

Een Verlichting voor de Islam?

*EEN ANALYSE VAN HET VERLICHTINGSARGUMENT IN HET
NEDERLANDSE ISLAMDEBAT*



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

Aangeboden aan: Dr. Roel Meijer

Vera Crien en s4156196

20 augustus 2018

Aantal woorden: 20.035

Hierbij verklaar en verzeker ik, Vera Crienien, dat voorliggende eindwerkstuk getiteld Een Verlichting voor de Islam? Een analyse van het Verlichtingsargument in het Nederlandse islamdebat, 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.

Nijmegen 20 augustus 2018

Samenvatting

Islamcritici zetten de 'eigen' traditie vaak tegenover de Islam, omdat deze nog geen Verlichting mee heeft gemaakt. Het doel van dit onderzoek is om te achterhalen of de claim dat de Islam geen Verlichting mee heeft gemaakt terecht is. In het eerste deel wordt gekeken naar de manier waarop de Verlichting wordt ingezet in het publieke debat. Hieruit blijkt dat de Verlichting als een vastgesteld pakket van waarden wordt voorgesteld dat bovendien specifiek westers is. Dit doet geen recht aan de complexe werkelijkheid. In het tweede deel wordt gekeken naar teksten van hedendaagse islamitische denkers, waaronder Yusuf Al-Qaradawi. Hieruit blijkt dat er wel degelijk plaats kan zijn voor 'verlichte waarden' binnen de Islam, al staat dit niet per se gelijk aan een 'liberale' Islam.

Inhoudsopgave

Inleiding	1
De Verlichting in het Islamdebat	3
<i>Het begrip Verlichting in het publieke debat</i>	3
<i>De discussie</i>	4
Het begrip Verlichting	7
<i>Historiografie van de Verlichting</i>	7
<i>Een complex begrip</i>	13
<i>Eurocentrisme en het begrip Verlichting</i>	14
De islamitische Verlichting	17
<i>De vroege islamitische Verlichting</i>	17
<i>Islamitische verlichters</i>	18
<i>Zelfkritiek</i>	20
<i>Secularisme</i>	21
<i>Democratie</i>	23
<i>Mensenrechten</i>	25
<i>Rationalisme</i>	29
<i>Breken met tradities</i>	31
Yusuf al-Qaradawi	35
<i>De middenweg van de Media Sheikh</i>	35
<i>Zelfkritiek</i>	36
<i>Secularisme</i>	37
<i>Democratie</i>	38
<i>Mensenrechten</i>	39
<i>Rationalisme</i>	42
<i>Breken met tradities</i>	43
<i>Een islamitische Verlichting?</i>	44
Conclusie	47
Bibliografie	50
<i>Boeken</i>	50
<i>Artikelen</i>	53
<i>Websites</i>	55

Inleiding

In de discussie over Islam in Nederland en de rest van Europa wordt de afgelopen jaren vaak, vooral door islamcritici, de nadruk gelegd op de Europese 'joods-christelijke traditie'. Hiermee wordt geprobeerd een eigen identiteit te definiëren tegenover de Islam, die als een bedreiging van deze traditie wordt beschouwd. Islam wordt daarbij neergezet als een achterlijke religie die de moderniteit (nog) niet heeft bereikt. De eigen traditie wordt juist in verband gebracht met de Verlichting, het Humanisme en de moderniteit. Moderniteit wordt vaak aangeduid met 'liberale waarden' zoals de scheiding van Kerk en Staat, de acceptatie van homoseksualiteit of de gelijkheid tussen man en vrouw. Doordat de Islam deze waarden niet zou omarmen, lopen moslims achter op Europa.

Volgens Amanda Kluvelde worden de Joods-Christelijke- en Verlichtingsidealen door sommige politici dus als één pakket gepresenteerd. Dit doen ze door het belang van het Christendom te benadrukken in het ontwikkelen van wetenschap en de verspreiding van kennis. Anderen zien een belangrijke rol weggelegd voor Joodse denkers als Spinoza in het proces van een ontwikkelend Europa als broedplaats voor vrijheid van meningsuiting, rationaliteit en secularisme.¹ Door sommigen, zoals Ayaan Hirsi Ali, wordt de Verlichting als een noodzakelijk filter gepresenteerd dat het Christendom 'Verlicht' heeft gemaakt';

*"Christianity went through that process of reformation and enlightenment and came to a place where the mass of Christians, at least in the Western world, have accepted tolerance and the secular state, the separate of church and state, respect for women, respect for gays."*²

Een andere term die vaak in deze redeneringen terugkomt, is het Humanisme. Hoewel de term vaak nauwelijks wordt uitgelegd, wordt het vooral gebruikt als synoniem voor 'Verlichte principes' en 'universele waarden'. In het Nederlandse politieke debat is dit terug te voeren naar Pim Fortuyn. Zijn opvattingen over de 'Joods-Christelijke Humanistische cultuur' hebben nog steeds invloed op Nederlandse politici van vandaag. Volgens Fortuyn is de westerse moderniteit gebaseerd op Christelijke, Joodse, humanistische en verlichte culturele tradities. Deze moderniteit is volgens de redenering van Fortuyn veruit superieur vergeleken met andere culturen, omdat het de beste basis

¹ Amanda Kluvelde, 'Secular, Superior and, Desperately Searching for Its Soul: The Confusing Political-Cultural References to a Judeo-Christian Europe in the Twenty-First Century' in *Is There a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*, red. Emmanuel Nathan, Anya Topolski, Perspectives on Jewish Texts and Contexts Series 4 (Berlijn, 2016), 241-266.

² Peter Malcolm, 'Hirsi Ali Confronts Jon Stewart About Islam,' *Truthrevolt* 24 maart 2015.
<http://www.truthrevolt.org/news/hirsi-ali-confronts-jon-stewart-about-islam>

legt voor economische ontwikkeling, gelijkheid, emancipatie van vrouwen en (seksuele) minderheden en parlementaire democratie.

“De hoofdstroom van het Christendom en van het Jodendom is wat wij sociologen noemen; geseculariseerd. Het is door de Verlichting en door het Humanisme heen gegaan, en deze zijn toeleveranciers geworden van kernnormen en waarden van de moderne maatschappij waarin wij leven. Dat is voor de Islam niet het geval.”³

Sinds Fortuyn wordt de Verlichte, Joods-Christelijke, Humanistische traditie in het Nederlandse politieke debat dus gekarakteriseerd door tolerantie, secularisme, homorechten en feminisme. Over het algemeen wordt er echter geen historisch bewijs gegeven voor deze claim. Het valt wel op dat wanneer er gerefereerd wordt naar de Joods-Christelijke traditie en Verlichtingsprincipes, dit bijna altijd gebeurt in een context waarin deze moeten worden beschermd voor bedreigingen. De Islam is een dreiging omdat deze nog niet door de filter van Reformatie en Verlichting is gegaan. Ook dit wordt door Fortuyn en Hirsi Ali beschouwd als een historische realiteit.

Het gebrek aan historisch bewijs voor zowel de karakterisering van de Joods-Christelijke Humanistische traditie door tolerantie, secularisme, homorechten en feminisme⁴, als de vooronderstelling dat de Islam nog niet door de Reformatie en Verlichting is gegaan, maakt de redenering van Fortuyn en Hirsi Ali vatbaar voor nader kritisch onderzoek.

De vraag waarop dit onderzoek zich zal richten is: In hoeverre is de claim dat de Islam geen Verlichting door heeft gemaakt terecht? Deze stelling impliceert twee verschillende zaken; aan de ene kant dat de Verlichting een eenduidig proces is geweest waaruit een pakket van waarden als secularisme, rationalisme en mensenrechten is voortgekomen. Aan de andere kant suggereert het dat de Islam deze waarden nog niet omarmd heeft, of nooit zal omarmen omdat ze onverzoenbaar zijn met de Islam. Vanwege de tweeledigheid van deze stelling, bestaat de beantwoording van de onderzoeksvraag uit twee delen. In het eerste deel zal worden gekeken naar debatten over de Verlichting en de manier waarop deze worden ingezet in het publieke debat. In het tweede deel zal worden gekeken naar teksten van verschillende hedendaagse islamitische denkers. Dit onderzoek zal dus volledig een literatuurstudie zijn, waarin teksten uit het publieke debat en teksten van verschillende islamitische denkers geanalyseerd zullen worden.

³ Pim Fortuyn, toespraak in Almere, 1 mei 2002. https://www.youtube.com/watch?v=-nC-JEM_3dM&t=155s

⁴ Ernst van den Hemel, '(Pro)claiming Tradition: The 'Judeo-Christian' Roots of Dutch Society and the Rise of Conservative Nationalism,' in *Transformations of Religion and the Public Sphere: Postsecular Publics*, red. Rosi Braidotti, Palgrave Politics of Identity and Citizenship Series (Basingstoke, 2014), 53–76.

De Verlichting in het Islamdebat

Het begrip Verlichting in het publieke debat

In het publieke debat wordt de Verlichting vaak genoemd als iets dat essentieel hoort bij het moderne Westen. Het wordt gebruikt om de westerse identiteit en de daarbij horende culturele waarden te beschrijven. Daarbij wordt het afgezet tegen de Islam, dat de moderniteit nog niet bereikt zou hebben. Het discours over de Verlichting als 'bakermat' van het hedendaagse Westen is belangrijk geworden in de politiek. Wat de Verlichting precies inhoudt, wordt daarbij vaak niet uitgelegd. Het concept is een soort containerbegrip geworden waarin selectief gewinkeld wordt. Men gebruikt het op een manier die in een bepaalde situatie en afhankelijk van de intentie van de gebruiker het beste uitkomt.⁵ Volgens Ian Buruma werd de Verlichting weer van stal gehaald na de aanslagen van 11 september in 2001, maar werd het in het Nederlandse publieke debat pas echt van belang na de moord op Theo van Gogh in 2004. De Verlichtingswaarden zouden bedreigd worden door 'middeleeuwse' en 'barbaarse' opvattingen van moslims.⁶

Nederlandse islamcritici stellen dat de Islam een Verlichting door moet maken. Zo betoogde Ayaan Hirsi Ali al in november 2001 in haar eerste opiniestuk in dagblad *Trouw* dat de Islam een Voltaire nodig heeft.⁷ Haar nieuwste en meer constructieve boek 'Ketters: pleidooi voor een hervorming van de Islam' uit 2015, heeft ze het daarnaast over een benodigde islamitische reformatie. Ook Afshin Ellian zegt in zijn oratie over sociale cohesie en islamitisch terrorisme dat "Het probleem is dat in de Islam de Verlichting nog niet is aangebroken."⁸ Hans Jansen wist hetzelfde punt in nog hardere taal te maken in een interview met het universiteitsblad van Utrecht: "Radicale moslims zijn geen nobele wilden. Het is een groep die zoiets als de Verlichting, maar vooral de Franse Revolutie, heeft overgeslagen. Gevoelig voor rangen en standen, weinig sociale mobiliteit, uiterst huidkleurgevoelig en dus racistisch, de mogelijkheden voor vrouwen beperkend... En toch blijven die politici die moslims maar idealiseren."⁹ Hirsi Ali, Ellian en Jansen kunnen daarmee in hetzelfde rijtje geplaatst worden als Pim Fortuyn, Paul Cliteur, Herman Philipse en Frits Bolkestein¹⁰.

⁵ Dan Hind, *The Threat to Reason: How the Enlightenment Was Hijacked and how we can reclaim it* (Londen, 2007) en Stephen Bronner, *Reclaiming the Enlightenment: towards a politics of radical engagement* (New York, 2004).

⁶ Ian Buruma, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance* (Londen, 2006).

⁷ Ayaan Hirsi Ali, 'Gun ons een Voltaire', in *Trouw* van 24 november 2001.

⁸ Afshin Ellian, *Sociale cohesie en islamitisch terrorisme* (Oratie), 2006.

<https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/12992/Oratie%20Ellian.pdf?sequence=1>

⁹ Null, 'Interview met Hans Jansen' in *Ublad* van 15 november 2007.

<https://www.dub.uu.nl/nl/content/interview-met-hans-jansen>

¹⁰ Zie Pim Fortuyn, Toespraak in Almere, 1 mei 2002. https://www.youtube.com/watch?v=-nC-JEM_3dM; Paul Cliteur, *Tegen de decadentie: de democratische rechtstaat in verval* (2004); Herman Philipse, *Verlichtingsfundamentalisme? Open brief over Verlichting en fundamentalisme aan Ayaan Hirsi Ali*. Mede

Toch zijn het niet alleen de uitgesproken islamcritici die beweren dat de Islam geen Verlichting door heeft gemaakt. Deze bewering wordt in het bredere politieke veld overgenomen. Sybrand Buma, lijsttrekker van het CDA, zei tijdens zijn H.J. Schoolezing in 2017 het volgende; “Vooraf immigratie en globalisering raken een veel diepere emotie dan de dagelijkse zorgen. Het gaat om de grondslag van ons samenleven. Op basis waarvan wonen we in dit land samen? En als vraagstuk in het vraagstuk: wat betekent de opkomst van de Islam in ons land? Net als alle godsdiensten heeft de Islam eindeloos veel variaties. Maar de hoop dat er uit de hierheen gebrachte stromingen uit het Midden-Oosten en Noord-Afrika een soort Europese verlichte Islam zou ontstaan, is ijdel gebleken.”¹¹

De discussie

Sinds de Verlichting gebruikt wordt door islamcritici om de Islam af te zetten tegen het Westen, is er ook kritiek op deze Verlichtingsretoriek. Het wordt Ayaan Hirsi Ali, Ashin Ellian, Paul Cliteur en anderen verweten dat zij ‘Verlichtingsfundamentalisten’ zijn.¹² Hiermee wordt kortgezegd bedoeld dat zij verlichtingswaarden als dogma’s behandelen en deze waarden op willen leggen aan anderen. Deze beschuldigingen worden weer gepareerd met argumenten die de term verwerpen als een contradictio in terminis of als een instrument om het debat mee dood te slaan.¹³ Anderen, zoals Hans Jansen, maakten het tot een geuzennaam.¹⁴ Tegenstanders van de ‘Verlichtingsfundamentalisten’ worden op hun beurt weer beschuldigd van postmodernisme en cultuurrelativisme.

Volgens Yoram Stein zou je in het debat over deze vraag dus grofweg twee kampen kunnen onderscheiden; het ene kamp ziet de Islam als een onderdrukkende religie. Zij beroepen zich op Voltaire en Kant en beweren dat de Islam een Verlichting nodig heeft. Ze vinden dat de Islam zich moet bevrijden van de angst voor zelfkritiek. Het is volgens hen de ‘verstikkende islamitische cultuur’ die politieke vrijheid onmogelijk maakt en de achterstand van moslims creëert en in stand houdt. De vrijheid van geloven, denken en spreken die voor Kant en Voltaire een middel was om de macht van de godsdienst te breken, wordt volgens hen nu gebruikt om het geloof in de rede te ondermijnen en om de angst voor het letterlijke woord van God te herintroduceren. Daarom willen zij deze vrijheden nu, paradoxaal genoeg, aan banden leggen of in ieder geval strenger controleren. Zij pleiten voor het sluiten van moskeeën waar haat en onverdraagzaamheid wordt gepredikt en zijn voor het verbieden van boeken die oproepen tot zaken als vrouwenmishandeling, homo- en jodenhaat. Het andere kamp

bestemd voor Piet Hein Donner (Amsterdam, 2005); Frits Bolkestein, ‘Niet marchanderen met de Verlichting’, in *NRC* van 20 mei 2000. <https://www.nrc.nl/nieuws/2000/05/20/niet-marchanderen-met-de-verlichting-7495456-a600350>

¹¹ Sybrand Buma. ‘H.J. Schoolezing: ‘Verwarde tijden!’ die om richting vragen.’ Gefilmd September 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=U1Q6iTcVo2k>

¹² Ian Buruma, ‘The dogmatism of Enlightenment’ 7 februari 2007. <http://www.signandsight.com/features/1183.html>

¹³ Philipse, *Verlichtingsfundamentalisme?* (2005).

¹⁴ Hans Jansen, ‘Zelfislamisering of Verlichtingsfundamentalisme’, in *Volkskrant* van 19 september 2006. <https://www.volkskrant.nl/magazine/zelfislamisering-of-verlichtingsfundamentalisme~a785120/>

wil het geloof van de moslims daarentegen alle vrijheid geven. Zij doen dat volgens Stein echter meestal niet uit liefde voor religie, Verlichting of democratie, maar omdat zij de strijd tegen de islamisering als nekoloniale arrogantie beschouwen. Daarbij werpen zij zich op als de ware verdraagzame erfgenamen van de Verlichting. Ook dit kamp beroept zich op Voltaire en Kant.¹⁵ De discussie gaat dus vooral over de wenselijkheid van het opleggen van Verlichtingswaarden aan anderen. Daarbij wordt meestal niet of nauwelijks besproken wat die waarden dan eigenlijk inhouden of wat er met 'Verlichting' precies wordt bedoeld. Vaak wordt er wel in beide kampen rijkelijk gestrooid met de beroemde quote van Kant; '*Sapere Aude!*' Ofwel 'Durf te weten!' om een soort essentie van de Verlichting mee aan te geven. Ook de vermeende¹⁶ uitspraak van Voltaire; 'Ik ben het niet eens met wat je zegt, maar ik zal het recht om het te zeggen tot de dood toe verdedigen' wordt vaak aangehaald als een kernpunt van het karakter van de Verlichting. Het debat beperkt zich echter niet alleen maar tot de wenselijkheid van het opleggen van Verlichtingswaarden aan de Islam. In de discussie wordt de invloed van islamitische denkers zoals Averroes en Avicenna op de westerse Verlichting regelmatig benadrukt.¹⁷ Ook wordt beweerd dat de Islam wel degelijk een Verlichting mee heeft gemaakt.¹⁸

De discussie over de Verlichting wordt niet alleen in Nederland gevoerd. In de rest van Europa en in Amerika wordt er ook over dit onderwerp gedebatteerd. Vaak zijn de uitspraken van Hirsi Ali en het boek *Murder in Amsterdam* van Ian Buruma de aanleiding hiervoor. Een goed voorbeeld hiervan is de discussie die zich heeft ontwikkeld op de website www.signandsight.com. Hoewel de site, een publiek forum met het motto *Let's Talk European*, nu niet meer actief is, heeft hier in 2007 een levendige discussie plaatsgevonden over de Islam in Europa. Bijna alle deelnemers aan de discussie refereren in hun betoog naar de Verlichting. De Franse filosoof Pascal Bruckner reageert bijvoorbeeld op de uitspraken van Ian Buruma en de Engelse historicus Timothy Garton Ash die Ayaan Hirsi Ali een Verlichtingsfundamentalist noemen. Bruckner verdedigt Ayaan en betoogt dat het Westen de erfgenaam is van zowel de Verlichting als de Romantiek. Hij beweert echter ook dat de Verlichting universeel is en aan de gehele mensheid toebehoort. De waarden die daarbij horen zouden verdedigd en verspreid moeten worden. Dit tegenspreken, zoals Buruma en Garton Ash doen, betekent volgens Bruckner dat anderen, ofwel moslims, die waarden niet gegund worden, of dat zij

¹⁵ Yoram Stein, 'Verlichting is de moed vrijuit te durven denken' in *Trouw* van 16 juli 2004.

