere concepten contextualiseren de ideologie; zij geven een aanvulling, maar zijn niet essentieel voor het begrijpen van de kern of het voortbestaan van de ideologie. Kernconcepten kunnen veranderen al naar gelang de aanvullende concepten veranderen. Ze kunnen ook veranderen doordat er nieuwe aanvullende concepten bijkomen. De ideologie kan ook veranderen doordat aanvullende concepten en zelfs kernconcepten perifere concepten worden. Zo is de jihad een kernbegrip bij jihadisten maar is het een perifeer concept bij modernisten bij wie juist de ratio een kernbegrip is.⁶

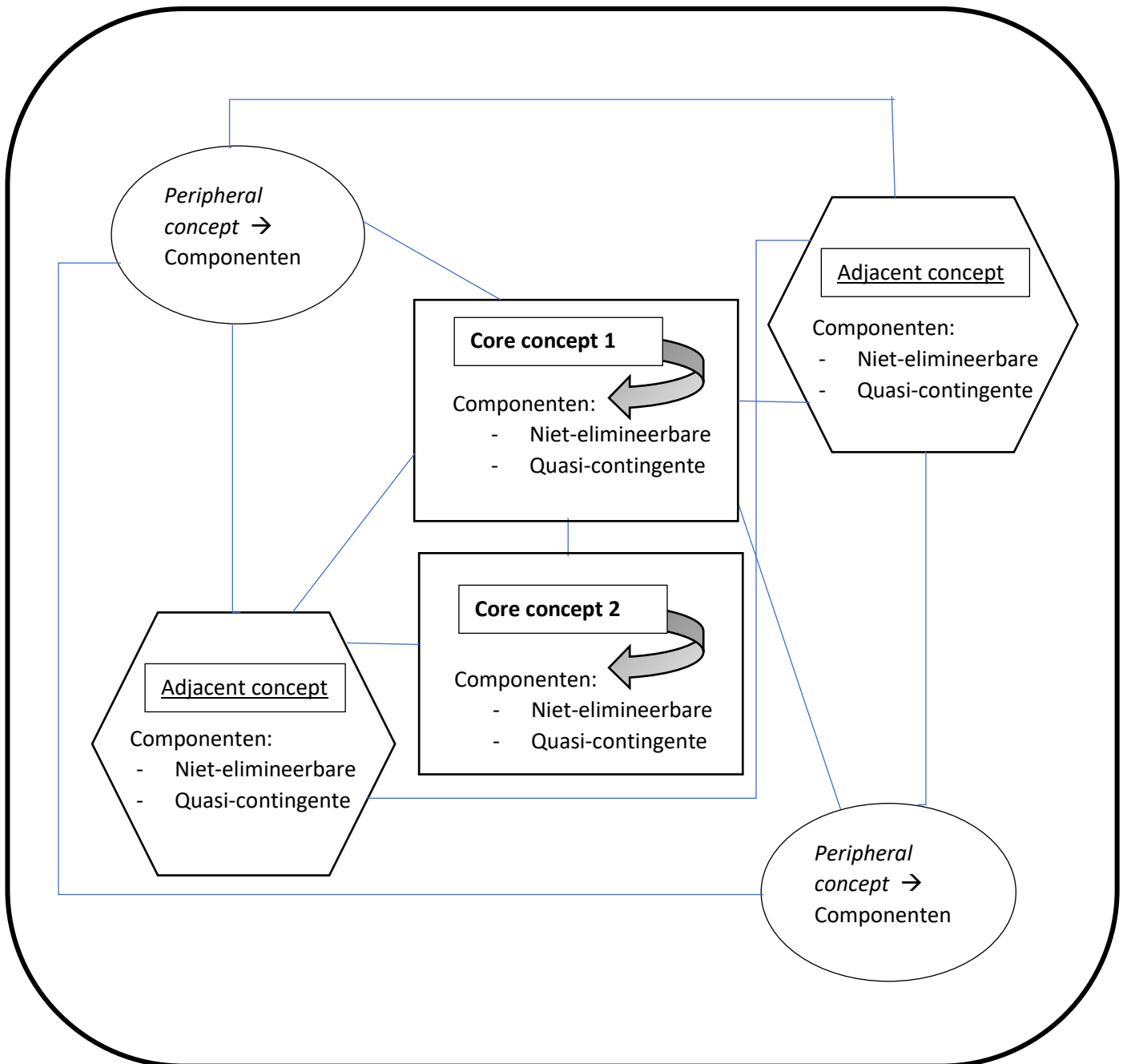
Verder bevat elk concept componenten bestaand uit niet-elimineerbare en quasi-contingente componenten, waarbij de niet-elimineerbare componenten twee eigenschappen hebben. Ze maken het concept begrijpelijk en vormen de substantie, maar ze kunnen de concepten niet alleen dragen. Hiervoor zijn de contingente componenten van een concept nodig, die de inhoud van een concept aanvullen en vervolledigen.⁷

Hieronder is de theoretische morfologie getekend, waarbij er verbintenissen gemaakt zijn tussen de verschillende concepten.

⁶ Freeden, "Political Concepts," 155-158.

⁷ Freeden, "Political Concepts," 146, 150-151.

De (theoretische) ideologische Morfologie



Islam als ideologie

Islam als religie is multi-interpreteerbaar en is daarom als ideologie ongeschikt. Om mensen te mobiliseren moeten elementen uit de religie gehaald worden en die tot ideologie worden gemaakt.

Allal al-Fasi probeert als politieke leider van islam een modernistische ideologie te maken. In het artikel van Hassan Rachik is de transformatie van religie naar ideologie en de functie en motivatie hierachter goed uiteengezet. Rachik legt uit hoe bij de ideologisering van de islam naar meerdere factoren gekeken moet worden. De sociale, economische en culturele context zijn van belang bij de transformatie.

Ideologisering van religie vindt voornamelijk plaats in een tijd en plek waarin de traditionele islam van het soefisme en maraboutisme (aanbidden van graven van soefi sheikhs) wordt afgewezen en er nieuwe sociale en intellectuele ontwikkelingen plaats vinden. Dit fenomeen is van toepassing op de tijd van Allal al-Fasi. De afkeer van het traditionalisme is een van de kenmerken van de modernistische islamitische ontwikkeling.⁸

De kloof tussen de religieuze tradities en de nieuwe koloniale context (waar islamitische landen zoals Marokko zich in bevonden) maakte aanpassing moeilijk. De koloniale context bracht secularisatie met zich mee die de traditionele islamitische leer verzwakte. De reactie op deze bedreiging is het ideologiseren van de religie/islam.⁹

Modernistische intellectuelen zagen in dat de islam zoals die traditioneel begrepen en gepraktiseerd werd niet geschikt zou zijn voor sociale en politieke actie in de toenmalige context. De koloniale indringing zorgde niet alleen voor actie van de modernistische islamitische denkers tegen secularisatie maar ook tegen de lokale religieuze tradities. Hieruit moet de grote nadruk op de ratio verklaard worden. Op de kritiek vanuit het Westen stelden ze dat de islam even rationeel was als het christendom of zelfs progressiever. Tegelijkertijd stelden ze de traditionalisten en het soefisme verantwoordelijk voor de toenmalige deplorabele situatie waarin Marokko verkeerde.¹⁰

Rachik haalt Geerts aan en zegt: *“Ideology, be it religious or not, provides ‘a guide for political activity; an image by which to grasp it, a theory by which to explain it, and a standard by which to judge it.’”*¹¹ De motivatie achter de ideologisering is bovendien om een moderne politieke beweging te ontwikkelen en brede lagen van de bevolking te mobiliseren.¹²

Het feit dat al-Fasi naast een islamitische denker ook een belangrijke politieke leider was, maakt het des te helderder dat er sprake is van ideologisering van de islam. Zijn grote nadruk op de intellectuele ontwikkeling en sterke afwijzing van het traditionalisme past tevens goed

⁸ Hassan Rachik, “How religion turns into ideology,” *The Journal of North African Studies* 14, no. 3-4 (2009): 348-350.

⁹ Rachik, “How religion,” 350.

¹⁰ Rachik, “How religion,” 349.

¹¹ Rachik, “How religion,” 349.

¹² Rachik, “How religion,” 353.

in de bovenstaande theorie rondom de ideologisering van islam. In de uitwerking van zijn ideologie zullen we zien hoe de theorie van Rachik tot uiting komt.

Moderne islam: begrip-definitie, terminologie en ontwikkeling

Voordat ik inga op de modernistische islam en de ontwikkeling hiervan door de jaren heen is het belangrijk een aantal aspecten te onderscheiden. Om te beginnen is er modernistische islam en liberale islam. Vaak worden deze twee als synoniemen beschouwd. Hier bestaat echter een verschil in.

Kurzman verdeelt liberale islam in drie stromingen die tot het liberalisme komen volgens drie verschillende wegen. Die zijn de liberale (*liberal*) sharia, zwijgzame (*silent*) sharia en geïnterpreteerde (*interpreted*) sharia. Het verschil tussen deze drie stromingen is dat de aanhangers van liberale sharia van mening zijn dat de sharia inherent liberaal is en dat conservatieve geestelijken (*'ulama*) de islam verkeerd interpreteren. De aanhangers van de zwijgzame sharia hebben het idee dat de islam liberaal is omdat de sharia zich niet uitlaat over veel onderwerpen. Er bestaat daarom veel ruimte om de islam aan de moderne tijd aan te passen. De Egyptenaar Ali Abd al-Raziq (1888–1966) is een goed voorbeeld van de zwijgzame islam. Hij beweerde in 1927 dat islam niets zegt over staatsvorming en daardoor in feite ook islam een scheiding tussen kerk en staat kent. In de sharia staat nergens hoe een staat ingericht moet worden dus is een democratische staat goed mogelijk.¹³

De geïnterpreteerde sharia houdt in dat de sharia op zichzelf niet modern is maar aan de moderne tijd aangepast moet worden door middel van *ijtihad* (intellectuele inspanning en interpretatie). Hierdoor is het mogelijk een positieve verbintenis te leggen tussen de westerse ideeën en de islam.¹⁴

Het gemeenschappelijke kenmerk van de drie soorten liberale islam is de sterke nadruk op rationalisme en vrijheid. Samen vormen ze de basis voor “vrijheid van denken”. Intellectuele discussies en meningsverschillen zijn cruciaal. De modernisten leggen extra nadruk op de vrije wil in islam en de vrijheid om zelf na te denken en keuzes te maken. Moslims zouden de vrijheid moeten omarmen en niet bang zijn discussies te voeren over bepaalde onderwerpen. De interne discussie verrijkt de islam alleen maar.¹⁵

Het islamitische modernisme begint aan het einde van de negentiende eeuw. De modernistische denkers willen islam in deze tijd hervormen. Zij nemen ideeën over van het Westen en proberen die in te passen in de islam. Het gevolg is een spanning tussen westerse denkbeelden en islamitische denkbeelden die in wezen niet liberaal zijn.

¹³ Charles Kurzman, “Introduction: Liberal Islam and its Liberal Context,” in *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 2002), 13-17.

¹⁴ Kurzman, “Introduction,” 13-17.

¹⁵ Kurzman, “Introduction,” 23-24.

De Egyptenaar Mohammed 'Abduh (1848-1905) is een cruciaal figuur in deze beweging. Hij wordt gezien als één van grondleggers van modernistische islam, samen met Rashid Rida (1865-1935) en nog andere belangrijke figuren. Een belangrijk kenmerk binnen deze beweging is het gebruik van het rationalisme bij de aanpassing van islamitische denkbeelden aan moderne ontwikkelingen. 'Abduh was ervan overtuigd dat de islam begrepen moet worden in het licht van de moderniteit.¹⁶

Om latere verwarring te voorkomen en om een helder beeld te hebben van de begrippen en concepten in dit onderzoek, zal ik alléén ingaan op de liberale modernistische denkers. Dit zijn denkers van de moderne tijd van de negentiende en twintigste eeuw die in hun ideologieën islamitische denkbeelden samen met modernistische denkbeelden (Verlichte ideeën) gebruiken, om hieruit een bepaalde ideologie te vormen.

Wat modernistische denkers onderscheidt van de rest is hun gematigde (*mu'tadil*) positie, of middenpositie (later zou dit *wasatiyya* heten, de stroming van het "midden").¹⁷ In de "gebalanceerde" of liberale islamitische ideologie moedigen islamitische denkers de toepassing van de ratio bij tekstinterpretatie aan. In feite is het een groot hervormingsprogramma (*islah*), dat een veelheid van terreinen bestrijkt: de islamitische jurisprudentie, het gebruik maken van westerse wetenschap, disciplineren van gedrag, hervorming van het onderwijs, en in het algemeen (eerder genoemd) het verenigen van westerse civilisatie met de islam.¹⁸

Marokkaans modernisme

Hoewel het modernisme in Egypte begint, verspreidt het zich al snel naar Marokko. Shu'ayb al-Dukkali (1878-1937) is een van de eerste Marokkaanse islamitische hervormers. Hij was een volger van de "gematigde doctrine" (*madhhab al-mu'tadil*) die Kurzman beschouwt als het liberale modernisme. Hij wordt gezien als de grondlegger van het Marokkaanse modernisme en wordt de Mohammed 'Abduh van Marokko genoemd.¹⁹

Islah

Een belangrijk term bij de modernisten is *islah*. In mijn gesprek met de decaan van de theologische faculteit te Tetouan in 2019 gebruikte ik de term *tatawwur* (ontwikkeling), in de zin van islamitische ontwikkeling. Hij verbeterde mij met het woord *Islah*. Dit is namelijk de term die gebruikt wordt voor hervorming. Eén van de grondleggers van het Marokkaanse modernisme is de hervormer (*muslih*) Shu'ayb al-Dukkali.²⁰

¹⁶ Henri Lauzière, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century* (New York: Columbia University Press, 2016), 55.

¹⁷ Lauzière, *The Making*, 5.

¹⁸ Lauzière, *The Making*, 58.

¹⁹ Lauzière, *The Making*, 50.

²⁰ Lauzière, *The Making*, 50

In de (moderne) geschiedenis van Marokko zal ik het hebben over de islamitische denkers Mohammed al-Kattani (1858-1927) en Maa al-'Aynayn (1831-1910) die aan het begin van de twintigste eeuw een belangrijke religieuze rol vervulden. De generatie na al-Kattani en al-'Aynayn, de generatie van de jaren twintig zullen een grote rol spelen in de verdere ontwikkeling van *islah* (hervorming) in Marokko. Onder deze groep vallen de hervormers Shu'ayb al-Dukkali (1878-1937) en Ibn al-Arbi al-'Alawi (1884-1964). Beide hebben zij het gedachtegoed van de eerste generatie verder ontwikkeld.²¹

Epistemologisch gesproken, kunnen we zeggen dat de vooraanstaande islamitische hervormers in Marokko behoren tot "de school van 'Abduh", zoals Albert Hourani dit noemt.²² Ze hadden geen moeite rede boven openbaring te stellen wanneer dit nodig was en ze waren ervan overtuigd dat de islam verenigbaar is met elk aspect van het westerse rationalisme (en dus niet alleen met westerse technologische ontwikkelingen).²³

Islamitisch nationalisme

In de eerste helft van de twintigste eeuw gingen de ideologieën en doelen van Marokkaanse islamitische hervormers verder dan alleen religieuze hervorming. Omdat zij betrokken raakten bij de onafhankelijkheidsstrijd leidde dat er toe dat hun ideeën beïnvloed werden door het nationalisme en een politieke lading kregen. Een belangrijk onderdeel van dit proces was dat ze niet langer dachten in termen van de *ummah* (de gehele islamitische bevolking), maar Marokko als een apart land zagen met een aparte identiteit.²⁴ Ook Allal al-Fasi's denken zou onder invloed komen te staan van het nationalisme.

Al eerder was islam en politieke strijd ten behoeve van onafhankelijkheid vermengd, zoals met de opkomst van het panislamisme. Dit was echter een conservatieve beweging die onder leiding stond van de Osmaanse sultan Abdulhamid II.²⁵

De Marokkaanse modernistische hervormers waren meer geïnteresseerd in een beperktere vorm van nationalisme, namelijk die van Marokko zelf (de *territorial-state*). Hun hervormingen richtte zich alleen op Marokko.²⁶

De kolonisatie heeft een diepgaande invloed gehad op de islamitische gedachtegoed in Noord-Afrika en het Midden-Oosten. Hierboven zien we al hoe de islamitische hervormingsbewegingen rationalisme en nationalisme toevoegden aan hun ideologische agenda. Marokko was geen uitzondering hierop; de islam was onlosmakelijk verbonden met

²¹ Lauzière, *The Making*, 50, 54-55.

²² Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 162.

²³ Lauzière, *The Making*, 134.

²⁴ Lauzière, *The Making*, 100.

²⁵ "Pan-Islamism," In *The Oxford Dictionary of Islam*, ed. John L. Esposito (Oxford Islamic Studies Online, bezocht op 3 augustus, 2020), <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1819>.

²⁶ Lauzière, *The Making*, 101.

de nationalistische onafhankelijkheid. Hierna was het echter moeilijk voor de modernistische denkers hun idealen te implementeren.²⁷

De morfologie van Mohammed 'Abduh

In de algemene beschrijving van de modernistische islam is Mohammed 'Abduh al kort benoemd. Mohammed 'Abduh (1849–1905) is een modernist die een grote invloed heeft (gehad) op het islamitische hervormingsdenken. Zijn boek *Risalat al-Tawhid (Verhoog over de Goddelijke eenheid*, 1^e druk 1887) is een synthese van westerse invloeden en islam zoals dat aan het einde van de negentiende eeuw tot stand kwam. Hierin combineert hij klassieke islamitische termen met westerse en modernistische termen.²⁸

Ik zal hier in het kort *Risalat al-Tawhid* analyseren volgens het model van Freedon. Hierdoor kan ik niet alleen een overzicht geven van de terminologie en de concepten en structuur van 'Abduhs ideologie, hiermee kan ik later, wanneer ik de ideeën van al-Fasi analyseer, laten zien hoe het modernisme is veranderd gedurende de halve eeuw na de dood van Muhammad 'Abduh.

Arabische versus Engels analyse

Ik heb bij de analyse zowel de Engelse vertaling als het Arabische origineel gebruikt. Hierbij vielen een paar dingen meteen op. Keuze (*ikhtiyar*) en vrijheid van kiezen (*al-istiqlal al-insan bi-iradatih*) zijn belangrijke aspecten in de modernistische ideologie van 'Abduh.²⁹ De Engelse vertaling is echter misleidend. In de Engelse versie van *Risalat at-Tawhid* wordt *al-ikhtiyar* met *freedom* vertaald, waarbij de lezer het idee kan krijgen dat het gaat om *al-hurriya* (vrijheid), wat een totaal andere connotatie heeft.

Zo heeft 'Abduh het over de drie elementen kennis, wil en macht (*power*) die nodig zijn om vrijheid (*freedom*) te kunnen bereiken. In de analyse van alleen de Engelse tekst zou men bovenstaande kunnen vergelijken met elementen die Allal al-Fasi van belang vindt voor de vrijheid (*al-hurriya*) en concluderen dat bij al-Fasi kennis en wil belangrijk zijn, maar macht (*power*) niet. Als we echter naar de Arabische tekst kijken zien we dat wat in het Engels met *power* wordt vertaald, in het Arabisch de term *al-qudra* is. *Al-qudra* (bekwaamheid/vermogen) heeft een kleinere rol in de ideologie van al-Fasi, maar is niet volledig afwezig. Hetzelfde probleem is te vinden bij de Engelse term *freedom*. In de Arabische tekst van 'Abduh zien we dat het hier gaat om de term *ikhtiyar* en niet de welbekende term *al-hurriya* die cruciaal is in de ideologie van al-Fasi.³⁰ Het is op zich al

²⁷ Lauzière, *The Making*, 163.

²⁸ Roel Meijer, "The political, politics, and political citizenship in modern Islam," In *The Middle East in Transition*, ed. Nils A. Butenschøn en Roel Meijer (Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2018), 184.

²⁹ Meijer, "The political," 184.

³⁰ Muḥammad 'Abduh, *The Theology of Unity*, trans. Musa'ad Iṣḥāq and K. Cragg (London: Allen & Unwin, 1966), 50 / Muḥammad 'Abduh en Muḥammad Rachid Riḍa, *Risālat Al-Tawḥīd* (Caira: Al-ṭab'a al-'āšira ; Dār al-Manār, 1942), 48.

belangrijk dat 'Abduh het woord *hurriyya* niet gebruikt maar het woord *ikhtiyar*, dat veel minder sterk is. De term vrijheid is typisch van een latere periode wanneer de nationalistische strijd voor onafhankelijkheid ontbrand is.

Dit voorbeeld geeft aan hoe belangrijk het is om nauwkeurig de Arabische terminologie te analyseren, bij het onderzoek naar de ontwikkeling van het islamitische modernisme.

De correcte analyse van de tekst van 'Abduh is dat kennis, wil en bekwaamheid/vermogen drie noodzakelijke elementen zijn die gecombineerd moeten worden om vrijheid te kunnen verkrijgen.³¹ De term van vrijheid die 'Abduh gebruikt is *al-ikhtiyar* wat ook vertaald kan worden als de keuze.³²

Ratio (al-'aql)

Zoals eerder genoemd is vrijheid van denken "freedom of thought" een belangrijk aspect binnen de modernistische islam. De term *al-'aql* (ratio) komt dan ook veelvoudig voor in 'Abduhs uiteenzettingen. 'Abduh beschrijft in *Risala al-Tawhid* hoe God de mensen onderscheidt van dieren door middel van drie elementen, namelijk het geheugen, de verbeelding en het reflecterend denken. Bij reflecterend denken (*al-mufakkira*) maakt 'Abduh onderscheid tussen de intellectueel die dit goed kan en de gewone man die dit niet goed kan en daar niet aan moet beginnen. Hier is de elitaire houding van 'Abduh goed te zien. (Islamitische) ontwikkeling is iets wat door de intellectuelen - de reflecterende denkers - begeleid en gedaan moet worden. De normale burgers/mannen zijn hierbij slechts volgers.³³

'Abduh zegt: "As we have shown. It [islam] brings together for mature man, freedom of thought, intellectual independence of action and thus integrity of character, enhancement of capacity and a general quickening of intention and achievement".³⁴ De belangrijke term is de ontwikkelde (*mature/rushd*) man. Om volledig gebruik te kunnen maken van de vrijheid van denken en intellectuele onafhankelijkheid moet je een bepaald niveau van kennis hebben. De belangrijke Arabische termen die gebruikt worden in het bovenstaande citaat zijn: "*hurriyyat al-fikr en istiqlal al-'aql fi al-nadhar*", wat vertaald kan worden met "vrijheid van denken" en "in het bezit van en onafhankelijke visie op de wereld".³⁵

Al-fikr (het denken) is een term dat in 'Abduhs ideologie veelvoudig voorkomt. Bij 'Abduh zien we echter een afgebakend definitie van de term, waarbij *al-fikr* voornamelijk is weggelegd voor de hoogopgeleide man.

Een ander belangrijke term die in relatie staat met bovenstaande begrippen ratio (*'aql*), onafhankelijkheid (*istiqlal*) en vrijheid (*hurriyya*) is de term de plicht (*wajib*). In 'Abduhs

³¹ 'Abduh, *The Theology*, 50

³² 'Abduh en Rida, *Risālat*, 48.

³³ 'Abduh, *The Theology*, 72-73.

³⁴ 'Abduh, *The Theology*, 140.

³⁵ 'Abduh en Rida, *Risālat*, 207.

ideologie zien we hoe de intellectuele bovenlaag van de samenleving de plicht heeft de verantwoordelijkheid te nemen voor de bevolking.

Bij 'Abduh dienen intellectuelen zich in te zetten om de bevolking te hervormen door middel van hervorming (*al-islah*). Dit doen zij niet door politieke strijd en een revolutie te leiden maar door onderwijs en opvoeding (*tarbiya*) in te voeren. Volgens 'Abduh is islam gericht op ontwikkeling en moeten mensen met verstand zorgen voor de noodzakelijke hervorming van de bevolking.³⁶

'Abduh gebruikt de islam ook ter verdediging van de verschillende klassen. Hij zegt: "*Religion is the haunt of peaceableness and the refuge of tranquillity. It makes each man content with his lot. (...) it teaches man to look up to their superiors in knowledge and virtue*".³⁷

[Arabisch citaat: "*ala inna al-dien mustaqar al-sakiena, wa ladj' al-tama'niena, bihi yarda kul bima qasama lah. (...) wa bihi yandhuru al-insan ila man fawqah fi al-'ilm wal fadiela*".³⁸]

Dit is een belangrijk voorbeeld van hoe 'Abduh de islam/religie gebruikt om zijn elitaire hervormingsprogramma te ondersteunen. De gewone man kijkt op tegen de man met inzicht en intellect. Het cruciale is hoe 'Abduh geen suggesties maakt voor de leek om zichzelf te ontwikkelen en kennis op te doen. Hij ziet het accepteren van het lot door religie als een positief en belangrijk fenomeen. Alleen door middel van onderwijs kan de bevolking over een lange termijn opgevoed worden tot volwaardige burgers.

Tegelijkertijd zien we hoe 'Abduh ontwikkeling en kennis loskoppelt van de islam en deze definieert in wetenschappelijke termen. De term *'ilm* (wat traditioneel islamitische kennis betekent) definieert 'Abduh juist als westerse wetenschappelijk kennis.³⁹

Hervorming

'Abduh moderniseert en ideologiseert de islam door islam veel progressiever te maken dan hij is. Dit doet hij door algemene abstracte principes uit de islam te distilleren en de letterlijke tekst te omzeilen. Zo gebruikt hij het concept van de principes van de sharia (*maqasid al-sharia*) om termen zoals het algemeen belang (*maslaha al-'amma*), hervorming (*islah*) en geluk (*sa'ada*) in te voeren als de wezenlijke doeleinden van de islam die in niets verschillen met Britse liberale ideeën als de "common good", "happiness" en "freedom". Om het algemeen belang te kunnen bereiken is rationeel bewijs (*dalil al-'aqli*), ratio (*'aql*), bekwaamheid (*al-qudra*) en individuele interpretatie (*ijtihad*) van de bronteksten nodig.⁴⁰ 'Abduh geeft op deze manier bestaande termen een andere inhoud door ze een abstracte (westerse) inhoud te geven, waardoor hij zich indekt tegen kritiek van conservatieve 'ulama.

Een ander element waar het modernistisch denken zich door kenmerkt is het beschouwen van de islam als een totaal systeem (*shumuliyya*). 'Abduh is ervan overtuigd dat religie/islam

³⁶ Meijer, "The political," 184-186.

³⁷ 'Abduh, *The Theology*, 106-107.

³⁸ 'Abduh en Rida, *Risālat*, 147.

³⁹ Meijer, "The political," 184.

⁴⁰ Meijer, "The political," 184-186.

noodzakelijk is in het goed kunnen functioneren van zowel het private leven als het publieke leven.⁴¹

Verandering

De elitaire houding van 'Abduh is geen vreemd fenomeen voor zijn tijd. Eind negentiende eeuw was er nog geen sprake van burgerlijke revolutionaire bewegingen. Het besef was er (nog) niet. Het is pas in 1919 dat de Egyptische bevolking in opstand komt (na overlijden van 'Abduh). Het was voor hem dan ook niet belangrijk om de burgers in acht te nemen in zijn ideeën. Bovendien waren de Britse liberalen in die tijd ook niet populistisch.

Termen zoals revolutie (*thawra*), democratie (*demoqratiyya*), ontwikkeling (*al-tatawwur*) en bourgeoisie (*bourjouasiyya*) - allemaal termen uit het nationalisme - komen niet in zijn ideologie voor, in tegenstelling tot de ideologie van al-Fasi die opgroeit in een tijd waarin deze termen de basis vormen voor vele bewegingen en ideologieën.

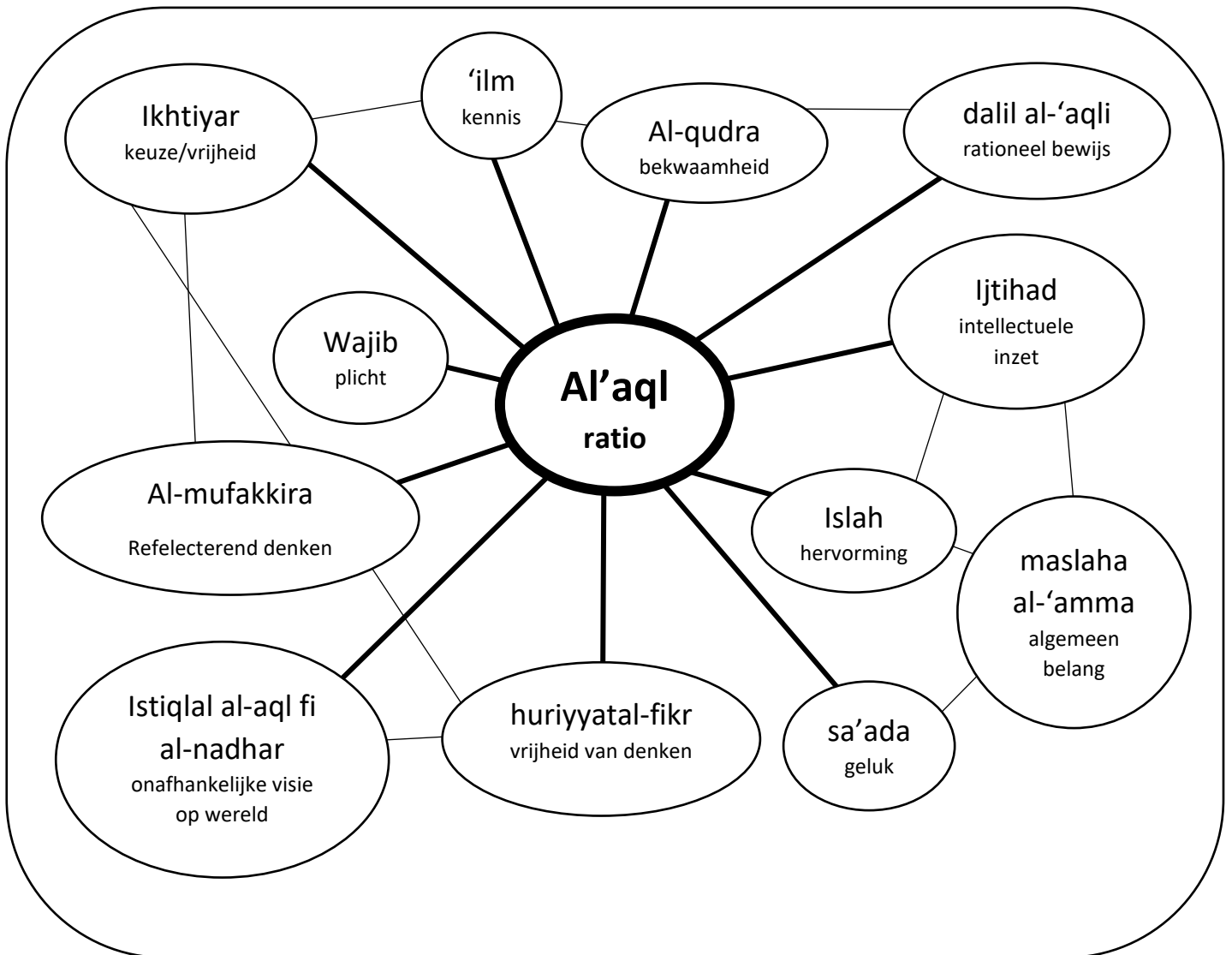
Een andere term dat afwezig is in de ideologie van 'Abduh en veelzeggend is, is de term voor politiek (*al-siyasa*). Een term zoals *al-siyasa* verschuilt zich in algemene (religieuze) termen zoals orde (*nizam*) en harmonie, waar 'Abduh wel op in gaat. Maar het feit dat hij *al-siyasa* niet hóeft te benoemen geeft een goed beeld van de tijd en context waarin hij zijn ideologie vorm heeft gegeven. Het geeft ook aan dat politiek en religie bij 'Abduh nog niet gescheiden waren.⁴²

Hieronder is een overzicht gemaakt van de concepten die 'Abduh in zijn ideologie gebruikt. Het kernconcept *al-'aql* (ratio) staat in het midden en de aanvullende concepten staan daaromheen. Het model laat zien hoe de concepten op verschillende wijzen aan elkaar en aan de kern verbonden zijn.

⁴¹ Meijer, "The political," 186.

