

MARXISME EN ISLAM

Islamisme tussen traditie en revolutie



‘Alī Šarī‘atī: een kritische studie

Scriptie voorgelegd aan de Faculteit Letteren en Wijsbegeerte, voor het behalen van de graad van licentiaat in de Oosterse Talen en Culturen

Promotor: prof. dr. C. Janssen

Co-promotor: prof. dr. S. Zemni

Commissaris: prof. dr. J. Van Steenbergem

Academiejaar 2006-2007

Vakgroep Talen en Culturen van het Nabije Oosten en Noord-Afrika

MARXISME EN ISLAM

Islamisme tussen traditie en revolutie



‘Alī Šarī‘atī: een kritische studie

Scriptie voorgelegd aan de Faculteit Letteren en Wijsbegeerte, voor het behalen van de graad van licentiaat in de Oosterse Talen en Culturen

Promotor: prof. dr. C. Janssen

Co-promotor: prof. dr. S. Zemni

Commissaris: prof. dr. J. Van Steenbergem

Academiejaar 2006-2007

Vakgroep Talen en Culturen van het Nabije Oosten en Noord-Afrika

"Dear Sir, I have come to disturb the comfortable. Did you imagine I was opium or heroine, to make everyone easy?"

‘Alī Šarī‘atī (1980d: 113)

Een scriptie schrijven is altijd een klein beetje sterven... maar het is ook een bron van grote arbeidsvreugde. Bij deze wil ik allen bedanken die mij gesteund en geholpen hebben om dit project tot een goed einde te brengen.

Allereerst loof ik mijn promotor, prof. dr. Caroline Janssen, die mij in de wondere wereld van de Arabische taal en literatuur geïnitieerd heeft en die mij de vrijheid geschonken heeft om een thesisonderwerp naar mijn hart te kiezen. Verder richt ik een woord van dank aan prof. dr. Sami Zemni, wiens heldere lessen mij inzicht in het actuele islamisme geschonken hebben en die mij met kritieken, commentaren en literatuurtips heeft bijgestaan.

Mijn ouders dank ik voor hun niet-aflatende morele en financiële ondersteuning van mijn studieproject en het vertrouwen dat zij al die jaren in mij gesteld hebben.

Geen woorden zijn groot genoeg om mijn appreciatie voor mijn vriendin Tine uit te drukken, die mij elke dag opnieuw met haar liefde, verstand, temperament en culinaire kunsten terzijde staat. Dankjewel.

Een mens is een sociaal dier; zonder mijn vrienden zou ik slechts de helft van de persoon zijn die ik ben. Bijgevolg bedankt: Wim, Dieter, Lorenzo, Morgan, Jeroen, Ann-Kathleen, Eveline, Tho, Issam, Maarten, en nog vele anderen, voor de interessante discussies, de filosofische en muzikale bespiegelingen, de gezelligheid en het vertier.

Dieter, Lorenzo en mijn moeder verdienen nog een extra vermelding omwille van hun onvermoeibare naleesinspanningen en constructieve suggesties.

Bedankt

Inhoudsopgave

PROLOOG	10
§1. Ouverture	11
De Schaduw van God	11
Islam en islamisme	12
Islam en emancipatie	15
Epistemologische bespiegelingen	16
§2. Probleemstelling	18
Keuze en relevantie van het onderzoeksobject	18
Methodologie	20
Structuur	22
Tekortkomingen	23
CONTEXT	24
Hoofdstuk I <i>Grondslagen van het moderne Iran</i>	25
Premodern Iran	25
Confrontatie met het Westen	27
De Constitutionele Revolutie	30
Het Interbellum	31
De Tweede Wereldoorlog	33
Hoofdstuk II <i>'Alī Šarī'atī en het Nationaal Front</i>	35
Vormende jaren	35
Het <i>Centrum</i>	36
De olienationaliseringsbeweging	37
De <i>Beweging van de God Vererende Socialisten</i>	38
Student aan de universiteit	40
De consolidatie van de Iraanse autocratie	41
Onderhuidse tegenstellingen	43
Hoofdstuk III <i>Aanloop naar een nieuwe revolutie</i>	45
Frankrijk	45
Het tweede <i>Nationaal Front</i>	46
Hergroepering van de linkerzijde	47

De klerikale oppositie	48
Terug in Iran	49
Docent aan de universiteit	51
De <i>Husayniyya 'Iršād</i>	52
Confrontatie met het establishment	54
Revisionisme en levenseinde	55
Hoofdstuk IV <i>De Iraanse Revolutie van 1978-1979</i>	58
Voorspel	58
De clerus en haar bondgenoten	59
Verloop van de revolutie	61
De strijd om de macht	63
De ondergang van de linkerzijde	65
Nabeschouwingen	68
TEKST	70
Hoofdstuk V <i>Ideologische antecedenten</i>	71
De 'middenschool' van de islam	71
Westerse inspiratiebronnen	72
Soefisme en gnosticisme	74
Jalal 'Āl-e 'Aḥmad	75
Hoofdstuk VI <i>Islamologie</i>	78
'Islamologie'	78
Een islamitische antropologie	78
Een islamitische geschiedopvatting	79
Een islamitische sociologie	81
Voorbij het sektarisme	83
Auto-revisionisme?	84
Hoofdstuk VII <i>De rol van de intellectueel</i>	87
De <i>rōšānfekrān</i>	87
Van 'verlichte ziel' naar revolutionaire martelaar	89
De sociale functie van de intellectueel	90
Organische en traditionele intellectuelen in Iran	91
Voluntarisme en voorhoededenken	93
De <i>rōšānfekrān</i> in context	95

Hoofdstuk VIII Šarī'atī en de positie van de vrouw	98
Kritiek op moderne rolpatronen	98
Kritiek op traditionele rolpatronen	100
De metafoor van Fāṭima	102
Ḥomaynī, Moṭahharī en Šarī'atī over de vrouw	103
Islam en patriarchaat	104
Seksuele bevrijding vs. seksuele vrijheid	107
Een halfslachtig alternatief	110
Hoofdstuk IX Religie en revolutie	112
Opium of pepmiddel?	112
De historische utopie	113
De altruïstische revolutionair	115
Een islamitische bevrijdingstheologie?	116
Politieke spiritualiteit... of niet?	118
Hoofdstuk X De aard van de Iraanse Revolutie	123
Inleiding tot de problematiek	123
De theorie van de 'permanente revolutie'	124
Nieuwe kritieken op de stadiatheorie	126
Een dubbele revolutie	128
Het revolutionaire overgangsregime	130
De aard van de Iraanse Revolutie	132
De aard van de Islamitische Republiek Iran	135
De ironie van de Iraanse Revolutie	138
Hoofdstuk XI Šarī'atī, marxisten en marxisme	140
Šarī'atī, een ideologische <i>freelancer</i>	140
Šarī'atī en het marxisme	142
Een utopisch socialist?	145
Šarī'atī en de marxisten	148
EPILOOG	151
§1. 'Alī Šarī'atī: een kritische appreciatie	152
Islamitische bevrijdingstheoloog of autoritair denker?	152
Eclecticus of charlatan?	155
De actuele relevantie van Šarī'atī: een beknopte <i>case study</i>	157

§2. Religie, ideologie en semiotiek	160
De politieke elasticiteit van religie	160
Religie	161
Ideologie	162
Een model	165
Een toepassing	166
Slot	168
BIBLIOGRAFIE	169
INDEX	180
BIJLAGEN	183
§1. Vertalingen	184
Teksten	184
Werkinstrumenten	185
‘Alī Ḥusayn ‘al-Fakīkī	186
Yūsuf ‘Azīzī	198
Ḥasan Ḥanafī	204
Munīr Šafīq	210
§2. Casus: Hāšim ‘Āgājarī	225

Proloog

§1. Ouverture

"Neue Kämpfe. - Nachdem Buddha todt war, zeigte man noch Jahrhunderte lang seinen Schatten in einer Höhle, - einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. - Und wir - wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!"

Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882

De Schaduw van God

God is dood, maar de mens kampt nog steeds met zijn Schaduw, schreef Nietzsche een lange eeuw geleden. Aan het begin van de 21^{ste} eeuw lijkt Gods Schaduw groter dan ooit, getuige de opmars van religie als ijkpunt van individuele identiteit en politiek discours in zowel de Westerse als de niet-Westerse wereld: christelijk fundamentalisme in het hart van de Westerse wereldorde, islamisme in Noord-Afrika en Azië, hindutva in India, enzovoort. Misschien is God helemaal niet gestorven, maar slechts even ingedut, en vormen de voorbije eeuwen van secularisering een aberratie in de menselijke geschiedenis. Of is de contemporaine religieuze heropleving weldegelijk een schaduw, een vervorming van religie? Spreekt de religieuze retoriek niet vanuit nogal wereldse gastlichamen, zoals de markt, waar religie een symbolische waar is, die door individuele agenten wordt gekocht en verkocht in de context van een veralgemeende wareneconomie, of zoals de politieke ruimte, waar religie voortdurend tot een modern vehikel van aardse, politieke belangen wordt herbouwd?

Levend in een tijdperk waarin alle 'grote verhalen' zijn doodverklaard, ben ik gefascineerd door de vitaliteit van religie en de islam in het bijzonder. Tijdens mijn vorige studie aan de *Universiteit Gent* heb ik mezelf verdiept in het marxisme als historische beweging en wereldbeschouwing. Doorheen het intellectueel parcours dat ik sindsdien heb afgelegd, heb ik mij de ideologische categorieën, discussies, theorieën en historiografieën van de socialistische en communistische bewegingen eigen gemaakt. Hoewel ik heel tevreden was over de diepgang en de kwaliteit van de opleiding *Geschiedenis* en de vakgroep *Nieuwste Tijden*, besepte ik dat ik niet over voldoende theoretische instrumenten beschikte om bepaalde contemporaine fenomenen, zoals de opkomst van het islamisme, bevredigend te interpreteren. De geschiedenissen van niet-Westerse samenlevingen vormden een blinde vlek

op mijn curriculum. De keuze voor een bijkomende opleiding *Arabistiek en Islamkunde* werd ingegeven vanuit een interesse voor en nieuwsgierigheid naar die islamitische 'Andere', die we in de media en in het politieke discours bijna dagelijks ontmoeten, maar eigenlijk nauwelijks kennen. Vanuit mijn belangstelling voor socialistische bewegingen vroeg ik mij bovendien af, of een islamitische identiteit en ideologie een obstakel of juist een springplank voor politieke, sociale en economische emancipatie vormen.

Islam en islamisme

Als we toch met de Schaduw van God moeten leven, kunnen we er dan niet het beste van proberen maken? Wat is de **emancipatorische elasticiteit** van de islam? Met andere woorden; in hoeverre kan de islam een symbolisch vehikel worden van protestbewegingen die moderne en traditionele ongelijke machtsrelaties contesteren?

Deze vraagstelling loopt als een rode draad doorheen mijn verhandeling. Het is een gedurfde vraag, zowel voor mezelf, een overtuigde, atheïstische humanist, als voor de Westerse samenleving, die islam meestal gelijkstelt aan archaïsme, fundamentalisme en terrorisme.

Ik benader de islam met de vooronderstelling dat de betekenis van de islam niet vast staat, maar vlottend is. De Syrische intellectueel Šādiq 'al-'Aḍm wijst op het bestaan van twee 'verschijningsvormen' van de islam: een **dogmatische** en een **historische** islam.¹ De historische islam is het historisch geheel van concrete maatschappelijke bewegingen en individuele geloofsuitingen, terwijl de dogmatische islam het geheel van religieuze teksten, doctrines en bepalingen vertegenwoordigt.