<https://www.trouw.nl/home/verlichting-is-de-moed-vrijuit-te-durven-denken~a67f4726/>

¹⁶ Dit citaat wordt toegeschreven aan Voltaire (1694-1778), maar het komt uit een boek van Evelyn Beatrice Hall (1906) over Voltaire, niet van Voltaire zelf.

¹⁷ Zie bijvoorbeeld Michiel Leezenberg, 'Van islamitische filosofie tot Arabische rede: Intellectuele contacten tussen Europa en de Arabische wereld', *De Gids* 6:175 (2012), 8-12 en Dirk Verhofstadt, 'Averroes, vader van de Verlichting in Oost én West', *Filosofie Magazine* 4 (2006).

¹⁸ Zie bijvoorbeeld Christopher de Bellaigue, *Islamic Enlightenment. The modern struggle between faith and reason* (2017) en Michiel Leezenberg, 'De twee Verlichtingen van de islam' in *Trouw* van 22 maart 2006. <https://www.trouw.nl/home/leezenberg-de-twee-verlichtingen-van-de-islam~aa05e761/>

niet in staat worden geacht tot moderniteit.¹⁹ Ook de Turks-Duitse auteur Necla Kelek reageert op Buruma en Garton Ash. Zij beschuldigt hen van het gebruik van stereotypen wat betreft moslims en de Islam. Hun cultuur relativistische houding zou bovendien het schenden van mensenrechten in de naam van de Islam negeren.²⁰ Andere auteurs als Halleh Ghorashi, Bassam Tibi, Lars Gustafsson en Stuart Sim dragen daarnaast ook bij aan dit debat.

In de discussie over de Islam en Verlichting, zowel in het Nederlandse als in het internationale debat, wordt vaak niet precies uitgelegd wat er met de Verlichting bedoeld wordt, alsof de betekenis van het begrip voor zichzelf spreekt en geen uitleg behoeft. De Verlichting wordt juist gebruikt als een soort containerbegrip. Wanneer islamcritici maar ook hun tegenstanders de Verlichting gebruiken in hun retoriek, hebben ze het vaak over bepaalde 'universele waarden' als vrijheid, gelijke rechten voor vrouwen en homoseksuelen, tolerantie, secularisme, democratie, kapitalisme en de ratio boven geloof. Dit zouden allemaal tekenen van 'onze' moderne westerse samenleving zijn. De Verlichting wordt dus in direct verband gebracht met deze moderne begrippen. Daarbij wordt het vaak in eenzelfde adem genoemd met het Humanisme, de Reformatie, de Franse Revolutie, liberalisme en de Joods-Christelijke traditie.

Ayaan Hirsi Ali noemt in haar boek 'Ketters' zelfkritiek een van de belangrijkste kernpunten die de Islam zou missen en die noodzakelijk is voor hervorming en Verlichting.²¹ Ian Buruma kiest er juist voor om het afwijzen van dogma's als kernpunt van de Verlichting te noemen om de 'Verlichtingsfundamentalisten' zoals Hirsi Ali, Ellian en Cliteur te verwijten dat zij zeer 'onverlicht' bezig zijn door dogmatisch vast te houden aan hun idee van Verlichting.²² Zowel Hirsi Ali als Buruma pakken een element van de Verlichting die goed past bij hun redenering en het punt dat ze willen maken. Het chaotische, complexe, en soms zelfs ambivalente gebruik van de term Verlichting maakt het debat rommelig. Het is dan ook lastig om tot de kern door te dringen. Een debat over de Islam, wordt zo ook een debat over de juiste interpretatie van de Verlichting.

¹⁹ Paul Bruckner, 'Enlightenment fundamentalism or racism of the anti-racists?' 24 januari 2007.

<http://www.signandsight.com/features/1146.html>

²⁰ Necla Kelek, 'Mr Buruma's stereotypes' 5 februari 2007. <http://www.signandsight.com/features/1173.html>

²¹ Ayaan Hirsi Ali, *Ketters: pleidooi voor een hervorming van de Islam* (2015), 61-62.

²² Buruma, 'Dogmatism'.

Het begrip Verlichting

Historiografie van de Verlichting

Al die verschillende concepten en waarden die met de Verlichting in verband worden gebracht, doet de vraag oprijzen, wat houdt de Verlichting nu precies in? In het academische debat bestaat echter ook geen consensus over het antwoord. Al sinds de Verlichting zelf wordt deze vraag gesteld. Veel boeken over de Verlichting beginnen daarom met het essay van de Duitse filosoof Immanuel Kant *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* uit 1784. Hierin zegt hij: “Verlichting betekent dat de mens zijn door hemzelf veroorzaakte onmondigheid achter zich laat. Onmondigheid is het onvermogen je verstand te gebruiken zonder de leiding van een ander. Aan jezelf te wijten is deze onmondigheid wanneer de oorzaak ervan niet een gebrek aan verstand is, maar een gebrek aan vastberadenheid en aan moed om hier zonder andermans leiding gebruik van te maken. *Sapere aude!* ‘Heb de moed je eigen verstand te gebruiken!’ is dan ook het motto van de Verlichting.”²³ Kant beantwoordt hiermee een vraag die eerder door Johann Friedrich Zöllner in een essay in hetzelfde tijdschrift gesteld was ‘*Was ist Aufklärung?*’. De Verlichting was dus al in de achttiende eeuw een begrip dat niet zorgvuldig gedefinieerd was.²⁴ Ook Moses Mendelssohn, een Duits-joodse filosoof, gaf antwoord op de vraag van Zöllner. Hij definieerde de Verlichting als een aspect van de menselijke vorming in algemene zin. De Franse filosoof Nicolas de Condorcet typeert de Verlichting als een proces dat zich in verschillende tijdperken heeft voorgedaan. De periodieke beperking die nu mee wordt gegeven aan de term Verlichting werd in de achttiende eeuw zelf dus niet gevoeld. De vraag ‘wat is Verlichting?’ ging meer om een verheldering van een proces of activiteit.²⁵

Na 1789 kwam er een nieuw element naar voren in de discussie over de vraag ‘wat is Verlichting?’, namelijk het verband tussen de Verlichting en revolutie. De Franse Revolutie en de waarden van vrijheid, gelijkheid en broederschap worden tegenwoordig vaak in een adem genoemd met de Verlichting. Het bijna vanzelfsprekende verband dat wordt verondersteld tussen de Verlichting en liberale politiek zorgt er volgens James Schmidt voor dat er wordt vergeten dat veel ‘Verlichters’ geen liberalen waren, en dat fervente liberalen niet per se positief stonden tegenover de Verlichting. In Pruisen bijvoorbeeld bekeken verschillende Duitse denkers de ontwikkelingen in Frankrijk met

²³ Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?: ausgewählte kleine Schriften* (Hamburg 1999). Vertaling uit het Duits: *Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.*

²⁴ Jabik Veenbaas, *De Verlichting als kraamkamer* (2014), 14.

²⁵ Ibidem, 15.

enthousiasme, terwijl anderen juist beweerden dat revolutie een bedreiging vormde voor de Verlichting en eerder het 'verlichte despotisme' van Frederik de Grote prefereerden.²⁶ Deze voortdurende zoektocht naar een antwoord toont aan dat de Verlichting een belangrijk onderwerp is gebleven in het publieke debat. Dit aanhoudend belang komt duidelijk naar voren in het verzet tegen de Verlichting. Deze zogenaamde Anti-Verlichting of Tegen-Verlichting is een beweging die zich zelfs vandaag nog fel tegen de ideeën en waarden van de Verlichting keert.²⁷ De term werd door Isaiah Berlin gepopulariseerd in zijn essay 'The Counter-Enlightenment'.²⁸ Berlin gebruikt de term om een voornamelijk Duitse beweging in de late 18e en begin 19e eeuw aan te duiden. Deze beweging zou zich afzetten tegen het rationalisme, universalisme en empirisme van de Verlichting. Het begrip Tegen-Verlichting is echter net als de term Verlichting vaak losjes en soms zelfs slordig gebruikt, waardoor de betekenis ervan onduidelijk is geworden. Bovendien is gebleken dat het afzetten tegen de Verlichting veel variaties kende. Toch is er volgens Darrin McMahon wel een gemene deler te ontdekken in die variatie. Zij die zich af wilden zetten tegen de Verlichting deden dat door een gereduceerd beeld te construeren van dat waar ze tegen waren. Op die manier konden ze beter uiten waar ze voor waren. Ze associeerden de Verlichting met de 'ergste' uitwassen van die tijd: atheïsme en materialisme, relativisme en morele vrijheid, hedonisme, eigenbelang, egalitarisme, politieke onrust en ontwrichting.²⁹

Het verzet tegen de Verlichting en de verschillende karikaturen die ervan geschetst zijn, vinden meestal hun oorsprong in de Romantiek. In de intellectuele geschiedenis is het gewoon om de Romantiek als de tegenhanger van de Verlichting te zien. Na de achttiende eeuw zou de Romantiek ontstaan zijn als reactie tegen de Verlichting en dus het einde van deze periode inluiden. De Romantiek zou gekarakteriseerd worden door anti-rationalisme, gemeenschapsdenken, en conservatisme, wat in direct contrast zou staan met het rationalisme, individualisme en liberalisme van de Verlichting. Volgens Frederick Beiser is dit idee de afgelopen jaren onder druk komen te staan. De radicale scheiding tussen de twee perioden is niet meer houdbaar. Beiser ziet de vroege Romantici bijvoorbeeld eerder als hervormers, die niet per se braken met de Verlichtingsidealen, maar deze omvormden zodat ze beter bruikbaar waren in de maatschappij. Hierbij waren ze net zo, of soms zelfs meer, progressief en liberaal als de Verlichtingsdenkers.³⁰

²⁶ James Schmidt, *What is Enlightenment? eighteenth-century answers and twentieth-century questions* (1996), 11-14.

²⁷ Isaiah Berlin, *The age of enlightenment: the eighteenth-century philosophers* (Oxford, 1979) ; Graeme Gerrard, "The Enlightenment and Its Enemies", *American Behavioral Scientist* 49 (2006), 664-680.

²⁸ Isaiah Berlin, 'The Counter-Enlightenment', in *Against the Current*, ed. Henry Hardy (2011), 1-24.

²⁹ Darrin McMahon, 'What is Counter-Enlightenment?', *International Journal for History, Culture and Modernity* 5:1 (2017), 33-46.

³⁰ Frederick Beiser, 'Early Romanticism and the Aufklärung', in *What is Enlightenment? eighteenth-century answers and twentieth-century questions* (1996), 317-329.

Hoe ambivalent men in de negentiende eeuw ook stond tegenover de Verlichting, in deze periode zou wel voor het eerst een periodieke afbakening van het begrip Verlichting ontstaan. Volgens Schmidt was Georg Wilhelm Friedrich Hegel een van de eerste, en invloedrijkste, die de term *Aufklärung* gebruikte om een bepaalde historische periode mee aan te duiden. In zijn beroemde 'Fenomenologie van de Geest' uit 1806 gebruikt Hegel de term nog om er een proces, een menselijke handeling mee aan te duiden, maar in zijn lezingen over de filosofie van de geschiedenis in Berlijn in de jaren 20 van de negentiende eeuw begint hij het woord anders te benaderen. *Aufklärung* gebruikt hij hier om een historisch tijdperk dat voorbij is aan te duiden. Hegel ziet zijn eigen tijd gescheiden van dit tijdperk door de Franse Revolutie. De Revolutie was het einde van de periode, en onthulde tegelijkertijd de ware aard van de Verlichting volgens Hegel: abstract, kil, bekrompen, geen respect voor geloof en traditie, Frans, en wanneer het in de praktijk werd gebracht veroorzaakte het ongekeerde publieke chaos. Deze manier van praten over de Verlichting zou nog lange tijd van invloed blijven in het debat. De ruwe contouren die hij had vastgesteld voor de Verlichting en de bepaalde denkers die hier volgens hem bij hoorden, bleven historische narratieven beïnvloeden.³¹

De periodieke begrenzing van het tijdperk dat de Verlichting werd genoemd, bleef vaag. In de negentiende eeuw volgde veel filosofiehistorici Hegel door Descartes als beginpunt en Kant als eindpunt te nemen. Duitse literatuurhistorici lieten de periode echter vaak al in het middel van de achttiende eeuw stoppen, waardoor denkers als Kant en Schiller buiten hun periodisering vielen. De Verlichting werd beschreven als een verpauperd en vooral Frans model. De Engelse literatuur over de Verlichting was vooral afhankelijk van de Duitse teksten. Een eenduidige Engelse vertaling van het begrip *Aufklärung* kwam echter pas aan het einde van de achttiende eeuw. Naast *Enlightenment* werden ook termen als *the Lighting Up of Illumination* nog gebruikt.³²

In de geschiedwetenschap is in de 20ste eeuw veel over de Verlichting geschreven. De verschillende interpretaties en representaties van dit tijdperk lopen daarbij zeer uiteen. Naast de positieve en negatieve waardering voor de Verlichting zijn er nog meer aspecten in de representatie van dit tijdperk. Sommigen benaderen de Verlichting vanuit puur literair of filosofisch oogpunt. Anderen willen daarentegen het intellectuele aspect bagatelliseren en de nadruk leggen op de sociale en culturele achtergrond van de Verlichting. Dit leidt tot allerlei verschillende kenmerken en onderscheiden als: vroeg of laat, radicaal of gematigd, hoog of laag, uniform of pluriform, internationaal of nationaal. Soms wordt er in de geschiedwetenschap en de filosofie zelfs getwijfeld

³¹ James Schmidt, 'What Enlightenment Was, What It Still Might Be, and Why Kant May Have Been Right After All', *American Behavioral Scientist* 49:5 (2006), 652-654.

³² Ibidem, 654-655.

of de term Verlichting nog zinvol ingezet kan worden omdat deze ondertussen zoveel verschillende definities en kenmerken heeft gekregen.³³

Een van de meest invloedrijke werken in de twintigste eeuw over de Verlichting is *The Philosophy of the Enlightenment* van Ernst Cassirer uit 1932.³⁴ Dit boek is een standaardwerk geworden waar nog steeds veel naar verwezen wordt. Het werk wordt dan ook beschouwd als het beginpunt van de moderne historiografie van de Verlichting.³⁵ Cassirer wilde de Romantische beschuldigingen aan het adres van de Verlichting weerleggen en de periode in ere herstellen als hoogtepunt van de Europese beschaving. Cassirer legde sterk de nadruk op de uniformiteit van de intellectuele gedachtegang van de Verlichte filosofen. Als voorbeelden van deze veronderstelde uniformiteit concentreerde Cassirer zich op een aantal denkers zoals Locke, Voltaire, en Lessing. De invalshoek van Cassirer was dus veelal een intellectuele en elitaire benadering van de Verlichting. Toch rekte hij de definitie van het begrip op door de Verlichting als een soort kosmopolitische beweging in een breder Europees perspectief te plaatsen. Hij zag de Verlichting dus niet als een enkel Frans fenomeen.

In 1947 gooien Theodor Adorno en Max Horkheimer het beeld over de Verlichting rigoureuus om met hun boek *Dialectic of Enlightenment*. Zij zagen een direct verband tussen de idealen van de Verlichting en het ontstaan van het nationaalsocialisme en uiteindelijk de Holocaust. De Verlichting had volgens Horkheimer en Adorno niet geleid tot vrijheid en vooruitgang, maar tot nieuwe vormen van totalitarisme.

*"Enlightenment stands in the same relationship to things as the dictator to human beings. He knows them to the extent that he can manipulate them."*³⁶

De Verlichting is dus ook een vorm van ideologie die dominante en totalitaire eigenschappen vertoont volgens hen. De subjectiviteit van de rede wordt niet erkend. In tegenstelling tot hun voorgangers beschrijven Horkheimer en Adorno de Verlichting niet als een historisch afgebakende periode. Ze zagen de Verlichting meer als een proces in de gehele westerse geschiedenis.³⁷ Horkheimer en Adorno hebben veel kritiek gekregen op hun werk. Zo zouden ze een zeer onhistorische benadering hebben en de intellectuele diversiteit van de Verlichting negeren. Toch is *Dialectic of Enlightenment* een van de invloedrijkste bijdragen over de Verlichting in de 20^e eeuw en

³³ Sankar Muthu, 'Enlightenment anti-imperialism', *Social Research* 66 (1999), 999.

³⁴ Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton, 1979).

³⁵ Lynn Hunt en Margaret Jacob, "Enlightenment Studies", in *Encyclopedia of the Enlightenment*, ed. A.C. Kors (Oxford, 2003), 427.

³⁶ Theodor Adorno en Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment: philosophical fragments*, red. Gunzelin Noeri (Stanford, 2002), 6.

³⁷ Adorno en Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*.

heeft het latere kritiek op de Verlichting van de postmodernisten vanaf de jaren zeventig geïnspireerd.

Andere analyses over de Verlichting na de Tweede Wereldoorlog waren positiever van aard dan *Dialectic of Enlightenment*. Een van de bekendste voorbeelden hiervan is het werk van Peter Gay. Deze historicus publiceerde in 1966 een tweeluik over de Verlichting; *The Rise of Modern Paganism*³⁸ en *The Science of Freedom*.³⁹ In het werk van Gay zijn duidelijk invloeden van Cassirer te ontdekken. Ook Gay ziet de Verlichting als iets uniforms en hanteert een intellectuele en literaire benadering. Hij kenmerkt de Verlichting als een liberaal hervormingsprogramma en een antireligieuze beweging die zocht naar vrijheid en vooruitgang aan de hand van de rede. Toch ziet Gay de Verlichting toch weer vooral als een voornamelijk Franse beweging. Zijn werk zou het beeld van de Verlichting in de jaren zestig en zeventig domineren.⁴⁰

De nadruk die door Gay gelegd werd op Frankrijk in zijn werk over de Verlichting, werd door de Italiaan Franco Venturi ter discussie gesteld. Venturi's *Settecento Riformatore* uit 1979⁴¹ en *Utopia and Reform* uit 1971⁴² leggen de nadruk op de zogenoemde periferie van Europa; Italië, Griekenland, de Balkan, Polen, Hongarije en Rusland. Venturi breidde de geografie van de Verlichting dus flink uit. Ook besteedde hij aandacht aan de verschillen per land en de lokale variaties binnen nationale contexten. Het werk van Venturi wijkt af van de intellectuele benadering van Cassirer en Gay en benadrukt de uitwisseling van ideeën door kranten, pamfletten, brieven, en boeken. Deze interesse in de sociale basis van de Verlichting was tekenend voor de jaren zeventig. De Amerikaanse historicus Robert Darnton werkte de sociale benadering verder uit en deelde de Verlichting op in een hoge elitaire vorm en een lage volkse vorm.⁴³ Het waren volgens Darnton de 'gewone' schrijvers van bijvoorbeeld kinderboeken, reisboeken, almanakken en pornografie die Verlichte ideeën via volkse literatuur populair maakten;

*"Perhaps the Enlightenment was a more down-to-earth affair than the rarefied climate of opinion described by textbook writers, and we should question the overly highbrow, overly metaphysical view of intellectual life in the eighteenth century. One way to bring the Enlightenment down to earth is to see it from the viewpoint of eighteenth century authors"*⁴⁴

³⁸ Peter Gay, *The Enlightenment. An Interpretation: [I] The Rise of Modern Paganism* (New York, 1977).

³⁹ Peter Gay, *The Enlightenment. An Interpretation: [II] The Science of Freedom* (New York, 1977).