⁴² Meijer, "The political," 184.

De morfologie van Mohammed 'Abduh



Hoofdstuk 2

Historische context

Moderne geschiedenis Marokko

Om een goed beeld te hebben van de moderne islamitische ontwikkelingen in Marokko en de denkers die hierin een rol hebben gespeeld, is kennis van de historische context van belang. Ik zal daarom beginnen met een kort overzicht van de moderne geschiedenis van Marokko. Ik leg daarbij de nadruk op de rol van islam-gerelateerde gebeurtenissen.

Vanuit Europees perspectief wordt aangenomen dat de moderne tijd aan het einde van zeventiende eeuw begint. Voor Marokko wordt aangenomen dat de moderne tijd/geschiedenis begint vanaf 1860, na de Tétouan Oorlog met Spanje.⁴³

Na de oorlog was er een economische crisis en raakte Marokko in diepe schulden. Deze probeerde Sultan Mohammed IV (1830–1873) door verandering van het belastingbeleid aan te pakken. De landbouw groeide en hij verhoogde de belasting op de oogst - dat gebaseerd was op principes uit de koran - naar een vaste hoeveelheid met een toegevoegd bedrag dat contant betaald moest worden. De afhankelijkheid van de oogst had echter als gevolg dat tijdens de misoogsten hongersnood uitbrak.⁴⁴

Daarnaast kostten de invoering van een Frans model leger enorm veel geld. In de periode tussen 1845-1905 was de oorlogvoering immens veranderd. Deze hervorming was tevens naar aanleiding van de vernederende Tétouan Oorlog.⁴⁵

In beide voorbeelden werd de Islamitische wetgeving vervangen door westerse modellen. Opvallend hierbij is dat de 'ulama (islamitische geleerden) hier geen bewaar tegen maakten, terwijl ze normaliter fel tegen westerse innovatie waren. Dit kan gezien worden als een eerste vorm van modernistische islam, aangezien de 'ulama de hervorming van het leger goedkeurden. Het zou slechts op het westerse model geïnspireerd zijn en werd eigen gemaakt in Marokko, door bijvoorbeeld het leger religieuze principes aan te leren in samenhang met de rationale/westerse organisatie. Hierdoor werden westerse vernieuwingen geïncorporeerd in de Marokkaanse cultuur.⁴⁶

Aan het einde van de negentiende eeuw groeide de spanning tussen de bevolking en de overheid. Economisch gezien was de bevolking niet tevreden over de nieuwe belastingen. Bovendien voelde de middenklasse zich benadeeld. Er was een algemene ergernis bij de bevolking over de economische stagnatie.⁴⁷

⁴³ Susan Gilson Miller, *A History of Modern Morocco* (New York: Cambridge University Press, 2013), 30.

⁴⁴ Miller, *History*, 31-33.

⁴⁵ Miller, *History*, 37.

⁴⁶ Miller, *History*, 39-40.

⁴⁷ Miller, *History*, 53.

De westerse penetratie van Marokko had ook gevolgen voor de islam. De islamitische cultuur was diep geworteld in de samenleving en normaal gesproken vertolkten de 'ulama de gevoelens van de bevolking. Maar de meeste geleerden waren zelf onderdeel van de *makhzan* (Marokkaanse regering) en waren niet onafhankelijk. Aan het begin van twintigste eeuw zullen de geleerden voor het eerst stappen nemen naar een modernistische islam, met Mohammed al-Kattani (1858-1927) en Maa al-'Aynayn (1831-1910) als pioniers.⁴⁸ Beiden waren ze religieuze leiders met veel charisma die tot het einde van hun leven Marokko probeerden los te rukken uit de Europese invloedssfeer en in de islam de oplossing zagen voor de problemen van Marokko.⁴⁹

Franse macht

In 1912 wordt Marokko bezet door Frankrijk onder leiding van Resident-Generaal Louis Hubert Gonzalve Lyautey (gouverneur 1912-1925). Lyautey legde de basis voor de veertigjarige Franse bezetting in Marokko.

Het Franse bestuur vormde een protectoraat waarbij het sultanaat intact bleef maar een "handje geholpen" werd door de Franse overheersers. Marokko was zogenaamd een onafhankelijke land dat begeleid en geholpen werd door de Fransen om zelfstandig te worden. In realiteit was dit slechts een façade. De Sultan was slechts een marionet van het Franse bestuur.⁵⁰

Al snel wordt de bezetting dan ook agressiever en blijft er steeds minder over van de façade en de zogenaamde indirecte macht. Bloedige aanvallen en gevechten tussen Franse troepen en Marokkaanse lokale bevolking blijven tot 1924 voortduren, wanneer uiteindelijk de gehele Midden-Atlas regio veroverd wordt.⁵¹

Aan het begin van de bezetting werden religieuze zaken aan de Sultan overgelaten. Dit was één van de weinige zaken waar het Franse bestuur zich niet mee bemoeide. Maar ook hier komt een einde aan wanneer het Franse bestuur aanpassingen maakt in het rechtssysteem en de belasting, die eerder gebaseerd waren op de islamitische voorschriften waar de 'ulama invloed op hadden.⁵²

De bezetting bleef echter niet onweersproken. Al vanaf de jaren twintig ontstaan er verzetsgroepen tegen de Franse (en Spaanse) overheersing. Eén van de belangrijkste figuren hierin is de Riffijnse verzetsheld Abdelkrim el Khattabi (1880-1963), die de Riffijnse republiek stichtte (1921-1926). Een belangrijk kenmerk van zijn verzet was dat het een modernistische islamitische karakter had. Hij combineerde klassiek-islamitische elementen zoals de jihad tegen de ongelovigen, met westerse denkbeelden zoals het stichten van een republiek.

⁴⁸ Miller, *History*, 54.

⁴⁹ Miller, *History*, 68-73.

⁵⁰ Miller, *History*, 89-91.

⁵¹ Miller, *History*, 96-97.

⁵² Miller, *History*, 92, 99.

El Khattabi's verzet – en in het algemeen de Rif-Oorlog – werd echter door de Spanjaarden en Fransen neergeslagen. In 1932 namen de Fransen de oase Tafilalet in bezit en vanaf 1934 was heel Marokko onder Frans gezag.⁵³

Onafhankelijkheidsstrijders

Het verzet bleef niet beperkt tot de Rif. In de jaren dertig kwam er een nieuwe ontwikkeling op gang die zich uitstrekte tot geheel Marokko. Voor het eerst ontstond ook in Marokko het seculiere nationalisme met gebruik van Verlichtingsideeën zoals politieke vrijheid.⁵⁴

De belangrijkste partij die hieruit voortkwam is de Istiqlal Partij, die onder leiding van Allal al-Fasi in 1943 werd opgericht. De partijen en leiders van de onafhankelijkheidsstrijd in Marokko waren sterk geïnspireerd door de islam. Abdelkrim El Khattabi werd als het voorbeeld gezien van het nationale verzet tegen de Europeanen en in de preken werd nadruk gelegd op het strijd tegen de secularisering van Marokko. Maar veel leiders waren ook zelf sterk verwesterd. Dit geldt bijvoorbeeld voor Ahmed Belafraj (1908-1990), een seculiere nationalist die in Parijs was opgeleid. De Istiqlal was dan ook een mengeling van westerse en traditionele geleerden en leiders.⁵⁵

Pas na de Tweede Wereldoorlog zagen de nationalistes kans hun idealen uit te voeren en openlijk het doel van onafhankelijkheid te verwezenlijken.⁵⁶

Onder leiding van de Istiqlal met Mohammed V als toekomstige koning werd de onafhankelijkheid van Marokko geëist. Op 16 november 1955 werd dit doel bereikt nadat sultan Mohammed V naar Marokko was teruggekeerd. In het voorjaar van 1956 werd het Frans-Marokkaans Akkoord in Parijs ondertekend. Daarin werd Marokko officieel betiteld als een soeverein onafhankelijk land met Mohammed V als zijn Koning.⁵⁷

De onafhankelijkheid van Marokko bracht echter veel praktische problemen met zich mee. De economie, de politiek en de maatschappelijke organisaties moesten allemaal opnieuw ingericht worden. Bovendien kwam er een politieke strijd tussen enerzijds de Istiqlal Partij en andere politieke partijen en anderzijds de koning (Mohammed V) die zijn macht sterk wilde houden.⁵⁸

In 1961 stierf Mohammad V plotseling. Hij werd opgevolgd door zijn zoon Hassan II. Hassan II was bekend als een sterke en effectieve leider, maar hij was niet zonder gebreken. Een van de aspecten waar het publiek zich zorgen over maakt was zijn vrijetijdsleven dat zich kenmerkte door activiteiten die tegen de islamitische waarden en normen ingingen. Dit was in tegenspraak met zijn voorbeeldfunctie als “de leider van de gelovigen” waar de bevolking veel kritiek op had.⁵⁹

⁵³ Miller, *History*, 108-110.

⁵⁴ Miller, *History*, 120-121.

⁵⁵ Miller, *History*, 123,127, 132.

⁵⁶ Miller, *History*, 143.

⁵⁷ Miller, *History*, 145, 153.

⁵⁸ Miller, *History*, 154.

⁵⁹ Miller, *History*, 162-163.

Bovenstaand fenomeen is tevens een punt waaruit goed te zien is hoe sterk en diepgeworteld de islamitische identiteit is bij de Marokkaanse bevolking. Dit is ook duidelijk terug te zien in het werk van Allal al-Fasi.

Hassan II heeft niettemin veel veranderingen doorgevoerd, waaronder de vernieuwing van het grondwet waar hij zijn macht centraal mee stelde. Hij zou de uitvoerende macht zijn en het parlement de wetgevende macht. Na zware politieke onrust in de jaren '60 neemt hij echter de volledige macht op zichzelf met alle dictatoriale wreedheid van dien.⁶⁰

In de latere jaren van zijn regeringsperiode komen er langzamerhand hervormingen, die meer ruimte maken voor liberale politieke ontwikkelingen. Het is echter pas in de laatste jaren van zijn regeringsperiode, wanneer er zichtbare veranderingen komen in het politieke systeem.⁶¹

De nationalisten na de onafhankelijkheid

Het nationalisme van de Marokkaanse islamitische hervormers was zo gedefinieerd en gepresenteerd, dat het na de onafhankelijkheid moeilijk was voor hen om zich verder te mobiliseren, omdat hun grootste doel – een onafhankelijke Marokko – behaald was. De regering na de onafhankelijkheid gaf de modernisten tevens weinig kans om zich verder te ontwikkelen aangezien de verwesterde elite de overhand kreeg in de regering. Bovendien nam het koningshuis alle controle over islamitische zaken over om de eigen legitimatie, die gebaseerd was op de islam, hoog te houden. Hierdoor werd de invloed van de religieuze hervormers tot een minimum teruggedrongen.⁶²

De hervormers moesten kiezen tussen politieke invloed en het sluiten van compromissen of zich houden aan hun ideologieën. De meeste kozen voor politieke invloed met als gevolg de vervaging van de idealen waar zij jaren aan hebben vast gehouden.⁶³ Het implementeren van bijvoorbeeld de Sharia in het rechtssysteem zou veel tijd en energie kosten waardoor ondertussen de hoge politieke posities ingenomen zouden worden wat de hervormers zich niet konden permitteren.⁶⁴

De islamitische hervormers kregen hoge functies aangeboden die eerst met eer vervuld werden totdat ze het besef kregen dat het een politiek spel was van de koning. Hij heeft ze hiermee vastgezet. Ze konden geen kant op.⁶⁵

Hun hoge functies weerhield hen ervan hun eigen ideologieën verder te ontwikkelen. Het was een kwestie van je houden aan de wil van het paleis met een gerespecteerde functie of geen carrière meer hebben. Zoals Mukhtar al-Susi (1900-1963) –een islamitische

⁶⁰ Miller, *History*, H6.

⁶¹ Miller, *History*, 212-213.

⁶² Lauzière, *The Making*, 175; Zeghal, *Islamism*, "9.

⁶³ Zeghal, *Islamism*, 33.

⁶⁴ Lauzière, *The Making*, 177.

⁶⁵ Zeghal, *Islamism*, 31.

modernistische hervormer- zei: “De enige mogelijkheid voor ons was je houden aan de normen van het koningshuis, en hopen op een betere toekomst.”⁶⁶

De betere toekomst is echter nooit gerealiseerd voor de modernistische islamitische hervormers. De seculiere (politieke) partijen begonnen vanaf de jaren '60 snel te groeien en overschaduwden de islamitische bewegingen. Het feit dat de geleerden toen ook volledig onder controle waren van het koningshuis hielp de kwestie niet vooruit.⁶⁷

Hiermee maakte de traditionele modernistische islamitische ontwikkeling van de 20^e eeuw plaats voor een nieuwe generatie, namelijk de politiek geladen islamistische bewegingen in Marokko.⁶⁸ Maar ook deze stromingen zouden beïnvloed zijn door het modernisme. Vanaf de jaren tachtig zou het modernisme weer terrein winnen.⁶⁹

Allal al-Fasi's leven

Jeugd en schoolloopbaan

Mohammed Allal al-Fasi, beter bekend als Allal al-Fasi, is geboren in de stad Fez in januari van het jaar 1910. Hij is geboren in een familie van prestigieuze geleerden. Zijn vader, Abd al-Wahid ibn Abd al-Salaam al-Fihri, al-Qasri, al-Fasi, was de *mufti* van Fez – de islamitische geleerde, van wie de fatwa's/religieuze uitspraken bindend waren.⁷⁰

Al-Fasi komt uit een oude Arabische familie die uit Andalusië is gevlucht tijdens de Spaanse inquisitie en zich heeft gevestigd in Fez als de Fasi (Fas betekent Fez in het Arabisch) of Fasi (uit Fez) Fihri-familie, onder de naam van de grootvader. Allal al-Fasi zegt zelf over de migratie van zijn voorouders:

“Wij waren één van de gezinnen die zeven eeuwen lang in de islamitische Andalusië woonden en emigreerden toen het christendom het overwon, en het onze voorouders ervan weerhield hun religie en rituelen openbaar te belijden. Eeuwen zijn voorbij gegaan waarbij we met een gevoel van verlangen terugdachten aan het stralende verleden van Andalusië, hopend dat Allah hem zou redden van wat hem is overkomen. We beschouwden Andalusië echter nooit als ons thuisland. Marokko is ons land, alsof we nergens anders van afstammen, want alleen in Marokko vonden we onze plek op de aarde en in ons geloof.”⁷¹

Op vijfjarige leeftijd werd Allal al-Fasi door zijn vader ingeschreven op een school waar hij Arabische basistaal kennis opdeed, en de Koran (binnen twee jaar) heeft gememoriseerd.⁷² Hierna ging hij naar de Nasiriyah school waar hij zich verdiepte in het Arabisch en

⁶⁶ Lauzière, *The Making*, 197.

⁶⁷ Zeghal, *Islamism*, 63.

⁶⁸ Lauzière, *The Making*, 197.

⁶⁹ Zeghal, *Islamism*, 65.

⁷⁰ Drissa Traouri en Allal al-Fasi, *Difa' 'an al-Sharia* (Cairo: Dar al-kitab al-misri, 1e druk 1966, 2011), 13.

⁷¹ Traouri, *Difa'*, 14, 31-32.

⁷² Mohammed Rihay, “min a'lam al-haraka tahririyya fil maghreb al-'arabi: Allal al-Fasi unmudhajan” *Al-Mustaqbal Al-'Arabi* 37, no. 432 (februari 2015): 137.

islamitische kennis opdeed. In het jaar 1927 sloot al-Fasi liet zich inschrijven op de Qarawiyyin school (moskee-universiteit) in Fez, en in 1930 behaalde hij op twintigjarige leeftijd zijn diploma.⁷³ Na zijn studie gaf hij les op een openbare school. Het was in deze periode (de jaren twintig), dat al-Fasi voor het eerst betrokken raakte bij antikoloniale activiteiten en de nationalistische beweging.⁷⁴

Marokkaans nationalisme

Over het algemeen wordt het begin van de Marokkaanse nationalistische beweging gemarkeerd op november 1925, met de oprichting van de eerste groep/vereniging die zich richt op en onderzoekt hoe de relatie tussen het Franse protectoraatsbestuur en Marokko, hervormd zou kunnen worden. Deze vereniging was opgericht door al-Fasi en zijn medestudenten in de Qarawiyyin. Hij was dus vanaf het begin lid van de hervormingsbewegingen in Marokko.