Het fenomeen 'islam' bestaat dus enerzijds als een geheel van teksten en anderzijds als een historisch proces, vervlochten met andere maatschappelijke structuren en uitgekristalliseerd in het individuele gedrag van moslims. Islamitische intellectuelen als Muḥammad 'Abdū (1845-1905), Ṭaha Ḥusayn (1889-1973), 'Abd 'al-Karīm Sorūš (1942-) en Naṣr Ḥāmid 'Abū Zayd (1943-) beklemtonen dat men 'de aard' van de islam niet eenduidig uit de Koran en de Tradities kan afleiden. De Koran spreekt niet, maar geeft, zoals elke tekst, enkel antwoorden op vragen die men zelf stelt. Deze vragen vloeien voort uit de concrete historische omstandigheden van de lezer, die steeds een product van een specifieke tijd, plaats en cultuur is.

¹ AL-AZM, 2004: 148-151.

"Uiteindelijk zijn het niet zozeer de teksten maar vooral de interpretaties daarvan en de concrete gedragingen van de aanhangers die bepalen of hun religie wel of niet verenigbaar is met democratie en mensenrechten," stelt de Nederlandse Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid met recht.² Elke interpretatie van de geloofsteksten, of ze nu letterlijk, esoterisch, allegorisch of historisch is, houdt, al dan niet intentioneel, een bevestiging of verwerping van bepaalde machtsrelaties in. De vraag is dan eenvoudig: *cui prodest?* Welke maatschappelijke groepen hebben baat bij deze of gene interpretatie?

De inherente openheid van religieuze teksten biedt aan verschillende politieke groeperingen de mogelijkheid om zich deze bronnen toe te eigenen, op creatieve wijze te interpreteren en te hanteren als een politieke ideologie. Met **islamisme** bedoel ik dus een door bepaalde maatschappelijke groepen politiek geïnstrumentaliseerde islam, die als doel heeft concrete, wereldse machtsverhoudingen te legitimeren of te contesteren: "*Het islamisme en de jihad-groepen zoals al-Qaeda hebben veel minder te maken met religieus extremisme, obscurantisme of sectarisme dan met de verdediging van belangen die politiek, sociaal en economisch van aard zijn.*"³

In de literatuur worden via een matrix van begrippen distincties geschapen tussen de verscheidene islamistische groepen, gebaseerd op verschillende aandachtsvelden. Zo kan men een onderscheid maken tussen reformistisch en radicaal islamisme, op basis van de vraag welke strategie een specifieke groep hanteert om de staatsmacht te veroveren. Of men kan wijzen op de verschillen tussen het 'klassieke islamisme' van een Sayyid Qutb en het 'neofundamentalisme' van een 'Usāma bin Lādan, waarbij de klassieke islamisten zich richten op de verovering van de nationale staat, terwijl de neofundamentalisten of 'jihadisten' zich tegen de supranationale symbolen en werkelijkheden van de Westerse kapitalistische globalisering keren.⁴ Een andere distinctie is die tussen pragmatische en idealistische islamisten, waarbij de pragmatici bereid zijn zich te onderwerpen aan de spelregels van het kapitalistische, burgerlijk-democratische stelsel, terwijl de idealisten juist de basisregels zélf willen veranderen. De Marokkaanse *Parti de la Justice et du Développement* (PJD), de Turkse AK-partij, de Egyptische 'al-Wasat' partij, de Palestijnse HAMAS en zelfs de Libanese *Hizbu-llāh* zijn voorbeelden van islamistische politieke groepen die zich willen integreren in het bestaande politieke veld, maar in meer of mindere mate op het *njet* stuiten van een

² W.R.R., 2006: 24.

³ ZEMNI, 2006: 13.

⁴ Zie: ROY: 2003.

establishment dat zich -eerder in haar machtsmonopolie, dan in haar seculiere idealen- bedreigd voelt.⁵ In zeker opzicht vormen goed georganiseerde, gematigde islamisten een grotere bedreiging voor de heersende elites dan de radicale terroristen, van wie het geweld de staatsrepressie en de uitzonderingswetten juist legitimeert.

Verder kan men verschillen zien in de mate waarin islamistische groepen zich afkeren van 'de Westerse moderniteit', of ze geweld hanteren, of ze uit de sjiiitische dan wel soennitische traditie voortspruiten, wat hun concept van een islamitische staat is, enzovoort.

Algauw daagt de inhoudelijke relativiteit van de daad van het categoriseren zélf, die de Argentijnse schrijver Jorge Luis Borges in *El idioma analítico de John Wilkins* op ironische wijze illustreert. Elke indeling is onvermijdelijk reductionistisch en onvolledig aangezien ieder onderscheid een keuze inhoudt, die bepaalde aspecten van een fenomeen overbelicht en andere in de schaduw stelt, en uiteindelijk de netelige vraag oproept; is dit onderscheid fundamenteel? We zouden zelfs nog verder kunnen gaan: "*is de factor islam eigenlijk relevant om de diepe, drijvende krachten van moderne maatschappijen, zelfs islamitische, te doorgronden?*"⁶ Kan men de aanslagen van 'al-Qā'ida op de WTC-torens in 2001, de oprichting van de Islamitische Republiek Iran in 1979 en de goede verkiezingsresultaten van de PJD in 2002 onder dezelfde noemer van 'islamisme' plaatsen, of delen ze slechts een oppervlakkige gelijkenis, zijnde een beroep op de islam als ideologische legitimatie? In hoeverre scheidt het indirecte verbinden van 'al-Qā'ida met de PJD, via de gemeenschappelijke term 'islamisme', een politiek discours, gericht op het ondergraven van de positie van de PJD als legitieme deelnemer aan het Marokkaanse politiek bestel? Met andere woorden, wat zijn de *politieke* implicaties van de *academische* constructie van de categorie 'islamisme' en al haar subcategorieën, zoals neofundamentalisme, postislamisme, neotraditionalisme, islamitisch modernisme, enzovoort? Categoriseren, hiërarchiseren en classificeren is geen onschuldig, neutraal tijdverdrijf, maar het vormen van een semiotische werkelijkheid waarin machtsverhoudingen bevestigd en gecontesteerd worden.

⁵ De stagnatie van de politieke liberalisering in landen als Egypte, Jordanië en Marokko, roept de vraag op naar de uiteindelijke leefbaarheid en stabiliteit van dergelijke burgerlijk-islamistische partijen. Zullen de *liberalized autocracies* (BRUMBERG, 2003: 35) uiteindelijk bezwijken onder de druk van deze groepen en hen coöpteren, en/of evolueren naar een waarachtig meerpartijstelsel - of zal de teleurstelling in de parlementaire weg resulteren in een nieuwe islamistische radicalisering (naar analogie met het Algerijnse FIS na de geannuleerde verkiezingen in 1991)?

⁶ ROY, 2006: 22.

Islam en emancipatie

De erkenning dat de betekenis van de islam niet door zijn traditionele bronteksten gedetermineerd wordt, houdt echter niet in dat 'de islam' een lege container is, die door elke inhoud kan worden opgevuld. De invulling van 'de islam' mag in theorie vlottend en vrij zijn, in de praktijk bestaan er dominante en oppositionele betekenissen, die *horizontaal* met andere denkinhouden verweven zijn, en *verticaal*, als de lagen van een ui, het gecumuleerde resultaat zijn van een historische evolutie. Concreet wil dit zeggen dat politieke interpretaties van religieuze teksten *synchroon* beïnvloed worden door andere ideologische paradigma's (liberalisme, nationalisme, marxisme, enzovoort) en *diachroon* door de overgeleverde interpretatietradities van voorgaande generaties.

De vraag naar de emancipatorische elasticiteit van de islam houdt bijgevolg geen exhaustieve exegese in van de islamitische bronteksten, maar wel een studie van de manier waarop politieke actoren de islam in het heden en het verleden aanwenden om bepaalde machtsrelaties te bekritisieren en te rechtvaardigen.

Emancipatie is een breed begrip. Toch denk ik dat deze term de lading beter dekt dan het vage concept van 'democratisering'. De uiteenlopende politieke en economische projecten die onder het vaandel van 'de democratie' plaatsvinden wijzen op de inhoudelijke uitholling van het begrip. 'Democratie' valt steeds meer samen met *low intensity democracy*: een nadruk op formele democratische aspecten, zoals stemrecht, constitutionalisme en parlementarisme, gekoppeld aan een neoliberal economisch systeem.⁷

Met 'emancipatie' bedoel ik een collectief bewustzijn van en verzet tegen ongelijke machtsverhoudingen. De vraag naar de emancipatorische elasticiteit van de islam is dus een zoektocht naar de potentie van de islam als bevrijdingstheologie, als politiek project dat noch een omhelzing van de Westerse moderniteit inhoudt, noch een terugkeer naar premoderne machtsverhoudingen, maar een negatie betekent (in hegeliaanse zin) van zowel de traditionele, inheemse, tribale, feodale en patriarchale structuren, als de moderne, Westerse, kapitalistische en neokolonialistische logica.

⁷ Zie: GILLS, e.a. (eds.), 1993.

Epistemologische bespiegelingen

De historicus en geschiedfilosoof Frank R. Ankersmit merkt op dat de werkelijkheid zelf niet aangeeft uit welke mogelijke onderzoeksobjecten zij is samengesteld.⁸ Wetenschappelijke kennis wordt geproduceerd door onderzoeksvragen, die voortspuiten uit het zoeklicht van een individuele en collectieve waardehorizon. Mijn wereldbeeld, intuïties, (letterlijke) vooroordelen en de wetenschappelijke paradigma's die ik mij eigen heb gemaakt, sturen onvermijdelijk mijn invalshoeken en interpretaties van de islam en het islamisme. De filosoof Hans-Georg Gadamer stelt verder dat interpreteren geen *methodologische*, maar een *ontologische* kwestie is; interpreteren is een manier van zijn. De relatie tussen subject en object, tussen de onderzoeker en zijn studie, is geen passieve relatie, waarbij de onderzoeker louter via observatie tot ware kennis komt. Kennen is een actieve relatie tussen onderzoeker en studie-onderwerp, waarbij de daad van het interpreteren zelf wijzigingen aanbrengt in het bestudeerde fenomeen. Wetenschappelijke studies over islamisme gebeuren niet in een maatschappelijk vacuüm, maar produceren, reproduceren en/of contesteren onvermijdelijk de sociale en symbolische werkelijkheden die ze wensen te onderzoeken. De sociale wetenschap reflecteert niet enkel de samenleving, maar is ook een belangrijke factor in haar constructie.

Ik verwerp dan ook zowel de wenselijkheid als de mogelijkheid van een 'objectieve' en 'waardevrije' sociale wetenschap. De eis van een 'objectieve' sociale wetenschap vertrekt vanuit de idee dat de werkelijkheid direct en empirisch te vatten valt. Eerst dient men zoveel mogelijk feitenmateriaal te vergaren, waaruit men later een juiste, eenduidige interpretatie kan puren. *A priori* ideologieën, denkkaders en waarden kunnen de zogenaamde *Vorarbeit* enkel vertroebelen. De historicus Johan Huizinga heeft echter al in de jaren '30 de illusie van de *Vorarbeit* doorprikt, terwijl de filosoof Herbert Marcuse het platte empirisme van sommige sociale wetenschappers als een vorm van ideologie heeft ontmaskerd.⁹ Waarden en wereldbeschouwingen zijn immers een voorwaarde tot het formuleren van onderzoeksvragen en dus tot kennis. Aangezien elk wetenschappelijk onderzoek steeds een selectie veronderstelt van studieobjecten, invalshoeken en werkwijzen, produceert wetenschap geen absolute waarheden, maar concrete antwoorden op concrete vragen, gesteld binnen een concreet paradigma, zoals ook de marxistische historicus Edward P. Thompson

⁸ ANKERSMIT, 1994: 26.

⁹ VERMEULEN, 1972: 13-14.

schrijft: "[...] *the preoccupations of each generation, sex or class must inevitably have a normative context, which will find expression in the questions proposed to the evidence.*"¹⁰

Wetenschappelijke vooruitgang steunt niet op eenvormigheid, maar op het voortdurende, onderlinge contrasteren van interpretaties, modellen en voorstellen.¹¹ Het zou echter naïef zijn om te veronderstellen dat dit een democratisch en symmetrisch proces inhoudt. Wetenschap is steeds in een samenleving ingebed en kan niet ontsnappen aan maatschappelijke machtsverhoudingen die dominante en oppositionele vertogen produceren. Een studie naar de integratiecapaciteit van de politieke islam in het moderne, burgerlijke bestel, bijvoorbeeld, heeft waarschijnlijk de allerbeste bedoelingen, maar opereert binnen de impliciete maatschappelijke consensus dat 'democratisering', 'secularisering' en 'modernisering' wenselijke processen zijn.