⁴⁰ Dorinda Outram, *The Enlightenment* (Cambridge, 2005), 3-4.

⁴¹ Franco Venturi, *Settecento riformatore III. La prima crisi dell'antico regime (1768–1776)* (Turijn, 1979), Franco Venturi, *The End of the Old Regime in Europe: 1768-1776* (Princeton, 1989).

⁴² Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge, 1971).

⁴³ Robert Darnton, "The High Enlightenment and the Low-Life of Literature in Pre-Revolutionary France", *Past and Present* 51 (1971), 81-115.

⁴⁴ Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge, 1982), 2.

Deze schrijvers schreven slechts voor commerciële belangen en hadden geen hogere filosofische idealen.⁴⁵ De steeds verdere versplintering van het begrip Verlichting leidde een aantal historici, waaronder John Pocock, tot de conclusie dat er niet zo iets is als één Verlichting. Pocock vindt daarom dat het niet zinvol is om over *de* Verlichting te praten, maar dat we het beter over meerdere Verlichtingen kunnen hebben.⁴⁶

Tijdens de jaren zeventig en tachtig bouwden postmodernisten voort op de kritische kijk op de Verlichting van bijvoorbeeld Horkheimer en Adorno. Het postmodernisme is een stroming die sceptisch en relativistisch staat tegenover dominante opvattingen over waarheid en realiteit en objectiviteit. De Franse filosoof Jean-François Lyotard ziet de Verlichting als een totalitair metanarratief; een abstracte voorstelling die het wereldbeeld in een alomvattende universele verklaring probeert te gieten. Het geloof in vooruitgang, de veronderstelling dat de wetenschap alles kan verklaren en het idee dat van absolute vrijheid en waarheid horen hier volgens Lyotard bij.⁴⁷ Ook Michel Foucault, de postmoderne filosoof bij uitstek, uitte kritiek op de Verlichting en het idee van vooruitgang. In zijn beroemde werken *Madness and civilization: a history of insanity in the age of reason*⁴⁸ en *Discipline and punish: the birth of the prison*⁴⁹ stelt Foucault dat het gebruik van de rede in de Verlichting geleid had tot een sympathieker behandeling van geesteszieken en een menselijkere manier van disciplineren, zoals het gebruik van gevangenisstraffen in plaats van lijfstraffen. Foucault ziet dit echter niet als vooruitgang in menselijkheid en rechtvaardigheid, maar als nieuwe vormen van dominantie en sociale controle en uitsluiting. De hierboven beschreven versplintering en pluriformiteit van representaties van de Verlichting wordt door veel postmoderne critici opvallend genoeg genegeerd. Wanneer ze hun kritiek formuleren, behandelen ze de Verlichting als een uniform geheel. Een postmoderne filosoof, al verzet hij zich tegen dit label, die de pluriformiteit van de Verlichting wel erkent is de Amerikaan Richard Rorty. In *The continuity between the Enlightenment and "Postmodernism"* verdeelt hij de Verlichting in twee delen, de filosofische Verlichting waarin waarheid wordt gezocht aan de hand van de rede, en de politieke Verlichting als liberaal project. Hoewel de politieke Verlichting van grote waarde is, is het filosofische deel zinloos volgens Rorty omdat er geen objectieve waarheid zou bestaan.⁵⁰ Ondanks de zware en invloedrijke

⁴⁵ Darnton, *The Literary Underground*.

⁴⁶ John Pocock, *Barbarism and Religion: The Enlightenments of Edward Gibbon* [I] (Cambridge, 1999).

⁴⁷ Jean- François Lyotard, *The postmodern condition: a report on knowledge* (Manchester, 1984).

⁴⁸ Michel Foucault, *Madness and civilization: a history of insanity in the age of reason* (New York, 1973).

⁴⁹ Michel Foucault, *Discipline and punishment: the birth of the prison* (Londen, 1977).

⁵⁰ Richard Rorty, 'The continuity between the Enlightenment and "Postmodernism"', in *What's left of the Enlightenment? A postmodern question*, red. Keith Baker en Peter Reill, (Stanford, 2001), 19-36.

kritiek van de postmodernisten, bleven er ook steeds positievere bijdragen over de Verlichting verschijnen die aandacht besteedden aan de pluriformiteit van de Verlichting.⁵¹

Aan het begin van de eenentwintigste eeuw komt er echter verzet tegen zowel de postmoderne kritiek als de versnippering in het onderzoek naar de Verlichting. Jonathan Israel wil een herwaardering van de Verlichting. Bovendien bestaat er volgens hem wel een kern in het gedachtegoed van de Verlichting, ondanks de lokale verschillen. Die kern bevindt zich volgens Israel in het Nederland van de 17^e eeuw, in de vorm van het gedachtegoed van Baruch de Spinoza. Israel maakt een scherpe scheiding tussen de vroege 'radicale' Verlichting en de latere 'gematigde' Verlichting zoals die bijvoorbeeld door Peter Gay omschreven was.

*"It may be that the story of the High Enlightenment after 1750 is more familiar to readers and historians, but that does not alter the reality that the later movement was basically just one of consolidating, popularizing, and annotating revolutionary concepts introduced earlier. Consequently, even before Voltaire came to be widely known, in the 1740s, the real business was already over."*⁵²

Hoewel Israel wel enigszins terugkeert naar een meer intellectuele benadering van de Verlichting, is het ook voor hem niet meer mogelijk om sociale, culturele en economische factoren te negeren in zijn analyse.⁵³

De historiografie van de Verlichting is zo omvangrijk, dat het hierboven beschreven op zijn minst onvolledig is. Veel belangrijke bijdragen ontbreken dan ook. Toch geeft de opsomming een goed beeld van de lijnen waarlangs de discussie over de Verlichting zich ontwikkeld heeft. Wat duidelijk naar voren komt is dat de overeenkomsten tussen de verschillende historiografische en filosofische weergaven van de Verlichting zo dun gezaaid zijn, dat er moeilijk van een consensus gesproken kan worden. Zelfs ideeën die tegenwoordig vaak tot de kern van de Verlichting worden gerekend, zoals bijvoorbeeld antireligiositeit en tolerantie, zijn nog altijd betwiste concepten in de historiografie.⁵⁴

Een complex begrip

De historiografie van de Verlichting laat zien dat een eenduidige betekenis van 'de Verlichting' moeilijk te verantwoorden is. Toch wordt de Verlichting vaak voorgesteld als een uniform geheel van waarden en normen waar 'onze' moderniteit uit voortgekomen is. Het directe verband tussen de Verlichting en bepaalde 'moderne' waarden zijn echter ook aan discussie onderhevig. Wanneer er

⁵¹ Zie bijvoorbeeld Roy Porter, *The Creation of the Modern World: the Untold Story of the British Enlightenment* (New York, 2000).

⁵² Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford, 2001), 7.

⁵³ Israel, *Radical Enlightenment*.

⁵⁴ Zie bijvoorbeeld David Sorkin, *The Religious Enlightenment* (Princeton, 2008) en Lionel Laborie, 'Radical tolerance in early enlightenment Europe', *History of European Ideas* 43:4 (2017), 359-375.

wordt gesproken over gelijkheid tussen mannen en vrouwen en homorechten, is het bijvoorbeeld logischer om dit te herleiden naar de culturele revolutie van de jaren zestig dan naar de Verlichting. Darrin McMahon betoogt daarnaast overtuigend dat het aandeel van de tegenreacties op de Verlichting aan de moderniteit net zo groot was als de Verlichting zelf.⁵⁵

De representaties van de Verlichting in het publieke debat zijn vaak karikaturen die bepaalde kenmerken benadrukken en andere kenmerken weglaten. Toch is dit niet verwonderlijk. Het begrip Verlichting is zo complex, omvangrijk en ambivalent dat het onmogelijk is om deze in zijn volledigheid te weergeven. Wanneer er gesproken wordt over de Verlichting, ontkomt men niet aan een gereduceerd en versimpelde weergave. Ook in dit onderzoek zullen bepaalde kenmerken van de Verlichting belicht en onderbelicht worden. Volgens David Hollinger is het de taak van de historicus om toch te proberen om de *'most historically sound Enlightenment'* te construeren en zo nuancering aan te brengen in het publieke debat waar met de Verlichting gedweept wordt.⁵⁶ In deze studie zal dan ook onderzocht worden of het idee van islamcritici dat er in de islamitische cultuur geen waarden bestaan als secularisme, mensenrechten, rationaliteit et cetera, houdbaar is. Wanneer deze critici schermen met Kants motto *'Sapere Aude! Durf te denken. Bevrijd jezelf van onmondigheid'* en de Verlichting gebruiken om de Islam uit te sluiten, kun je je bovendien afvragen of zij het moslims daadwerkelijk gunnen om voor zichzelf te denken, of alleen op een manier die voor de critici acceptabel is. Daarnaast kun je de vraag stellen aan wie hun onmondigheid, aangenomen dat moslims onmondig zouden zijn, te wijten is wanneer zij door hun afkomst of religie worden buitengesloten van de *'Europese Verlichting'*.

Eurocentrisme en het begrip Verlichting

Ondanks de verscheidenheid die er bestaat in het onderzoek naar de Verlichting, is er zowel in het publieke als in het academische debat een rode draad te ontdekken in de verschillende weergaven. Steeds wordt er een connectie verondersteld tussen Verlichting, moderniteit, rationalisme en het Westen. Volgens Achille Mbembe wordt deze connectie niet gezien als toevallig, maar als dat wat het Westen onderscheidt van de rest van de wereld. De ontwikkelingen in het Westen, zoals de secularisering van cultuur, het breken met tradities, en de *'onttovering'* van de wereld, zouden dan ook nergens anders plaats hebben gevonden. Deze bewering kan, op zijn zachtst gezegd, zeer betwijfeld worden.⁵⁷ De notie van het Westen als ontwikkeld en geavanceerd en een beeld van de rest van de wereld als niet alleen losstaand en inherent anders dan het Westen, maar daarom ook

⁵⁵ Darrin McMahon, *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (Oxford, 2001).

⁵⁶ David Hollinger, 'The Enlightenment and the Genealogy of Cultural Conflict in the United States', in *What's left of the Enlightenment? a postmodern question*, red. Keith Baker en Peter Reill (Stanford, 2001), 7-18.

⁵⁷ Achille Mbembe, *On the Postcolony* (Berkeley, 2001), 10.

achterlijk, wordt door Stuart Hall als eurocentrisme aangeduid.⁵⁸ Ina Kerner voegt hieraan toe dat een belangrijk kenmerk van eurocentrisme daarnaast is dat Europa, of het Westen, zichzelf presenteert als een eenheid die helemaal op zichzelf is ontwikkeld, zonder globale relaties en zonder uitwisseling met eenheden buiten het Westen.⁵⁹

Dorinda Outram erkent dat er door historici nog weinig aandacht is geschonken aan de relatie tussen de Verlichting en globalisering. Grootchalig verkeer van personen door slavenhandel, het ontstaan van onderling verbonden markten, de staatsfinanciering voor geografische verkenning en het ontstaan van multinationale handelscompagnieën als de VOC vond allemaal plaats tijdens de Verlichting. Deze globalisering zorgde voor het verspreiden van Europese ideeën en instituties over de rest van de wereld, maar ook voor intercultureel contact. Het was immers geen eenrichtingsverkeer.⁶⁰

Volgens Sebastian Conrad zijn narratieven over de Verlichting nog altijd zeer eurocentrisch.⁶¹ Ook de historici die de Verlichting wel in een globale context plaatsen⁶², gaan ervan uit dat de Verlichting enkel in Europa ontstaan is en daarna geleidelijk verspreid is over de rest van de wereld.

Conrad ziet echter wel dat de Europese exclusieve claim op de Verlichting de afgelopen jaren ook vaker in twijfel wordt getrokken. Historici zijn begonnen met het zoeken naar parallellen en overeenkomsten in niet-Europese processen van rationalisering die niet afhankelijk waren van Europese ontwikkelingen, maar die wel tot vergelijkbare resultaten leidden. Deze studies herinneren ons eraan dat het beeld van niet-Westerse samenlevingen als stagnerend en immobiel onjuist is. Het Westen heeft geen monopolie gehad op culturele en intellectuele transformaties en ontwikkelingen. Veel onderzoek dat heeft getracht de Verlichting te de-europeaniseren, richt zich op Latijns-Amerika, Haïti, Japan en China. Dit soort onderzoek maakt deel uit van een groter academisch debat over de wortels van moderniteit en alternatieve en meerdere moderniteiten.⁶³

Toch is ook dit soort onderzoek problematisch volgens Conrad. Het paradigma van meerdere moderniteiten veronderstelt namelijk ook een telos, namelijk die van de moderne kapitalistische samenleving. Een teleologie van universele onttovering die in elke maatschappij intern gerealiseerd is. De zoektocht naar een Chinese Descartes, een Indiase Vico of een Arabische Voltaire is daarom

⁵⁸ Stuart Hall, *Formations of Modernity* (Cambridge, 1992), 276-320.

⁵⁹ Ina Kerner, 'Beyond Eurocentrism: Trajectories towards a renewed political and social theory', *Philosophy and Social Criticism* 44:4 (2018), 553.

⁶⁰ Outram, *The Enlightenment*, 8-10.

⁶¹ Sebastian Conrad, 'Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique', *The American Historical Review* 117:4 (2012), 999-1027.

⁶² Zie bijvoorbeeld Jorge Canizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-century Atlantic World* (Stanford, 2001), Jürgen Osterhammel, 'Welten des Kolonialismus im Zeitalter der Aufklärung,' in *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*, red. Hans-Jürgen Lüsebrink (Göttingen, 2006), 19-36 en Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (London, 1990).

⁶³ Early Modernities, Special Issue, *Daedalus* 127:3 (1998).

nog steeds eurocentrisch volgens Conrad. Hij wil het perspectief dus nog verder verbreden en beweert dat de Verlichting gecoproduceerd werd door historische actoren over de hele wereld in hun pogingen om een globaliserende wereld het hoofd te bieden. Een belangrijke stap die Conrad daarbij maakt is het verwerpen van de periodisering die de Verlichting op laat houden bij de Romantiek. In plaats daarvan laat hij de Verlichting doorlopen tot na de negentiende eeuw. Hierdoor is Conrad in staat om ook plekken als Cairo, Calcutta en Shanghai te betrekken bij de Verlichting. De stelling dat de Islam nog een Verlichting door zou moeten maken, getuigt aan de ene kant van eurocentrisme doordat het de Verlichting als een typisch Europees fenomeen neerzet. Aan de andere kant getuigt het van neokolonialisme, in de zin van cultuurimperialisme, door 'onze' waarden als universeel te zien en op te leggen aan de islamitische wereld. Met de waarschuwing voor eurocentrisme en cultuurimperialisme in het achterhoofd zal dit onderzoek naar een islamitische Verlichting niet alleen moeten kijken vanuit het perspectief van verspreiding vanuit Europa, maar ook het perspectief van ideeën uit de islamitische wereld zelf. Deze twee perspectieven zijn naar verwachting niet zo scherp van elkaar gescheiden. Contacten en de uitwisseling van ideeën tussen Europa en de islamitische wereld hebben waarschijnlijk gezorgd voor een vertroebeling van dat onderscheid. Zoals eerder is geconstateerd, is het begrip Verlichting fluïde en niet eenduidig. Hoe kan er dan gezocht worden naar een 'Verlichting' binnen de Islam? Waar moet dan naar gezocht worden? Om hier antwoord op te geven zal er dus eerst een hanteerbare definitie van Verlichting en verlichtingswaarden moeten worden gegeven.

Hoewel het gebruik van de notie Verlichting door islamcritici als Fortuyn, Ellian en Hirsi Ali vaak simplistisch, eenzijdig, eurocentrisch en onvoldoende uitgelegd is, wordt hier toch hun definitie van de term op bepaalde punten overgenomen. Het doel van dit onderzoek is namelijk om de stelling dat de islam een Verlichting door moet maken, aan twee kanten te toetsen. Aan de ene kant is het gebruik van het begrip Verlichting al onder de loep genomen. Aan de andere kant moet de 'Islam kant' van de stelling kritisch onderzocht worden. Het punt dat de islamcritici willen maken met de stelling is dat de Islam bepaalde zaken mist die het Westen wel zou hebben. De belangrijkste zaken die ze daarbij noemen zijn zelfkritiek, secularisme, democratie, respect voor mensenrechten, rationalisme, en het breken met tradities. Het feit dat dit een versimpeld beeld van de Verlichting, is al vastgesteld. Dit onderzoek zal zich in het komende deel richten op de vraag of deze zaken ook inderdaad afwezig zijn in de Islam. Om deze vraag te onderzoeken zullen verschillende islamitische denkers aan bod komen die de verschillende 'verlichte' zaken specifiek verbinden aan de Islam.

De islamitische Verlichting

De vroege islamitische Verlichting

De stelling dat de Islam nog een Verlichting door zou moeten maken is al vaker betwist. Vaak wordt er een beroep gedaan op vroege islamitische denkers als Al-Farabi, Averroës (Ibn Rush) en Avicenna (Ibn Sina) om te beargumenteren dat de Islam al voor Europa een Verlichting door zou hebben gemaakt, namelijk in de negende tot en met de twaalfde eeuw.⁶⁴ Een recent, en zowel bekritiseerd als bejubeld boek dat zich richt op de Islamitische Verlichting is *The Islamic Enlightenment : The Struggle between Faith and Reason: 1798 to Modern Times* van Christopher de Bellaigue uit 2017. Ook De Bellaigue erkent het bestaan van een islamitische Verlichting, maar legt deze pas in de negentiende eeuw. Hij bekijkt het onderwerp vanuit het perspectief van westerse verlichtingswaarden en technologie die de islamitische wereld bereikte, en wat hiermee gedaan werd. Daarom neemt hij als beginpunt dan ook de inval van Napoleon in Egypte.⁶⁵ De Bellaigue's kijk op de islamitische Verlichting valt dus eerder samen met de zogenoemde *Nahda* beweging, ofwel islamitische culturele renaissance, in de late negentiende en twintigste eeuw toen de denkers als Averroës werden herontdekt door islamitische intellectuelen.

Een andere manier waarop de Islam en Verlichting worden besproken, is aan de hand van invloeden van de islamitische wereld op de Europese Verlichting. Naast de belangrijke wetenschappelijke ontwikkelingen uit de vroege islamitische wereld die van invloed waren in Europa, zoals de uit het Arabisch stammende woorden als algebra en algoritme of het overgenomen Arabische cijferstelsel, zou de Islam zelf ook van invloed zijn geweest op verlichte Europese denkers. Humberto Garcia betoogt in *Islam and the English Enlightenment, 1670–1840* bijvoorbeeld dat positieve literaire en culturele representaties van de 'islamitische republiek', waarin de profeet Mohammed als wijze wetgever het constitutionele bestuur herstelde, bijdroegen aan secularisering ideeën in het achttiende-eeuwse Engeland.⁶⁶

Volgens sommigen heeft er dus al lang een islamitische Verlichting plaats gevonden. Dit is echter geen argument om de stelling van de islamcritici overtuigend te ontkrachten; zij zien geen zelfkritiek, secularisme, rationaliteit of andere vormen van moderniteit in de hedendaagse Islam. Aan de hand van recente voorbeelden van islamitische denkers wil dit onderzoek aantonen dat dit wel degelijk

⁶⁴ Zie bijvoorbeeld Anke von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam* (Leiden, 1994) en Mourad Wahba, en Mona Abousenna, *Averroës and the Enlightenment* (Amherst, 1996). In Nederland is Michiel Leezenberg vooral bezig met de middeleeuwse filosofie; Michiel Leezenberg, *Islamitische filosofie; een geschiedenis* (Amsterdam, 2001) en Michiel Leezenberg, 'Islam en Verlichting', *Wijsgerig perspectief* 46:4 (2006), 7-15.