De vereniging, genaamd "*Jami'yat al-Qarawiyyin li-l-muqawamat al-muhtallin*", "De Qarawiyyin vereniging om de bezetters te weerstaan" was opgericht ter ondersteuning van de onafhankelijkheidsstrijder, bekend als de held van de Rif, Abdel Karim al-Khattabi, in zijn jihad tegen de Franse bezetting. De vereniging was tevens geïnspireerd door het islamitische modernisme, die ervoor pleitte de islam te hervormen en te moderniseren in een wereld die gedomineerd werd door het Europese kolonialisme.⁷⁵ Hieruit blijkt dat in Marokko vanaf het begin islamitische hervormingen en nationalistische bewegingen met elkaar verweven zijn. Zo was de strijd van al-Khattabi tegen de Franse bezetting gekenmerkt door een religieuze strijd, en de oprichting van de vereniging was een nationalistische beweging geïnspireerd en beïnvloed door modernistische islamitische ideeën. Dit geeft een goed beeld over de verhouding tussen de modernistische islam en het nationalisme in Marokko, wat tevens een indruk geeft van de verhouding tussen Allal al-Fasi's islamitische ideologie en zijn nationalistische en politieke activisme.

Vanwege zijn uitspraken en preken tegen de Berber Dahir werd Allal Al-Fasi voor het eerst gearresteerd in 1930. De Berber Dahir was een koninklijk decreet dat uitgevaardigd werd door het Franse protectoraat in Marokko. Het doel was een seculiere Berbers gewoonterecht officieel in te voeren in de Berberse gebieden, met als doel de Berbers af te zonderen van de Arabische meerderheid van de bevolking die onder islamitisch recht viel. Het doel was verdeeldheid te zaaien.⁷⁶

Dit decreet heeft tot heftige reacties geleid van de nationalistische en islamitische bewegingen in Marokko. Volgens al-Fasi - gebaseerd op de ideeën van zijn (islamitische) onderwijzers al-Dukkali en al-'Alawi - vormde het decreet een bedreiging voor het Arabische

⁷³ Traouri, *Difa'*, 15.

⁷⁴ Lauzière, *The Making*, 149.

⁷⁵ E. G. H. Joffé, "The Moroccan Nationalist Movement: Istiqlal, the Sultan, and the Country," *The Journal of African History* 26, No. 4 (1985): 290; Osama Shahade, "Min rumuz al-islam al-'allama al-mujahid Allal al-Fasi," *al-Rased* 108 (2011): 6.

⁷⁶ Joffé, "The Moroccan," 292.

en islamitische karakter van Marokko.⁷⁷ Het zou tot verdeling leiden tussen de Arabische en Berberse bevolking en hiermee de macht van Frankrijk in Marokko vergroten.⁷⁸

Een verbrede horizon: reizen en contacten

In 1933 zou al-Fasi opnieuw gearresteerd worden en dit keer kreeg hij een verbod op het uitoefenen van politieke activiteiten opgelegd. Al-Fasi mocht geen preken houden en geen hervormingsideeën doceren. Dit gaf hem een kans om naast zijn politieke activisme zijn islamitische ideologie verder uit te diepen. Hij gaf namelijk les aan de Qarawiyin universiteit in verschillende islamitische vakken en verdiepte zich tegelijkertijd in de modernistische islamitische hervormingsbewegingen en hun ideologie.⁷⁹

In hetzelfde jaar besloot al-Fasi naar Europa te reizen. Tijdens zijn reis kwam hij in contact met andere modernistische denkers, onder wie de pan-islamitische Emir Shakib Arslan, die later een belangrijke invloed heeft gehad op de onafhankelijkheidstrijd in Marokko. In 1934 keerde al-Fasi terug naar Marokko en nam deel aan het organiseren van een geheime politieke beweging, die later uitgroeide tot de eerste Marokkaanse politieke partij het “Nationale Actie Blok” (in het Arabisch “Kutlah al-‘Amal al-Watani”).⁸⁰

Zijn politieke activisme leidde in 1937 tot verbanning naar Gabon en in 1941 naar de Congo, waar hij tot 1946 verbleef. Hij heeft echter niet stilgezeten en heeft in deze periode Frans geleerd. Bovendien is hij door nauwe contacten in Marokko sterk betrokken gebleven met de ontwikkelingen in het thuisland. Tijdens zijn ballingschap werd al-Fasi dan ook uitgekozen tot de leider van de Istiqlal Partij, de onafhankelijkheidspartij, die op 11 januari 1944 (officieel) werd opgericht.⁸¹ Na zijn terugkeer in 1946 duurde het echter niet lang voor hij botste met de andere onafhankelijkheidsleiders en met Sultan Mohammed V. Om een nieuwe verbanning te voorkomen besloot hij naar Egypte te reizen en hier zijn hervormings- en onafhankelijkheidsdoelen verder uit te werken.⁸²

In Egypte nam hij contact op met verschillende gelijkgestemde denkers uit de Arabische wereld (onder andere Tunesië en Algerije), om samen te werken in een comité voor de bevrijding van Marokko. Zijn politieke activisme betekende echter niet een stagnatie van zijn modernistische islamitische ontwikkeling, want in Egypte kon hij juist van dichtbij de modernistische werken en invloed van Mohammed ‘Abduh bestuderen.⁸³

Al-Fasi heeft veel gereisd in zijn leven. Naast Europa en Egypte is hij in Azië, sub-Sahara Afrika en de Verenigde Staten geweest. Al deze reizen hadden als doel om internationale

⁷⁷ Allal al-Fasi, *The Independence Movements in Arab North Africa*, trans. Hazem Zaki Nuseibeh. (Washington, DC: American Council of Learned Societies, 1954), 118-121.

⁷⁸ William A. Hoisington Jr., “The Berber Dahir (1930) and France’s Urban Strategy in Morocco,” *Journal of Contemporary History* 13, No. 3 (Juli 1978): 435-439; Joffé, “The Moroccan,” 292-293.

⁷⁹ Shahade, “Min rumuz,” 6.

⁸⁰ John P. Halstead, *Rebirth of a Nation: The Origins and Rise of Moroccan Nationalism, 1912-1944* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), 204-5; Al-Fasi, *Difa’*, 15; Shahade, “Min rumuz,” 6.

⁸¹ Al-Fasi, *The Independence*, 214.

⁸² Douglas Elliott Ashford, *Political Change in Morocco* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1961), 69-71.

⁸³ Traouri, *Difa’*, 15.

aandacht te vragen voor het Marokkaanse streven naar onafhankelijkheid. Zo heeft hij in 1952 bijvoorbeeld een wereldtour gemaakt. Ook bezocht hij verschillende landen in Scandinavië en Zuid-Amerika om via die weg aandacht en steun te vragen van de Verenigde Naties.⁸⁴ Hij nam het dus op zichzelf om woordvoerder van de Marokkaanse nationalistische onafhankelijkheidsstrijd te zijn. Tijdens zijn reizen heeft hij tevens veel contacten gelegd met belangrijke modernistische denkers en hervormers van de islamitische wereld.⁸⁵

Onafhankelijkheid van Marokko

In 1949 werd al-Fasi niet toegelaten in Marokko door het Franse bestuur, waardoor hij zich vestigde in Tanger, die indertijd een internationale status had. Hij reisde echter al snel terug naar Egypte, om vanuit daar de bevolking van Marokko op te roepen zich te verzetten tegen de Franse bezetting. Hij ondersteunde de nationalistische stellingname van Mohamed V, die in 1953 eveneens werd verbannen. Met de terugkeer van koning Mohammed V in 1955, keerde al-Fasi na ruim 10 jaar weer terug naar Marokko. Hij werd toen opnieuw gekozen tot voorzitter van de Istiqlal partij, een functie die hij voor de rest van zijn leven vervulde.⁸⁶

Na de onafhankelijkheid werd hij tevens gekozen als lid van de Constitutionele Raad, die de nieuwe grondwet opstelde, die gebaseerd was op de islamitische Maliki wetschool. Vanwege zijn rol en inzet in de strijd tegen Frankrijk, werd hij verkozen tot voorzitter van de Raad. Hij heeft dan ook een belangrijke bijdrage gehad in het opzetten van de (eerste) hernieuwde grondwet van 1962.⁸⁷

Al-Fasi was bovendien in 1961 benoemd als minister van Religieuze zaken door koning Hassan II. Vanwege onenigheid met de Koning besloot al-Fasi echter in 1963 al ontslag te nemen. De laatste tien jaar van zijn leven heeft al-Fasi zich voornamelijk bezig gehouden met het schrijven van zijn boeken, het doceren aan de Qarawiyyin universiteit, en het leiden van de Istiqlal Partij. Onder zijn leiding werd de Istiqlal Partij de grootste oppositie partij in Marokko (in de jaren '60). Desondanks heeft al-Fasi nooit de monarchie verworpen en het koninklijke regime altijd geaccepteerd.⁸⁸

Op 13 mei 1974, tijdens een zakelijke reis naar Roemenië, is al-Fasi onverwachts overleden. Hij werd in Marokko begraven. Zijn begrafenis werd door zowel de bevolking als de overheid zeer groot aangepakt.⁸⁹

Al-Fasi's bibliografie

Als auteur begon al-Fasi met het schrijven van gedichten die in de jaren twintig ook werden uitgebracht. Hierna heeft hij meerdere boeken geschreven over islam gerelateerde

⁸⁴ Ashford, *Political Change*, 71.

⁸⁵ Shahade, "Min rumuz," 7.

⁸⁶ Laurence O. Michalak, "Fāsī, Muḥammad 'Allāl al-," In *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. John L. Esposito, (Oxford Islamic Studies Online, bezocht op 4 augustus 2020)

<http://www.oxfordislamicstudies.com.ru.idm.oclc.org/article/opr/t236/e0239> ; Shahade, "Min rumuz," 7.

⁸⁷ Shahade, "Min rumuz," 7.

⁸⁸ Zeghal, *Islamism*, 27-29; Michalak, "Fāsī."

⁸⁹ Traouri, *Difa'*, 16.

onderwerpen, die nu als studieboeken gebruikt worden.⁹⁰ Bovendien heeft hij het hele proces van de onafhankelijkheidstrijd uiteengezet in het boek *al-Harakāt al-istiqlāliyah fi al-Maghrib al-'Arabī* (1948), dat vertaald is door Hazem Zaki Nuseibeh als *Independence Movements of Arab North Africa* (1954). Een ander zeer belangrijke werk van al-Fasi is *al-Naqd al-dhāti* (1952) in het Nederlands te vertalen als "De zelf-kritiek".⁹¹ Dit boek is een uitwerking van zijn ideeën over intellectuele en politieke hervormingen. Ik zal dit boek gebruiken om zijn kernbegrippen en ideologie in kaart te brengen.⁹²

Al-Fasi wordt gezien als één van de grootste islamitische geleerden van de twintigste eeuw in Marokko.⁹³ Hij heeft dan ook veel theologische boeken op zijn naam staan, waaronder *Maqasid al-Sharia* (1963), dat te vertalen is als "De principes van de Sharia".⁹⁴ Naast dit boek heeft hij *Difa' 'an al-Sharia* (1966) of te wel "De verdediging van de Sharia" uitgebracht.⁹⁵

In *al-Naqd al-dhati* (1952) dat in principe geen (islamitisch) theologisch boek is, heeft hij tientallen pagina's gewijd aan de islam. Dit toont tevens zijn diepe verwantschap met de islam en geeft een duidelijker idee over de rol van islam in zijn hele gedachtegoed. Dit blijkt uit de titel van het hoofdstuk "Het islamitisch denken". Hieruit is mede op te maken welke expliciete rol de islam in zijn ideologie speelt.⁹⁶

Deze werken zijn in het bijzonder genoemd omdat hieruit - naast inhoudelijke theologische studies - zijn ideologie en terminologie goed te herleiden is.

Vlak voor en midden in de strijd voor de onafhankelijkheid van Marokko schrijft al-Fasi *al-Naqd al-dhati*, waarin al zijn ideeën samenkomen. *Al-Naqd al-dhati* - hoewel het letterlijk vertaald zelfkritiek betekent - bestaat het meer uit zijn kritiek op de maatschappij als geheel dan op zijn eigen persoon.

In de paragraaf over de moderne geschiedenis van Marokko heb ik de historische context uitgelegd, wat voor dit boek van toepassing is en zeker ook van invloed is. Een tijd van strijd om onafhankelijkheid heeft al-Fasi de mogelijkheid gehad om zijn gedachten uit te stippen en zelfs uit te brengen in de vorm van een boek, omdat hij niet fysiek in zijn land van herkomst kon zijn.

Al-Naqd al-dhati is meer dan vijf keer herdrukt en is tot op de dag van vandaag een veelgelezen werk. Zo zijn er zelfs gedurende de afgelopen jaren recensies en samenvattingen

⁹⁰ Michalak, "Fāsī."; Al-Fasi, *Difa'*, 16.

⁹¹ Allal al-Fasi, *al-Naqd al-dhati* (Cairo: n.p. 1952).

⁹² Zeghal, *Islamism*, 23.

⁹³ Mohamed El Mansour, "Salafis and Modernists in the Moroccan Nationalist Movement," in *Islamism and secularism in North Africa* ed. John Ruedy (Basingstoke: Macmillan, 1996), 65-70.

⁹⁴ Allal al-Fasi, *Maqasid al-shari'at al-Islamiyah wa-makarimuha* (Libanon: Maktabat al-Wihdat al-'Arabiyyah, 1963).

⁹⁵ Al-Fasi, *Difa'*.

⁹⁶ Al-Fasi, *al-Naqd*, 106-116.

van dit boek geschreven, die te vinden zijn op verschillende forums waaronder Al-Jazeera en Al-Araby.⁹⁷

Het boek is tevens op elk website archief gratis te downloaden en in fysieke vorm in het Nijmeegse universiteitsbibliotheek te vinden. Dat dit een invloedrijk en belangrijk boek is en hiermee een kern onderdeel is van Allal al-Fasi's denkbeelden is dan ook niet te betwisten.

Allal al-Fasi's ideologische achtergrond

Mohammed ibn al-'Arbi al-'Alawi

Om een goed beeld te hebben van al-Fasi als persoon is het belangrijk stil te staan bij de belangrijke figuren die hem gevormd hebben als denker. Eén van de belangrijkste geleerden aan wie Allal al-Fasi zijn kennis aan heeft ontleend is Mohammed ibn al-'Arbi al-'Alawi (1884-1964).⁹⁸

Al-'Alawi is net als al-Fasi een student van al-Dukkali (1878-1937), maar was zelf ook een docent van al-Fasi. Bovendien heeft zijn activisme een grote rol gespeeld in de ontwikkeling van islam in Marokko. Hij was een prominente figuur in de Marokkaans modernistische beweging van wie al-Fasi veel heeft geleerd.⁹⁹

Al-'Alawi geeft een uitgebreide analyse van de situatie van Marokko tijdens de bezetting van Frankrijk. Hij ontwikkelde zich, net als zijn student al-Fasi, als politicus en activist en deed dit aan de hand van zijn islamitische modernistische ideologie. Hij heeft in de onafhankelijkheidsstrijd een rol en invloed gehad die onmisbaar is in de ontwikkeling van al-Fasi als persoon en denker.¹⁰⁰

Terwijl al-Dukkali voornamelijk de religieuze (modernistische) mentor was van al-Fasi, kan over al-'Alawi gezegd worden, dat hij naast de religieuze modernistische ideologie ook een grote invloed heeft gehad op het nationalistische en politieke activisme van al-Fasi.

Zo was de steun van al-'Alawi een noodzaak in de onafhankelijkheidsstrijd van al-Fasi. Al-'Alawi was de enige van alle overheidsministers die vertrouwen had in de Istiqlal partij en in al-Fasi's onafhankelijkheidsstrijd.¹⁰¹

⁹⁷ Rachid Boutayyeb, "Sadr qadiman: "al-Naqd al-dhati" li Allal al-Fasi," laatst gewijzigd op 6 mei 2017, [https://www.alaraby.co.uk/books/2017/5/6/%D8%B5%D8%AF%D8%B1%D9%82%D%AF%D9%8A%D9%85%D8%A7%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%82%D8%AF%D8%A7%9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D9%84%D9%80%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%A7%D8%B3%D9%8A](https://www.alaraby.co.uk/books/2017/5/6/%D8%B5%D8%AF%D8%B1%D9%82%D%AF%D9%8A%D9%85%D8%A7%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%82%D8%AF%D8%A7%9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D9%84%D9%80%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%A7%D8%B3%D9%8A;);

Maryam Redouan, "Wamadat min kitab "al-Naqd al-dhati"," laatst bezocht op 4 augustus 2020, <https://www.aljazeera.net/blogs/blogs/2017/3/10/%D9%88%D9%85%D8%B6%D8%A7%D8%AA-%D9%85%D9%86-%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%82%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA%D9%8A>.