Het besef van de illusie van objectiviteit is echter niet automatisch een vrijbrief voor een ongebreideld subjectivisme of het machiavellistisch misbruiken van de wetenschap voor directe politieke doeleinden. Wetenschappelijke activiteit moet geen onmogelijke objectivistische droom najagen, maar zij dient in de eerste plaats **kritisch** te zijn. In de enge zin verwijst dit begrip naar de wetenschappelijke-filosofische opvattingen van de theoretici van de *Frankfurter Schule* en van Max Horkheimer in het bijzonder. Tegenover de 'traditionele theorie' plaatst Horkheimer een 'kritische theorie': een theorie die de werkelijkheid niet enkel bestudeert, maar ook gericht is op menselijke emancipatie en bevrijding.¹² In brede zin is elke theorie die een demystificatie van ideologieën (het blootleggen van impliciete machtsverhoudingen) betracht een 'kritische theorie'.

Ten slotte verlangt een kritische wetenschap ook een flinke dosis zelfreflectie. Een kritische sociale wetenschapper heeft als taak de eigen wereldbeschouwingen en intuïties te ontdekken en vervolgens open en eerlijk te expliciteren, zodat de gemeenschap zijn onderzoek kan plaatsen binnen het brede veld van verschillende, concurrerende paradigma's. Dit is, onder andere, wat ik in deze 'Ouverture' hoopte te bewerkstelligen.

¹⁰ THOMPSON, 2001: 449

¹¹ ANKERSMIT, 1994: 80.

¹² HORKHEIMER, 1982: 244.

§2. Probleemstelling

Keuze en relevantie van het onderzoeksobject

Aangezien het in het bestek van een licentiaatsverhandeling onmogelijk is om een uitgebreide, vergelijkende studie te maken van elke potentiële vorm van emancipatorische elasticiteit van de islam, heb ik mijn onderzoek toegespitst op de ideeën van de Iraanse denker 'Alī Šarī'atī (1933-1977). Een aantal elementen hebben mij in deze keuze gesterkt.

Allereerst vertonen Šarī'atī's ideeën een grote hybriditeit van het universele en het particuliere, van Westerse intellectuele tradities en specifiek Iraanse sjiitische elementen, van tiermondisme, marxisme, nationalisme en islamisme. Šarī'atī verbindt traditionele vertogen met een modern discours en brouwt zo een atypische ideologie van verzet. Aangezien hij in de constructie van zijn wereldbeschouwing de betekenis van de islam heel erg 'uitrekt', vormt hij een ideale *casus* voor een studie van de mate waarin een 'emancipatorisch elastische' islam mogelijk is.

Een studie van Šarī'atī is niet alleen relevant omwille van de politiek-filosofische implicaties van zijn werk, maar ook omdat zijn ideologische en intellectuele impact op de Iraanse Revolutie immens was. Hoewel Šarī'atī de revolutie zelf nooit meemaakte, waren zijn ideeën, die onder de massa circuleerden in de vorm van transcripties en opnamen van zijn lezingen, heel erg populair en beter gekend dan het gedachtegoed van 'āyatū-llāh Ḥomaynī.¹³

Šarī'atī was geen obscure salonfilosoof, maar een sociaal-geëngageerde intellectueel die een hele generatie islamistische activisten geïnspireerd heeft, zowel binnen als buiten Iran. Terwijl de Iraanse klerikale dictatuur geen aantrekkelijk rolmodel voor internationale islamistische bewegingen vormde, waren de ideeën van Šarī'atī wel een succesvol exportproduct van de revolutie: "*The most pervasive way in which revolutionary Iran has influenced the Muslim world is on the level of ideas and ideology. [...] Shariati in particular has gained wide currency from Egypt to Malaysia. Egyptian militants have claimed Shariati as one of their inspirers, as have Tunisian activists. In Malaysia and*

¹³ AHMAD, 1982: 296.

Indonesia, the writings of Shariati are widely available, and influential journals such as Prisma and Dakwah have given considerable attention to his thought."¹⁴

In Indonesië, het land met de grootste moslimbevolking, moeten de bekende soennitische 'zwaargewichten' als Sayyid Qutb en 'Abū-l-'A'la Mawdūdī de eretribune van meest gelezen islamisten met Šarī'atī delen.¹⁵ Ook in Afghanistan¹⁶, Egypte¹⁷, Libanon¹⁸ en Soedan¹⁹ is Šarī'atī een van de populairste islamisten.

Heden, precies dertig jaar na zijn dood, vormen de ideeën van Šarī'atī geen historisch curiosum, maar de inzet van een politieke machtsstrijd tussen conservatieve, radicale en hervormingsgezinde clerici en leken. Na haar machtsovername heeft het klerikale regime Šarī'atī gerecupereerd en in haar eigen autoritaire discours ingebed. Het is niet toevallig dat *Marxisme en Andere Westerse Dwalingen (Marxism and Other Western Fallacies)* de bekendste en meest gepubliceerde tekst van Šarī'atī is, hoewel de authenticiteit ervan al tijdens het regime van de Shah ter discussie stond.²⁰ Anderzijds gebruiken de hedendaagse, hervormingsgezinde intellectuelen Šarī'atī's kritiek op de reactionaire rol van de sjiiitische clerus om een pleidooi te houden voor een 'islamitisch protestantisme'.²¹

Niettegenstaande de relevantie van Šarī'atī voor het moderne islamitische denken, is er weinig wetenschappelijk onderzoek naar zijn ideeën verricht. Auteurs zoals Dabashi²², Keddie²³ en Moaddel²⁴ geven in hun werken slechts de algemene lijnen van zijn ideologie weer. De puike, kritische biografie van Rahnema²⁵ biedt dan weer een gedetailleerde weergave van Šarī'atī's intellectuele ontwikkeling, zonder daar een diepgaande analyse aan te verbinden.

¹⁴ ESPOSITO en PISCATORI, in: ESPOSITO (ed.), 1990: 323.

¹⁵ VON DER MEHDEN, in: ESPOSITO (ed.), 1990: 246-247.

¹⁶ ROY, in: ESPOSITO (ed.), 1990: 189.

¹⁷ AKHAVI, in: ESPOSITO (ed.), 1990: 142.

¹⁸ NORTON, in: ESPOSITO (ed.), 1990: 122.

¹⁹ VOLL, in: ESPOSITO (ed.), 1990: 287.

²⁰ Zowel ABRAHAMIAN als BAYAT wijzen op de twijfelachtige authenticiteit van de tekst, die waarschijnlijk door het regime van de Shah werd aangepast om het marxisme aan te vallen. ABRAHAMIAN, 1982, 25 en BAYAT, 1990, 29. Zie ook: Hoofdstuk III: *De aanloop naar een nieuwe revolutie*, en Hoofdstuk VI: *Islamologie*; i.v.m. Šarī'atī's 'revisionisme'.

²¹ Zie: de *casus* 'Āgājarī in: Epiloog: §1. 'Alī Šarī'atī: een kritische appreciatie.

²² DABASHI, 2006.

²³ KEDDIE, 1980; 1981; 1983; 2007.

²⁴ MOADDEL, 1993; 2005.

²⁵ RAHNEMA, 1998.

Deze verhandeling wil een uitgebreide schets van Šarī'atī's ideeën koppelen aan een kritische appreciatie van zijn ideologie en zo een aanzet tot verdere studie geven. De probleemstelling die mijn onderzoek stuurt, is de vraag of Šarī'atī's islamisme een instrument voor emancipatie kan vormen en hoe hij tot zijn 'elastische' begrip van de islam komt.

Methodologie

Om recht te doen aan de complexiteit van Šarī'atī's denken heb ik zijn ideeën zowel op een *synchrone* als een *diachrone* wijze onderzocht. Ik heb Šarī'atī's ideologie in de context van het naoorlogse Iran en van de tiermondistische bewegingen geplaatst, zonder de interne ontwikkeling die zijn gedachtegoed heeft doorgemaakt uit het oog te verliezen.

Mijn methode is *historisch*, aangezien ik de genese van het specifieke tijds kader waarbinnen Šarī'atī's ideologie opereert, construeer. Deze historische kadering is belangrijk aangezien het de mogelijkheden en de limieten van Šarī'atī's handelen en denken afbakt. Voor het weergeven van Šarī'atī's historische ruimte steun ik op secundaire bronnen, zoals het basiswerk van Keddie²⁶ en de biografie van Rahnema²⁷.

Verder is mijn werkwijze *sociologisch*, in de zin dat ik ideologische praxis aan sociale structuren verbind en onderzoek welke maatschappelijke groepen gevoelig zijn voor Šarī'atī's discours. Dienaangaande gebruik ik modellen, theorieën en concepten van verschillende denkers, gaande van Gramsci tot Foucault.

Ik hanteer tevens een *hermeneutische* methodologie om de betekenissen van Šarī'atī's teksten²⁸ te achterhalen.²⁹ De inzichten die ik uit het primaire bronmateriaal put, vul ik verder aan met informatie uit secundaire bronnen.³⁰

²⁶ KEDDIE, 1981.

²⁷ RAHNEMA, 1998.

²⁸ SHARIATI, 1979a; 1979b; 1979c; 1980a; 1980b; 1980c; 1980d; 1980e; 1980f; 1981; 1982a; 1982b; 1985a; 1985b; 1986; 1988; 1993; 1996.

²⁹ Om Šarī'atī's teksten beter te kunnen interpreteren heb ik, alvorens de primaire bronnen te bestuderen, mijn 'verwachtingshorizon' met het begrippenkader van de (politieke) islam verbreed, aan de hand van werken zoals: ENAYAT, 2004.

³⁰ Onder meer twee Arabische teksten, zie: Bijlagen: §1. Vertalingen.

Hoewel deze studie geen systematisch vergelijkend onderzoek is van Šarīfatī en andere islamisten of bevrijdingstheologen, wijs ik, waar mogelijk, op gelijkenissen en verschillen met andere, relevante ideologen, filosofen en denkers. In deze zin gebruik ik ook een *comparatieve* werkwijze.

Tot slot nog een woord over de gebruikte transcriptie. Een verhandeling over een 'hybride' ideoloog vergt blijkbaar een hybride weergave. Bij het schrijven van deze verhandeling stootte ik op een dubbel probleem: (1) welke woorden moeten in transcriptie gezet worden, en (2) wanneer een *Arabische* en wanneer een *Perzische* transcriptie gebruiken?

Uiteindelijk heb ik voor een tussenoplossing gekozen. Algemeen gekende islamitische begrippen (Koran, sjiisme, ...) en plaatsnamen (Iran, Masshad, ...) heb ik niet in transcriptie gezet. Voor de schrijfwijze van deze woorden heb ik mij laten leiden door de gezaghebbende *Woordenlijst Nederlandse Taal* uit 2005, alias het 'Groene Boekje'.³¹ De meeste islamitische termen (*ʿimām*, *ḥijāb*, ...) heb ik in Arabische transcriptie gezet, behalve wanneer het om een specifieke, moderne, Iraans-sjiitische invulling gaat; dan gebruik ik de Perzische term (bijvoorbeeld *Vālī-e Faqīh*). Namen van Arabischtalige personen staan in Arabische transcriptie (bijvoorbeeld Muḥammad), terwijl namen van Iraniërs een Perzische transcriptie hebben (bijvoorbeeld Moḥammad-Taqī).