⁶⁵ Christopher de Bellaigue, *The Islamic Enlightenment : The Struggle between Faith and Reason : 1798 to Modern Times* (New York, 2017).

⁶⁶ Humberto Garcia, *Islam and the English Enlightenment, 1670–1840* (Baltimore, 2012).

bestaat in de Islam; Net zoals er alternatieve moderniteiten bestaan, zijn er ook alternatieve Verlichtingen waarvan de islamitische er, naast de Europese, een is.

Islamitische verlichters

Om aan te tonen dat er wel degelijk 'verlichte waarden' bestaan binnen de Islam, zullen een aantal hedendaagse islamitische denkers besproken worden, namelijk Mohamed Ajouaou, Ziauddin Sardar, Abdolkarim Soroush, Amina Wadud en Abdullahi Ahmed An-Na'im. Deze denkers zijn geselecteerd op basis van het etiket 'liberaal' dat zij vaak krijgen opgeplakt. Zij zijn echter zeker niet de enige liberale moslims die schrijven over Islam. De keuze voor deze vijf denkers is gemaakt op basis van diversiteit in nationaliteit, afkomst, gender en overtuiging (soenniet of sjiiet).

Mohamed Ajouaou is een Nederlander van Marokkaanse afkomst. Hij is universitair hoofddocent Islam aan de Vrije Universiteit en hoofd Islamitische geestelijke verzorging bij de Dienst Justitiële Inrichtingen. Eerder was hij adviseur van overheidsinstanties en maatschappelijke organisaties op het gebied van Islam en integratie. Hij spreekt regelmatig over religie en samenleving en publiceert in onder andere Trouw en de Volkskrant. In zijn boek *De Moslim die ik ben* uit 2006 schrijft hij over onderwerpen die een punt van discussie zijn in Nederland zoals de verhouding tussen Islam en politiek, de hoofddoek, homoseksualiteit of orgaandonatie. Het boek is opgebouwd uit verschillende artikelen, essays en notities die Ajouaou tussen 1996 en 2005 schreef. Ajouaou geeft daarbij vaak voorbeelden uit zijn eigen ervaringen, wat het boek niet alleen informatief, maar ook persoonlijk maakt.

Ziauddin Sardar komt oorspronkelijk uit Pakistan, maar woont al van jongs af aan in Groot-Brittannië, waar hij een van de bekendste en invloedrijkste intellectuelen is wat betreft islamitisch denken. Naast zijn positie als hoogleraar recht en maatschappij aan de universiteit van Middlesex, is hij voorzitter van het Muslim Institute, een genootschap dat kennis van en debat over Islam bevordert en het tijdschrift *Critical Muslim* publiceert. In zijn autobiografische boek *Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim*, beschrijft Sardar zijn zoektocht naar de 'ware Islam'. Reizend door de islamitische wereld ontmoet hij invloedrijke moslims en komt in aanraking met allerlei verschillende ideeën over de Islam. Het boek is, net als dat van Ajouaou, zeer persoonlijk. Een ander verhelderend werk van Sardar is *Reading the Qur'an* uit 2015 waarin hij een nieuwe interpretatie van de Koran uiteenzet. Hierbij benadrukt hij de historische context waarin deze geopenbaard is.

Abdolkarim Soroush (pseudoniem voor Farajollah Dabbagh) is een Iraanse filosoof en de enige Sjiiet in deze analyse. Soroush was een van de trouwe jonge ideologen aan het begin van de Iraanse revolutie en aanhanger van Khomeini, maar werd in de jaren negentig kritischer op de politiek in Iran en het islamisme. Die kritische houding werd hem niet in dank afgenomen door het bewind en hij werd regelmatig bedreigd en gecensureerd. Hij woont tegenwoordig in Londen. De belangrijkste

teksten van Soroush zijn door Mahmoud en Ahmad Sabri voor het eerst verzameld en vertaald in het Engels in het boek *Reason, Freedom, and Democracy in Islam. The Essential Writings of Abdolkarim Soroush* uit 2000. In elf essays komen de standpunten van Soroush naar voren wat betreft interpretatie van de Koran, verandering in religie, godsdienstvrijheid en democratie.

Amina Wadud is een Afro-Amerikaanse bekeerlinge uit de Verenigde Staten. Ze was hoogleraar Islamstudies aan de Virginia Commonwealth University en gespecialiseerd in Koranexegese op het gebied van gender. In 1994 trok ze wereldwijd aandacht door een gemengd gebed te leiden in een moskee in Kaapstad, een rol die traditioneel alleen door mannen wordt vervuld. Deze controversiële actie leverde haar naast bijval en positieve reacties ook veel kritiek en zelfs doodsbedreigingen op. In haar werk probeert ze op basis van de Koran een fundament te leggen voor gendergelijkheid in Islam. In tegenstelling tot andere bekende feministen als Fatima Mernissi en Nawal el-Saadawi concentreert Wadud zich voornamelijk op de Koran en minder op de Soenna. In haar semi-autobiografische boek *Inside The Gender Jihad: Women's Reform in Islam* uit 2006 probeert Wadud een alternatief te geven voor onderdrukkende interpretaties van de Koran.

Abdullahi Ahmed An-Na'im is een Soedanees-Amerikaanse hoogleraar aan de Emory University School of Law. Hij heeft zich gespecialiseerd in Islam en mensenrechten, constitutionalisme in islamitische en Afrikaanse landen, secularisme, en islam en politiek. An-Na'im is een volgeling van de overleden Soedanese moslimhervormer Mahmud Muhammad Taha. De kern van Taha's hervormingsboodschap was dat de Koran twee boodschappen bevat, de Medinische en de Mekkaanse. De Medinische zou slechts relevant zijn voor de historische situatie van toen terwijl de Mekkaanse een universele en tijdloze boodschap zou bevatten die in overeenstemming is met mensenrechten. An-Na'im heeft veel ideeën van Taha overgenomen. In zijn boek *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a* uit 2008, bespreekt An-Na'im een middenweg tussen Islam en secularisme en het overeenstemmen van de *shar'ia* en mensenrechten.

De genoemde denkers zullen niet allemaal bij elk punt aan bod komen, omdat ze niet vanuit dezelfde invalshoek of met hetzelfde doel schrijven. Mohamed Ajouaou en Ziauddin Sardar schrijven bijvoorbeeld heel algemeen, en veel uit eigen ervaring, waardoor veel onderwerpen direct of indirect zijn af te leiden uit hun teksten. Abdolkarim Soroush, Amina Wadud en Abdullahi Ahmed An-Na'im richten zich meer op een enkel onderwerp waar ze veel theoretischer op ingaan dan Ajouaou en Sardar.

De 'verlichte waarden' waaraan ik de teksten onderwerp zijn de waarden die volgens islamcritici ontbreken in de Islam als gevolg van het gebrek aan Verlichting: zelfkritiek, secularisme, democratie, respect voor mensenrechten, rationalisme en het breken met tradities. Omdat deze begrippen vrij algemeen zijn en op meerdere manieren uitgelegd kunnen worden, zal per begrip eerst kort worden uitgelegd wat er doorgaans door islamcritici mee bedoeld wordt.

Zelfkritiek

Volgens islamcritici ontbreekt het in de Islam aan zelfkritiek. Moslims zouden niet open staan voor kritische vragen over het eigen geloof. Ze moeten volgens de critici niet bang zijn om bepaalde radicale en gewelddadige uitwassen van het geloof te veroordelen. Niet door dit als 'geen islam' af te doen, maar door kritisch te kijken naar de bronnen, Koran en *Hadith*, die als rechtvaardiging gebruikt worden door radicalen.⁶⁷

Deze vorm van zelfkritiek is echter niet zo afwezig als islamcritici suggereren. Mohamed Ajouaou vindt bijvoorbeeld dat veel interpretaties van de Islam niet 'rekkelijk' genoeg zijn. Deze interpretaties, die de Islam tot een fabriek van verboden maken, keurt hij dan ook af. Ajouaou betoogt dat de Islam juist een godsdienst is die veel vrijheid en eigen verantwoordelijk geeft aan de gelovige.

*"En ik verbaas me, en velen met mij, telkens weer hoe creatief moslims zijn in het bedenken van nieuwe restricties, terwijl de profeet Mohammed (vzmh) herhaaldelijk heeft aangedrongen om het leven voor zichzelf en de anderen juist gemakkelijker te maken, uit te gaan van de vrijheid van handelen, in plaats van beperkingen opleggen."*⁶⁸

De Koran is volgens Ajouaou schaars met gedetailleerde richtlijnen. Daarnaast is het helemaal niet de bedoeling dat de handelingen van de profeet (*Hadith*) op strenge voet nageleefd worden. Ajouaou vindt dat moslims het daar meer over moeten hebben.

*"Ook in Nederland zijn dit soort discussies mijns inziens vruchtbaarder dan het spotten met Allah en het beledigen van de profeet. Het is niet de Koran maar de (vertaalde) hadieths die de moslimjeugd richting radicalisme kunnen sturen. Het zijn dergelijke teksten, waarvan sommige oproepen tot het martelaarschap, die veelvuldig opduiken in het digitale verkeer. Het wordt hoog tijd dat de islamitische gemeenschap haar verantwoordelijkheid neemt en hierover een discussie in gang zet."*⁶⁹

Waar rekkelijkheid het toverwoord is voor Mohamed Ajouaou, is twijfel voor Ziauddin Sardar de panacee voor radicalisme. In sommige interpretaties is er geen plek voor twijfel, maar, aldus Sardar, geloof is twijfel. In een gesprek met Saïd Ramadan realiseert Sardar wat het probleem is,

⁶⁷ Zie bijvoorbeeld Hirsi Ali, *Ketters*, 116-117.

⁶⁸ Mohamed Ajouaou, *De Moslim die ik ben. Notities over een rekkelijk Geloof* (Amsterdam, 2006), 19.

⁶⁹ Ajouaou, *De Moslim*, 136.

“His own words unravelled the mystery. This is what I detected in his eyes; and the eyes of so many members of the Muslim Brotherhood: ‘the light of certainty and faith’. Except faith is never certain; by its very nature it hovers constantly near doubt. My own faith went up and down like a yo-yo! As an imperfect individual, I thought, I could only have imperfect, but dynamic, faith that keeps me constantly on the verge of doubt. Only perfect people can have perfect, certain faith.”⁷⁰

Waar Ajouaou en Sardar vooral kritiek hebben op strenge, orthodoxe of radicale interpretaties in het algemeen, heeft Amina Wadud vooral kritiek op vrouwonvriendelijke en vrouw onderdrukkende interpretaties binnen Islam. Dat deze interpretaties vaak voorkomen bij strenge, orthodoxe of radicale moslims is geen toeval. De kritiek van Wadud is dan ook dat zij niet open staan voor nieuwe ideeën over gendergelijkheid, zoals ze zelf heeft ondervonden.

“As a Muslim woman struggling for gender justice in Islam, I have not only been accused of working from outside Islam doing whatever I want, but also rejected as anti-Islamic. I will show later that efforts to push progressive Muslim woman and men outside of predetermined parameters of Islam actually result from matters of definition or particular interpretation. The implication is that for any who wish to be accepted as truly Muslim, their struggles cannot go beyond established patriarchy or male authorities, otherwise they face the potential consequence of being labeled outsiders to Islam.”⁷¹

Dat zij door haar tegenstanders als niet-islamitisch wordt gekenmerkt betekent echter niet dat Wadud hetzelfde doet met radicale moslims of zelfs terroristen.

“Recently, I have acknowledged intellectually that full honesty in struggling with the girth of possible meanings and uses of the term Islam is crucial to the development of my personal identity as Muslim. For while I do not identify with suicide bombers or acts of violence, I cannot ignore that they occur within the ranks of that vast community of Islam.”⁷²

Secularisme

Secularisme gaat volgens islamcritici maar moeizaam samen met Islam, omdat er in de Islam niet zoiets zou bestaan als een scheiding tussen politiek en geloof. Secularisme definiëren we hier dus

⁷⁰ Ziauddin Sardar, *Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim* (Londen, 2005), 136.

⁷¹ Amina Wadud, *Inside The Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford, 2008), 4-5.

⁷² Ibidem, 5.

niet als ontkerkelijking of de overtuiging dat religie en geloof geen invloed mogen uitoefenen op de maatschappij, maar als de scheiding tussen religie en andere publieke sferen.⁷³

Hoe secularisme gedefinieerd wordt, is van groot belang voor het standpunt van islamitische denkers hierover. Mohamed Ajouaou is bijvoorbeeld geen uitgesproken voorstander van een definitieve scheiding van het 'religieuze referentiekader van het openbare en politieke leven', maar wel van 'ont-theocratisering' van dit religieus kader en van het aanpassen aan het (seculiere) openbare karakter van het leven.

*"Met andere woorden, het (islamitische) religieuze kader mag – en graag zelfs – gewoon meedingen en een voorstel doen over hoe de samenleving vorm moet krijgen. Maar wel conform en met eerbied voor de democratische spelregels en zonder te verwijzen naar een goddelijk mandaat, of wat daarop lijkt."*⁷⁴

Ziauddin Sardar betoogt ook dat de Islam en secularisme elkaar niet uit hoeven te sluiten. Secularisme komt volgens hem veelvuldig voor in de islamitische geschiedenis, al was dit vaak niet zo helder gearticuleerd als een duidelijke scheiding tussen religie en politieke macht.

*"The Umayyad Empire, which emerged just fifty years after the death of the Prophet Muhammad, and the Abbasid Empire, which is conventionally seen as the 'Golden Age', were religious only in a symbolic sense. The Caliphs had no spiritual power; that lasted largely with the religious scholars. With the sole exception of the Fatamid Empire, which was based on Ismaili theology, the states that followed were even more secularized."*⁷⁵

Ook haalt Sardar vroege moslimdenkers als al-Farabi aan om aan te tonen dat zij ook weinig problemen hadden met het scheiden van religie en politiek. De beroemde Moetazilieten uit de achtste tot en met de tiende eeuw, waar al-Farabi bij hoorde, vonden dat men met alleen het gebruik van de rede kon begrijpen wat moreel gedrag is. Het samenvoegen van religie en politiek was daarom niet nodig.

Abdullahi Ahmed An-Na'im heeft zich in onder andere secularisme gespecialiseerd. Hij verwierpt het idee van een Islamitische staat die de *shari'a* oplegt aan moslims, zelfs wanneer de meerderheid van de samenleving islamitisch is. De versie van secularisme die hij met het Westen associeert, waarbij

⁷³ Secularisme heeft vaak een vieze smaak in de islamitische wereld door ervaringen met koloniale overheersing en seculiere dictaturen van bijvoorbeeld Nasser in Egypte, Hafez al-Assad van de Syrische Baath-partij en Saddam Hussein in Irak.

⁷⁴ Ajouaou, *De Moslim*, 24.

⁷⁵ Sardar, *Desperately Seeking*, 251.

religie compleet gescheiden wordt van het publieke domein en naar de private sfeer wordt verbannen, is volgens An-Na'im echter ook niet de oplossing. Het merendeel van de moslims zou namelijk niet akkoord gaan met een systeem dat hun religie elke publieke rol ontzegt. An-na'im heeft daarom een alternatief concept van een seculiere staat voor de islamitische wereld waarbij de staat bevrijd wordt van religieuze autoriteit, en de *shari'a* bevrijd wordt van staatscontrole. Dit houdt een institutionele scheiding van Islam en de staat in, maar niet een scheiding van Islam en politiek.

*"It is not possible, nor desirable in my view, for people of any society to keep their religious beliefs, commitments, and concerns out of their political choices and decisions. Recognizing and regulating the role of religion as a legitimate source of guidance for political decisions is healthier and more practical than forcing religious reasoning into the domain of fugitive politics."*⁷⁶

An-Na'im benadrukt dus dat deze vorm van secularisme niet neerkomt op de verbanning van religie uit het publieke leven en moraliteit. Dit is volgens hem een misvatting onder veel moslims waardoor zij een sterke afkeer hebben van het idee van secularisme. An-Na'im wil daarnaast laten zien dat de seculiere staat veel beter aansluit op de islamitische geschiedenis dan een *islamitische staat*.

*"But the point I am making is relative. I am not claiming that the historical states of Islamic societies were in fact secular states as defined in this book. Still, a clear understanding of at least the nonreligious state should help to dispel apprehension among Muslims that the secular state is a Western imposition."*⁷⁷

Het voorstel van An-Na'im komt neer op een praktische implementatie van *shari'a* die overeenkomt met seculiere principes als vrijheid van meningsuiting en vrijheid van godsdienst. Door de staat van religie te scheiden en de politieke rol van Islam te reguleren via democratische instituties is volgens hem een balans tussen Islam en secularisme mogelijk. Hoewel An-Na'im in tegenstelling tot Ajouaou redeneert vanuit een maatschappij met een islamitische meerderheid, komen ze tot dezelfde conclusie. Ook het historische argument van Sardar is bij An-Na'im terug te vinden.

Democratie

Democratie is het bestuur van een samenleving door de leden van de gemeenschap. In de meeste democratische landen is dit geregeld in de vorm van een indirecte of representatieve democratie. De samenleving wordt dan bestuurd door vertegenwoordigers. Deze kunnen ter verantwoording

⁷⁶ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge, 2008), 275.

⁷⁷ Ibidem, 45.

worden geroepen en worden vervangen wanneer de kiezers niet tevreden zijn. Dit is volgens islamcritici niet te verenigen met de islam, omdat de religieuze wetten boven de wetten van een land zouden staan. Voor gelovige moslims ligt de wetgevende autoriteit bij God. De heerser krijgt zijn macht niet van zijn volk, maar van God en Zijn heilige wetten. Dit argument wordt niet alleen door islamcritici gebruikt, maar soms ook door moslims zelf die geen heil zien in democratie. Volgens Ziauddin Sardar hoeven Islam en democratie elkaar niet uit te sluiten. Sardar geloofde in de jaren zeventig in de noodzaak van een 'Islamic revival'; een culturele en intellectuele opleving binnen de islamitische wereld. Hij had grote verwachtingen van de Iraanse revolutie, maar zag toen al dat een revolutie niet in elke context de beste weg naar een opleving zou zijn.

*"In other situations other processes, say a careful nurtured democratic process – as in Pakistan or Turkey or Malaysia – might better meet the conditions of an Islamic revival: democracy can be used to mobilize the collective will of a Muslim society; it can produce a leadership committed to the civilizational goals of Islam and it can lead to a restructuring of society – although I can grant you that it will be a slow and painful process – the transformation thus produced will acquire confidence and ability to deal with the external world on its own terms. Why is it inconceivable that Islamic movements can bring about Islamic revival by democratic and accountable means? The fact that various movements have not succeeded so far may reveal more about these movements than the process of democracy."*⁷⁸

Abdolkarim Soroush, die zelf de onderdrukkende gevolgen van de Iraanse revolutie ondervonden heeft, zit op dezelfde lijn als Sardar. Hij heeft op het gebied van Islam en democratie echter een meer filosofisch onderbouwd standpunt. Volgens hem proberen sommigen moderne begrippen als democratie uit de Koran af te leiden, of bepaalde islamitische begrippen toe te passen op moderne noties als democratie. Beide ondernemingen zijn zinloos volgens hem. Islam als een religie bevat niet zoiets als een notie van democratie. In plaats daarvan neemt hij de stelling in dat de meeste elementen van een democratische staat niet indruisen tegen de islamitische leer. Volgens Soroush zijn democratie en Islam wel met elkaar te verenigen, omdat ze beide noties als rechtvaardigheid, mensenrechten en begrensde macht kennen. Deze hebben een rationele, en niet een religieuze, oorsprong. Soroush gaat echter verder dan de mogelijkheid van een islamitische democratie;

⁷⁸ Sardar, *Desperately Seeking*, 169.