⁹⁸ Al-Fasi, *Difa'*, 270.

⁹⁹ Hamad Kabbadj, *Hayat shaykh al-islam Mohammed ibn al-'Arbi al-'Alawi* (Rabat: Top Press, 2014), 338-339.

¹⁰⁰ Osama Shahade, "Sheikh al-islam Mohammed ibn al-'Arbi al-'Alawi," *al-Bayan*, 1 maart, 2013, <http://albayyan.co.uk/print.aspx?id=2473>.

¹⁰¹ Shahade, "Sheikh al-islam."

In de memoires van Al-'Alawi vertelt al-Fasi hoe zijn docent een hoog aanzien en niveau had in de hogere kringen die hij heeft kunnen gebruiken om de hoge functionarissen en geleerden te overtuigen van de noodzaak van onafhankelijkheidsstrijd. Al-'Alawi's inzet had een immense effect op de nationalistische en politieke ontwikkelingen in Marokko.¹⁰²

Abu Shu'ayb Al-Dukkali

Allal al-Fasi heeft veel leermeesters gehad. Maar Abu Shu'ayb al-Dukkali heeft de grootste stempel gedrukt op al-Fasi's ideologie.¹⁰³

Al-Dukkali, beter bekend als Sheikh al-Islam van Marokko, wordt gezien als de voorloper van het islamitisch modernisme in Marokko. Al-Dukkali – geboren in 1878 en gestorven op een leeftijd van 59 jaar in 1937 – is een tijdgenoot en volger van de grote denkers Mohammed 'Abduh (1849-1905), Rashid Rida (1865-1935) en Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897). Hij behoorde tot een netwerk van modernistische denkers die ieder invloed op en contact met elkaar hebben gehad. Al-Dukkali wordt ook wel de Mohammed 'Abduh van Marokko genoemd vanwege zijn rol in de hervorming en ontwikkeling van de islam in Marokko en vanwege de impact die hij heeft gehad op latere geleerden en politici.¹⁰⁴

Al-Dukkali was vanaf het begin van de vorige eeuw nauw betrokken bij de politieke koers van het Sultanaat van Marokko. Hij was de adviseur van drie opeenvolgende sultans, namelijk van sultan Abdul-Hafiz (1875-1937, sultanaat 1909-1912), sultan Youssef (1882-1927 sultanaat 1912-1927) en sultan Mohammed V (1909-1961 sultanaat / koningschap 1927-1961). Zijn positie in de Marokkaanse makhzen was voor hem een middel om nationale en islamitische hervormingen te door te voeren. Deze strategie zien we ook terug bij Allal Al-Fasi.¹⁰⁵

Al-Dukkali is bekend als een standvastige man, die kalm en met rede zijn ideeën kon verdedigen in discussies. Dit is een eigenschap waar velen van zijn volgelingen bewondering voor hadden, waaronder al-Fasi zelf. Al-Fasi zegt over al-Dukkali: "De eerste in Marokko die diep in de ratio en filosofie dook en alsnog alles terug kon verwijzen naar de koran en sunna als bewijs/ondersteuning." ¹⁰⁶

Het grootste doel van al-Dukkali is de normale mens de islam te laten begrijpen. Hij had concrete prioriteiten die van toepassing waren voor het tijdperk waarin hij leefde, namelijk de beëindiging van de Franse bezetting van Marokko. ¹⁰⁷

¹⁰² Kabbadj, *Hayat*, 201-202.

¹⁰³ Traouri, *Difa'*, 17.

¹⁰⁴ Sitar Mohammed Alawi Al-Hayani, "Abu Shu'ayb al-Dukkali wa dawrih al-fikri wa al-siyyasi fil maghreb (1881-1938)," *Majalat Kulliya attarbiyya al-asasiyya [Journal of the college of basic education]* 21, no. 90 (2015): 592; Osama Shahade, "Sheikh Abu Shu'ayb al-Dukkali," *al-Bayan*, 2 december, 2012, <http://albayyan.co.uk/article2.aspx?ID=2466>.

¹⁰⁵ Al-Hayani, "Abu Shu'ayb," 594; Shahade, "Sheikh Abu Shu'ayb."

¹⁰⁶ Shahade, "Sheikh Abu Shu'ayb."

¹⁰⁷ Shahade, "Sheikh Abu Shu'ayb."

Ondanks zijn doel de islamitische kennis over te dragen, zag hij goed in dat de modernistische ideologie gebruikt moest worden voor een veel bedreigendere situatie. Hierin zien we goed hoe het gedachtegoed van Al-Dukkali overgenomen wordt door de latere modernistische en nationalistische denkers. Zo gebruikte Allal al-Fasi het modernisme eerder voor (volgens hen dringende) politieke doeleinden dan voor filosofische zaken. Al-Dukkali zei in de jaren twintig al: “Over de exegese [van één regel van de koran] hebben geleerden eeuwen lang onderzoek naar gedaan. Wat wij nu moeten doen is een manier vinden / te onderzoeken hoe we het Franse leger, dat ons al jaren bezet, weg kunnen jagen.”¹⁰⁸

Het bovenstaande citaat is precies waar Allal al-Fasi gehoor aan heeft gegeven. Zoals we in zijn levensloop hebben gezien, is hij één van de grootste onafhankelijkheidsstrijders. In de uitwerking van zijn ideologie zullen we tevens zien hoe de hervorming en mobilisatie van de bevolking een belangrijke rol zal vervullen.

¹⁰⁸ Shahade, “Sheikh Abu Shu’ayb.”

Hoofdstuk 3

Allal al-Fasi's ideologie

In dit hoofdstuk zal ik de belangrijkste termen van al-Fasi's werk traceren en die in het systeem van Freeden plaatsen om zo de relaties tussen zijn concepten te achterhalen en zijn ideologische morfologie uit te tekenen. Tevens zal ik verwijzingen maken naar de theorie van Kurzman over het modernisme en Rachik over islam en ideologie en Allal al-Fasi's historische context in kaart brengen, om zo een volledige analyse te geven van zijn ideologie.

Het ontstaan van de modernistische beweging in Marokko wordt terug verwezen naar de twee grote docenten van Allal al-Fasi, namelijk Abu Shu'ayb al-Dukkali en Mohammed Ibn al-'Arbi al-'Alawi. Ik heb hierbij al stilgestaan in hoofdstuk 2 over al-Fasi's ideologische achtergrond. In dit hoofdstuk zal ik het erfgoed van zijn docenten en de vorming van de modernistische beweging laten terugkeren in de analyse van al-Fasi's ideologie.

In het eerste hoofdstuk heb ik stilgestaan bij de modernistische islamitische beweging, met Mohammed 'Abduh als dé islamitische modernist. Ook kwam de theorie van Kurzman aanbod waarbij hij de modernistische denkers verdeelt in drie categorieën, namelijk *liberale sharia*, *zwijgzame sharia* en *geïnterpreteerde sharia*. Al-Fasi neemt de tweede en derde categorie van de liberale Sharia over. Volgens hem is islam van zichzelf liberaal; de Sharia/islam is in zichzelf liberaal en vooruitstrevend en dat wat Westerse vooruitgang genoemd wordt, komt in principe al in de islam voor. Zo zou de Verlichting in de islam al voorkomen en is vrijheid van denken onmisbaar in de islam. Tegelijkertijd heeft de islam bepaalde aanpassingen nodig om goed in de moderne tijd te kunnen functioneren. Een cruciaal aspect die beide categorieën vorm geeft is de vrijheid van denken en de intellectuele discussie die het met zich meebrengt.¹⁰⁹

Het derde onderdeel van het modernisme is het idee dat de islam in elke tijd toepasbaar is en dus ook de moderne tijd, mits die opnieuw wordt geïnterpreteerd (geïnterpreteerde sharia). Al-Fasi komt tot dit idee door te stellen dat de Sharia door een alwetende en almachtige God is opgesteld die boven elk wereldlijk element - en dus ook tijd en plaats - staat. Dit maakt de islam superieur en tijdloos.¹¹⁰

Naast het bovennatuurlijke element dat de Sharia eeuwig geldend maakt, is de intellectuele inspanning (*ijtihad*) een belangrijk onderdeel van de islam, wat het tevens superieur maakt. *Ijtihad* leidt namelijk tot een constante ontwikkeling en dus ook aanpassing aan de moderne tijd. In zekere zin doet Al-Fasi niet anders dan constante *ijtihad* beoefenen.¹¹¹

¹⁰⁹ Kurzman, "Introduction, 13-17.

¹¹⁰ Lauzière, *The Making*, 134; Al-Fasi, *Difa'*, 101.

¹¹¹ Al-Fasi, *Difa'*, 105, 116, 122.

Al-Fasi verdedigt hiermee het modernistische idee dat de islam toepasbaar is in de moderne tijd. Het paradoxale is echter dat al-Fasi het heeft over zowel tijdloosheid/perfectie als over ontwikkeling en vooruitgang.

Deze paradox is echter niet zo vreemd. De modernistische ideologie kenmerkt zich juist door de synthese van klassieke islamitische en moderne westerse ideeën. Zoals eerder genoemd, zijn de belangrijke concepten binnen deze ideologie de rede (*'aql*), het algemeen belang (*maslaha*), keuze/vrijheid (*Ikhtiyar*) en reflecterend denken (*mufakkira*). Al deze concepten zijn nieuw of krijgen een nieuwe inhoud door aanraking met het Westerse denken. Westerse politieke en sociologische ideeën worden gecombineerd met islamitische idealen en concepten.

Tegelijkertijd is er een sterke nadruk op de alomvattendheid (*shumuliyya*) van de islam, waarbij Verlichte (westerse) ideeën al aanwezig zouden zijn in islam. Dit fenomeen is typisch voor het paradoxale modernisme en brengt automatisch een spanningsveld binnen en tussen de kernconcepten van het modernisme met zich mee. Islam zou allesomvattend zijn, maar tegelijkertijd worden Verlichte (westerse) ideeën gebruikt in de vorming van de modernistische islamitische ideologie.

In dit hoofdstuk zal ik onderzoeken hoe al-Fasi de Westerse rationalistische en wetenschappelijke ideeën verenigt met klassieke islamitische ideeën en hoe hij het spanningsveld probeert te overstijgen.

Verschuiving in denken

In de jaren twintig en dertig blijft het denkbeeld dat de islam in de moderne samenleving toegepast kan worden van kracht en wordt het zelfs versterkt. Volgens al-Fasi was er vóór de Franse bezetting van Marokko in 1912 een veelbelovende ontwikkeling op gang gekomen om de islam te moderniseren. Het werd volgens hem echter gesaboteerd door de Fransen, die niet alleen economische maar ook in cultureel opzicht de overhand hadden gekregen en een bedreiging vormden voor de culturele identiteit van Marokko. Zijn doel is dan ook terug te gaan naar de voor-koloniale periode en de draad daar weer op te pakken. Al-Fasi toont een soort romantische verlangen naar de tijd voor de bezetting waarin de eerste Marokkaanse modernistische islamitische denkers opkwamen, onder wie zijn mentoren ibn al-'Arbi al-'Alawi en al-Dukkali.¹¹²

In de jaren dertig en veertig komt er echter ook een verschuiving in de doelen die de modernistische beweging zou moeten hebben. In tegenstelling tot de eerdere generatie van modernisten (zoals 'Abduh, die in 1905 overleed) die elitair is en het idee huldigt dat alleen rationele mensen de leiding kunnen hebben, ziet de tweede generatie in dat zij zich moet aanpassen en leiding moet geven aan de moderne massapartijen. In 1930 is de eerste grote protestbeweging tegen de Franse bezetting ontstaan bij de Berber Dahir. Ook is er een nieuwe middenklasse ontstaan (*effendiyya*) en later, tijdens de Tweede Wereldoorlog, een Marokkaanse arbeidersklasse. Er zijn nieuwe scholen, vakbonden en burgerlijke organisaties.

¹¹² Drissa Traouri, in *difa' 'An al-Sharia*, 47.

De opdracht is om van een elitaire beweging/ideologie, die alleen de *khassa* (elite) aanspreekt nu de *'amma* (de gewone man) aan te spreken. Marokko is in dit opzicht uniek te noemen, want in bijna alle andere islamitische landen verliest het modernisme in de jaren dertig van het islamisme (politieke islam) die door de Moslim Broederschap wordt geleid. Het kenmerk van het islamisme is dat het rationalisme niet meer voorop staat; de islam is al perfect en rationeel en hervorming is niet nodig.¹¹³

Al-Fasi's doel van *islah* van de hele maatschappij is typerend voor de Marokkaanse beweging. 'Abduh heeft het als modernistische denker ook over *islah* gehad. Het doel was echter niet een oproep tot massaparticipatie maar hervorming van de maatschappij door onderwijs en dan over een lange termijn. De bevolking moest eerst opgevoed worden voordat ze deel kon nemen aan de politiek.

Al-fikr (het denken)

Desondanks begint al Fasi zijn hervormingsproject met het denken (*al-fikr*). Het denken verdeelt al-Fasi in verschillende onderdelen. Ieder onderdeel moet een bijdrage leveren aan het proces van hervorming (*islah*) van de gehele maatschappij.¹¹⁴

De term *al-fikr al-ijtima'i* (het maatschappelijk denken) geeft al aan dat al-Fasi over de maatschappij als geheel denkt en veel duidelijker een maatschappelijke verantwoordelijkheid op zich neemt. Daarover zegt al-Fasi: "het maatschappelijke denken is het denken aan de ander, het geven om de omstandigheden van de ander (*al-'inaya bi-ahwalihi*) en eraan werken dit te verbeteren."¹¹⁵

Al-fikr al-ijtima'i is noodzakelijk voor de *ummah* (islamitische wereldbevolking) om op te staan en te beseffen dat ze in een vrije val (*suqut*) verkeert. Al-Fasi vraagt zich af wanneer de moslim aan de ander gaat denken en niet alleen aan zichzelf. Volgens hem moet er een maatschappelijk verantwoordelijkheidsgevoel ontstaan wil Marokko een betere toekomst tegemoet gaan. Al-Fasi ziet echter in dat dit niet spontaan gaat gebeuren maar legt uit dat de mens zich moet inspannen en zijn/haar rede moet ontwikkelen om aan de ander te denken. In tegenstelling tot 'Abduh die elitair is, omarmt al-Fasi het gelijkheidsprincipe: geen enkele persoon staat boven de ander en iedereen moet zich op gelijke wijze ontwikkelen.¹¹⁶

Dit is niet alleen een sociaal en emotioneel proces maar ook een intellectueel proces. Dat je met de ander meevoelt is nobel, maar niet genoeg. Om tot onafhankelijkheid (*istiqlal*) en ontwikkeling (*tatawwur*) te komen moet men naar de oorzaken van de achterstelling en naar het verleden kijken en daarvan leren.¹¹⁷

¹¹³ Khalil Al-Anani, "The Power of the Jama'a: The Role of Hasan al-Banna in Constructing the Muslim Brotherhood's Collective Identity," *Sociology of Islam* 1, (2013): 45-46.

¹¹⁴ Al-Fasi, *al-Naqd*, 95.

¹¹⁵ Al-Fasi, *al-Naqd*, 7.

¹¹⁶ Al-Fasi, *al-Naqd*, 8-9.

¹¹⁷ Al-Fasi, *al-Naqd*, 20.