Voor de Arabische transcriptie maak ik gebruik van de DIN³² 31635 standaard met de volgende uitzonderingen:

ج → j
ظ → ḏ

Mijn Perzische transcriptie is op dezelfde standaard gebaseerd, met inbegrip van de klankveranderingen (bijvoorbeeld: u → o) en van de volgende letters:

پ → p (Pahlāvī)
چ → č (čādor)
گ → g (Bāzargān)

Het eindresultaat is een compromis tussen wetenschappelijke correctheid en literaire leesbaarheid.

³¹ Heden ook online te raadplegen op www.woordenlijst.org.

³² *Deutsches Institut für Normung*.

Structuur

De verhandeling is in vier grote stukken opgedeeld, gevolgd door een bibliografie en bijlagen. Het eerste deel, *Proloog*, is in twee subcategorieën opgesplitst. *Ouverture* behandelt de centrale vraagstelling van deze scriptie en bespreekt een aantal kernbegrippen zoals islamisme en emancipatie. *Probleemstelling*, waar deze paragraaf toe behoort, gaat dieper in op het concrete onderwerp van deze verhandeling en de manier waarop ik dit onderzoek heb aangepakt.

Het tweede deel, *Context*, is in vier hoofdstukken verdeeld. Weinig verrassend biedt *Context* een historische en sociaal-psychologische contextualisering van Šarī'atī en zijn ideeën. Terwijl het eerste hoofdstuk een historische 'aanloop' vormt naar de verschijning van de figuur Šarī'atī, is het vierde hoofdstuk, dat de Iraanse Revolutie behandelt, een *fade-out*, waarbij de laatste paragraaf een overgang vormt naar het volgende deel.

Tekst beschrijft en analyseert Šarī'atī's ideeën. De hoofdstukken van *Context* lopen in dit deel gewoon door. Het vijfde en zesde hoofdstuk geven voornamelijk een *chronologische* weerslag van Šarī'atī's ideologische ontwikkeling. Hoofdstuk zeven tot en met elf zijn *thematisch* ingedeeld. In het zevende hoofdstuk bespreek ik de positie van de intellectueel binnen Šarī'atī's wereldbeschouwing. Ik plaats deze niet alleen binnen een islamitisch paradigma, maar ook binnen de context van de nieuwe bevrijdingsideologieën in de Derde Wereld. Verder confronteer ik Šarī'atī's *existentiële* notie van de intellectueel met de *sociologische* inhoud die Gramsci aan het begrip geeft. In hoofdstuk acht analyseer ik Šarī'atī's impliciete en expliciete houding tegenover de vrouw. Ik onderzoek of Šarī'atī's ideeën een vehikel voor een islamitisch-feministische identiteit en actie kunnen vormen. De relatie tussen religie en revolutie wordt in hoofdstuk negen verder uitgewerkt. Op vragen als: "*vormt religie een obstakel of juist een springplank voor revolutionaire actie?*" en "*Bestaat er zoiets als politieke spiritualiteit?*" probeer ik een voorlopig antwoord te geven. In *Epiloog* kom ik op deze kwestie terug. Het tiende hoofdstuk gaat in op Šarī'atī's visie op revolutie en de uiteindelijke aard van de Iraanse Revolutie en het postrevolutionaire regime. In het elfde en laatste hoofdstuk bespreek ik de relatie van Šarī'atī tot de marxistische theorie en de marxistische bewegingen. Dit hoofdstuk fungeert tevens als opstapje naar het volgende, besluitvormende deel.

Epiloog vormt ten slotte het besluit van deze verhandeling, opgedeeld in twee stukken. Het eerst deel geeft een aanzet tot antwoord op mijn probleemstelling; kunnen de ideeën van Šarīfātī gebruikt worden om een emancipatorisch project te ondersteunen? Het theoretische antwoord op deze vraag illustreer ik met een specifieke *case study*.

In het stuk *Religie, ideologie en semiotiek* benader ik het probleem van de interpenetratie van politiek en religie vanuit een marxistisch-semiotische invalshoek. Ik construeer een model om Šarīfātī's symbolisch productieproces te beschrijven en het succes ervan te verklaren.

Tekortkomingen

Deze verhandeling wil niet de indruk geven het laatste woord over Šarīfātī te zeggen. Ik heb gekozen om dit onderwerp in de breedte uit te werken, aangezien ik meen dat Šarīfātī's ideeën voornamelijk het resultaat zijn van de interactie tussen verschillende intellectuele tradities. Door het woord te laten aan Fanon, Heidegger en andere denkers die Šarīfātī beïnvloed hebben, heb ik de spreektijd van andere stemmen moeten inperken. Zo zal de lezer die een uitgebreide historische bespreking verwacht van de sjiitische kernbegrippen die Šarīfātī aanwendt of van de traditionele denkers die hij aanhaalt, niet aan zijn trekken komen. Verder zou een systematische vergelijking tussen de ideeën van Šarīfātī en deze van andere belangrijke islamisten zoals Sayyid Quṭb en 'Abū-l-'A'lā Mawdūdī een interessante onderzoeksvraag zijn, die helaas in de huidige verhandeling ontbreekt.

Hoewel ik getracht heb om deze scriptie met contemporaine politieke vraagstukken in Iran te verbinden,³³ kan deze actuele dimensie nog verder uitgewerkt worden.

Jammer genoeg ben ik het Perzisch niet meester, zodat ik de teksten van Šarīfātī niet in de oorspronkelijke taal heb kunnen lezen. Dit heeft ongetwijfeld tot een verlies aan nuances en betekenissen geleid.

Ten slotte hoort men, om een beter beeld van de actuele en historische betekenis van Šarīfātī te verwerven, de atmosfeer in Iran zelf op te snuiven en daar relevante gesprekken te voeren en interviews af te nemen.

³³ Zie bijvoorbeeld: *Epiloog*: §1. 'Alī Šarīfātī: een kritische appreciatie.

Context

Hoofdstuk I

Grondslagen van het moderne Iran

*"Unevenness, the most general law of the historic process, reveals itself most sharply and complexly in the destiny of the backward countries. Under the whip of external necessity their backward culture is compelled to make leaps. From the universal law of unevenness thus derives another law which, for the lack of a better name, we may call the law of **combined development** - by which we mean a drawing together of the different stages of the journey, a combining of different steps, an amalgam of archaic with more contemporary forms."*

Leon Trotski³⁴

Premodern Iran

Het is onmogelijk om in het bestek van deze verhandeling een bevredigend overzicht te geven van de rijke en complexe geschiedenis van het premoderne Iran. Bijgevolg zal ik mij beperken tot een beknopte schets van de politieke, religieuze en sociaal-economische ontwikkelingen vanaf de Safaviden.

De Safaviden vormden oorspronkelijk een sociaal-religieuze beweging, die een quietistisch soefisme met een militante sjiitische doctrine combineerden. In 1501 riep 'Ismā'īl, de laatste erfgenaam van de grootmeesters van de Safavidische orde, zich tot Shah van Azerbeidjan en heel Perzië uit. Tevens verklaarde hij het twaalver sjiisme³⁵ tot staatsgodsdienst van het nieuwe Iraanse rijk. Eens de Safaviden stevig in het zadel zaten, werd het oorspronkelijke radicale egalitarisme van de beweging tot sociaal conservatisme afgevlakt. De toenmalige wazige distinctie tussen soennisme en sjiisme werd ideologisch haarfijn afgebakend en een heruitgevonden 'Iraans sjiisme' werd tegenover het 'Ottomaans soennisme' gepositioneerd. De constructie en consolidatie van een vaste 'sjiitische' en een

³⁴ TROTSKY, 2001: 28. Nadruk in origineel.

³⁵ De 'twaalvers' vormen de hoofdstroom binnen het sjiisme. Zij erkennen twaalf legitieme opvolgers van de profeet Muḥammad. De eerste opvolger of 'imām is 'Alī bn. 'Abī Tālib, de schoonzoon van Muḥammad. De laatste 'imām, Muḥammad bn. Ḥasan, alias de *Mahdī*, is volgens de doctrine niet gestorven, maar leeft 'in verberging' tot zijn tijd gekomen is (waarschijnlijk het Laatste Oordeel).

'soennitische' religieuze identiteit en doctrine diende in de eerste plaats wereldse, politieke doelen.³⁶

Hoewel het historische onderscheid tussen het soennisme en het sjiisme niet steeds eenduidig is, kan men toch een aantal fundamentele elementen erkennen die de ene van de andere stroming onderscheidt. Zo heeft het sjiisme, in tegenstelling tot het soennisme, geen nood aan een dwingende traditie. De bron van religieuze kennis ontspringt immers uit de persoonlijke autoriteit van de rechtmatige opvolger van de profeet: de *'imām*. De occultatie van de laatste *'imām* stelde de sjiitische geloofsgemeenschap echter voor een probleem; wie heeft voldoende autoriteit om op legitieme wijze de geloofsbronnen te interpreteren?³⁷

De politieke en religieuze nood aan een corps Iraanse, islamitische ideologen schiep de voorwaarden voor de totstandkoming van een sjiitische 'clerus', een groep geleerde juristen en experts, die door de Safavidische staat werden betaald en dankzij hun religieuze autoriteit tot de Iraanse elite behoorden. Het veld van religieuze macht werd door de *mujtahid*, de professionele interpretator, opgevuld. In de loop der decennia wisten de *'ulamā'*, de clerici, zich los te weken van het patronage van de Safavidische staat dankzij de inkomsten, het prestige en de macht die zij uit religieuze stichtingen, schenkingen, scholen, ziekenhuizen, moskeeën, religieuze belastingen, enzovoort, konden puren. Dit leidde tot een decentralisatie van de economische, religieuze en politieke macht in Iran.³⁸

De inval van de Afghanen in 1722 maakte een einde aan de verzwakte heerschappij van de Safaviden. Een periode van verdere decentralisatie volgde, waarbij de werkelijke macht in handen was van tribale legertjes die over vuurwapens en paarden beschikten. De sjiitische clerici werden nog onafhankelijker, maar wegens het economische verval trokken velen van hen naar plaatsen zoals Najaf en Karbala in Ottomaans Irak.³⁹

In 1796 grepen de Qadjaren de macht en stelden zich aan het hoofd van een afgeslankte overheid, die enkel als belastingsinner functioneerde en zich onthield van sociale, militaire en infrastructurele projecten en vernieuwingen. Slechts enkele *'ulamā'* werkten nog in staatsdienst. De

³⁶ KEDDIE, 1981: 9-12.

³⁷ Ibid. 10.

³⁸ Ibid. 16-20; MOADDEL, 1993: 131.

³⁹ KEDDIE, 1981: 40.

terugtrekking van de staat uit de sociale en infrastructurele sector moedigde andere, kapitaalkrachtige groepen, zoals de clerus, aan om het vacuüm op te vullen. De bevolking zag de clerici als minder corrupt dan het regime en beschouwde hen als bemiddelaars voor haar problemen met de staat. De clerus verwierf een grote politieke autoriteit en economische onafhankelijkheid.⁴⁰

Aan het begin van de 19^{de} eeuw, werd de macht van de *'ulamā'* nog groter dankzij de overwinning van de *'uṣūlī*-school over de *'ahbārī*-aanhangers. Volgens de *'ahbārī* konden moslims op eigen houtje de Koran en de Tradities interpreteren, terwijl de *'uṣūlī* of *mujtahidī*-strekking argumenteerde dat enkel experts een rechtgeleide interpretatie van de islamitische bronnen konden geven; elke moslim moest de leerstellingen van een levende *mujtahid* volgen, die dan een *marja' taqlīd* werd, een bron van navolging.⁴¹

De decentralisatie van de macht en de onwil tot vernieuwing bij het regime, maakten van Iran een zwakke staat aan de vooravond van de 20^{ste} eeuw.