“A religious government over a faithful and alert society that respects liberty and dynamism of religious understanding cannot help but be a democratic society.”⁷⁹

Democratie is volgens Soroush de enige regeringsvorm die een gepaste rol voor religie in de politiek kan garanderen.

In de theorie van Abdullahi Ahmed An-Na'im, zijn burgerschap, een constitutie en mensenrechten de pilaren van een seculiere staat. Deze kunnen volgens hem niet slagen zonder de actieve participatie van alle burgers. Dit zal alleen gebeuren wanneer de burgers deze pilaren en instituties als overeenstemmend met hun religieuze overtuigingen en culturele normen beschouwen.

“The principles of popular sovereignty and democratic governance presuppose that citizens are sufficiently motivated and determined to participate in all aspects of self-governance, including organized political action to hold their government accountable and responsive to their wishes. This motivation and determination, which is partly influenced by the religious beliefs and cultural conditioning of the citizens of the state, must be founded on their appreciation of and commitment to the values of constitutionalism and human rights.”⁸⁰

An-Na'im ziet *shari'a* dus niet als onverenigbaar met democratie. Islamitische ethische principes zijn noodzakelijk voor het goed functioneren van islamitische samenlevingen, betoogt An-Na'im. De implementatie van die principes is in overeenstemming met het recht van moslims op zelfbeschikking. Dat recht kan volgens An-Na'im alleen gerealiseerd worden binnen het kader van een constitutioneel en democratisch bestuur.

Mensenrechten

Mensenrechten is een verzamelterm voor bepaalde fundamentele rechten waar een individu, een groep mensen of een staat aanspraak op kan maken. Het recht is dan niet verbonden aan het bezit van bepaalde eigenschappen, voorwaarden of handelingen. Een mensenrecht is in principe geldig voor iedereen omwille van het loutere feit dat het mensen zijn. Voorbeelden van Westerse rechten van de mens zijn het recht op vrijheid van meningsuiting, het recht op leven en het recht op godsdienstvrijheid. Een precieze definitie is echter lastig te geven, omdat wat beschouwd wordt als een fundamenteel recht van een mens sterk afhankelijk is van sociaal-culturele en politieke tradities. Een allesomvattende doctrine van mensenrechten bestaat niet. Wel zijn er mondiale afspraken van mensenrechten, het belangrijkste voorbeeld hiervan is de Universele verklaring van de rechten van

⁷⁹ Mahmoud Sadri en Ahmad Sadri, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam. The Essential Writings of Abdolkarim Soroush* (New York, 2000), 145.

⁸⁰ An-Na'im, *Islam and the Secular State*, 6.

de mens van de Verenigde Naties. Islamcritici zijn vaak sceptisch als het gaat om de bescherming van mensenrechten in de Islam. Vooral gelijke rechten voor vrouwen en homoseksuelen worden als afwezig beschouwd.⁸¹

Mohamed Ajouaou past zijn concept van rekkelijkheid ook toe bij de kwesties van vrouwenrechten en homoseksualiteit. Hij ziet geen bewijs in de primaire bronnen die een autoritaire, hiërarchische en seksistische houding tegenover vrouwen rechtvaardigt. Achter bepaalde verboden voor vrouwen, zoals het reisverbod voor vrouwen zonder mannelijke begeleiding op basis van een uitspraak van de profeet, speelt volgens Ajouaou de gedachte van ongelijkheid tussen de man en de vrouw.

“een gedachte die ik zowel principieel als vanwege de maatschappelijke realiteit verwerpelijk vind. Principieel omdat we juist de gelijkheid van de twee seksen als uitgangspunt moeten nemen, en niet ongelijkheid. Dat houdt in dat de vrouw het recht en zelfs de plicht heeft om als gelijkwaardig, zelfstandig en autonoom wezen haar leven in te richten. Dat is geheel in de geest van de gezaghebbende hadieth: ‘Een sterke gelovige is geliefder bij God dan een zwakke gelovige.’”⁸²

Wanneer het gaat over homoseksualiteit is Ajouaou het voor het grootste deel wel eens met de traditionele interpretaties; de Islam kadert het domein van seksualiteit binnen het huwelijk af, maar dan wel tussen man en vrouw. Wat zich buiten dit kader afspeelt is in principe verwerpelijk dus homoseksualiteit past niet in de scheppingsorde van God. Toch past Ajouaou zijn rekkelijkheid ook hier weer toe. Volgens hem erkent de Koran namelijk ook dat homoseksualiteit bij de menselijke soort voor kan komen. Verzen in de Koran die over homoseksualiteit gaan, gaan over de gemeenschap van de profeet Lot. Een aanzienlijk deel van deze gemeenschap was homoseksueel en kwam daar openlijk voor uit.

“Lot als mens mocht de homoseksuele leden van zijn gemeenschap zelf niet veroordelen. Het was God die moest ingrijpen: “Toen dan Ons bevel kwam, keerden Wij het land [waar Lots gemeenschap woonde] ondersteboven, en Wij deden er stenen van gebakken klei op neerregenen” (Koran 11:82).”⁸³

De harde houding in veel islamitische landen tegenover homoseksualiteit, waar het vaak als delict wordt gezien en behandeld, is volgens Ajouaou dus niet in navolging van de Koran. Het straffen is aan God. Homoseksualiteit strafbaar maken zou dus gelijk staan als voor God spelen. Ajouaou lijkt dus

⁸¹ Zie bijvoorbeeld Hirsi Ali, *Ketters*, 154-159.

⁸² Ajouaou, *De Moslim*, 76-77.

⁸³ Ibidem, 126-127.

ondanks zijn afwijzing van homoseksualiteit, te kunnen pleiten voor passieve tolerantie door middel van rekkelijkheid.

Ziauddin Sardar gaat in zijn boek *Reading the Qur'an* uit 2015 ook in op Koranische teksten over vrouwen en homo's. Sardar poogt bepaalde verzen uit de Koran die als vrouwenonvriendelijk gezien worden, van nieuwe en alternatieve interpretaties te voorzien. Met historische en tekstkritische argumenten behandelt hij zaken als polygamie en huiselijk geweld tegen vrouwen. Zo is de Koran volgens Sardar ambigu wanneer het over polygamie gaat en is het doel van die ambiguïteit juist het geleidelijk afschaffen van deze praktijk. Ook zijn er bepaalde soera's over het slaan van vrouwen die elkaar tegenspreken. Volgens Sardar hebben de tegensprekende verzen een specifiek doel; de lezer laten nadenken over deze zaken die ten tijde van de openbaring normaal waren, en hem of haar een morele keuze te bieden. Het nadenken over het eigen gedrag en de eigen standpunten is daarbij vereist.

*"Like polygamy, misogyny was the dominant norm in pre-Islamic Arabia, and extreme domestic violence was not uncommon. The Qur'an bans both: one by introducing an impossible condition, the other by reducing it to a mere symbol and presenting it as contradictory behaviour. The moral goal is to move towards a society totally free from both polygamy and misogyny and their expression through domestic violence."*⁸⁴

Naast de behandeling en rechten van vrouwen, besteedt Sardar ook aandacht aan homoseksualiteit. Hij gaat echter veel verder dan de passieve tolerantie van iets verwerpelijks zoals Ajouaou homoseksualiteit benaderd. Ten eerste zeggen de verzen over Lot volgens Sardar meer iets over de gewelddadigheid en hebzucht van de leden van de gemeenschap van Lot dan over homoseksualiteit. De manier waarop zij mannen begeren is niet liefdevol, maar een manier om te vernederen en intimideren. De verhalen over de gemeenschap van Lot gaan dus vooral over geweld, en dit is waar God hen voor strafte volgens Sardar. Naast de verzen over Lot, gebruikt Sardar ook andere verzen om het standpunt van de Koran over homoseksualiteit te analyseren. Deze verzen zijn heel indirect en gaan over vrouwen die geen interesse hebben in seks met mannen of mannen die geen seksuele gevoelens hebben voor vrouwen. Hoewel de oorzaak voor die afwezige gevoelens niet expliciet aan homoseksualiteit worden gekoppeld, betekent dit volgens Sardar niet dat het niet zo geïnterpreteerd kan worden. Sardar zelf ziet in deze teksten in ieder geval het bewijs dat het bestaan van niet-heteroseksuelen wordt erkend en beschreven als een natuurlijke creatie van God. Je wordt dus als homoseksueel geboren, het is geen keuze.

⁸⁴ Ziauddin Sardar, *Reading the Qur'an* (Londen, 2015), 308.

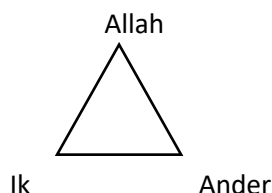
“It would be an unjust God who, after having given no choice to the individuals concerned, condemns them for being homosexuals. Indeed, such a condemnation would go against all the overwhelming emphasis on justice and equity that we find in the Qur’an.”⁸⁵

Sardar wil daar wel aan toevoegen dat de zeer uitbundige levensstijl van veel westerse homoseksuelen, waarbij veel aandacht is voor uiterlijk, kleren, en promiscuïteit, niet past bij de islamitische waarden van bescheidenheid en privacy.

Amina Wadud richt zich specifiek op vrouwenrechten in Islam. Daarvoor analyseert zij de Koran met een hermeneutische methode. Deze bestaat uit drie elementen; het contextualiseren van de Koran en het onderscheid maken tussen speciale en universele uitspraken, het onderzoeken van de grammaticale samenstelling van de tekst (zoals definities of problemen met vertalingen), en het proberen om de kijk op de wereld in de Koran te bevatten. Daarmee komt ze tot een opvallende theorie. Wadud noemt *tawhid*, de eenheid van God, als een van de fundamenteën van Islam. Als een ethisch principe is het verbonden met de sociale en de politieke sfeer en benadrukt het de eenheid van alle mensen onder een Schepper volgens Wadud. Volgens de Koran is Allah de grootste en altijd aanwezig. Dit houdt alles in balans en harmonie. Die harmonie noemt Wadud *mu’awadhah*, wat zij vertaalt als wederkerigheid, samenwerking en onderlinge afhankelijkheid.

“Whenever two persons come together, Allah is the third among them (15:7). To illustrate, each and every human-to-human relation can be represented as a triad formed with Allah as a supranatural component. Allah, the Ultimate, is in a transcendent place supporting and sustaining the horizontal juxtaposition between any two human beings or any human group.”⁸⁶

Volgens deze argumentatie ziet elke menselijke relatie er als volgt uit;



De relatie tussen de twee menselijke actoren is dus altijd horizontaal, omdat Allah volgens het principe van *tawhid* de grootste is. In een patriarchale relatie is de lijn tussen man en vrouw verticaal, omdat de man als superieur wordt gezien;

⁸⁵ Sardar, *Reading*, 325.

⁸⁶ Wadud, *Inside*, 30.

Man



Vrouw

Volgens Wadud is een ongelijke relatie tussen mannen en vrouwen dus een soort *shirk*, omdat deze alleen plaats kan vinden in de afwezigheid van Allah.

Hoewel ze zich vooral richt op gendergelijkheid en vrouwenrechten, zegt Wadud in een interview in 2014 dat ze, na het onderwerp lang genegeerd te hebben, zich ook verdiept in de gelijkheid van homoseksuele en transseksuele moslims. Ze zou zelfs de islamitische huwelijksceremonie van een homoseksueel koppel officieren.⁸⁷

Abdullahi Ahmed An-Na'im is gespecialiseerd in mensenrechten in islamitische en Afrikaanse landen. Volgens hem zijn de principes van de *shari'a* over het algemeen consistent met de meeste mensenrechtennormen, met als uitzondering bepaalde aspecten van de vrijheid van religie, de rechten van niet-moslims en de rechten van vrouwen. An-na'im pleit voor een herinterpretatie van de *shari'a* die wel verenigbaar is met deze mensenrechten om zo een islamitische legitimering voor de internationale standaarden met betrekking tot vrouwenrechten te realiseren. An-na'im wijdt verder niet uit over die herinterpretatie en onder welke voorwaarden deze precies plaats zouden moeten vinden. In tegenstelling tot Ajouaou, Sardar en Wadud doet hij geen pogingen om zelf een nieuwe interpretatie te bewerkstelligen. Over rechten voor homoseksuelen gaat hij overigens ook niet specifiek in.

Rationalisme

Rationalisme is de idee dat de rede de enige of voornaamste bron van kennis is. De werkelijkheid bevat volgens rationalisten een inherente redelijke en logische structuur die vanwege dit feit ook direct door het verstand gelezen kan worden zonder enige tussenkomst van iets anders dan het denken zelf. Naast het filosofisch rationalisme bestaat er ook zoets als een religieus of godsdienstig rationalisme dat de geloofswaarheden wil verantwoorden via het persoonlijk denken. Door islamcritici wordt de Islam vaak als irrationeel voorgesteld, omdat moslims religieuze stellingen of wetten niet aan de rede zouden onderwerpen.

Voor Mohamed Ajouaou is het geloof juist, zeker op sociaal niveau, een rationele bezigheid waarin de rede en het gezonde verstand de regie voeren, hand in hand met het vermogen te relativiseren. Ook hier komt de notie van rekkelijkheid weer om de hoek kijken. Om de Islam op de lange termijn in stand te houden, moet het geloof opgerekt worden tot een rationeler niveau volgens Ajouaou.

⁸⁷ *LGBTQI Muslims and International Movements for Empowerment by amina wadud*, 20 september 2014. <https://feminismandreligion.com/2014/09/20/lgbtqi-muslims-and-international-movements-for-empowerment-by-amina-wadud/>

Ijtihad (tekstinterpretatie) biedt echter te weinig rek daarvoor vindt Ajouaou, omdat Schriftgeleerden een strakke invulling aan dit instrument geven en op dit gebied het monopolie hebben toegeëigend. Voor de maatschappelijke inbedding van de islam en het behartigen van de eigen belangen zullen de moslims de eigen ratio aan het werk zetten, of zoals Ajouaou het noemt; hun gezonde verstand. Als voorbeeld neemt Ajouaou een discussie die hij bijwoonde over het realiseren een islamitische begraafplaats. Een van de aanwezigen had twee hoofdeisen: eeuwige grafrechten en een aparte begraafplaats. Omdat beide eisen door de Nederlandse wet niet gehonoreerd konden worden, leek het debat vast te lopen.

“Ik vroeg de Turkse man eerst wat hij verstond onder ‘eeuwig’ en of hij dat in een aantal jaren kon vertalen. ‘Zeg maar zeshonderd jaar of zo,’ antwoordde hij. Ik: ‘Maar dat is geen eeuwigheid, dat is een bepaalde tijd.’ Ik vroeg hem vervolgens of hij bezwaar had als ik als moslim genoeg nam met tachtig jaar en of hij wist dat graven in islamitische landen regelmatig en soms sneller werden geruimd. Een collega van hem nam het woord: ‘Dan hoeven we geen begraafplaats. Wij zijn verzekerd van een rustplaats in ons geboorteland en daar gaan we heen.’ Ik herinnerde deze licht geïrriteerde deelnemer eraan dat velen niet eens naar hun geboorteland kunnen, zoals asielzoekers, en dat zij al bij zijn met een rustplaats, waar dan ook. Hun enige wens is begraven te worden met het gezicht naar Mekka. Verder wees ik hem op het feit dat velen, autochtone en allochtone moslims, geen ander geboorteland hebben dan Nederland.”⁸⁸

De moslimkaders in de discussie bleken ontvankelijk voor deze argumenten en lieten hun eisen varen. Dit voorbeeld laat volgens Ajouaou zien dat moslims wel degelijk ontvankelijk zijn voor een rekkelijke islam en dat zij ook hun ratio of ‘gezonde verstand’ kunnen gebruiken omtrent geloofszaken. Misschien niet steeds in abstracte en theoretische discussies, maar aan de hand van praktische en alledaagse vraagstukken.

Ziauddin Sardar ziet net als Ajouaou geen reden om het islamitische geloof en rationaliteit als elkaar uitsluitend te zien, integendeel, ze horen volgens hem ontegenzeggelijk bij elkaar.

“As far as Islam is concerned, reason has always been the equal and necessary partner of faith. Even the most fundamentalist Mullah or simplest village Imam would be only delighted to discourse at length about the emphasis placed on reason in the Qur’an, the Prophet’s insistence on objective knowledge, and the intellectual glories of Islamic civilization.”⁸⁹

⁸⁸ Ajouaou, *De Moslim*, 28-29.

⁸⁹ Sardar, *Desperately Seeking*, 250.

Sardar legt de connectie tussen Islam en rationaliteit verder uit aan de hand van de Koran. De rede is een manier, naast de openbaring, om God te kennen. De rede is dus een weg naar verlossing volgens Sardar en niet iets dat terzijde moet worden geschoven om te kunnen geloven.

“True knowledge, the Qur’an tells us, is produced through arguing and listening to the arguments of others, through criticism, self-criticism and counter-criticism. So the elitist idea that faith can only be explained and taught by scholars cannot be justified using the Qur’an. I see it as a ploy by religious scholars to control religious thought. Knowledge, the Qur’an makes clear, is not the domain of the chosen few. Rather, every individual should seek knowledge as a religious duty.”⁹⁰

Sardar vindt dus zowel in de geschiedenis als in de bronnen het bewijs dat Islam en rationaliteit bij elkaar horen. De irrationaliteit die bij radicale en fundamentalistische stromingen de norm lijkt te zijn, is volgens Sardar een teken van hoe ver deze moslims af zijn geweken van de Koran.

Breken met tradities

Het breken met tradities hangt nauw samen met rationaliteit; het niet blind volgen van ‘de traditie’, welke deze ook moge zijn, maar ook zelf op zoek gaan naar antwoorden op vragen die zich nu vormen. Niet de interpretaties van eerdere Schriftgeleerden gedachteloos overnemen, maar de teksten zelf bestuderen. Het gaat daarbij om hermeneutiek, de betekenis en samenhang van de Koran die context- en tijdgebonden geïnterpreteerd moet worden. Een belangrijk punt van kritiek van islamcritici is dat dit bijna niet mogelijk is binnen de Islam. Terwijl de Bijbel binnen het Christendom al lange tijd open staat voor hermeneutische tekstkritiek, blijft deze mogelijkheid voor de Koran gesloten omdat deze als heilig en onfeilbaar beschouwd wordt. Slechts de Schriftgeleerden mogen de tekst interpreteren en de nadruk op traditie is groot.