Al-Fasi vindt het belangrijk dat tijdens dit proces het denken niet in het verleden blijft hangen, maar een revolutionair en vernieuwend (*thawrawi*) karakter aanneemt. Met de revolutie (*thawra*) bedoelt hij dat ontwikkeling alleen kan plaatsvinden als het denken zich losmaakt van de denkwijze uit het verleden en het traditionele milieu (*taqalied al-bie'a ijtima'iyya*), die de oorsprong is van het egoïsme. Hij bekritiseert hiermee ook de Marokkaanse bourgeoisie en zegt hierover: "We moeten onszelf bevrijden van de burgerlijke (*al-bourjouaziya*) mentaliteit (*dhihniyya*) die angst heeft voor al het nieuwe en elke progressieve gedachte bestrijdt. Deze klasse (*tabaqa*) heeft zichzelf hiermee vernietigd en zal ons vernietigen als wij ons niet bevrijden van haar beperkingen."¹¹⁸

Uit de bovenstaande termen, zoals "ontwikkeling", "revolutie", "traditionalisme", "bourgeoisie", "mentaliteit" en "klasse" blijkt de westerse/moderne invloed op het denken van al-Fasi. Het revolutionaire denken keert in allerlei andere vormen vaker in concepten van zijn ideologie voor. Deze termen zijn afwezig in de uiteenzettingen van 'Abduh; sterker nog 'Abduh is juist zelf lid van de *bourgoisiyya* op wie Al-Fasi kritiek heeft.

Hierin zien we hoe de tijdsgeest en de opkomst van de massapartijen het modernistische gedachtegoed beïnvloedt. Al-Fasi leefde in een tijd waarin voor het eerst massademonstraties plaatsvonden en nieuwe nationalistische ideologieën ontstonden die verschillende lagen van de bevolking aanspraken en een visie op de toekomst moesten presenteren.

Overigens heeft al-Fasi ook verschillende elementen van 'Abduh overgenomen, zoals het denken op een hoger niveau. De volgende denkwijze (*fikr*) die volgens al-Fasi noodzakelijk is voor de modernisering en hervorming van de Marokkaanse maatschappij is namelijk het "aristocratische" (*aristoqratiyya*) denken. De westerse term aristocratisch gebruikt hij echter niet in traditionele zin, maar definieert hij als een manier van denken dat superieur is aan het normale denken. Het is een hoger, Verlicht (*tanwir*) niveau van denken dat het mogelijk maakt onderwerpen van alle kanten te bestuderen alvorens die te veranderen.¹¹⁹ Het verschil met 'Abduh is dat al-Fasi dit niet verbindt met een klasse.

Het aristocratische denken staat tegenover de "straatmentaliteit" die de overhand heeft in de Marokkaanse maatschappij. De straatmentaliteit (*mantiq al-shari'*) is volgens al-Fasi een gevaar dat voorkomt dat Marokkanen dieper nadenken en ervoor zorgt dat ze op een infantiel (*tufuliyya*) en laag niveau van ontwikkeling blijven hangen.¹²⁰

Om op een hoger niveau te kunnen denken en dieper inzicht te verkrijgen in het leven en de politiek, moeten Marokkanen bevrijd worden van de heersende straatmentaliteit. Net als 'Abduh legt al-Fasi de nadruk op onderwijs. Om jongeren op te leiden goed na te denken en hun ogen te openen (*'adat al-nadhar*) moeten zij een eigen wetenschappelijk en moderne houding aanleren om een intellectueel (*al-muthaqqaf*) te worden.¹²¹

¹¹⁸ Al-Fasi, *al-Naqd*, 9-10.

¹¹⁹ Al-Fasi, *al-Naqd*, 35.

¹²⁰ Al-Fasi, *al-Naqd*, 36.

¹²¹ Al-Fasi, *al-Naqd*, 38-39.

Het doel is om een eigen intellectuele beweging te stichten die zich los kan maken van westerse denkbeelden/invloed. Op deze manier kan de maatschappij zelf leren nadenken en zichzelf ontwikkelen en een intellectuele bevrijding (*al-hurriyya al-fikriyya*) tot stand brengen. Hierdoor wordt de maatschappij weerbaar. Ook vormt zij de basis voor een democratie (*dimuqratiyya*). Volgens al-Fasi kan de democratie niet bloeien als de bevolking als geheel niet ontwikkeld is.¹²²

Ter ondersteuning van zijn plan om de gehele bevolking te ontwikkelen en de “verbreding van het denken” (*ta'mim tafkir*) tot stand te brengen, haalt al-Fasi Voltaire aan en citeert hij zijn uitspraak: “Als je wil dat het volk wakker wordt, leer het dan hoe het moet denken”.¹²³ Om zijn plan verder te onderbouwen haalt al-Fasi ook andere Europese voorbeelden aan, zowel ter waarschuwing als ter inspiratie. Zo legt hij uit hoe Hitler het volk zo heeft gemanipuleerd dat het niet meer de eigen ratio kon gebruiken, wat leidde tot de “nazistische hel”. Aan de andere kant zien we hoe de Franse democratie alleen kon slagen door het bewustzijn van de bevolking te vergrootten, waardoor zij haar wil en voorkeuren kon uiten en deze oplegde aan haar regering.¹²⁴

De bovengenoemde termen, waaronder *thawra* (revolutie), *bourjouaziya* (bourgeoisie), *tanwir* (Verlichting), *aristiqratiyya* (aristocratie), *muthaqqaf* (intellectueel) en *dimuqratiyya* (democratie) zijn allemaal westerse termen die typerend zijn voor al-Fasi's tijdsgeest en de daarmee gepaarde verschuiving in het islamitisch modernisme. 'Abduh dacht niet in politieke termen en maakte al helemaal geen gebruik van termen zoals aristocratie en democratie, die geen oorsprong hebben in het Arabisch maar slechts gearabiseerd zijn op een soort fonetische wijze. Een term zoals *mantiq al-shari`* (straatmentaliteit) is voor al-Fasi van belang omdat zijn publiek iedereen is, het volk. Zoals Rachik aangeeft, heeft een ideologie de taak met name de jongeren en de gewone man te mobiliseren.¹²⁵ Voor 'Abduh gold dit streven niet.

Hurriyya (vrijheid)

Voorwaarde om al het bovenstaande te kunnen bereiken, is volgens al-Fasi, vrijheid (*hurriyya*). Vrijheid vormt de kern van al-Fasi's denken. Het is in alle aspecten en op verschillende niveaus noodzakelijk. Zonder vrijheid vallen al zijn idealen weg. Al-Fasi zegt: “Voor we een dieper denkniveau kunnen bereiken, moeten we voor alles het principe van vrijheid van denken (*hurriyyat al-fikr*) verwezenlijken.”¹²⁶ In de toelichting hierop verwijst hij naar verschillende westerse denkers, onder wie de Ierse denker en classicus John Bagnell Bury. In zijn *History of the Freedom of Thought* (1913) legt Bury naar aanleiding van Socrates het belang van discussiëren uit voor de ontwikkeling van de ratio van de mens. Om een synthese te vormen verwijst al-Fasi ook naar de islam en hoe hij altijd soortgelijke ideeën

¹²² Al-Fasi, *al-Naqd*, 39,43-44

¹²³ Al-Fasi, *al-Naqd*, 40.

¹²⁴ Al-Fasi, *al-Naqd*, 40-41.

¹²⁵ Rachik, “How religion,” 348-350.

¹²⁶ Al-Fasi, *al-Naqd*, 45.

heeft gehuldigd. Volgens hem legt de islam op geen enkele wijze een beperking op aan de vrijheid van denken. Sterker nog, in de islam wordt discussie juist aangemoedigd.¹²⁷

Dit perspectief komt overeen met de opvatting van de moderne islamitische denkers zoals de Egyptenaren Mohamed 'Abduh en 'Ali 'Abd al-Raziq (1888-1966), de Algerijn 'Abdulhamid Ibn Badis (1889-1940) en de Tunesiër Muhammad Al-Tahir Ibn 'Ashur (1879-1973) over de relatie tussen rationalisme, vrijheid, liberalisme en islam. Het centrale idee is dat God aan de mens de vrije wil en de vrijheid heeft gegeven om zelf te denken en dat moslims dit moeten omarmen willen ze zich bevrijden uit de knellende beperkingen van het traditionalisme. Juist ontwikkeling en verandering moeten gezien worden als een verrijking. De angst voor verandering is slechts een belemmering van de rationele ontwikkeling van mens en maatschappij.¹²⁸

Voordat de bevolking politieke vrijheid aan kan, moet zij echter die vrijheid zelf verdienen en die zich eigen maken en aan elkaar geven. Vechten voor de vrijheid voor de ander heeft geen zin zolang je zelf niet bevrijd bent en nog verkeert in een lager stadium van ontwikkeling. Het is dus allereerst een individuele plicht. Het doel is om een niveau van vrijheid te bereiken waarbij men het als een natuurlijke recht gaat zien. Het moet een vanzelfsprekendheid zijn.¹²⁹

Al-Fasi noemt de modernistische islamitische beweging in Marokko als één van de eerste bewegingen die heeft gestreden voor de vrijheid van het denken. De islam is volgens hem een religie van de rede (*'aql*) en het hart (*qalb*). Dit staat op één lijn met 'Abduhs opvatting over islam. Al-Fasi ziet de modernistische beweging als een beweging die streeft naar vooruitgang (*taqaddum*). Het streven naar vooruitgang kan echter alleen door middel van vrijheid plaatsvinden en is samen met het concept van alomvattendheid (*shumuliyya*) noodzakelijk (*fard*) om tot een ontwikkeling (*tatawwur*) te leiden.¹³⁰ Hiermee introduceert hij een aantal nieuwe begrippen - "vooruitgang" (*taqaddum*), "ontwikkeling" (*tatawwur*) "vrijheid" (*hurriyya*) - die hij met elkaar verknoopt.

Al-fikr shumuliyyan: Islam als totaal systeem

De grote uitdaging is natuurlijk hoe al-Fasi deze westerse begrippen combineert met de islam. Al-Fasi zet voort op de alomvattendheid en legt uit hoe het revolutionaire denken (*fikr thawrawi*) op alle aspecten van het leven toegepast moet worden. Het alomvattende/holistische denken (*al-fikr shumuliyyan*) is volgens al-Fasi noodzakelijk in de ontwikkeling van de Marokkaanse maatschappij (*ummah*). Het doel is het seculiere karakter van de westerse begrippen in een islamitisch kader te plaatsen.

Men moet geen genoegen nemen met de mentaliteit van kleinschaligheid. Deze gedachtegang is niet voldoende als je wil dat er een daadwerkelijke verandering en

¹²⁷ Al-Fasi, *al-Naqd*, 46-47.

¹²⁸ Charles Kurzman, ed., *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 93-95; Kurzman, "Introduction," 23-24; Al-Fasi, *al-Naqd*, 47.

¹²⁹ Al-Fasi, *al-Naqd*, 48, 50.

¹³⁰ Al-Fasi, *al-Naqd*, 52, 54, 89-90.

ontwikkeling (*tatawwur*) gaat komen. Men moet holistisch denken. Dit betekent dat het economische, het politieke, het maatschappelijke en het religieuze geïntegreerd moeten worden. Al-Fasi begrijpt dat de omschakeling naar deze nieuwe manier van denken een langdurig proces is. De burger moet opgevoed en onderwezen worden om rationeel na te denken. Een jonge generatie moet een nieuwe maatschappij opbouwen.¹³¹

Het “holistische denken” heeft betrekking op elk aspect van het leven. Eerst moet men over alle aspecten afzonderlijk nadenken en hierna over de samenhang van alle componenten denken. Het belangrijkste voorbeeld dat al-Fasi noemt is het denken en filosoferen over de onafhankelijkheid (*istiqlal*). Het eerste politieke aspect van onafhankelijkheid is de politieke bevrijding van Marokko. Maar een echte bevrijding is veel omvattender. De onafhankelijkheidsstrijd moet gezien worden als een geestelijke bevrijding van het gehele land, van de stedelingen tot de dorpelingen in heel Marokko. Iedereen moet aan deze ontwikkeling deelnemen, zonder prioritering van het ene boven het andere. Het doel hiervan is om de mentaliteit (*dhihniyya*) van de samenleving als geheel te moderniseren en te verenigen en dat niet het ene deel in de twintigste eeuw leeft en het andere in het verleden (*al-‘asr al-hajari*, letterlijk: de Steentijd) blijft hangen.¹³²

Volgens Al-Fasi “moeten wij geven om het dorp en de stad, bedrijven en boerderijen, werkgevers en werknemers, man en vrouw, de oudere en het kind (...). Oftewel, alles voor iedereen en de enkeling voor de gemeenschap (*al-kull li-l-kull wa-l-wahid li-l-jami‘*) (...). En het beste zal alleen bereikt kunnen worden als de verbetering allesomvattend (*shamilan*) is”.¹³³

Met het bovenstaande probeert al-Fasi een synthese tussen een klassieke term als *shumuliyyan* en westerse termen als revolutie en onafhankelijkheid tot stand te brengen. We zullen in de morfologie zien hoe deze synthese tot spanning leidt binnen zijn ideologie.

De plicht (al-wajib)

Volgens al-Fasi zijn de Arabieren wel slim maar zijn zij te lui is om hun eigen problemen op te lossen. Ze begrijpen pas de situatie als het te laat is of wanneer ze dreigen ten onder te gaan. Er wordt dan zonder geestelijke voorbereiding gehandeld. Al-Fasi noemt dit “*irtijal al-tafkir*” oftewel “het improviserend denken” dat altijd eindigt in *trial and error*, wat niet doordacht is en vaak fout gaat. Een persoon moet net zo lang nadenken en zich in zijn vak verdiepen tot hij bijvoorbeeld een dokter wordt. Pas nadat hij volleerd is kan hij bij een patiënt een diagnose vaststellen. Nu is het net alsof een persoon die geen enkele kennis heeft en wanneer hij een zieke persoon ziet ineens denkt een dokter te zijn. Alleen door te improviseren kan hij de patiënt genezen. Deze metafoor verklaart voor al-Fasi de noodzakelijkheid van het rationeel nadenken (*tafkir*) en onderwijs.¹³⁴

Deze lakse houding kan alleen verholpen worden als de burger een verantwoordelijkheidsgevoel (*al-shu‘ur bi-l-wajib*) aanleert. De samenleving kan alleen

¹³¹ Al-Fasi, *al-Naqd*, 11-12.

¹³² Al-Fasi, *Difa‘*, 23-24; Al-Fasi, *al-Naqd*, 13-14, 16.

¹³³ Al-Fasi, *al-Naqd*, 15.

¹³⁴ Al-Fasi, *al-Naqd*, 25-29.

opbloeien (een renaissance ondergaan) als men zich verantwoordelijk voelt voor het lijden van de ander en hiernaar gaat handelen. Luiheid is volgens al-Fasi zo diepgeworteld, dat men zelfs te lui is om zijn hersenen (*dhihn*) te gebruiken om een uitweg te bedenken uit zijn eigen misère.

Nadat hij dit probleem heeft vastgesteld toont al-Fasi aan hoe de islam geestelijke luiheid kan verhelpen en welke rol hij kan spelen. Hij zoekt de oplossing in de klassieke vijf zuilen van de islam die als plichten specifieke eisen stellen aan moslims. De vijf zuilen hebben de functie moslims te disciplineren (*indibat/madbut*). Zo is op tijd bidden een plicht waarvoor je als persoon verantwoordelijk bent. Alleen al het denken en stilstaan bij de handelingen die men verricht, zal corruptie (*al-fasad*) en laksheid verhelpen.¹³⁵

Voordat al-Fasi verder ingaat op de rol van de islam, gaat hij in op wat religie in het algemeen betekent. Het hoofdstuk “Het religieus denken” (*al-fikr al-dini*) begint met de zin “de religieuze kwestie is dé kwestie van alle kwesties voor een geleerde/wetenschapper”.¹³⁶ Religie kan alleen slagen als het allesomvattend is. Dit is bijvoorbeeld niet het geval bij het christendom. Al-Fasi verwijst naar de Romeinse tijd, waarin het christendom heerste. Hij gebruikt dit als argument voor de noodzakelijkheid van alomvattendheid. In de Romeinse tijd was het christendom er, maar het was niet “compleet”, allesomvattend. Het vormde slechts onderdeel van de maatschappij en heerste niet over alle zaken in de samenleving. Als ondersteuning voor zijn redenering verwijst hij naar de vroege islamitische staat waarin religie allesomvattend was en de samenleving onderdeel was van religie en niet andersom. Dit gegeven – samen met het feit dat de islam in zichzelf al alles beheerst – is volgens al-Fasi de reden waarom de eerste eeuwen van de islam de Gouden Tijd van de islamitische maatschappij genoemd wordt.¹³⁷

Als religie betrokken zou worden in de samenleving, dan zou het alomvattend moeten zijn. En islam is de enige alomvattende religie. Dit is geen vreemde aanname van al-Fasi als moslim en islamitische geleerde die een groot deel van zijn leven gewijd heeft aan het bestuderen van zijn religie.¹³⁸

In zijn algemene ideologie zijn al meerdere verwijzingen naar de islam gemaakt. Al-Fasi heeft echter los van zijn algemene (religieuze) ideologische kijk, ook een analyse van de islam ontwikkeld.