Confrontatie met het Westen

De industriële revolutie schiep in het Westen de nood aan goedkope grondstoffen en nieuwe markten. De handelsrelatie met Azië veranderde drastisch. De traditioneel vervaardigde Aziatische goederen konden niet concurreren met de nieuwe Westerse waren, die dankzij een hoge productiviteit en hongerlonen lager geprijsd waren. De niet langer rendabele uitvoer van ambachtelijke producten werd vervangen door de export van grondstoffen en halffabricaten, wat op zijn beurt een verschuiving veroorzaakte in de lokale producties en teelten. In toenemende mate werden landbouwgronden voor industriële exportgewassen, zoals opium, aangewend. Enkel rijke handelaars en grootgrondbezitters bezaten voldoende kapitaal om de stap naar de nieuwe gewassen en de nieuwe winsten te zetten.⁴²

⁴⁰ KEDDIE, 1981: 20-21; 25; 30-33.

⁴¹ Ibid. 582; MOADDEL, 1993: 131.

⁴² KEDDIE, 1981: 24; 28.

De Iraanse elite en haar staat hadden middelen nodig om Westerse importproducten zoals vuurwapens en luxe-artikelen aan te schaffen en besloten de belastingen uit te besteden. Dit bracht meer geld in het laatje, maar het gebrek aan centrale controle leidde tevens tot een overtaxatie en een verminderde productiviteit. Verder versterkte de invoer van nieuwe producten de economische, militaire en diplomatieke afhankelijkheid van het Westen en vooral van Rusland en Groot-Brittannië. Beide grootmachten trachtten het Iraanse regime in hun voordeel te beïnvloeden en te koeioneren. Rusland was uit op een doorgang naar de Indische Oceaan, terwijl Groot-Brittannië het machtsevenwicht in de regio niet verstoord wilde zien en haar Indische kroonkolonie wou veiligstellen.

Het subtiele machtsspel tussen Rusland en Groot-Brittannië voorkwam dat Iran zijn nominale soevereiniteit verloor en een protectoraat of kolonie werd. Ironisch genoeg hield de patsituatie tussen de twee grootmachten de economische en industriële ontwikkeling van Iran tegen. Zowel Rusland als Groot-Brittannië remden bijvoorbeeld de bouw van spoorwegen af; men wilde het risico niet lopen dat deze strategische infrastructuur in de handen van de andere partij zou vallen.⁴³

Belangrijke gevolgen van de Westerse penetratie waren het opheffen van de tolbarrières, het neerhalen van de protectionistische muren en het opengooien van de beschermde binnenlandse markten. De Iraanse *bāzār* zag haar winsten sterk dalen. Samen met haar traditionele bondgenoot, de clerus, trachtte ze druk uit te oefenen op het Iraanse regime, dat echter zelf hoe langer hoe machtelozer stond tegenover de zich ontplooiende kapitalistische dynamiek.⁴⁴

De *bāzār* was geen klasse op zich, maar een sociaal-geografische nexus van ambachtlieden, kleine zelfstandigen, rijke renteniers en handelaars. Deze sociale formatie was nog in een hoofdzakelijk prekapitalistische productie- en distributiesfeer ingebed. De vanuit het Westen geïmporteerde industriële productiemethodes en de 'vrije markt' met haar concurrentielogica waren vreemd aan de organische economie van de *bāzār*, waarin sociale en economische structuren sterk met elkaar verweven waren. De *bāzār* was niet alleen een economisch distributiecentrum, maar ook een amalgaam van badhuizen, theehuizen, moskeeën, culturele verenigingen, enzovoort. Hoewel hun belangen niet steeds parallel liepen, was er een grote verstrengeling van clerus en *bāzār*, aangezien ze dezelfde ideologische en

⁴³ KEDDIE, 1981: 37-39.

⁴⁴ Ibid. 44-48.

culturele ruimte deelden en vaak door huwelijksbanden met elkaar verbonden waren.⁴⁵

De confrontatie met de voortschrijdende kapitalistische en imperialistische globalisering bracht een aantal inheemse sociale protestbewegingen voort, zoals de *bābī*-beweging. Hoewel deze nieuwe stromingen zich tegen de impact van de moderne Westerse en kapitalistische sociale structuren en cultuurelementen richtten, was hun ideologie nog steeds in de traditionalistische vormen van een religieus geïnspireerd oppositiediscours ingebed. Het religieus radicalisme van de *bābī*-beweging stootte de '*ulamā*' af. De *bābī*-opstand werd, met medewerking van de clerici, in de kiem gesmoord en de beweging viel uiteen in een pacifistische stroming, de *bahāʾī* en een kleinere, radicale groep, de *bayānī* of '*ʾazālī*'. De vrijdenkende aspecten van het *bahāʾī*-geloof, het Westerse onderwijs dat vele *bahāʾī*-volgelingen genoten en de belangrijke posities die ze hierdoor soms in het Iraanse staatsapparaat bekleedden, schiepen sterke vooroordelen bij de Iraanse bevolking die de *bahāʾī*-sympathisanten als een 'vijfde kolonne' van het Westen beschouwden.⁴⁶

De toenemende economische afhankelijkheid en Westerse invloed en de onmacht van het Iraanse regime was niet enkel de traditionele '*ulamā*' en de *bāzār* een doorn in het oog; ook een aantal hervormingsgezinde intellectuelen en bureaucraten wilden Iran uit de greep van het Westen losweken. Tussen 1890 en 1912 ontstond er een toenadering tussen clerici en seculiere modernisten op basis van hun gemeenschappelijke aversie tegen de Westerse inmenging. De belangrijkste pleitbezorger van een alliantie tussen de seculiere en religieuze oppositie was Jamāl 'ad-Dīn 'al-'Afgānī (1839-1897).⁴⁷

In 1891 leidde de coalitie tussen '*ulamā*', seculiere intellectuelen en *bāzār* een protestbeweging tegen de verlening van een tabaksmonopolie aan Groot-Brittannië, die uitmondde in een massale revolte en boycot van tabaksverkoop en -consumptie. De tabaksopstand was een overwinning voor het brede anti-Westerse front; in 1892 annuleerde de Iraanse regering de concessie. De clerici kregen hogere pensioenen en keerden tevreden naar huis terug. Het vergoeden van de Britse schadeclaims resulteerde echter in de eerste buitenlandse schuld van Iran en een grotere afhankelijkheid van

⁴⁵ KEDDIE, 1981: 181; 244-246; MOADDEL, 1993: 99-101; 105-108.

⁴⁶ KEDDIE, 1981, 49.

⁴⁷ Ibid. 188-190.

tsaristisch Rusland, waarop het regime in het conflict met Groot-Britannië had gesteund.⁴⁸

De Constitutionele Revolutie

Op 1 mei 1896 werd de Qadjarenvorst Naṣīr ʿad-Dīn Šāh door een aanhanger van ʿal-ʿAfġānī doodgeschoten. Hij werd opgevolgd door Muḏaffar ʿad-Dīn Šāh, een zwak heerser. De Russisch-Japanse oorlog van 1904-1905, de daaropvolgende Russische Revolutie van 1905, en de krachteloze Iraanse regering maakten de oppositie tegen het Iraanse regime stoutmoedig. De nederlaag van het machtige Rusland tegen een moderne Aziatische natie toonde aan dat 'het Oosten' zich kon verzetten tegen de Westerse dictaten. De revolutie demonstreerde dat zelfs de tsaristische autocratie niet immuun was voor het constitutionele tij.⁴⁹

Eind december 1905 eisten de Iraanse handelaars en clerici een representatief adviesorgaan, waarvan de bevoegdheden niet nader omschreven waren. In januari 1906 verklaarde de Shah zich akkoord met de oprichting van een dergelijke instelling, maar hij hield zijn belofte niet, wat leidde tot massale protesten. De beweging en haar eisen radicaliseerden en vroegen een *majlis* als representatief parlement en een grondwet. De doodzieke Muḏaffar ʿad-Dīn Šāh en zijn opvolger Muḥammad ʿAlī Šāh tekenden in respectievelijk 1906 en 1907 de teksten die de nieuwe Iraanse grondwet zouden vormen. Het oorspronkelijke doel van de constitutionele beweging was de creatie van een constitutionele monarchie, die de macht van de Shah zou inperken, die gelijkheid voor de wet zou bewerkstelligen, die een einde aan de autocratische willekeur zou maken, en die een civiele ruimte zou scheppen waarin een vrije pers en andere middenveldorganisaties actief konden zijn.⁵⁰

De ʿulamāʾ stelden zich tevreden met een groot aantal zetels in het parlement en een vetorecht over de wetgeving. In tegenstelling tot de klerikale machtsovername in 1979 hadden de ʿulamāʾ tijdens de Constitutionele Revolutie geen ambitie om een islamitische staat uit de grond te stampen. Ze zagen de grondwet als een middel om de macht van de Shah in te perken en hun eigen autoriteit uit te breiden.⁵¹

⁴⁸ KEDDIE, 1981: 65-67; KEDDIE, 1983: 584.

⁴⁹ KEDDIE, 1981: 68-72; KEDDIE, 1983: 586.

⁵⁰ KEDDIE, 1981: 72-75.

⁵¹ KEDDIE, 1983: 587.

De 'Iraanse lente' was van korte duur. In 1908 pleegde de Shah een coup met behulp van de Kozakkentroepen die Rusland hem ter ondersteuning van zijn regime geschonken had. Enkel Tabriz hield stand. Het Russisch leger diende zelf tussenbeide te komen om de constitutionalistena te verdrijven. Het verzet vluchte uit Tabriz, maar wist zich succesvol te hergroeperen en in 1909 verdreven de rebellen de Shah. Een nieuwe *majlis* kwam tot stand, waarvan de werking echter door Rusland en Groot-Brittannië werd gesaboteerd. De twee grootmachten hadden in 1907 een akkoord bereikt en Iran in een noordelijke, Russische zone en een zuidelijke, Britse invloedsfeer verdeeld. Met instemming van Groot-Brittannië viel Rusland in 1911 Iran binnen om de monarchie te redden, daarbij een einde aan de constitutionele periode stellend. Het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog vernietigde de relatieve vrijheid die de Iraanse pers en de burgerlijk-democratische beweging genoten hadden. De werkelijke macht werd uitgeoefend door een oorlogskabinet onder controle van Groot-Brittannië en Rusland.⁵²

Het Interbellum

De Russische interventie en de Eerste Wereldoorlog hadden een einde gemaakt aan het constitutionele experiment. Hoewel Iran zich gedurende de oorlog neutraal verklaarde, werd het land vanwege diens strategische locatie een slagveld van de Westerse grootmachten. De Oktoberrevolutie betekende een keerpunt in de oorlog. De Russische bezettingsmacht verliet Iran en de nieuwe bolsjewistische regering maakte de geheime tsaristische verdragen openbaar, schold de Iraanse schuld kwijt en verklaarde de ongelijke concessies en kapitulaties nietig. In Teheran en Tabriz werden voor het eerst vakbonden gevormd. In 1920 werd de *Iraanse Communistische Partij* opgericht en, met de steun van het *Rode Leger*, stichtte men in de provincie Gilan de Iraanse Socialistische Sovjetrepubliek. Na de Eerste Wereldoorlog probeerde Groot-Brittannië haar macht in Iran te consolideren en van het land een protectoraat te maken. Het Iraanse regime trachtte zowel de Britse ambities als de revolutionaire beweging in de kiem te smoren en zocht hiervoor steun bij de Verenigde Staten.⁵³

⁵² KEDDIE, 1981, 75-77.

⁵³ BEHROOZ, 1999: xii; KEDDIE, 1981, 79-86; 194-195.