Mohamed Ajouaou is het niet oneens met deze kritiek en ziet een verstikkend aantal richtlijnen en restricties in de islamitische traditie. Deze waren in de beginjaren, in de eerste eeuwen van de Islam, wel hard nodig geweest volgens Ajouaou. In het uitdijende islamitische rijk met al die nieuwe gelovigen en onderdanen was er namelijk niet veel geregeld. De richtlijnen op het gebied van recht en moraal die door Schriftgeleerden en juristen in die tijd werden opgesteld voor de samenleving waren toen noodzakelijk. De grondleggers van de bekende islamitische rechtsscholen voorzagen bijvoorbeeld in de groeiende behoefte aan systematische reflectie bij de moslims en legde de basis voor de latere islamitische theologie (*kalaam*) en filosofie. Tegenwoordig zijn de voorschriften echter een belemmering geworden voor de voortgang van het islamitisch denken volgens Ajouaou. Hij pleit daarom voor emancipatie ten opzichte van deze religieuze autoriteiten.

⁹⁰ Sardar, *Reading*, 252.

“Dit betekent dat de gelovige moslim zijn zelfstandigheid moet opeisen en de moed moet opbrengen om op het eigen oordeel te vertrouwen, of zoals de profeet Mohammed het uitdrukte: ‘Vertrouw [Letterlijk: vraag het aan je hart: istafiti] op uw hart.’ Een andere theologische legitimatie van deze opstelling ligt in de Koran zelf, die vrijheid van handelen en denken als kernboodschap heeft. Het feit dat de Koran zo weinig richtlijnen bevat, is geen toeval maar moet gezien worden als goddelijke opzet ten behoeve van die handelingsvrijheid en de volle ontplooiing van het individu.”⁹¹

Emancipatie ten opzichte van religieuze autoriteiten gaat volgens Ajouaou dus niet in tegen islamitische principes, maar is in zijn argumentatie zelfs bijna een islamitische plicht. Ajouaou ziet bovendien dat veel moslims in de praktijk zich lang niet altijd streng aan islamitische voorschriften houden en rekkelijk gedrag vertonen. Hij ziet hoogopgeleiden, theologen, maar ook imams die buiten een geloofsgemeenschap functioneren zoals geestelijke verzorgers in penitentiaire inrichtingen, het leger of ziekenhuizen, die de onnodige restricties die in de loop van de geschiedenis zijn ingevoerd terzijde schuiven. Zij reflecteren op geloofsteksten in relatie met hun realiteit. Daarnaast ziet Ajouaou ook rekkelijk gedrag van zijn Marokkaanse en orthodoxe vader.

“Mijn vader zal uit zichzelf nooit een vrouw de hand schudden, maar als een dame hem de hand toesteekt, beantwoordt hij het gebaar. Hij vindt dat de vrouw kinderen moet baren, thuis moet zitten en slechts in het bijzijn van haar man of naaste familielid buiten mag vertoeven. Maar als mijn werkende echtgenote zelfstandig naar Marokko op reis gaat, dan ontvangt hij haar warm en hartelijk, zonder er een moreel oordeel over te vellen of een toespeling op te maken.”⁹²

Ziauddin Sardar kijkt net als Ajouaou naar de islamitische geschiedenis en het ontstaan van de rechtsscholen (Hanafisme, Malikisme, Sjafisme en Hanbalisme). Niet alleen zijn veel richtlijnen overbodig en zelfs een belemmering geworden in de hedendaagse islamitische context, de juridische voorschriften van de rechtsscholen waren volgens Sardar zelfs door de oprichters nooit bedoeld om absoluut, alomvattend of eeuwig te zijn. Om te zeggen dat zij alle problemen voor altijd opgelost hadden, zoals Hassan al-Banna, de oprichter van het Moslimbroederschap volgens Sardar deed, komt uiteindelijk neer op het toekennen van goddelijke autoriteit aan bescheiden en onzekere mannen. Sardar vindt het dus noodzakelijk dat de Islam steeds opnieuw besproken en begrepen wordt, afhankelijk van de behoeften, eisen en wensen van de specifieke locatie, tijd en omstandigheden.

⁹¹ Ajouaou, *De Moslim*, 20.

⁹² Ibidem, 145.

Moslims moeten steeds weer proberen een beter inzicht in islamitische waarden te krijgen, en niet blind de *Hadith* of *Soenna* (handelswijze van de profeet) volgen.

*“Many things the Prophet did were a product of his times. I do not regard them as an essential part of the Sunnah. I think the Sunna is largely located in the spirit he promoted. His spirit of generosity, love and tolerance, his insistence on forgiving those who had persecuted and oppressed him, the respect and devotion he showed to the elderly, the children and marginalized in society, his concern for justice, equity and fair play, his dedication to inquiry, knowledge and criticism – that is the tradition we ought to be following.”*⁹³

Als Sjiïet verhoudt Abdolkarim Soroush zich anders tot de *Soenna* en *Hadith* dan Soennieten, maar ook hij pleit voor het breken met de macht van sjiïtische Schriftgeleerden. De Koran is volgens Soroush zo heilig dat het de plicht is van elke moslim om deze zelf te interpreteren. Fundamenteel voor de ideeën van Soroush is zijn theorie van samentrekking en uitbreiding. Deze theorie is hermeneutisch van aard en Soroush probeert hiermee te verklaren hoe religie eeuwig kan zijn terwijl religieuze opvattingen tijdelijk zijn en kunnen veranderen. Religieuze opvattingen zijn in de visie van Soroush dus niets anders dan een vorm van menselijke kennis.

*“Yes, it is true that sacred scriptures are (in the judgment of followers) flawless; however, it is just as true that human beings’ understanding of religion is flawed. Religion is sacred and heavenly, but the understanding of religion is human and earthly. That which remains constant is religion [din]; that which undergoes change is religious knowledge and insight [ma’refat-e dini].”*⁹⁴

Hoewel Abdullahi Ahmed An-Na’im niet specifiek zegt dat bepaalde richtlijnen en regels overbodig zijn geworden, is het volgen en naleven van de *shari’a* volgens hem wel iets wat vrijwillig gedaan moet worden. Dit kan niet onder dwang worden gedaan, want dit wordt door de Koran afgekeurd. Moslims zijn dus vrij om zich aan de *shari’a* te houden. Daar vloeit volgens An-Na’im logisch gezien uit voort dat moslims ook vrij zijn om van de *shari’a* af te wijken. Moslims zouden dus vrij moeten zijn om hun interpretatie van de *shari’a* te uiten en na te leven. An-Na’im vindt dat de traditionele Islam deze vrijheid beperkt, omdat *ijtihad* enkel weggelegd is voor wetgeleerden.

⁹³ Sardar, *Desperately Seeking*, 224.

⁹⁴ Sadri, Sadri, *Reason, Freedom, and Democracy*, 31.

“Determinations about whether or not any text (nass) of the Qur’an or Sunna applies to an issue, whether or not it is categorical (qat’i), and who can exercise ijtihad and how are all matters that can be decided only through human reasoning and judgment.”⁹⁵

Het monopolie van interpretatie zou dus niet bij enkele autoriteiten moeten liggen, maar zou volgens An-Na’im open moeten staan voor alle moslims.

De ideeën en theorieën van Ajouaou, Sardar, Soroush, Wadud en An-Na’im laten zien dat er wel degelijk plaats kan zijn voor ‘verlichte waarden’ binnen de Islam. Door een filosofische, historische, hermeneutische of gewoonweg praktische invalshoek te hanteren, lijken de noties van zelfkritiek, secularisme, democratie, mensenrechten, rationalisme en het breken met tradities niet meer zo tegengesteld aan de Islam te staan. Hoewel de hier behandelde denkers bekend zijn en goed gelezen worden, zijn het geen vooraanstaande islamitische theoretici die op grote schaal invloed hebben in de islamitische wereld. Hoewel ze academisch zeer onderlegd zijn, hebben ze op theologisch gebied weinig autoriteit. Ze zullen zelf ook niet beweren dat zij de ‘hoofdstroom’ van het islamitische denken representeren. Om deze reden is het interessant om de ideeën van deze denkers te vergelijken met iemand die wel tot de ‘hoofdstroom’ gerekend kan worden; Yusuf al-Qaradawi.

⁹⁵ An-Na'im, *Islam and the Secular State*, 15.

Yusuf al-Qaradawi

De middenweg van de Media Sheikh

De islamitische geleerde Yusuf al-Qaradawi is geboren in Egypte, maar woont al lange tijd in Qatar.

Hij is de president van het *European Council for Fatwa and Research* en wordt gezien als een leidende intellectuele kracht van het Moslimbroederschap. Voor veel Arabische, maar ook Europese moslims zijn de standpunten van al-Qaradawi een belangrijk referentiepunt voor vragen over religieuze praktijken. Hij is wereldwijd beroemd en invloedrijk geworden door zijn programma *al-Sharī'a wa al-Ḥayāh* (Sharia and Life) op de televisiezender *al Jazeera*. Ook is hij actief op het internet. Om die reden wordt hij ook wel de 'Global Mufti' of 'Media Sheikh' genoemd.⁹⁶ Al-Qaradawi hoort bij een trend in de islamitische wereld die in de jaren tachtig opkwam; 'De Nieuwe Islamisten' of *Wasatiyya* (de middenweg). Het begrip *wasatiyya* is dan ook centraal in het denken van al-Qaradawi. Hij probeert moderne begrippen als democratie, burgerschap en politieke participatie te incorporeren in zijn verhaal, maar blijft zich baseren op de islamitische traditie als een allesomvattend systeem. Op die manier probeert hij een weg te vinden tussen gematigde Islam en radicaal Islamisme. In die zin is hij dus 'progressiever' dan de meer conservatieve arm van de Moslimbroederschap die zich baseert op Sayyid Qutb.⁹⁷ In het Westen wordt hij echter vaak als radicaal gekwalificeerd vanwege zijn banden met het Moslimbroederschap en daardoor met het politieke islamisme. Hij wordt gezien als een extremistische islamist die niet persoonlijk betrokken is bij terrorisme, maar wel een belangrijke rol speelt in het legitimeren ervan omdat hij bijvoorbeeld zelfmoordaanslagen tegen Israël goedkeurt.⁹⁸

Al-Qaradawi is een zeer productieve schrijver en heeft al meer dan honderd zestig boeken geschreven over onder andere islamitische wetgeving, financieringssystemen, theologie en islamisme. Deze analyse zal zich echter alleen richten op twee boeken; *Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase* uit 1992 en *Islamic Awakening: Between Rejection & Extremism* uit 2006. In *Priorities of the Islamic Movement* analyseert al-Qaradawi de ideologie en agenda van de islamitische beweging. Hiermee bedoelt hij niet een specifieke beweging, maar de islamitische beweging in alomvattende zin. In de meeste voorbeelden die hij aanhaalt gaan echter wel over de Moslimbroederschap. Al-Qaradawi tracht advies en suggesties te geven aan de islamitische beweging

⁹⁶ Bettina Gräf, Jakob Skovgaard-Petersen. *Global Mufti : The Phenomenon of Yūsuf Al-Qaraḍāwī* (New York, 2009), 1-12.

⁹⁷ Roel Meijer, 'The political, politics, and political citizenship in modern Islam' in *The Middle East in Transition: The Centrality of Citizenship*, red. Nils A. Butenschøn, Roel Meijer (Cheltenham, 2018), 195-197.

⁹⁸ Author unknown, "Muslim cleric not allowed into UK," *BBC News*, 7 februari, 2008.
http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7232398.stm

over het vestigen van de Islam in het postmoderne tijdperk. Hij pleit voor een herleving van de Islam op alle niveaus in de samenleving.

In *Islamic Awakening* tracht al-Qaradawi een verklaring te geven voor het feit dat veel jonge moslims aangetrokken worden door extremisme. Als redenen noemt al-Qaradawi de beperkte ervaring en kennis over de Islam van moslimjongeren, dat zij zich afwenden van islamgeleerden en autoriteiten en hun gebrek aan inzicht in de geschiedenis en Gods wegen in het universum. Daarnaast zijn bepaalde fenomenen binnen islamitische samenlevingen en onrechtvaardigheden in de wereld belangrijke redenen die moslimjongeren aanzetten tot extremisme volgens al-Qaradawi. In zijn boek geeft hij ook suggesties om extremisme tegen te gaan en heeft hij een boodschap voor de moslimjongeren in de wereld. Hoe komen de begrippen zelfkritiek, secularisme, democratie, rationalisme, mensenrechten en het breken met traditie naar voren in deze teksten van al-Qaradawi?

Zelfkritiek

Zoals in het vorige hoofdstuk duidelijk werd, uiten Mohamed Ajouaou en Ziauddin Sardar vooral kritiek op strenge, orthodoxe of radicale interpretaties in het algemeen, terwijl Amina Wadud vooral kritiek heeft op vrouwenonvriendelijke en vrouw onderdrukkende interpretaties binnen de Islam. Yusuf al-Qaradawi is aan de ene kant ook afkeurend over te strenge en radicale interpretaties binnen de Islam, en aan de andere kant heeft hij kritiek op de ‘alles kan en alles mag’ mentaliteit in het Westen. Met zijn begrip van *wasatiyya* probeert hij een alternatief voor beide te geven. Sommige islamisten hebben volgens al-Qaradawi een zwart-wit instelling. Hij heeft daarom veel kritiek op Sayyid Qutb, die de Moslimbroederschap in een radicalere richting stuurde met een zienswijze die pessimistisch en achterdochtig was en bijna alles afwees. De nadruk die daarbij wordt gelegd op verboden gaat volgens al-Qaradawi in tegen de Koran en Soenna.

*“We read, for example, ‘But say not – for any false thing that your tongues may put forth, This is Lawful and this is forbidden, so as to ascribe false things to God. For those who ascribe false things to God will never prosper’ (16:116). The Prophet’s Companions as well as his righteous successors never prohibited anything unless they were absolutely certain that it had, in fact, been disallowed. Otherwise, they would recommend against it or express their abhorrence of it, but never categorically declare it haram.”*⁹⁹

⁹⁹ Yusuf al-Qaradawi, *Islamic Awakening. Between Rejection and Extremism* (Londen, 2006), 45.

In *Islamic Awakening* noemt hij onverdraagzaamheid en intolerantie de kenmerken die extremisme echt problematisch maken. Een extremist gelooft niet in gematigdheid en kan het nooit eens worden met anderen. De eigen mening is altijd waar en die van de ander is altijd verkeerd.

*“The issue becomes even more critical when such a person develops the tendency to coerce others, not necessarily physically but by accusing them of unjustified religious innovation, laxity, unbelief, and deviation. Such intellectual terrorism is as alarming as physical terrorism.”*¹⁰⁰

Al-Qaradawi is zich ook bewust van de aanklacht van islamcritici die de afwezigheid van zelfkritiek binnen de Islam hekelen. Zichzelf ter verantwoording roepen is voor moslims echter een van de morele fundamenteën in de Islam volgens al-Qaradawi. Hij haalt daarbij onder andere Omar, de tweede van de Recht geleide Kaliefen, aan. Die zou gezegd hebben; ‘*Call yourselves to account before you are called to account, and weigh your deeds before they are weighed against you*’. Het ter verantwoording roepen van zichzelf wordt dus als belangrijk beschouwd.

*“People nowadays repeat the term “self-criticism”. There is no harm in using this term, but there does exist real harm in regarding its meaning as being new to us and regarding it as a practise that we have copied from others, for it is nothing but the self-accounting that is called for by our Quran, our Sunna and our very culture.”*¹⁰¹

Net als Ajouaou en Sardar heeft al-Qaradawi kritiek op extreem strenge interpretaties van de Islam. Hij betoogt niet alleen dat extremisten zelfkritiek missen, hij acht zelfkritiek zelfs een van de morele fundamenteën van de Islam.

Secularisme

Voor Ajouaou, Sardar en An-Na’im gaan Islam en secularisme prima samen. Sardar ziet vormen van secularisme veelvuldig terugkomen in de islamitische geschiedenis en volgens Ajouaou en An-Na’im is een institutionele scheiding van Islam en de staat zelfs gewenst. Daarmee bedoelen ze echter geen scheiding van Islam en politiek waarbij religie naar de private sfeer wordt verbannen. An-Na’im heeft daarom een voorstel van een islamitisch secularisme met een praktische implementatie van *shari’a* die overeenkomt met seculiere principes als vrijheid van meningsuiting en vrijheid van godsdienst. Yusuf al-Qaradawi is het compleet oneens met Ajouaou, Sardar en An-Na’im. Islam en secularisme zijn absoluut onverenigbaar met elkaar. Islam is volgens al-Qaradawi een levenswijze die alles omvat en die dus niet gescheiden kan worden van politiek. Het idee van islamitisch secularisme van An-

¹⁰⁰ Al-Qaradawi, *Islamic Awakening*, 21.

¹⁰¹ Yusuf al-Qaradawi, *Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase* (Cairo, 1992), 106.

Na'im en Ajouaou is voor hem ook geen oplossing. Secularisme maakt van Islam een reeks doctrines zonder wet, een religie zonder staat en een Koran zonder autoriteit. Voor al-Qaradawi is dit onverzoenbaar met het allesomvattende karakter van de Islam. Al-Qaradawi ziet secularisme vooral als een westerse ideologie. Deze werkt wel voor het Christendom omdat deze een ander godsbeeld heeft dan de Islam en in zijn geschiedenis slechte ervaringen heeft met religieuze regimes. Bovendien bestaat er niet iets als een vastgelegde Christelijke wet.

*"Christianity agrees to the division of man and the splitting of life between God and Caesar "Render therefore to Caesar the things that are Caesar's, and to God the things that God's" [Matthew: 22:21]."*¹⁰²

Voor de Islam gelden deze zaken niet en het opleggen van secularisme aan moslims is volgens al-Qaradawi zelfs een van de oorzaken van het ontstaan van extremisme onder jongeren. Al-Qaradawi haalt daarnaast ook de islamitische geschiedenis aan om zijn standpunt kracht bij te zetten, maar komt daarbij tot een compleet andere conclusie dan Sardar;

*"The end result of secularism is separation between religion and the state, legislation and authority, a separation which had never been recognized throughout the length of Islamic history. Islam and the law of Islam have always been the inspiration not only for worship, but, in addition, for legislation, public transactions, traditions, and ethics."*¹⁰³

Democratie

Soroush en An-Na'im betogen dat Islam goed te combineren is met democratie. Hoewel er in Islam als religie niet zoiets bestaat als een notie van democratie, druisen de meeste elementen van een democratische staat niet in tegen de islamitische leer volgens Soroush. Ook An-Na'im ziet de implementatie van ethische principes in overeenstemming met het recht van moslims op zelfbeschikking. Beide denkers zien democratie zelfs als het beste systeem voor een islamitische samenleving dat respect voor mensenrechten kan garanderen

Waar Yusuf al-Qaradawi een compleet tegenovergesteld standpunt had wat betreft secularisme, komt zijn opvatting over democratie wel helemaal overeen met die van de eerder besproken denkers. Democratie is volgens al-Qaradawi de beste bescherming tegen tirannen en dictators. Hij haalt de islamitische geschiedenis hier ook aan om te bewijzen dat democratie in het voordeel is van Islam.

¹⁰² Al-Qaradawi, *Priorities*, 61.

¹⁰³ Al-Qaradawi, *Islamic Awakening*, 75.