Al-Fasi onderscheidt de islam van alle andere wereldreligies vanwege zijn functie toen deze tot stand is gekomen. Christendom en jodendom hadden een specifieke doelstelling en doelgroep, waarbij het ging om het bestrijden/overwinnen van een wrede bezetter en het bevrijden van een specifiek volk. Volgens al-Fasi heeft de islam tot doel de bevrijding van de gehele mensheid. Er is geen sprake van een strijd tegen een machthebber. De oorlogen waren in naam van de eenheid van God (*tawhid*) en voor een algemene vrijheid en

¹³⁵ Al-Fasi, *al-Naqd*, 30-34.

¹³⁶ Al-Fasi, *al-Naqd*, 101.

¹³⁷ Al-Fasi, *al-Naqd*, 101.

¹³⁸ Mansour El, “Salafis and Modernists,” 63-71.

voortgang (voor de moslims). Dit maakt de islam niet alleen onvergelykbaar, maar ook tijdloos en superieur.¹³⁹

Het belangrijkste kenmerk van de islam is volgens al-Fasi de sterke fundamenteën (*usul matina*), die ontwikkeling (*tatawwur*) en voortgang (*sayr da'iman li-l-'amam*) mogelijk maken. Het is een religie die zich richt op elke laag van de samenleving, waarbij iedereen direct en op persoonlijke wijze aangesproken wordt. Het laat iedereen, tot welke laag (*tabaqa*) die ook behoort, een eigen kijk (*al-nadhra*) hebben in plaats van dat alleen de elite/leiders (*al-ru'asa'*) aangesproken worden en hiermee voor de rest van de samenleving bepalen hoe ze moeten denken en handelen.¹⁴⁰

Islam moedigt volgens al-Fasi het kritisch denken (*intibah wa-l- hadar*) aan, ondersteunt constante beweging en ontwikkeling en promoot een innerlijke en uiterlijke vernieuwing (*tajdid*). Bovenal is het islamitisch denken “de verspreider van de revolutie tegen verstarring (*jumud*)”. De basisprincipes leiden tot “de waarheid” (*al-haqq*), het gevoel van rechtvaardigheid (*shu'ur bi-l-'adl*) en het proeven van de vrijheid (*hurriyya*)”.¹⁴¹

Ter verdediging van de islam benoemt al-Fasi (in zijn boek *difa' 'an sharia*, verdediging van de sharia) de islamitische jurisprudentie (*fiqh*) als een bron van vernieuwing. Deze is superieur aan alle westerse denkers. Bovendien kan niemand beweren dat de jurisprudentie beïnvloed is door een westerse leer of niet-islamitische denkbeelden, aangezien de *fiqh* ver hiervoor ontwikkeld en vastgesteld is. *Fiqh* is dus onafhankelijk en niet “besmet” met (moderne) westerse ideeën.¹⁴²

Authenticiteit (asala) en houdbaarheid (salahiyya) van de Sharia

Naast de *fiqh* benadrukt al-Fasi de authenticiteit (*asala*) en het continue belang van de sharia, wat tevens inspeelt op het *shumuliyya* gedachtegoed.

Als eerste verbindt hij authenticiteit van de Sharia aan de Marokkaanse bevolking. Al-Fasi zegt hierover: “elke Marokkaan (...) zou zeggen dat wij ons niets anders kunnen voorstellen dan dat Marokko een Arabisch islamitisch land (*watan 'arabi islami*) is”.¹⁴³ Hij verwijst hierbij terug naar de Berber Dahir van 1930, waaruit blijkt dat Marokkanen zich boven alles moslims voelden en vchten voor een islamitisch verenigd Marokko, ondanks de etnische tegenstellingen tussen de Berberse stammen en de Arabieren.¹⁴⁴

In de discussie over scheiding van kerk en staat is al-Fasi van mening dat dit niet van toepassing kan zijn op islam vanwege zijn volledigheid. De islam gaat over alles (*shumuliyya*) en dus ook over staatszaken en politiek. Het idee dat religie een persoonlijke zaak is, ziet al-Fasi als een westerse poging om moslims van de islam los te maken en islam te ondermijnen. Al-Fasi gebruikt het voorbeeld van arbeid dat onderdeel is van de islamitische religie en werkgelegenheid dat geregeld is door overheids wetten. De onlosmakelijke band van arbeid

¹³⁹ Al-Fasi, *al-Naqd*, 106-109.

¹⁴⁰ Al-Fasi, *al-Naqd*, 110.

¹⁴¹ Al-Fasi, *al-Naqd*, 115.

¹⁴² Al-Fasi, *Difa'*, 72.

¹⁴³ Al-Fasi, *Difa'*, 31.

¹⁴⁴ Al-Fasi, *Difa'*, 33-34.

en werkgelegenheid leidt automatisch tot een onlosmakelijke band tussen islam en overheid. Bovendien betekent het verwijderen van de islam uit de wetgeving dat een van de belangrijkste onderdelen (*sharia* wetten) van de islam genegeerd worden. De sharia is onmisbaar voor het besturen van een land. Het is namelijk de wet die Allah heeft gemaakt niet alleen om de relatie tussen God en mens te organiseren maar ook om de relatie tussen mensen onderling te organiseren. Al-Fasi verwijst hierbij naar verschillende verzen uit de koran als ondersteuning voor zijn argument. Al-Fasi: “*al-islam din wa dawla*” (Vertaling: “de islam is religie en land”).¹⁴⁵

Een ander voorbeeld waarin al-Fasi de alomvattendheid (*shumuliyya*) van de islam verdedigt is het onderwijs. In de ontwikkeling van het onderwijssysteem was hij een fel tegenstander van secularisatie. Al-Fasi zag het nut niet in van de secularisering van onderwijs, want volgens hem is de islam in zichzelf al wetenschappelijk. Het onderwijssysteem is automatisch islamitisch, aangezien de islam alle kennis bevat inclusief wetenschappelijke kennis. Ook hier ziet al-Fasi het verlangen naar secularisatie als een koloniale aanval op de islam.¹⁴⁶

Een ander terrein waar secularisering is opgetreden onder invloed van de Franse bezetting is het rechtssysteem en de politiek. Deze bemoeienis ziet al-Fasi als een koloniale politieke inmenging om de islam los te weken van de maatschappij. De islamisering van alle sectoren van de maatschappij ziet hij niet alleen als een logische stap omdat de islam perfect is en alles omvat, maar ook als middel voor Marokko om zichzelf volledig te bevrijden (*taharrur kamilan*) van de Franse geestelijke en materiële bezetting.¹⁴⁷

De angst voor secularisatie is typerend voor de modernistische beweging van de jaren twintig en dertig. In het eerste hoofdstuk zagen we al hoe de angst en dreiging van secularisatie leidde tot de vorming van een rationele islam, dat automatisch leidde tot anti-traditionalisme.

Al-Fasi's angst voor secularisatie is bovendien evident in zijn sterke verdediging van de islam als alomvattend en de sharia als de perfecte wetgeving. Dit zorgt echter ook voor een spanningsveld tussen zijn eerdergenoemde verlangen naar democratie.

Koppelend aan de eerdergenoemde *fikr ijtimā`i* (maatschappelijk denken) stelt al-Fasi dat de sharia de samenleving niet opdeelt in individuen maar als een collectief geheel beschouwt. Hierover zegt hij: “Als het publieke belang (*salah al-‘amm*) in strijd raakt met het individuele belang, dan heeft het publieke belang voorrang [in de Sharia]”.¹⁴⁸ Dit is een belangrijk voorbeeld van hoe de sharia het algemene belang (*maslaha*) dient.

Tenslotte gaat al-Fasi in op de rechtvaardigheid (*al-‘adl / al-haqq*) en vrijheid (*al-hurriyya*) van en in de Sharia. Hij verwijst naar verschillende Koranverzen waaruit het belang van rechtvaardigheid blijkt. Bij het concept van vrijheid gaat hij (in tegenstelling tot zijn eerdere betogen) juist in op hoe de vrijheid grenzen heeft in de Sharia. Dit maakt de sharia des te meer optimaal, aangezien grenzen en regels noodzakelijk zijn om misbruik te voorkomen. Al-

¹⁴⁵ Al-Fasi, *Difa'*, 54.

¹⁴⁶ Zeghal, *Islamism*, 47.

¹⁴⁷ Al-Fasi, *Difa'*, 21.

¹⁴⁸ Al-Fasi, *Difa'*, 135.

Fasi noemt hierbij een voorbeeld van imams en rechters en hoe zij ondergeschikt zijn aan bepaalde regels. Als zij zich hier niet aan houden dan vervalt de plicht om ze te gehoorzamen.¹⁴⁹

De benadrukking van rechtvaardigheid en vrijheid (met grenzen) als belangrijke kwaliteiten van de Sharia is tevens een triviaal onderdeel van de modernistische islamitische beweging.¹⁵⁰

Gebruik van Westerse termen – het spanningsveld

De termen “alomvattend” (*shumuliyyan*), “plichtsgevoel” (*al-shu‘ur bi al-wajib*), “corruptie” (*fasad*), “sterke fundamenten” (*usul matina*), “rechtvaardigheid” (*al-haqq / al-adl*), “jurisprudentie” (*fiqh*), “authenticiteit” (*asala*), “algemeen belang” (*maslaha*), en “islamitisch wet” (*sharia*) zijn voornamelijk klassiek islamitische termen. Hierboven zien we hoe al-Fasi deze gebruikt in zijn uiteenzetting om dicht te blijven bij het islamitische gedachtegoed.

In zijn uitleg van deze termen brengt hij ze samen met westerse/moderne termen zoals “revolutionair” (*thawrawi*), “onafhankelijkheid” (*istiqlal*), “mentaliteit” (*dihniyya*), “ontwikkeling” (*tatawwur*) en “bevrijding” (*taharrur*). In zijn uiteenzetting lijkt het een mooie synthese te vormen met als hoofdconcept “allomvattend denken” (*fikr shumuliyyan*).

Wanneer al-Fasi echter begint over islam als beweging (*haraka*) zien we het spanningsveld tussen enerzijds traditionele termen en anderzijds westerse termen sterker worden. *Haraka* is een belangrijke term die de synthese ondermijnt en de westerse en islamitische termen op gespannen voet zet.

Al-Fasi zegt: “De wil van de islam is om een oneindige beweging te zijn (*haraka da‘ima*), en deze wil is (onderdeel van) haar gedachtegoed dat bestaat uit het kijken (*nadhar*), het denken (*al-fikr*) en het vooruitstrevende handelen (*al-‘amal al-taqaddumi*).” Met deze uitspraak transformeert hij islam van religie in een ideologie en beweging.¹⁵¹

Al-Fasi zegt dan ook: “De islam is beweging (*haraka*) en dit betekent dat we altijd naar voren moeten blijven lopen/ontwikkelen en niet het looppad onderbreken en een nieuwe beweging/looppad beginnen.” De middelen die op dit pad verschijnen moeten echter wel gebruikt worden om de meest waardevolle vooruitgang (*taqaddum*) te bereiken. Dus de middelen van de verschillende tijdperken (en dus in deze tijdperk) moeten gebruikt worden om verder te kunnen ontwikkelen. Bovendien moet zoals in elke beweging gestreefd worden naar ontwikkeling en moet meer inzicht in de betekenissen (van islam) verkregen worden.¹⁵²

De Verlichting

De bovenstaande paragraaf waarin de islam als totaal systeem wordt beschreven wordt eveneens tegengesproken wanneer al-Fasi het heeft over de Verlichting.

¹⁴⁹ Al-Fasi, *Difa'*, 116, 122, 128.

¹⁵⁰ Kurzman, “Introduction,” 3-25;

¹⁵¹ Al-Fasi, *al-Naqd*, 111.

¹⁵² Al-Fasi, *al-Naqd*, 114.

Om een betere toekomst te creëren voor Marokko moet de mens verlicht (*tanwir*) worden. Alleen dan kan er vrede en ontwikkeling bereikt worden in Marokko die onafhankelijkheid en vooruitgang verenigt. De Franse revolutie had als voorbeeld kunnen dienen als de revolutie voor elke individu in Frankrijk een positief effect had gehad. Maar dit is niet het geval geweest. De revolutie heeft voor maar een klein gedeelte van de bevolking tot verbetering geleid. Volgens al-Fasi moet de economische en sociale ontwikkeling en geestelijke Verlichting op alle terreinen en voor iedereen van toepassing zijn. Alleen dan zal het een daadwerkelijk positief effect hebben.¹⁵³

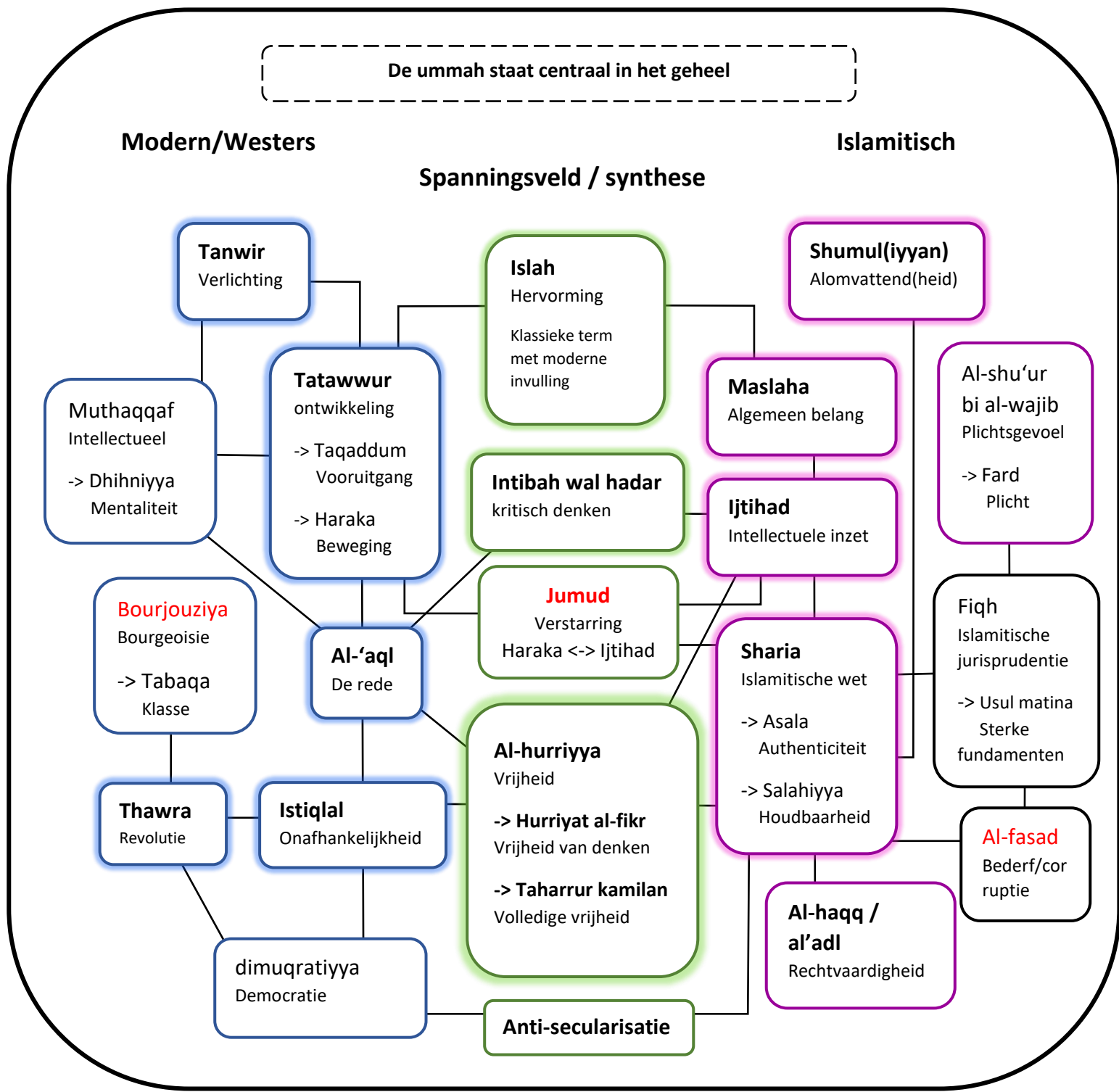
In de inleiding van dit hoofdstuk heb ik het gehad over het paradox tussen enerzijds de alomvattendheid van de islam en anderzijds de synthese van islamitische ideeën en Verlichte ideeën. Je zou je kunnen afvragen waarom al-Fasi niet één van beide kiest? En waarom hij de behoefte heeft tot het vormen van een synthese? Het antwoord ligt in de tijd en doel van al-Fasi's ideologie en de verschillende functies die hij bekleed. Enerzijds is al-Fasi een traditioneel geschoold islamitische geleerde en anderzijds is hij leider van een nationalistische onafhankelijkheidsbeweging. Hierbij is het mobiliseren van de bevolking een belangrijk doel. Al-Fasi weet dat het westerse liberalisme nooit de Marokkaanse islamitische burger kan mobiliseren. Dat kan alleen de islam, maar hij wil dit doen op basis van hervormende rationele Verlichte ideeën, met als resultaat de vorming een modernistische hervormde rationele Verlichte islam.