Het falen van de Iraanse regering om de naoorlogse problemen en tegenstellingen op te lossen leidde tot een machtsgreep van de oorlogsminister Reḏā Ḥān in 1921. Als eerste minister probeerde Reḏā Ḥān allereerst de Britse invloed terug te dringen en de revolutionaire brandhaarden te blussen. Hoewel de Verenigde Staten zich hoedden om Groot-Brittannië niet te provoceren, gaven ze Iran leningen, concessies en adviseurs, waaronder A.C. Millspaugh die de Iraanse financiën en economie op orde stelde. Toen de Britten beseften dat een Brits protectoraat over Iran niet in het verschiep lag, verleenden ze steun aan de opbouw van een sterk regime dat met het 'rode gevaar' kon afrekenen. In 1921 sloeg het Iraanse leger de laatste grote sociale en separatistische oppositiebewegingen neer. Gilan werd opnieuw aan het grondgebied toegevoegd; de Koerden, de *Iraanse Communistische Partij* en de prille vakbeweging werden onderdrukt. De meeste communisten vluchten naar de Sovjetunie, waar ze de ideologische invloed van het opkomende stalinisme ondergingen.⁵⁴

In 1923 voelde Reḏā Ḥān zich sterk genoeg om de laatste Shah van de Qadjarendynastie, 'Aḥmad Šāh Qājār, van de troon te stoten en de republiek uit te roepen. De 'ulamā' en de grootgrondbezitters verzetten zich echter hevig tegen de republikeinse idee, een Iraanse versie van de seculiere en radicaal-nationalistische politiek van Atatürk vrezend. Als compromis kroonde Reḏā Ḥān zich tot Reḏā Šāh Pahlāvī en de nieuwe Shah beloofde de clerici, grootgrondbezitters en de *bāzār* dat hij geen radicale maatregelen zou nemen. Ondanks zijn beloftes begon Reḏā Šāh aan een groots, autoritair moderniseringsproject naar Turks model, dat de militaire en economische achterstand van Iran tegenover Westerse en niet-Westerse concurrenten moest wegwerken. Via de centralisatie van het bestuur en militaire en bureaucratische vernieuwingen wist Reḏā Ḥān de Iraanse onafhankelijkheid tegenover het Westen te bewaren. Zijn moderniseringsproject omvatte echter geen sociale of burgerlijk-democratische hervormingen en steunde volledig op zijn controle over de Iraanse strijdkrachten.⁵⁵

De clerus vormde een dubbel obstakel voor de moderniseringsplannen van Reḏā Šāh. Enerzijds vormden de 'ulamā' een direct politiek gevaar vanwege hun historisch gegroeide ideologische autoriteit en economische onafhankelijkheid; anderzijds waren zij de voornaamste hoeders van de traditionele instellingen en gebruiken die een

⁵⁴ BEHROOZ, 1999: xii; KEDDIE, 1981, 86-90.

⁵⁵ KEDDIE, 1981: 90-105.

modernisering op Westerse leest in de weg stonden. Reḏā Šāh onderdrukte de clerici en de traditionele gebruiken, wat tot een groeiende onpopulariteit van het regime leidde en een versterking van de religieuze en antisecularistische gevoelens.⁵⁶

Ook het economische luik van de modernisering vlotte niet echt. De wereldmarkt dwong Iran in de positie van exporteur van ruwe grondstoffen en industriële landbouwproducten en importeur van dure Westerse machines en consumptiegoederen. Overcentralisatie en corruptie resulteerden in een ondynamische en inefficiënte industrie. Weinig Iraanse grootgrondbezitters en handelaars interesseerden zich voor investeringen in de industrie, aangezien de winsten in de traditionele sectoren dankzij een hoge uitbuitingsgraad voldoende hoog waren. Protectionistische maatregelen om de Iraanse industrie te beschermen en aan te moedigen resulteerden eerder in een prijsstijging dan in een grotere productiviteit. De modernisering leidde niet tot een interne Iraanse consumptiemarkt en de socio-economische positie van de gemiddelde Iraniër was zwakker in 1940 dan in 1925. Het belangrijkste gevolg van het autoritaire moderniseringsproject was de creatie van nieuwe, professionele groepen, zoals ambtenaren, intellectuelen, leraren, ingenieurs, kortom: een moderne middenklasse.⁵⁷

Hoewel het streven van Groot-Brittannië naar een protectoraat over Iran gedwarsboemd was, behield het land een grote invloed op de Iraanse politiek via de *Anglo-Persian Oil Company* (APOC), die in 1935 de *Anglo-Iranian Oil Company* (AIOC) werd herdoopt. Om de Britse invloed in te dammen zocht en vond Iran steun bij Nazi-Duitsland, dat niet alleen economische en technische hulp leverde, maar ook een Arische ideologie exporteerde waar Reḏā Šāh zich als autoritair Iraans-'Arisch' leider wel in kon vinden.⁵⁸

De Tweede Wereldoorlog

Na de Duitse invasie van de Sovjetunie in 1941 waren de geallieerde regeringen bezorgd over een potentieel Duits-Iraans front tegen de USSR. Russische en Britse troepen vielen Iran binnen en dwongen Reḏā Šāh tot troonsafstand ten voordele van zijn zoon Moḥammad Reḏā Šāh. Reḏā Šāh werd

⁵⁶ RAHNEMA, 1998: 3-5.

⁵⁷ KEDDIE, 1981: 110-112.

⁵⁸ Ibid. 109-110.

naar Mauritius verbannen. De autocratie was gebroken en in het vrijere politieke klimaat zagen nieuwe politieke bewegingen het licht. In het zuiden verschenen opnieuw vakbonden, die in 1946 een algemene staking van de oliesector wisten te organiseren. In 1941 werd de linkse *Tūdeh*-partij gesticht, die tijdens de verkiezingen van 1943 een aantal verkozenen haalde en in de regering werd opgenomen. De partij stelde zich op als een brede, democratische en antikolonialistische organisatie die alle progressieve elementen wilde herbergen. Deze politieke formatie was kenmerkend voor alle partijen die de Sovjetunie in deze periode hielp oprichten en paste in de strategie van het 'volksfront', een antifascistische coalitie die een nationale uitdrukking gaf aan de internationale alliantie tussen de USSR, de Verenigde Staten en Groot-Brittannië. Ongeacht de idealen van de geallieerde troepen beschouwden de meeste Iraniërs hen echter als buitenlandse bezetters. Naast de door de USSR gesteunde *Tūdeh* ontstond er bijgevolg een progressieve nationalistische beweging, het *Nationaal Front*, geleid door Moḥammad Moṣaddeq. Ten slotte maakten de '*ulamā*' van de abdicatie van de Shah gebruik om hun eigen macht en invloed te heroveren. In de nieuwe *majlis* van 1943 verkregen de conservatieven dan ook een grote meerderheid.⁵⁹

Ondanks het moderniseringsproject van Reḍā Šāh liep Iran voor en na de Tweede Wereldoorlog nog steeds achter ten opzichte van andere, vergelijkbare 'ontwikkelingslanden' zoals Egypte en Turkije. Het onderwijs was matig en er was een lage alfabetiseringsgraad; 60% van de stedelijke bevolking leefde in sloppenwijken; slechts een klein deel van de huishoudens beschikte over elektriciteit en stromend water; enzovoort. Tegenover de verpauperde bevolking stond een kleine groep superrijke grootgrondbezitters, belangrijke bureaucraten, hoge officieren en kapitaalkrachtige handelaars en industriëlen.⁶⁰

De druk van de linkerzijde op de nieuwe regering bracht een aantal sociale hervormingen met zich mee, zoals de 48-urenweek, de inperking van kinderarbeid, zwangerschapsverlof, de toelating van vakbonden, een minimumloon, enzovoort. In 1946 werden echter met steun van de clerici, de Britten en de grootgrondbezitters de *Tūdeh*-ministers uit de regering gezet en het grootste deel van de sociale verworvenheden teruggeschroefd.⁶¹

⁵⁹ BEHROOZ, 1999: 22; KEDDIE, 1981: 113-117; 120-121; 129; RAHNEMA, 1998: 6; 24.

⁶⁰ KEDDIE, 1981: 127-129.

⁶¹ Ibid. 121; 129.

Hoofdstuk II

‘Alī Šarī‘atī en het Nationaal Front

"I am perplexed by a person who finds no bread in his house. How is it that he does not arise against the people with his sword unsheathed?"

‘Abū Darr al-Ġafārī⁶²

Vormende jaren

Op 24 november 1933 werd ‘Alī Šarī‘atī, het eerste kind van Moḥammad-Taqī en Zahrā’, te Kahak geboren. De Šarī‘atī's hadden het thuis niet breed. Hoewel Moḥammad-Taqī uit een traditionele klerikale familie kwam, had hij in 1936 zijn theologische studies afgebroken om leraar te worden.

‘Alī groeide op als een introverte jongen, een *einzelgänger* die hield van dagdromen en lezen. Hij had een hekel aan sport en schoolwerk, spijbelde regelmatig en haalde hierdoor maar middelmatige resultaten.⁶³

Tijdens zijn middelbare schooljaren brak een andere Šarī‘atī door; een extraverte, ondeugende en gevatte jongeman, die populair was bij zijn leeftijdgenoten en die hield van de materiële geneugten des levens, zoals eten en roken. Deze nieuwe ‘Alī verdrong zijn stille voorganger niet, maar vulde hem aan. Zijn uitwendige goedgemutstheid ging met inwendige melancholische en deprimerende stemmingen gepaard. Zijn leesdrift en romanticistische wereldblik leidden hem naar schrijvers als de symbolist Maurice Maeterlinck, de linkse auteur Anatole France, Arthur Schopenhauer, Franz Kafka en naar het soefisme. Vooral Maeterlincks spiritualisme en diens obsessie voor de dood maakten een diepe indruk op de jonge Šarī‘atī.⁶⁴

Na zijn middelbare school volgde Šarī‘atī twee jaar lerarenopleiding in een kostschool. Het hoger onderwijs vormde toen een microcosmos van de verschillende politieke en ideologische strekkingen die in Iran om het dominante oppositionele discours vochten. De twee belangrijkste stromingen

⁶² In: SHARIATI, 1993: 63.

⁶³ RAHNEMA, 1998: 35-38.

⁶⁴ Ibid. 38-39; 42-45.

waren de *Tūdeh* en het *Nationaal Front* van Moṣaddeq. ‘Alī werd politiek actief en koos partij voor Moṣaddeq.

In 1952 ontving hij zijn onderwijzerscertificaat en hij werd naar een lagere school gestuurd om les te geven. Twee jaar daarna slaagde hij in zijn examens en verkreeg hij zijn diploma.⁶⁵

Het Centrum

In 1947 had Moḥammad-Taqī het *Centrum voor de Verspreiding van Islamitische Waarheden* opgericht. Het *Centrum* organiseerde bijeenkomsten en discussieavonden over de rol van het sjiïsme en de islam. In plaats van de islamitische geloofsteksten geesteloos te reciteren, ijverde Moḥammad-Taqī voor het aandachtig lezen, bespreken en analyseren van de islamitische basisteksten. Bovendien besteedde hij aandacht aan de sociale boodschap die volgens hem in de islam besloten lag, om de jongeren voor de invloed van de atheïstische *Tūdeh* te behoeden. Moḥammad-Taqī stelde dat islam volstrekt verenigbaar was met moderne wetenschap en rationaliteit en dat enkel een demystificatie, een breuk met de esoterische bespiegelingen van de clerici en de zinloze rituelen van de massa, de islam zou doen herleven.⁶⁶

Aan het begin van de jaren '50 dompelde de olienationaliseringsbeweging het *Centrum* in de nationale politiek. De religieuze, vormende activiteiten werden in politieke bijeenkomsten getransformeerd. De maatschappelijke radicalisering deed een nieuwe wind door het *Centrum* blazen en bracht ideologische concepten zoals 'klassenstrijd' met zich mee.⁶⁷

‘Alī Šarī‘atī was tussen 1947 en 1957 regelmatig aanwezig bij de discussieavonden van het *Centrum*. De politieke beweging rond Moṣaddeq rukte Šarī‘atī uit zijn mystieke soefistische bespiegelingen. Zijn literaire eruditie had van hem een intellectueel referentiepunt voor zijn leeftijdgenoten gemaakt. Hij moest zich scholen in de politieke discussies, wilde hij hen van antwoord dienen over de complexe maatschappelijke situatie.⁶⁸

⁶⁵ RAHNEMA, 1998: 39-41.

⁶⁶ Ibid. 12-16.

⁶⁷ Ibid. 18-19.

⁶⁸ Ibid. 46.