“A closer look at the history of the Muslim Nation and the Islamic Movement in modern times should show clearly that the Islamic idea, the Islamic Movement and the Islamic Awakening have never flourished or borne fruit unless in an atmosphere of democracy and freedom, and have withered and become barren only at the times of oppression and tyranny that trod over the will of the peoples which clung to Islam.”¹⁰⁴

Al-Qaradawi vindt het daarom de plicht van de Islamitische beweging om zich te verzetten tegen totalitarisme en democratie en politieke vrijheid na te streven. Het argument van islamcritici en sommige moslims dat Islam en democratie niet samengaan omdat de wetgevende autoriteit alleen bij God zou liggen, wijst al-Qaradawi af. Hij spreekt namelijk alleen van staten met een islamitische meerderheid. Het zou onwaarschijnlijk zijn dat moslims een wet aan zouden nemen die de islamitische leer tegensprekt.

“It should be known that the acceptance of the principle that legislation or rule belong to Allah does not rob the Nation of its right to seek for itself the codes necessary to regulate its ever-changing life and earthly affairs. What we seek is that legislations and codes be within the limits of the flawless texts and the overall objectives of Sharia and the Islamic Message.”¹⁰⁵

Wat al-Qaradawi wel wil benadrukken is dat Islam en islamitische landen uniek zijn, en dat men ervoor moet waken om zomaar de westerse democratie over te nemen met zijn ‘slechte ideologieën en waarden als secularisme, socialisme of communisme. Moslims moeten hun eigen waarden en ideologieën toevoegen aan democratie en het op die manier integreren in het islamitische omvangrijke systeem. Al-Qaradawi ziet dus net als Soroush en An-Na’im democratie als beste optie voor islamitische landen. Waar zij echter benadrukken dat moslims voor rechtvaardigheid en mensenrechten zullen kiezen wanneer deze in overeenstemming zijn met hun religieuze overtuigingen, legt al-Qaradawi de nadruk op het feit dat moslims niet een on-islamitische wet aan zullen nemen omdat deze niet overeenkomt met hun religieuze overtuiging. De denkers hebben hier dus een andere invalshoek; Soroush en An-Na’im argumenteren vanuit rechtvaardigheid en mensenrechten, al-Qaradawi redeneert vanuit de islamitische leer.

Mensenrechten

De eerdergenoemde denkers betogen dat gelijke rechten voor vrouwen en homoseksuelen mogelijk zijn in de Islam, ofwel door bepaalde teksten die zulke gelijke rechten tegenspreken te herinterpreteren, ofwel door er andere koranverzen tegenover te zetten. Wadud geeft zelfs een

¹⁰⁴ Al-Qaradawi, *Priorities*, 208.

¹⁰⁵ Ibidem, 210-211.

geheel nieuwe theorie die de fundamentele ethische principes van de Koran in overeenstemming brengt met gelijke vrouwenrechten.

Al-Qaradawi heeft het in de boeken die hier besproken worden echter niet over vrouwen- of homorechten. In een van zijn eerste publicaties, *The Lawful and the Prohibited in the Islam* uit 1997, behandelt hij zaken als huishoudelijke plichten en rechten van vrouwen, kleding en hoofdbedekking, de toegang voor vrouwen tot de publieke sfeer. Hier neemt al-Qaradawi een voornamelijk traditioneel standpunt in. Hij benadrukt de plicht van de vrouw om de sociale moraal te beschermen dooi middel van een behoedzame houding in het openbaar en gehoorzaam gedrag in de door mannen gedomineerde familie. Volgens Barbara Stowasser blijven de gezinsgerichte thema's als de rol als echtgenote, huiselijkheid en moederschap als essentieel deel van de 'natuurlijke aanleg' van vrouwen belangrijk in al-Qaradawi's teksten over gender. In sommige gevallen is hij echter wel bereid om te pleiten voor politieke, en soms zelfs sociale, rechten van vrouwen wanneer het volgens hem de islamitische opleving ten gunste komt. Hierbij gebruikt hij echter wel een andere methode dan de eerdergenoemde denkers die een gelijke positie voor vrouwen bepleiten. Zij benaderen gendergelijkheid namelijk vaak vanuit het de kwestie van mensenrechten, zoals An-Na'im, en zetten de individuele implicaties voorop. Voor Al-Qaradawi daarentegen is het collectief belang de drijvende kracht achter sociale hervormingen voor het individu.¹⁰⁶

Een voorbeeld van deze selectieve liberalere houding tegenover vrouwen is ook te vinden in *Priorities of the Islamic Movement*. Hier betoogt hij dat vrouwen een grotere rol zouden moeten spelen in de islamitische beweging en dat mannen hen een kans moeten geven hierin.

*"Although over sixty years have passed since the Movement emerged into existence, no woman leaders have appeared that can confront secular and Marxist trends singlehandedly and efficiently. This has come about as a result of men's unrelenting attempts to control women's movement, as men have never allowed women a real chance to express themselves and show special leadership talents and abilities that demonstrate their capability of taking command of their work without men's dominance."*¹⁰⁷

Volgens al-Qaradawi volgen extremisten een veel te harde lijn ten opzichte van vrouwen en hun rechten. Zij verzetten zich tegen een actieve rol van vrouwen in de islamitische beweging aan de hand van soera Al-Azhab: 33; 'En verblijf in jullie huizen en toon jullie schoonheid niet zoals in de

¹⁰⁶ Barbara Stowasser, 'Yusuf al-Qaradawi on Women' in *Global Mufti : The Phenomenon of Yūsuf Al-Qaradāwī*, red. Bettina Gräf, Jakob Skovgaard-Petersen (New York, 2009), 181-211.

¹⁰⁷ Al-Qaradawi, *Priorities*, 86-87.

eerdere (dagen van) onwetendheid (werd gedaan)'. Al-Qaradawi's antwoord hierop vertoont zekere tekenen van rekkelijkheid in interpretatie;

*"My answer to such zealous questions is that this verse was addressed to the Prophet's women, who had a special position that no other women would have, and were subject to restrictions that do not apply to other women. Allah the Almighty says to them in the Quran, "O consorts of the Prophet! You are not like any of the [other] women" [Surat Al-Ahzab: 32]."*¹⁰⁸

Hoewel al-Qaradawi soms wel voor gelijke rechten voor vrouwen pleit en relatief progressief overkomt, komt hij niet in de buurt van de betogen van bijvoorbeeld Sardar of Wadud, die voor veel vollediger vrijheid en gelijkheid pleiten. Al-Qaradawi was ook een van de critici die op de controversiële actie van Amina Wadud reageerde. In een fatwa die hij over de kwestie uitsprak veroordeelt hij het leiden van het vrijdaggebed door een vrouw;

*"Throughout Muslim history it is unheard of that a woman has ever led the Friday Prayer or delivered the khutba... It is established that leadership in Prayer in Islam is for men only... Prayer in Islam is an act that involves different movements of the body... Hence, it does not befit a woman, whose physique naturally arouses instincts in men, to lead them in Prayer and stand in front of them, as this might divert their attention and concentration, and disturb the required spiritual atmosphere."*¹⁰⁹

Over gelijke rechten voor homoseksuelen spreekt al-Qaradawi niet in de hier besproken teksten. In een interview op Al-Jazeera op 5 juni 2006 spreekt hij echter over homoseksualiteit als een zonde, iets wat bestraft zou moeten worden. Homoseksualiteit is in zijn ogen een seksuele perversie en moet behandeld worden als een misdaad. Hij predikt echter geen vijandigheid tegenover homoseksuelen.

*"We are not hostile towards these people. On the contrary, we pity them. But we do not want to give them an opportunity, like the Westerners, who consider this a normal phenomenon, and it has become widespread, I'm sad to say."*¹¹⁰

¹⁰⁸ Al-Qaradawi, *Priorities*, 92.

¹⁰⁹ Yusuf al-Qaradawi, 'Woman Acting as Imam in Prayer', bezocht op 1 augustus 2018.

<https://archive.islamonline.net/?p=1230>

¹¹⁰ Yusuf al-Qaradawi, 'Homosexuals Should Be Punished Like Fornicators But Their Harm Is Less When Not Done in Public', 5 juni 2006.

<https://web.archive.org/web/20061002054147/http://www.memritv.org/Transcript.asp?P1=1170>

Hoewel ook Ajouaou en Sardar ook nog moeite hebben met volledige acceptatie van homoseksualiteit en sommige uitingen ervan, zien ze het niet als een misdaad. Ze willen juist aantonen dat het bij de natuurlijke creatie van God hoort.

Rationalisme

Ziauddin Sardar en Mohamed Ajouaou zien geen reden om het islamitische geloof en rationaliteit als elkaar uitsluitend te zien, integendeel, ze horen volgens hen ontegenzeggelijk bij elkaar. Voor Ajouaou zijn rekkelijkheid en gezond verstand nodig om de Islam op een rationeler niveau te tillen. Sardar voegt daaraan toe dat de rede een weg naar verlossing is en dus niet slechts voor enkelen maar voor iedereen is.

Ook volgens al-Qaradawi zijn het islamitische geloof en rationaliteit verbonden met elkaar. Islam is gebaseerd en wordt gevoed door de rede. Het is volgens hem dan ook niet voor niks dat gelovigen in de Koran worden aangeduid als mensen van verstand en begrip. De rekkelijkheid en het gezonde verstand dat volgens Ajouaou nodig zijn voor een rationele Islam, is bij al-Qaradawi terug te vinden in zijn *fiqh of balances*, ofwel de jurisprudentie van balans. Volgens al-Qaradawi moet de islamitische wetgeving aan de rede getoetst worden. De onderliggende betekenissen en doeleinden moeten bekeken worden om te bepalen of het logisch is om een regel of wet te accepteren of te verwerpen.

“When interests conflict, lower interest is scarified for the sake of higher interest, and private interest is scarified for the sake of common interest, and the owner of private interest is to be compensated for his loss. Also in cases of conflicting interests, temporary interest is forsaken in favour of long-term or permanent interest; superficial interest is neglected for the sake of real interest, and sure interest is given precedence over uncertain interest.”¹¹¹

Door middel van deze *fiqh of balances* worden er dus steeds afwegingen gemaakt. Volgens al-Qaradawi is het deze pragmatische instelling waarop de structuur van islamitische wetgeving gebaseerd zou moeten worden. In *Islamic Awakening* geeft al-Qardawi nog een aanvulling op dit idee;

“My own opinion, as well as that of other Muslim scholars who have studied the matter carefully, is that Islamic acts of worship are to be accepted as they are without an attempt to analyse their bases and purposes, whereas the bases and purposes of those rulings which apply to our mundane transactions can, and should, be analysed... in relation to acts other than purely devotional ones, we

¹¹¹ Al-Qaradawi, *Priorities*, 34-35.

may examine them in light of their underlying meaning and purposes. Once we grasp such meanings and purposes, we can base verdicts thereon and either accept or reject them.”¹¹²

Het toepassen van de *fiqh of balances* is echter niet, zoals Sardar zou bepleiten, voor iedereen weggelegd. *Ijtihad*, de interpretatie op basis van onafhankelijk redeneren, moet volgens al-Qaradawi alleen worden gedaan door mensen die daar gekwalificeerd voor en bekwaam in zijn. Mensen die zonder kennis of inzicht uitspraken doen over complexe zaken in islamitische wetgeving, kunnen zichzelf en anderen op het verkeerde been zetten.

Breken met tradities

Sardar en Ajouaou benadrukken dat de richtlijnen en restricties die in de vroege islamitische geschiedenis hard nodig waren, nooit bedoeld waren om eeuwig te zijn. De Islam moet en kan zich aanpassen aan de locatie, tijd en omstandigheden. Volgens Ajouaou is emancipatie van religieuze autoriteiten bijna een islamitische plicht. An-na’im vindt dan ook dat het monopolie van interpretatie dus niet bij enkele autoriteiten zou moeten liggen, maar open zou moeten staan voor alle moslims. Zoals hierboven al bleek, is al-Qaradawi geen voorstander van een compleet vrije *ijtihad*. Het zijn de islamitische geleerden die kennis hebben van de geschiedenis en Gods wegen in het universum. Daardoor zijn zij het beste uitgerust om de teksten juist te interpreteren. In *Islamic Awakening* betoogt al-Qaradawi dat extremisme al snel op de loer ligt wanneer geleerden niet geraadpleegd worden.

“young Muslims are more prepared to put their trust in the dead (i.e., the Muslim scholars of the past) than they are in the living, and thus seek out the former’s books for knowledge and guidance.”¹¹³

Hoewel al-Qaradawi absoluut niet voor compleet vrije *ijtihad* voor iedereen is, staat hij wel achter de stelling dat *ijtihad* altijd onderhevig is aan veranderingen en ontwikkelingen door veranderende omstandigheden en factoren. Al-Qaradawi is dus tegen het klakkeloos overnemen van richtlijnen die door de vroege moslims werden opgesteld.

“I have to emphasize here that you should adopt the methodology of early Muslims, not just apply their judgements on specific details, as you could apply their judgements on some details but know nothing of their balanced, integrated, all-encompassing methodology. You could also apply the spirit of this methodology and seek its goals while differing with some of the opinions given by early

¹¹² Al-Qaradawi, *Islamic Awakening*, 39.

¹¹³ Al-Qaradawi, *Islamic Awakening*, 59.

Muslims. This is how I stand from Imam Ibn Taymia and Imam Ibn Al-Qayyim: I do respect and appreciate their overall methodology, but that does not make me accept all that they say."¹¹⁴

Het volgen van het voorbeeld van de Profeet Mohammed en de eerste moslims zou volgens al-Qaradawi dus niet het opvolgen van specifieke en gedetailleerde situaties moeten inhouden, maar het in acht nemen van de waarden en de moraal die daarachter zitten.

Al-Qaradawi is in tegenstelling tot Ajouaou en An-Na'im, niet voor emancipatie van religieuze autoriteiten. Het kan schadelijk zijn wanneer mensen zich bezighouden met *ijtihad* zonder kennis en inzicht. Volledig breken met tradities is volgens al-Qaradawi geen goed idee. Het volledig en gedetailleerd volgen van een oude traditie kan daarnaast ook niet goed aflopen. Ook hier pleit al-Qaradawi dus eigenlijk voor een middenweg, ofwel *wasatiyya*.

Een islamitische Verlichting?

De eerder besproken teksten van Ajouaou, Sardar, Soroush, Wadud en An-Na'im lieten zien dat zij door middel van een filosofische, historische, hermeneutische of praktische invalshoek de 'verlichte waarden' met de Islam combineren. Ook in de teksten van Yusuf al-Qaradawi zijn begrippen als zelfkritiek, secularisme, democratie, mensenrechten, rationalisme en het breken met tradities terug te vinden. De manier waarop hij deze noties behandelt, wijken vaak wel af van de ideeën van Ajouaou, Sardar, Soroush, Wadud en An-Na'im.

Al-Qaradawi heeft net als Ajouaou en Sardar kritiek op extreme interpretaties van de Islam, maar is ook kritisch op, volgens hem, te losse omgang met de islamitische wet die hij in het Westen ziet. Het zou dan ook niet onwaarschijnlijk zijn dat hij de ideeën van de hierboven genoemde denkers te vrij vindt.

Wat betreft zijn standpunt over secularisme wijkt al-Qaradawi het meest af. Het secularisme dat Ajouaou en An-Na'im voorstellen, waarbij niet Islam en politiek gescheiden worden maar alleen Islam en de staat, is voor al-Qaradawi niet mogelijk, omdat hij de Islam als een allesomvattend systeem ziet. Secularisme is voor hem vooral een westerse, christelijke ideologie en het opleggen van deze ideologie aan de Islam is ongewenst.

Een democratie acht al-Qaradawi, net als Soroush en An-Na'im, wel goed verenigbaar met de Islam. Het is zelfs de gewenste staatsvorm. Voor al-Qaradawi liggen secularisme en democratie dus niet vanzelfsprekend in elkaars verlengde. De manier waarop al-Qaradawi democratie bespreekt verschilt ook van Soroush en An-Na'im. Soroush en An-Na'im argumenteren vanuit rechtvaardigheid en mensenrechten, al-Qaradawi redeneert vanuit de islamitische leer.

¹¹⁴ Al-Qaradawi, *Priorities*, 133.

Al-Qaradawi verschilt wat betreft zijn behandeling van vrouwenrechten ook veel van de andere denkers. Waar Sardar tracht verschillende vrouwonvriendelijke teksten op een andere manier te interpreteren, en Wadud een hele theorie geeft die zich richt op de fundamentele gelijkheid in de Koran, heeft al-Qaradawi een vooral traditionele kijk op de rol van vrouwen. Wanneer het islamitische collectief er, volgens hem, meer bij gebaat is, ziet hij wel meer plek voor rol van vrouwen in de publieke ruimte. Hoewel hij er dus alleen voor pleit wanneer het hem uitkomt en hij een stuk minder ver gaat dan bijvoorbeeld Wadud, maakt ook al-Qaradawi belangrijke stappen in het legitimeren van de emancipatie van vrouwen. Het pleiten voor homorechten is daarentegen nog een paar stappen te ver voor al-Qaradawi. Hoewel hij geweld tegen homo's veroordeelt, heeft hij een nog een zeer traditionele houding die homoseksualiteit als een misdaad ziet.

In zijn ideeën over rationaliteit, komt al-Qaradawi grotendeels overeen met Sardar en Ajouaou. Het islamitische geloof en de rede horen vanzelfsprekend bij elkaar en de rede is onmisbaar in de interpretatie van de Islam. Al-Qaradawi legt dit uit in zijn *fiqh of balances*. Waar hij echter wel van mening verschilt is het monopolie van *ijtihad*. Deze moet volgens hem niet voor iedereen openstaan, maar alleen voor diegene die daar gekwalificeerd en bekwaam in zijn.

Al-Qaradawi is dus niet voor een volledige emancipatie door moslims van religieuze autoriteiten. Wel geeft hij aan dat die religieuze autoriteiten door middel van *ijtihad* elke keer de teksten opnieuw moeten interpreteren, en niet eerder interpretaties en richtlijnen klakkeloos overnemen.

Als islamist verschilt al-Qaradawi op verschillende punten van de eerdergenoemde denkers. Sardar en Soroush koppelen Islam als religie bijvoorbeeld los van de *sharia*. Op die manier kan religie eeuwig en waar zijn, maar het menselijke begrip van religie niet. Voor al-Qaradawi zijn Islam en *sharia* echter niet los te zien. Islam is *sharia* en andersom. Door deze visie op Islam kan hij secularisme niet accepteren, en houdt hij over het algemeen veel meer vast aan de bestaande traditie. Zijn claim op waarheid schijnt, ondanks de reukelijkheid die hij ook vaak vertoont, regelmatig door. Veel meer dan bij de andere academische denkers. Wat ook van belang is om te vermelden, is dat Ajouaou, Sardar, Soroush, Wadud en An-Na'im ofwel een westerse achtergrond hebben, ofwel enige tijd in het Westen hebben gewerkt of gestudeerd, ofwel in het Westen wonen. Al-Qaradawi heeft, hoewel hij zich ook zeker richt op Europese moslims en de dialoog met het Westen aangaat, een zekere afkeer van het overnemen van bepaalde westerse ideeën en ideologieën in de islamitische wereld. In dit opzicht is hij dus minder 'westers' dan de andere denkers. Waar secularisme, democratie en mensenrechten voor hen onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, is dit voor al-Qaradawi niet het geval.

Qua methodologie verschilt al-Qaradawi echter niet zo veel van de andere denkers. Ook hij gaat op zoek naar de principes achter de teksten en past die toe op hedendaagse omstandigheden. Hoewel hij daarin vaak niet zo ver gaat als Ajouaou, Sardar, Soroush, Wadud en An-Na'im en dus een minder

liberale versie van Islam voorstaat, zou ook al-Qaradawi als 'rekkelijk', vernieuwend en gematigd kunnen worden omschreven.