Deze gedachtegang past goed in de theorie van Rachik die de ideologisering van religie behandelt. De traditionele islam is niet in staat de bevolking voor moderne doeleinden te mobiliseren en het westerse liberalisme komt van de koloniale vijand, dus de beste oplossing is een ideologie maken van de islam met een nadruk op het intellect en (subtiele) gebruik van Westerse ideeën.

Hieronder zal ik aan de hand van de eerder genoemde theorie van Freedon de tweeledige ideologie van Allal al-Fasi in een morfologie uittekenen.

¹⁵³ Al-Fasi, *al-Naqd*, 18-24.

Morfologie: Allal al-Fasi's modernistische ideologie



Legenda:

Gloed	Kern concept (<i>core concept</i>)
Geen gloed	Aanvullend concept (<i>adjacent concept</i>)
Zwart	Perifere concept (<i>periferal concept</i>)
->	Component van een concept
Blauw	Westerse term
Groen	Synthese / spanningsveld
Paars	Islamitische term
Rood	Antoniem van de ideologie

Conclusie

Zoals in dit hoofdstuk meerdere malen naar voren is gekomen maakt al-Fasi gebruik van zowel klassiek islamitische als westerse termen bij de vorming van zijn ideologie. In de morfologie heb ik de concepten zo opgezet dat aan de rechterkant de islamitische begrippen zijn weergegeven en aan de linkerkant de westerse. In het midden is de synthese opgetekend met de begrippen die zowel westers als islamitische kenmerken hebben en/of de begrippen die leiden tot een spanning tussen aan de ene kant de westerse en aan de andere kant de islamitische concepten.

De kernbegrippen zijn dikgedrukt met een gloed en zijn allemaal verbonden aan het spanningsveld. Een voorbeeld is hoe *islah* (hervorming) de kern vormt in het midden en verbonden is aan het islamitische *maslaha* (algemeen belang) aan de rechterkant en aan de linkerkant verbonden is aan de westerse term *tatawwur* (ontwikkeling) die de componenten *taqaddum* (vooruitgang) en *haraka* (beweging) heeft.

De aanvullende begrippen zijn verbonden aan de kernbegrippen maar kunnen ook een verbinding vormen tussen de islamitische en westerse begrippen. Zo is “anti-secularisatie” een concept dat in het spanningsveld zit met een positieve verbintenis aan *sharia* en tegelijkertijd een negatieve verbintenis heeft met *dimuqratiyya* (democratie) in de zin dat het de positie van democratie in de ideologie juist verzwakt.

Zo vormt de morfologie een overzicht waarin de verschillende concepten van al-Fasi's ideologie aan elkaar verbonden en gerelateerd kunnen worden. In de conclusie zal ik aan de hand van deze verbintenissen een afsluitend antwoord geven op de hoofdvraag van dit onderzoek.

Conclusie

Allal al-Fasi zoals inmiddels wel duidelijk is geworden een belangrijk figuur in de modernistische islamitische ontwikkeling. Hij is opvolger van grote Marokkaanse denkers Abu Shu'ayb al-Dukkali en ibn al-'Arbi al-'Alawi en de nieuwe versie van de Egyptenaar Mohammed 'Abduh. Opgegroeid in een tijd van antiekoloniale strijd, heeft hij een nieuwe invulling gegeven aan de modernistische islamitische ideologie. Nationalisme, onafhankelijkheidstrijd en de normale burgers die eerder afwezig waren in de modernistische ideologie krijgen een centrale rol.

De modernistische beweging, de moderne geschiedenis van Marokko en de biografie en ideologische achtergrond van Allal al-Fasi vormen allernaam belangrijke factoren in de vorming van Allal al-Fasi's ideologie en de beantwoording van de hoofdvraag:

In hoeverre realiseert Allal al-Fasi een synthese tussen westerse en islamitische idealen in de vorming van zijn modernistische islamitische ideologie?

Daarvoor heb ik eerst de volgende deelvragen beantwoord:

- Hoe ziet de ideologie van Allal al-Fasi eruit? Welke concepten staan centraal in zijn ideologie?
- Hoe heeft hij zijn ideologie aangepast aan de moderne tijd en de noodzaak de massa te mobiliseren?
- Welke concepten neemt hij uit de islam over en welke uit Europa?

Al-Fasi's ideologie klinkt in zijn betoog overtuigend, maar aan de hand van de morfologische analyse van kernbegrippen, aanvullende begrippen en perifere begrippen worden de interne spanningen en tegenstrijdigheden duidelijk. Als gevolg hiervan wordt de overtuigende kracht verzwakt en komen vragen naar voren die hij helaas niet meer zou kunnen beantwoorden.

De *sharia* en *shumuliya* (alomvattendheid) van de islam zijn belangrijke onderdelen van de ideologie. Al-Fasi probeert hiermee de kern van zijn traditionele gedachtegoed vast te stellen en tegelijkertijd westerse en Verlichte termen te gebruiken om van islam een moderne ideologie te maken die de massa moet mobiliseren en tot grotere ontwikkeling en onafhankelijkheid moet leiden. Als politicus wil hij zijn idealen in praktijk brengen wat leidt tot een constante spanning tussen de traditionele islamitische gedachtegoed en de westerse invloeden.

De tegenstrijdigheden zijn duidelijk. Hij constateert dat Marokko onderontwikkeld is, arm, geen modern onderwijs heeft en dat de mensen lui en onwetend zijn en geen verantwoordelijkheidsbesef hebben. Als oplossing stelt hij dat islam zich moet hervormen en modern moet worden, wil islam kunnen bijdragen aan de ontwikkeling van de Marokkaan in moderne burgers die zelf kunnen nadenken, vrijheid kennen, kritisch zijn, en verantwoordelijkheidsbesef hebben. Alleen dan kan Marokko onafhankelijk worden en zich ontwikkelen.

Daar tegenover stelt hij echter dat islam alomvattend, eeuwig, perfect, overal oplossingen voor heeft en het collectief verdedigt. In feite heeft islam al alles in zich voor de ontwikkeling van Marokko in een moderne maatschappij. Met begrippen als *maslaha* (algemeen welzijn) rationalisme (*'aql*), individuele interpretatie (*ijtihad*) komt al-Fasi een heel eind in het naderbij brengen van de synthese, maar een begrip als islam is een allesomvattend systeem (*shumuliyya*) staat haaks op vrijheid, kritisch nadenken, revolutie (*thawra*) en ontwikkeling (*tatawwur*), want waarom zou je islam willen hervormen als het al perfect is? Dit is dan ook het argument dat fundamentalisten tegen de modernisten inbrengen.

Al-Fasi pleit voor de *Sharia* wet als grondwet voor Marokko, maar spreekt over democratie als een belangrijke factor in de regering. Hij heeft het over *tatawwur* (ontwikkeling) van islam maar ook over *salahiyya* (de houdbaarheid) van de sharia. Aan de ene kant is de islam perfect en heeft het geen enkele toevoeging nodig, aan de andere kant is aanpassing en ontwikkeling nodig om het goed te laten functioneren in de moderne tijd.

Al-Fasi's houvast in deze tweestrijd is de theorie van Kurzman rondom de verschillende soorten liberale islam. De liberale en geïnterpreteerde sharia zijn namelijk de categorieën waar hij het beste inpast en waarmee de tegenstrijdheden verklaard kunnen worden.

De synthese van de islamitische en westerse termen is een vernieuwde ontwikkeling waar al-Fasi grote bijdrage aan heeft geleverd. Zijn ideologie is een inspiratie en basis voor de latere generatie die de modernistische islamitische ontwikkeling verder ontwikkelt.

De context en tijd waarin hij zijn ideeën heeft gevormd zijn echter zo cruciaal dat het een verzwakking vormt voor zijn ideologie. De concepten "onafhankelijkheid" en "vrijheid" hebben weinig significantie na de onafhankelijkheid van Marokko. Al-Fasi had een concrete doel en dit was bereikt.

We hebben gezien hoe de nationalist en hervormers in Marokko na de onafhankelijkheid zich niet verder konden ontwikkelen na de onafhankelijkheid. Hun invloed werd ingeperkt door het koningshuis en politieke functies werden vanwege praktische redenen verkozen boven het verder ontwikkelen van de modernistische beweging. Bovendien heeft de grote nadruk op onafhankelijkheid en vrijheid geleid tot een soort stagnatie van de modernistische ontwikkeling in Marokko.

In zijn redenering probeert al-Fasi de concepten onafhankelijkheid en vrijheid tijdlozer te maken door symbolisch hierover te spreken. Marokko zou zich niet alleen letterlijk moeten bevrijden maar ook geestelijk. Dit komt overeen met het doel van de modernistische beweging die rationele ontwikkeling aanmoedigt. Omdat secularisatie en kolonisatie echter de kernbedreiging vormden en de letterlijke bezetting een tastbaar fenomeen was en hiermee ook de Marokkaanse burgers veel meer aansprak, bleef de geestelijke ontwikkeling op de achtergrond.

Ondanks het spanningsveld in zijn ideologie heeft Al-Fasi grote stappen gezet in de ontwikkeling van de modernistische islamitische ideologie. Hij heeft een nieuw leven geblazen in de synthese van westerse en islamitische ideeën die de eerdere generatie van modernistische denkers niet heeft gedaan.

Tevens heeft al-Fasi het grootste doel van zijn ideologie bereikt, namelijk het mobiliseren van de mensen voor de onafhankelijkheidsstrijd met als resultaat de bevrijding en onafhankelijkheid van Marokko.

Bibliografie

- 'Abduh, Muḥammad and Muḥammad Riḍa Rachid. *Risālat Al-Tawḥīd*. Cairo: Al-ṭab'ā al-'āšira/Dār al-Manār, 1942.
- 'Abduh, Muḥammad. *The Theology of Unity*. Translated by Musa'ad Ishāq and K. Cragg. London: Allen & Unwin, 1966.
- Al-Fasi, Allal. *al-Naqd al-dhati*. Cairo: n.p. 1952.
- Al-Fasi Allal and Drissa Traouri. *Difa' 'an al-Sharia*. Cairo: Dar al-kitab al-misri, (1st ed. 1966) 2011.
- Al-Fasi, Allal. *Maqasid al-shari`at al-Islamiyah wa-makarimuha*. Libanon: Maktabat al-Wihdat al-'Arabiyah, 1963.
- Al-Fasi, Allal. *The Independence Movements in Arab North Africa*. Translated by Hazem Zaki Nuseibeh. Washington, DC: American Council of Learned Societies, 1954.
- Al-Hayani, Sitar Mohammed Alawi. "Abu Shu'ayb al-Dukkali wa dawrih al-fikri wa al-siyyasi fil maghreb (1881-1938)." *Majalat Kulliya attarbiyya al-asasiyya [Journal of the college of basic education]* 21, no. 90 (2015): 585-909.
- Al-Anani, Khalil. "The Power of the Jama'a: The Role of Hasan al-Banna in Constructing the Muslim Brotherhood's Collective Identity." *Sociology of Islam* 1, (2013): 41-63.
- Ashford, Douglas Elliott. *Political Change in Morocco*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1961.
- Boutayyeb, Rachid. "Sadr qadiman: "al-naqd al-dhati" li Allal al-Fasi." Laatst gewijzigd op 6 mei 2017.
<https://www.alaraby.co.uk/books/2017/5/6/%D8%B5%D8%AF%D8%B1%D9%82%D%AF%D9%8A%D9%85%D8%A7%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%82%D8%AF%D8%A7%9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D9%84%D9%80%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%81%D8%A7%D8%B3%D9%8A>
- Freedman, Michael. "Political Concepts and Ideological Morphology." *The Journal of Political Philosophy* 2, no. 2 (1994): 140-164.
- Halstead, John P. *Rebirth of a Nation: The Origins and Rise of Moroccan Nationalism, 1912-1944*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.
- Hoisington, William A. Jr. "The Berber Dahir (1930) and France's Urban Strategy in Morocco." *Journal of Contemporary History* 13, No. 3 (Juli 1978): 433-448.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Joffé, E.G.H. "The Moroccan Nationalist Movement: Istiqlal, the Sultan, and the Country." *The Journal of African History* 26, No. 4 (1985): 289-307.
- Kabbadj, Hamad. *Hayat shaykh al-islam Mohammed ibn al-'Arbi al-'Alawi*. Rabat: Top Press, 2014.
- Kurzman, Charles, ed. *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- Kurzman, Charles. "Introduction: Liberal Islam and its Liberal Context." in *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, edited by Charles Kurzman, 3-26. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Lauzière, Henri. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Mansour, Mohamed El. "Salafis and Modernists in the Moroccan Nationalist Movement." In *Islamism and secularism in North Africa* edited by John Ruedy, 53-71. Basingstoke: Macmillan, 1996.
- Meijer, Roel. "The political, politics, and political citizenship in modern Islam." In *The Middle East in Transition*, edited by Nils A. Butenschøn and Roel Meijer, 179-202. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2018.
<https://doi.org.ru.idm.oclc.org/10.4337/9781788111133.00016>
- Michalak, Laurence O. "Fāsī, Muḥammad 'Allāl al-." In *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, edited by John L. Esposito. Oxford Islamic Studies Online, bezocht op 4 augustus 2020.
<http://www.oxfordislamicstudies.com.ru.idm.oclc.org/article/opr/t236/e0239>
- Miller, Susan Gilson. *A History of Modern Morocco*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- "Pan-Islamism." In *The Oxford Dictionary of Islam*, edited by John L. Esposito. Oxford Islamic Studies Online, bezocht op 3 augustus 2020.
<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1819>.
- Rachik, Hassan. "How religion turns into ideology." *The Journal of North African Studies* 14, no. 3-4 (2009): 347-358. DOI: 10.1080/13629380902923994.
- Redouan, Maryam. "Wamadat min kitab "al-naqd al-dhati"." Laatst bezocht op 4 augustus 2020.
<https://www.aljazeera.net/blogs/blogs/2017/3/10/%D9%88%D9%85%D8%B6%D8%A7%D8%AA-%D9%85%D9%86-%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%82%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA%D9%8A>
- Reich, Bernard. *Political Leaders of the Contemporary Middle East and North Africa : A Biographical Dictionary*. New York: Greenwood Press, 1990.
- Rihay, Mohammed. "Min a'lam al-haraka tahririyya fil maghreb al-'arabi: Allal al-Fasi unmuhdajan." *Al-Mustaqbal Al-'Arabi* 37, no. 432 (februari 2015): 137-148.
- Shahade, Osama. "Min rumuz al-islam al-'allama al-mujahid Allal al-Fasi." *al-Rased* 108 (2011): 5-9.
- Shahade, Osama. "Sheikh Abu Shu'ayb al-Dukkali." *Al-Bayan*, 2 december, 2012.
<http://albayan.co.uk/article2.aspx?ID=2466>.
- Shahade, Osama. "Sheikh al-Islam Mohammed ibn al-'Arbi al-'Alawi." *Al-Bayan*, 1 maart, 2013. <http://albayan.co.uk/print.aspx?id=2473>.
- Zeghal, Malika. *Islamism in Morocco: Religion, Authoritarianism, and Electoral Politics*. Translated by George Holoch. Princeton, NJ: Markus Wiener, 2008.