De olienationaliseringsbeweging

De Iraanse bevolking zag de AIOC als het symbool bij uitstek van buitenlandse onderdrukking en afhankelijkheid. Het leeuwendeel van de winsten van de AIOC vloeide immers naar Groot-Brittannië en via de *Company* hadden de Britten een grote invloed op de Iraanse politiek. Het *Nationaal Front* onder leiding van Moḥammad Moṣaddeq speelde in op de aversie tegen de AIOC en eiste de nationalisering van de *Company*. Rond het *Nationaal Front* ontstond een protestbeweging, een brede coalitie van religieuze en seculiere partijen. Op 15 maart 1951 stemde de *majlis* een wet die de hele Iraanse oliesector, AIOC inbegrepen, nationaliseerde. Op 28 april 1951 duidde de Shah, onder populaire druk, Moḥammad Moṣaddeq aan als de nieuwe eerste minister.

Algauw ontstond er een conflict tussen de *Tūdeh* en de mossadeqisten over eventuele olieconcessies met de USSR. De *Tūdeh* was uitgegroeid tot een ware massapartij met een goede inplanting in de stedelijke gebieden en in de prille Iraanse arbeidersklasse. Haar politiek beleid was echter volledig afgesteld op (haar perceptie van) de belangen van de USSR. Terwijl de nationalistten elke nieuwe olieconcessie, die inhield dat Iran niet zelf over de eigen voorraden kon beschikken, principieel verwierpen, stelde de *Tūdeh* voor om nieuwe concessies met de Sovjetunie af te sluiten en zo het anti-imperialistische blok te versterken. Pas in juli 1952 verleende ze haar steun aan Moṣaddeq.⁶⁹

Hoewel Moṣaddeq een burgerlijke nationalist was die de Iraanse grondstoffenvoorraden onder eigen, nationale controle wilde brengen, werd hij in Groot-Brittannië en in de Verenigde Staten als een handlanger van de Sovjetunie en als een gevaarlijke extremist afgeschilderd. De twee Westerse machten organiseerden een olieboycot om het nieuwe Iraanse regime op de knieën te brengen.

De periode van de olienationaliseringsbeweging vormde een scharniermoment in het collectief politiek bewustzijn van de Iraanse bevolking. Vóór deze confrontatie hadden de Verenigde Staten in de ogen van veel Iraniërs een progressief, antikolonialistisch imago. Dit beeld werd echter aan diggelen geslagen door hun alliantie met die oude, traditionele koloniale macht: Groot-Brittannië. Geruggesteund door zijn twee Westerse

⁶⁹ Ironisch genoeg steunde de USSR in deze periode juist de olienationaliseringsbeweging en het standpunt van de mossadeqisten. De *Tūdeh* baseerde haar politiek eerder op haar *perceptie* van wat de belangen van de Sovjetunie waren, dan op rechtstreekse bevelen van Moskou. BEHROOZ, 1999: 4-10.

partners, durfde de Shah het aan om Moşaddeq de laan uit te sturen. Het Iraanse volk reageerde prompt met protestacties, massabetogingen en stakingen. Moşaddeq keerde terug en onder druk van de massabeweging ontstond een ongekeerde politieke vrijheid en openheid; zelfs de *Tūdeh* werd opnieuw toegelaten.

In februari 1953 probeerden de aanhangers van de Shah met behulp van de CIA een militaire staatsgreep te plegen. De coup poging leidde echter tot een verdere radicalisering van de beweging. De *Tūdeh* eiste de afschaffing van de monarchie en de oprichting van een democratische volksrepubliek. De partij begon het volk te mobiliseren en het massaprotest nam revolutionaire vormen aan.

Moşaddeq vond echter dat de beweging te ver ging en liet de betogingen hardhandig uiteendrijven. De *Tūdeh* legde zich neer bij het leiderschap van Moşaddeq en begon haar leden te demobiliseren en de massabeweging te pacificeren. Toen het leger in augustus van datzelfde jaar opnieuw een staatsgreep pleegde, waren de aanhangers van de *Tūdeh* passief en niet in staat de regering te verdedigen. De massabeweging was geluwd, de straten waren leeg. Moşaddeq viel en de olie kwam opnieuw in de handen van buitenlandse firma's.⁷⁰

De Beweging van de God Vererende Socialisten

Na de succesvolle coup hergroepeerden de aanhangers van Moşaddeq zich in de *Nationale Verzetsbeweging*. Het *Centrum voor de Verspreiding van Islamitische Waarheden* raakte verweven met deze verzetsbeweging en evolueerde tot een nationalistische organisatie, die haar politieke activiteiten achter een religieuze sluier verborg. De publicatie van een pamflet waarin het *Centrum* hevige kritiek op de Iraanse oliepolitiek uitte, veroorzaakte een golf van arrestaties. Ook de toen vierentwintigjarige Šarīfātī werd gearresteerd. In 1960 werd het *Centrum* opnieuw actief, maar enkel als een religieus-culturele organisatie. De meeste jonge activisten zochten meer gepolitiseerde bewegingen op en het *Centrum* werd in 1963 gesloten.⁷¹

In 1944 hadden een aantal figuren die zichzelf als socialistisch én diep religieus beschouwden de *Wereldbeweging van de God Vererende Socialisten*

⁷⁰ BEHROOZ, 1999: 4-10; KEDDIE, 1981: 132-140.

⁷¹ RAHNEMA, 1998: 22; 53.

opgericht. Een jaar later veranderden ze deze naam in het bescheidenere *Beweging van de God Vererende Socialisten*, niettegenstaande ze vasthielden aan de idee dat de islam een internationalistische religie was, die oplossingen voor de problemen van alle onderdrukte volkeren bood.⁷²

De ideologie van de *Beweging* was een combinatie van socialisme en islam. 'Socialisme' hield voor de *God Vererende Socialisten* de afschaffing van het privaat bezit van de productiemiddelen in, wat zij als het beste middel beschouwden om de armoede en de uitbuiting van de massa's te bestrijden. Met 'islam' doelden ze op het monotheïsme als filosofische basis van hun socialisme. Ze verwierpen het materialisme, aangezien socialisme altruïsme en individuele opoffering vereiste, karaktereigenschappen die volgens hen in tegenstelling waren met een materialistische houding. Religie voorzag in de filosofische houding die noodzakelijk was voor het succes van het socialisme - op voorwaarde dat het een strijdbare religie was. De *Beweging* bekritiseerde de corrupte sjiiitische clerus die het volk een zwakke en quietistische vorm van sjiïsme voorhield.⁷³

De belangrijkste taak die de *God Vererende Socialisten* zichzelf stelden, was het wegwerken van het ideologische minderwaardigheidscomplex tegenover het marxisme, in de vorm van de *Tūdeh*-ideologie die het oppositiediscours domineerde. Ze streefden naar de creatie van een moderne, revolutionaire en socialistische islam.⁷⁴

In 1951 werd de *Beweging* een politieke factie binnen de nationalistische *Iran Partij*. Twee jaar later werd Šarī'atī lid van de organisatie. De groeiende oppositie tegen de 'islamosocialistische' ideologie en persoonlijke vetes leidden echter in 1953 tot een islamitisch-socialistische afsplitsing van de *Iran Partij*. Deze groep werd de *Iraanse Volkspartij*, waarvan de leiders in 1965 werden gearresteerd. De stroming bleef bestaan in de vorm van kleine, clandestiene groepjes.⁷⁵

Tijdens de eerste jaren van zijn politiek engagement, in het *Centrum*, de *Beweging* en de *Iraanse Volkspartij*, produceerde 'Alī Šarī'atī twee belangrijke ideologische pamfletten. Het eerste geschrift was de vertaling van het Arabische boek 'Abū Ḍarr al-Ġafārī van de Egyptische auteur Jawdat aš-Šaḥar.

⁷² RAHNEMA, 1998: 25.

⁷³ Ibid. 26; 31-33.

⁷⁴ Ibid. 30.

⁷⁵ Ibid. 27-29; 49-54.

Door Šarīfātī's interpolaties en persoonlijke bedenkingen werd de Iraanse versie eerder een adaptatie dan een echte vertaling. In 1955 publiceerde hij het boek onder de titel *'Abū Ḍarr al-Ġafārī: de eerste God Vererende Socialist*. Šarīfātī maakte van 'Abū Ḍarr al-Ġafārī, een van de eerste gezellen van de Profeet, een symbool van rechtvaardigheid en verzet tegen de gevestigde orde.⁷⁶

Naast zijn revolutionaire interpretatie van 'Abū Ḍarr, ontwikkelde Šarīfātī in het tijdschrift *Hurāsān* het concept van de zogenaamde 'middenschool' van de islam.⁷⁷

Student aan de universiteit

In 1956 schreef Šarīfātī zich in als student bij de pas opgerichte universiteit te Mashhad. Tijdens zijn studies bleef hij lesgeven en ondanks de moeilijkheden om zijn job als leraar met zijn studies te combineren, wist hij zijn diploma te behalen en zijn baan te behouden. In deze zware periode verhevigde zijn melancholische en pessimistische gemoedstoestand. Teleurgesteld door de coup van 1953 verzaakte hij aan zijn politiek engagement en besloot uit de *Iraanse Volkspartij* te stappen. Zijn interesse ging opnieuw uit naar filosofie, poëzie en soefisme. Zijn existentiële angst, weggemoffeld onder een laag politiek activisme, kwam weer aan de oppervlakte. Toen Šarīfātī in 1957 werd gearresteerd, verloor hij alle moed, hoewel hij kort daarop werd vrijgelaten. Uit zijn gedichten sprak een politiek pessimisme en de wanhopige idee dat verzet tegen het systeem onmogelijk was. Tot aan zijn dood zou Šarīfātī gevangen blijven in een cyclus van politiek engagement, desillusie, gnosticisme, hernieuwde strijdlust, enzovoort. Twee existentiële en intellectuele krachten trokken voortdurend aan zijn wezen: politiek engagement en mystieke bespiegelingen. Zijn persoonlijke situatie en de algemene maatschappelijke context bepaalden telkens welke kracht het haalde.⁷⁸

Een lichtpunt in Šarīfātī's bestaan was zijn ontmoeting met Bībī Fāṭīma, alias Purān, een vrijgevochten studente. Purān was oorspronkelijk in de universiteit van Teheran ingeschreven, maar eens de universiteit te Mashhad zijn deuren opende, werd ze door haar vader gedwongen naar de provinciestad te verhuizen. Ze was de enige van haar klas die geen

⁷⁶ RAHNEMA, 1998: 57-58.

⁷⁷ Zie: Hoofdstuk V: *Ideologische antecedenten*.

⁷⁸ RAHNEMA, 1998: 69-72; 80-83.

hoofddoek droeg en ze voelde zich niet thuis in het bekrompen, conservatieve Mashhad. Šarīfātī werd aangetrokken tot haar sterke, onafhankelijke persoonlijkheid. Toen hij haar ten huwelijk vroeg, weigerde ze, omdat ze vreesde dat trouwen het einde van haar studies zou betekenen. Ook Šarīfātī's vader was tegen het huwelijk gekant. Hij had zijn zoon al aan een nichtje beloofd en verwachtte als toekomstige schoondochter een streng gelovige moslima, die de sluier droeg. Šarīfātī overhaalde uiteindelijk zowel Purān als zijn vader. Aan Purān beloofde hij dat hun huwelijk haar studies niet in de weg zou staan en aan zijn vader maakte hij duidelijk dat het dragen van een sluier geen essentiële voorwaarde was voor vroomheid en geloof. Op 15 juli 1958 trouwde Šarīfātī met Purān.⁷⁹

Door een samenloop van omstandigheden studeerde Šarīfātī onverwachts als beste van zijn klas af. Kort daarop kondigde de Shah aan dat de student die met de beste cijfers van zijn of haar faculteit afstudeerde, een beurs kreeg om in het buitenland te studeren. Aangezien Šarīfātī Frans als buitenlandse taal had gekozen, werd hij naar Parijs gestuurd.⁸⁰

De consolidatie van de Iraanse autocratie

De coup van 1953 had de machtsverhoudingen binnen en buiten Iran grondig dooreengeschud. De Verenigde Staten namen de rol over van Groot-Brittannië als dominante buitenlandse actor in de Iraanse politiek. Iran vervoegde de *Central Treaty Organisation* (ook wel het Pact van Bagdad genoemd) van 1955; een militair verdrag van wederzijdse bijstand dat een anticommunistische landengordel, van Turkije tot Pakistan, moest scheppen. Dankzij de onvoorwaardelijke steun van de VS, die in de Shah een bondgenoot zag tegen de reële en imaginaire communistische en linksnationalistische bewegingen, ontpopte het Iraanse regime zich tot een ware autocratie. In 1955 ontsloeg de Shah zijn eerste minister en werd daardoor *de facto* alleenheerser. Twee jaar later richtte hij, met behulp van de CIA en de Mossad, een nieuwe ordedienst op: de *Sāzeman-e 'Ettelā'āt va-'Amniyat-e Kešvar* (Organisatie van Nationale Inlichtingen- en Veiligheidsdienst, SAVAK). De nationalistische en communistische Iraanse oppositie werd brutaal onderdrukt. De nieuwe, moderne intellectuelen werden in de staatsbureaucratie opgenomen en hun ideologische trouw werd

⁷⁹ RAHNEMA, 1998: 83-85.