Conclusie

Deze thesis heeft zich gericht op de vraag; In hoeverre is de stelling dat de Islam geen Verlichting door heeft gemaakt terecht? Deze stelling impliceert twee verschillende zaken; aan de ene kant dat de Verlichting een eenduidig proces is geweest waaruit een pakket van waarden als secularisme, rationalisme en mensenrechten is voortgekomen. Aan de andere kant suggereert het dat de Islam deze waarden nog niet omarmd heeft, of nooit zal omarmen omdat ze onverzoenbaar zijn met de Islam. Vanwege de tweeledigheid van deze stelling, bestaat de beantwoording van de onderzoeksvraag uit twee delen. Beide delen bestaan volledig uit literatuuronderzoek.

In het eerste deel van het onderzoek is er gekeken naar de manier waarop de Verlichting in het publieke debat in relatie tot de Islam wordt ingezet. Daarbij werden aan de ene kant de uitspraken besproken van islamcritici als Ayaan Hirsi Ali, Afshin Ellian, Hans Jansen en Paul Cliteur die de Islam als een onderdrukkende religie zien en beweren dat deze een Verlichting nodig heeft. Aan de andere kant werden de uitspraken besproken van onder andere Ian Buruma en Timothy Garton Ash, die Hirsi Ali en Cliteur Verlichtingsfundamentalisten noemen. Zij vinden het opleggen van de Verlichting aan de Islam een vorm van neokoloniale arrogantie. Uit de analyse van dit debat bleek dat beide kampen de Verlichting in hun argumenten gebruiken zonder dit begrip goed te definiëren. De Verlichting wordt echter vaak in verband gebracht met moderne begrippen als vrijheid, gelijke rechten voor vrouwen en homoseksuelen, tolerantie, secularisme en democratie. Islamcritici beweren dus dat deze begrippen niet of weinig voorkomen in de Islam en dat het daarom een Verlichting nodig heeft. Om deze beschuldiging te weerleggen en te bewijzen dat de manier waarop de Verlichting in deze context wordt voorgesteld te simplistisch is, heeft het onderzoek zich vervolgens gericht op de historiografie van de Verlichting. Hieruit is gebleken dat er ook in het academische debat geen consensus bestond en bestaat over wat de Verlichting precies is, wanneer deze plaatsvond en welke kenmerken en waarden erbij horen. Het gebruiken van de Verlichting als een eenduidig begrip waar een vastgesteld pakket van waarden aanhangt, en wat specifiek westers is, doet dus geen recht aan de complexe werkelijkheid. Daarnaast draagt het bij aan de eurocentrische notie van het Westen als ontwikkeld en geavanceerd en een beeld van de rest van de wereld als niet alleen losstaand en inherent anders dan het Westen, maar daarom ook achterlijk.

Om de vraag te stellen of de Islam ooit een Verlichting mee heeft gemaakt, lijkt na deze analyse enigszins dwaas. Toch heeft het tweede deel van dit onderzoek zich wel aan deze vraag gewaagd, omdat het impliceert dat secularisme, democratie, respect voor mensenrechten, rationalisme en het breken met tradities niet bestaan binnen de Islam, of er zelfs onverenigbaar mee zijn. Het tweede

deel van het onderzoek heeft zich daarom gericht op verschillende islamitische denkers. Hierbij werd gekeken hoe zij schreven over bovenstaande moderne begrippen. De analyses van de teksten van Mohamed Ajouaou, Ziauddin Sardar, Abdolkarim Soroush, Amina Wadud en Abdullahi Ahmed An-Na'im hebben laten zien dat er wel degelijk plaats kan zijn voor 'verlichte waarden' binnen de Islam. Omdat deze denkers echter weinig theologische autoriteit hebben, en niet de 'hoofdstroom' van het islamitische denken representeren, zijn hun ideeën vervolgens vergeleken met die van Yusuf al-Qaradawi.

Uit de analyse van de teksten van al-Qaradawi is gebleken dat bij hem ook noties als zelfkritiek, secularisme, democratie, mensenrechten, rationalisme en het breken met tradities terug te vinden zijn. Dat betekent echter niet dat hij hier dezelfde ideeën over heeft als Ajouaou, Sardar, Soroush, Wadud en An-Na'im. De grootste verschillen tussen al-Qaradawi en de andere denkers liggen bij de acceptatie van secularisme en van homorechten en het breken met tradities. Al-Qaradawi gaat hier veel minder ver in. Dit komt voor het grootste deel doordat al-Qaradawi de Islam als een allesomvattend systeem ziet, doordat hij terugdeinst voor het overnemen van westerse ideologieën en doordat hij *ijtihād* niet open wil stellen voor alle moslims. Al-Qaradawi ziet zelfkritiek, secularisme, democratie, mensenrechten, rationalisme en het breken met tradities dus niet als een pakket van waarden die onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Hoewel hij veelal dezelfde methode toepast als de andere denkers en hij wel als 'rekkelijk' aangeduid kan worden, staat al-Qaradawi toch een aanzienlijk minder liberale vorm van de Islam voor dan Ajouaou, Sardar, Soroush, Wadud en An-Na'im.

Deze studie heeft een aantal tekortkomingen, en zal ook niet beweren de volledige waarheid te kunnen presenteren. Ten eerste is er een selectie gemaakt van de denkers, de teksten van deze denkers, en de begrippen aan de hand waarvan deze teksten zijn geanalyseerd. Daarmee bestaat het gevaar van *cherry picking*, wat deze studie tracht te voorkomen door de denkers, teksten en begrippen zo goed mogelijk in de context te bekijken. Daarnaast is het onderzoek door deze selectie niet helemaal volledig. Zo kan het zijn dat de denkers zichzelf in andere teksten tegenspreken of een andere mening zijn toegedaan. Dat kan hier helaas niet onderzocht worden en is een zaak voor toekomstige studie. Bovendien is de gehele studie gericht op Nederlands- en Engelstalige literatuur vanwege het gebrek aan kennis van de Arabische taal door de auteur. Dit betekent dat Arabische literatuur die niet vertaald is niet opgenomen kon worden in deze analyse. Een andere tekortkoming waarvan deze studie zich niet helemaal kan onttrekken, is het risico van eurocentrisme. Doordat de 'verlichte waarden' die islamcritici aan de Verlichting hangen worden overgenomen om de islamitische denkers te analyseren, draagt het onderzoek onvermijdelijk bij aan een eurocentrisch narratief van de Verlichting waarbij sporen hiervan worden gezocht binnen de Islam.

Toch is deze studie van waarde. Ten eerste draagt het bij aan een nuancering van het publieke islamdebat. Voor een eerlijk en juist debat is het van belang dat bepaalde uitspraken grondig en kritisch onderzocht worden. Daarnaast is het de taak van de wetenschapper om bij het gebruik van een bepaald begrip waarvan de betekenis als vanzelfsprekend wordt gezien, in dit geval de Verlichting, een zo correct mogelijke schets te construeren. Ten tweede draagt deze studie ook bij aan de academische kennis op dit gebied. Hoewel er zeker onderzoek wordt gedaan op het gebied van liberale, moderne, democratische of seculiere vormen van de Islam, worden de 'verlichte waarden' daarbij vaak ook als één pakket benaderd. Door die begrippen juist uit elkaar te trekken en op zichzelf te bekijken, ontstaan er nieuwe openingen om deze binnen een islamitische context te analyseren. Daarbij is het belangrijk om te beseffen dat het niet zo hoeft te zijn dat de ideeën van Ajouaou, Sardar, Soroush, Wadud en An-Na'im het 'eindpunt' of zijn, en de ideeën van al-Qaradawi slechts een tussenstap naar dat verlichte einddoel. De vraag die voortkomt uit dit onderzoek is dan ook of de aanwezigheid van de 'verlichte waarden' in de Islam per se moeten leiden tot een maatschappij die lijkt op de westerse, of dat er met dezelfde of een deel van die ingrediënten ook een ander gerecht kan ontstaan, met een eigen, islamitische smaak.

Bibliografie

Boeken

Adorno, Theodor en Horkheimer, Max. *Dialectic of Enlightenment: philosophical fragments*, ed. Gunzelin Noeri. Stanford, 2002.

Ajouaou, Mohamed. *De Moslim Die Ik Ben. Notities Over Een Rekkelijk Geloof*. Amsterdam, 2006.

Al-Qaradawi, Yusuf. *Islamic Awakening. Between Rejection and Extremism*. Londen, 2006.

Al-Qaradawi, Yusuf. *Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase*. Cairo, 1992.

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

Bellaigue de, Christopher. *Islamic Enlightenment. The modern struggle between faith and reason*. New York, 2017.

Berlin, Isaiah. *The age of enlightenment: the eighteenth-century philosophers*. Oxford, 1979.

Bronner, Stephen. *Reclaiming the Enlightenment: towards a politics of radical engagement*. New York, 2004.

Buruma, Ian. *Murder in Amsterdam: The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance*. Londen, 2006.

Canizares-Esguerra, Jorge. *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-century Atlantic World*. Stanford, 2001.

Cassirer, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton, 1979.

Cliteur, Paul. *Tegen de decadentie: de democratische rechtstaat in verval*. Amsterdam, 2004.

Philipse, Herman. *Verlichtingsfundamentalisme? Open brief over Verlichting en fundamentalisme aan Ayaan Hirsi Ali. Mede bestemd voor Piet Hein Donner*. Amsterdam, 2005.

Darnton, Robert. *The Literary Underground of the Old Regime*. Cambridge, 1982.

Foucault, Michel. *Discipline and punish: the birth of the prison*. Londen, 1977.

Foucault, Michel. *Madness and civilization: a history of insanity in the age of reason*. New York, 1973.

Garcia, Humberto. *Islam and the English Enlightenment, 1670–1840*. Baltimore, 2012.

Gay, Peter. *The Enlightenment. An Interpretation: [I] The Rise of Modern Paganism*. New York, 1977.

Gay, Peter. *The Enlightenment. An Interpretation: [II] The Science of Freedom*. New York, 1977.

Gräf, Bettina en Skovgaard-Petersen, Jakob. *Global Mufti : The Phenomenon of Yūsuf Al-Qaraḍāwī*. New York, 2009.

Hall, Stuart. *Formations of Modernity*. Cambridge, 1992.

Hind, Dan. *The Threat to Reason: how the Enlightenment was hijacked and how we can reclaim it*. Londen, 2007.

Hirsi Ali, Ayaan. *Ketters: pleidooi voor een hervorming van de Islam*. Amsterdam, 2015.

Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford, 2001.

Kant, Immanuel. *Was ist Aufklärung?: ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg, 1999.

Kügelgen von, Anke. *Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*. Leiden, 1994.

Leezenberg, Michiel. *Islamitische filosofie; een geschiedenis*. Amsterdam, 2001.

Lyotard, Jean- François. *The postmodern condition: a report on knowledge*. Manchester, 1984.

Mbembe, Achille. *On the Postcolony*. Berkeley, 2001.

McMahon, Darrin. *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*. Oxford, 2001.

Outram, Dorinda. *The Enlightenment*. Cambridge, 2005.

Pocock, John. *Barbarism and Religion: The Enlightenments of Edward Gibbon [I]*. Cambridge, 1999.

Porter, Roy. *The Creation of the Modern World: the Untold Story of the British Enlightenment*. New York, 2000.

Sadri, Mahmoud en Sadri, Ahmad. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam. The Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. New York, 2000.

Sardar, Ziauddin. *Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim*. Londen, 2005.

Sardar, Ziauddin. *Reading the Qur'an*. Londen, 2015.

Schmidt, James. *What is Enlightenment? eighteenth-century answers and twentieth-century questions*. Berkeley, 1996.

Sorkin, David. *The Religious Enlightenment*. Princeton, 2008.

Veenbaas, Jabik. *De Verlichting als kraamkamer*. Amsterdam, 2014.

Venturi, Franco. *Settecento riformatore III. La prima crisi dell'antico regime (1768–1776)*. Turijn, 1979.

Venturi, Franco. *The End of the Old Regime in Europe: 1768-1776*. Princeton, 1989.

Venturi, Franco. *Utopia and Reform in the Enlightenment*. Cambridge, 1971.

Wadud, Amina. *Inside The Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford, 2008.

Wahba, Mourad en Abousenna, Mona. *Averroës and the Enlightenment*. Amherst, 1996.

Young, Robert. *White Mythologies: Writing History and the West*. London, 1990.

Artikelen

Beiser, Frederick. 'Early Romanticism and the Aufklärung', in *What is Enlightenment? eighteenth-century answers and twentieth-century questions* (1996) 317-329.

Berlin, Isaiah. 'The Counter-Enlightenment', in *Against the Current*, red. Henry Hardy, 1–24. Princeton, 2011.

Bolkestein, Frits. 'Niet marchanderen met de Verlichting', in *NRC* van 20 mei 2000.

Conrad, Sebastian. 'Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique', *The American Historical Review* 117:4 (2012) 999-1027.

Darnton, Robert. 'The High Enlightenment and the Low-Life of Literature in Pre-Revolutionary France', *Past and Present* 51 (1971) 81-115.

Early Modernities, Special Issue, *Daedalus* 127:3 (1998).

Gerrard, Graeme. 'The Enlightenment and Its Enemies', *American Behavioral Scientist* 49 (2006) 664-680.

Hemel van den, Ernst. '(Pro)claiming Tradition: The 'Judeo-Christian' Roots of Dutch Society and the Rise of Conservative Nationalism,' in *Transformations of Religion and the Public Sphere: Postsecular Publics*, red. Rosi Braidotti, Palgrave Politics of Identity and Citizenship Series, 53–76. Basingstoke, 2014.

Hirsi Ali, Ayaan. 'Gun ons een Voltaire', in *Trouw* van 24 november 2001.

Hollinger, David. 'The Enlightenment and the Genealogy of Cultural Conflict in the United States', in *What's left of the Enlightenment? a postmodern question*, red. Keith Baker en Peter Reill, 7-18. Stanford, 2001.

Hunt, Lynn en Jacob, Margaret. 'Enlightenment Studies', in *Encyclopedia of the Enlightenment*, ed. Alan Charles Kors, 427. Oxford, 2003.

Jansen, Hans. 'Zelfislamisering of Verlichtingsfundamentalisme', in *Volkskrant* van 19 september 2006.

Kerner, Ina. 'Beyond Eurocentrism: Trajectories towards a renewed political and social theory', *Philosophy and Social Criticism* 44:4 (2018).

Kluvel, Amanda. 'Secular, Superior and, Desperately Searching for Its Soul: The Confusing Political-Cultural References to a Judeo-Christian Europe in the Twenty-First Century' in *Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*, red. Emmanuel Nathan, Anya Topolski, Perspectives on Jewish Texts and Contexts Series 4, 241-266. Berlijn, 2016.

Laborie, Lionel. 'Radical tolerance in early enlightenment Europe', *History of European Ideas* 43:4 (2017) 359-375.

Leezenberg, Michiel. 'De twee Verlichtingen van de islam' in *Trouw* van 22 maart 2006.

Leezenberg, Michiel. 'Islam en Verlichting', *Wijzgerig perspectief* 46:4 (2006) 7-15.

Leezenberg, Michiel. 'Van islamitische filosofie tot Arabische rede: Intellectuele contacten tussen Europa en de Arabische wereld', *De Gids* 6:175 (2012) 8-12.

McMahon, Darrin. 'What is Counter-Enlightenment?', *International Journal for History, Culture and Modernity* 5:1 (2017) 33-46.

Meijer, Roel. 'The political, politics, and political citizenship in modern Islam' in *The Middle East in Transition: The Centrality of Citizenship*, red. Nils A. Butenschøn, Roel Meijer, 195-197. Cheltenham, 2018.

Muthu, Sankar. 'Enlightenment anti-imperialism', *Social Research* 66 (1999).

Osterhammel, Jürgen. 'Welten des Kolonialismus im Zeitalter der Aufklärung,' in *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*, ed. Hans-Jürgen Lüsebrink, 19-36. Göttingen, 2006.

Richard Rorty, 'The continuity between the Enlightenment and "Postmodernism"', in *What's left of the Enlightenment? a postmodern question*, red. Keith Baker en Peter Reill, 19-36. Stanford, 2001.

Schmidt, James. 'What Enlightenment Was, What It Still Might Be, and Why Kant May Have Been Right After All', *American Behavioral Scientist* 49:5 (2006).

Stein, Yoram. 'Verlichting is de moed vrijuit te durven denken' in *Trouw* van 16 juli 2004.

Stowasser, Barbara. 'Yusuf al-Qaradawi on Women' in *Global Mufti : The Phenomenon of Yūsuf Al-Qaraḍāwī*, red. Bettina Gräf, Jakob Skovgaard-Petersen, 181-211. New York, 2009.

Verhofstadt, Dirk. 'Averroes, vader van de Verlichting in Oost én West', *Filosofie Magazine* 4 (2006)

Websites

Al-Qaradawi, Yusuf. 'Homosexuals Should Be Punished Like Fornicators But Their Harm Is Less When Not Done in Public', 5 juni 2006.

<https://web.archive.org/web/20061002054147/http://www.memritv.org/Transcript.asp?P1=1170>

Al-Qaradawi, Yusuf. 'Woman Acting as Imam in Prayer', geraadpleegd op 1 augustus 2018.

<https://archive.islamonline.net/?p=1230>

Auteur onbekend. 'LGBTQI Muslims and International Movements for Empowerment by Amina Wadud' 20 september 2014. <https://feminismandreligion.com/2014/09/20/lgbtqi-muslims-and-international-movements-for-empowerment-by-amina-wadud/>

Auteur onbekend. 'Muslim cleric not allowed into UK', *BBC News*, 7 februari 2008.

http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7232398.stm

Bruckner, Paul. 'Enlightenment fundamentalism or racism of the anti-racists?' 24 januari 2007.

<http://www.signandsight.com/features/1146.html>

Buma, Sybrand. 'H.J. Schoolezing: 'Verwarde tijden!' die om richting vragen.' September 2017.

<https://www.youtube.com/watch?v=U1Q6iTcVo2k>

Buruma, Ian. 'The dogmatism of Enlightenment' 7 februari 2007.

<http://www.signandsight.com/features/1183.html>

Ellian, Afshin. 'Sociale cohesie en islamitisch terrorisme' (Oratie), 2006. Geraadpleegd van

<https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/12992/Oratie%20Ellian.pdf?sequence=1>

Fortuyn, Pim. Toespraak in Almere, 1 mei 2002. [https://www.youtube.com/watch?v=-nC-](https://www.youtube.com/watch?v=-nC-JEM_3dM&t=155s)

[JEM_3dM&t=155s](https://www.youtube.com/watch?v=-nC-JEM_3dM&t=155s)

Kelek, Necla. 'Mr Buruma's stereotypes' 5 februari 2007.

<http://www.signandsight.com/features/1173.html>

Malcolm, Peter. 'Hirsi Ali Confronts Jon Stewart About Islam,' *Truthrevolt* 24 maart 2015.

<http://www.truthrevolt.org/news/hirsi-ali-confronts-jon-stewart-about-islam>

Null, 'Interview met Hans Jansen' in *Ublad* van 15 november 2007.

<https://www.dub.uu.nl/nl/content/interview-met-hans-jansen>