⁸⁰ Ibid. 85-86.

met goed betaalde en prestigieuze jobs afgekocht. De coup was niet enkel een machtswissel aan de top, maar betekende tevens de vernietiging van alle onafhankelijke vakbonden, belangenverenigingen en politieke partijen. Om de illusie van de burgerlijke democratie te behouden schiep de Shah twee partijen, de *Nationalistische partij* en de *Volkspartij*, die onder zijn controle stonden.⁸¹

Tussen 1953 en 1958 werd de *Tūdeh*, ooit de grootste linkse massapartij, weggevaagd. De partij verloor haar sociale basis, haar leiders en haar paramilitaire vleugel. Niet alleen de staatsrepressie, maar ook de interne ideologische tegenstellingen bezegelden het lot van de politieke formatie. Een belangrijk discussiepunt was de verhouding van de *Tūdeh* tot de USSR en de mossadeqisten. Voorstanders van een innige relatie met de Sovjetunie wezen op de 'broederlijke solidariteit' tussen communisten, terwijl tegenstanders hen verweten de nationale belangen van de sovjetstaat boven deze van de Iraanse arbeidersklasse te plaatsen en zo de inheemse revolutionaire beweging te verraden. Een andere, tactische, discussie vloeide voort uit verschillende analyses van de Iraanse en internationale omstandigheden. Volgens de 'radicale' factie was de feodale monarchie geallieerd met Groot-Brittannië, terwijl de Iraanse burgerij, in de vorm van het *Nationaal Front*, bij het Amerikaanse grootkapitaal steun zocht. Het conflict tussen de mossadeqisten en de monarchie was dus slechts een afspiegeling van een interimperialistische competitie tussen de Verenigde Staten en Groot-Brittannië.⁸² De 'gematigde' factie argumenteerde daarentegen dat de *Tūdeh* geen klassieke, Westerse arbeiderspartij was, maar een politieke formatie die alle uitgebuite klassen (en dus tot op zekere hoogte ook de inheemse burgerij) vertegenwoordigde.⁸³

Aan het begin van de jaren '60 ontstond er een groeiende oppositie buiten de twee officiële partijen, geleid door het tweede *Nationaal Front*. De beweging van studenten en vakbonden, gesteund door enkele marxistische intellectuelen, eiste vrije verkiezingen en hervormingen. Vanuit het religieuze establishment ontstond een tweede pool van verzet rond 'āyatu-llāh Ḥomaynī. De Shah slaagde er echter in de beweging te verpletteren voordat deze

⁸¹ ABRAHAMIAN, 1980b: 22; KEDDIE, 1981: 142-146; 150.

⁸² Dit uitgangspunt werd versterkt door het beleid van Moṣaddeq zelf, die, onsuccesvol, de Verenigde Staten en Groot-Brittannië tegen elkaar trachtte uit te spelen. BEHROOZ, 1999: 4-10.

⁸³ BEHROOZ, 1999: 17-18; 22; 31-33.

revolutionaire vormen kon aannemen. Dit betekende het einde van het tweede *Nationaal Front*. Ḥomaynī werd naar Turkije verbannen.⁸⁴

Onderhuidse tegenstellingen

In 1963 organiseerde de Shah een plebisciet rond een concreet programma van modernisering, dat officieel de naam *Shah-Volksrevolutie* droeg, maar als de *Witte Revolutie* bekend raakte. Deze 'revolutie' bestond uit: een landhervorming, privatiseringen om deze landhervormingen te financieren, een nieuwe verkiezingswet die aan vrouwen het stemrecht verleende, een nieuw lerarenkorps voor de landelijke gebieden, nationalisatie van de bossen en een plan om de arbeiders in de industriële winsten te laten delen.⁸⁵

Hoewel de Shah een groot deel van de Iraanse olie-inkomsten aan militair machtsvertoon en pronkerige paleizen besteedde, investeerde het regime ook in onderwijs, industrie en sociale projecten. Tussen 1953 en 1977 verdubbelde de omvang van de moderne middenklasse en het aandeel van de industriële arbeidersklasse in de werkende bevolking groeide van 5% tot 16%. Loonarbeiders maakten zo'n 25% van de totale beroepsbevolking uit.⁸⁶

Het economisch beleid combineerde staatsinterventies met een *trickle-down* logica. Grote winsten, lage belastingen en lage lonen zouden een groep autochtone Iraanse kapitalisten vormen, die hun winsten verder in de Iraanse industrie konden investeren en zo, in de *long run*, een betere productiviteit, meer werkgelegenheid en een grotere welvaart zouden realiseren. "*In the long run, we are all dead*", merkte Keynes al ironisch op.⁸⁷ Aangezien de Iraanse staat noch het Iraanse kapitaal enige aandacht besteedde aan de creatie van een brede interne markt en de omvorming van de producent naar een producent-consument, verdiepte de kloof tussen rijk en arm.⁸⁸

Slechts een beperkt deel van de bevolking profiteerde van de moderne gezondheidszorg, het verbeterde onderwijs en de Westerse consumptiegoederen. Het welzijn van de meeste Iraniërs verslechterde aanzienlijk, zowel in de steden als op het platteland. Het was niet de modernisering op zich die de Iraanse bevolking tegen het regime opzette,

⁸⁴ BEHROOZ, 1999: 34-35.

⁸⁵ KEDDIE, 1981: 150-156.

⁸⁶ ABRAHAMIAN, 1980b: 22.

⁸⁷ KEYNES, 1923: 65.

⁸⁸ KEDDIE, 1981: 160-174.

maar wel de autoritaire en onrechtvaardige wijze waarop deze werd doorgevoerd.⁸⁹

Na de volledige ontmanteling van de oppositie bleekte de Iraanse autocratie van zelfvertrouwen. Haar macht leek onaantastbaar. Maar achter de façade van de almacht van de staat, de gedwongen modernisering van de samenleving en de vrijheid van het kapitaal stapelden de sociale en economische tegenstellingen zich op.

⁸⁹ ABRAHAMIAN, 1980b: 23.

Hoofdstuk III

Aanloop naar een nieuwe revolutie

"One is not in need of a turban to guide and direct the people"

‘Alī Šarī‘atī⁹⁰

Frankrijk

In mei 1959 vertrok Šarī‘atī naar Frankrijk. Hij was geen onbeschreven blad dat volledig met Westerse ideeën kon opgevuld worden, maar beschikte over een rijke literaire, filosofische, religieuze en politieke achtergrond. Niettemin vertrok hij naar het Westen met een open en nieuwsgierige blik. Zijn relatie met het Westen was, zoals bij vele studenten uit de Derde Wereld die in de Eerste Wereld studeerden, een van aantrekking en afstoting. In een eerste fase van zijn verblijf absorbeerde Šarī‘atī nieuwe, Westerse ideeën, terwijl hij deze in een tweede fase vergeleek met de islamitische concepten en denkkaders die hij kende. Uit deze confrontatie van ideeën en paradigma's begon hij langzaam maar zeker een eigen hybride ideologie te brouwen.⁹¹

Šarī‘atī's eerste indrukken van het bruisende Parijs waren negatief. De nieuwe Westerse wetenschappelijke en culturele ontwikkelingen schenen hem louter gericht op de perfectionering van het zinnelijke genot. Hij zag de Katholieke Kerk als het enige middel om de morele decadentie tegen te gaan. In vergelijking met de archaische, Iraanse klerikale instellingen beschouwde hij haar als daadkrachtig en verheffend.⁹²

Hoe langer hij in Frankrijk verbleef, hoe duidelijker het voor hem werd dat een rigide dichotomie tussen een immoreel Westen en een moreel Oosten geen steek hield. Hij stapte af van zijn oorspronkelijke 'occidentalisme' en begon naast de 'horizontale' breuklijnen ook 'verticale' tegenstellingen te zien die dwars doorheen West en Oost, centrum en periferie, liepen.⁹³

⁹⁰ In: RAHNEMA, 1998: 76.

⁹¹ RAHNEMA, 1998: 88.

⁹² Ibid. 91.

⁹³ Ibid. 94.

Het tweede *Nationaal Front*

Tijdens Šarīatī's verblijf in Frankrijk kende de mossadeqistische beweging een heropleving. Op 17 mei 1961 richtten Mehdī Bāzargān en 'āyatullāh Maḥmūd Ṭaleqānī de *Iran Vrijheidsbeweging* op.⁹⁴ Dit tweede *Nationaal Front* was op de ideeën van islam, nationalisme, constitutionalisme, scheiding der machten en persvrijheid gebaseerd.

De wedergeboorte van het mossadeqisme liet Šarīatī niet onberoerd. Hij werd actief in het *Nationaal Front*, begon opnieuw politieke pamfletten te schrijven en participeerde in de *Unie van Iraanse Studenten in Frankrijk* en de *Confederatie van Iraanse Studenten in Europa en de VS*. Zijn zoektocht naar een abstracte filosofische waarheid werd omgebogen in een politiek engagement om de concrete maatschappelijke problemen van Iran aan te pakken.⁹⁵

Tijdens de winter van 1961-1962 participeerde Šarīatī in het *Congres van de Wereldconfederatie van Iraanse Studenten*. Vanwege het blijvende ideologische conflict tussen de *Tūdeh* en het *Nationaal Front* begon Šarīatī van een nieuwe ideologie te dromen, die alle Iraanse anti-imperialistische krachten met elkaar zou verbinden.⁹⁶ De succesvolle antikoloniale revoluties in Algerije en Cuba leidden Šarīatī tot de gedachte dat men ook in Iran de Shah met geweld moest omverwerpen. De revolutionaire omstandigheden schenen hem gunstig; er was enkel een vonk nodig om het proces op gang te brengen. Volgens Šarīatī moest het *Nationaal Front* de revolutionaire gedachte omhelzen, kaders in speciale opleidingskampen trainen, contacten leggen met de niet-gebonden landen voor materiële en ideologische steun, enzovoort. Uiteindelijk werd er een politieke en militaire organisatie opgericht, de *Speciale Organisatie voor Eenheid en Actie*, die in het Egypte van Jāmal 'Abd 'an-Nāṣir een opleiding zou krijgen. Šarīatī zelf, de initiatiefnemer van het hele project, weigerde echter naar Egypte te gaan...

⁹⁴ Bāzargān was een Westers opgeleide ingenieur en een overtuigd islamiet. Hij meende dat het Westen zijn heil bij seculiere ideologieën zocht, omdat het christendom geen antwoord kon bieden op de contemporaine problemen. De islam was echter een dynamische religie, die de uitdagingen van de moderne samenleving kon doorstaan. KEDDIE, 1981: 213-215; RAHNEMA, 1998: 96.

Ṭaleqānī was een populaire 'ālim, die wegens zijn vrijdenkende opvattingen geïsoleerd stond binnen de klerikale gemeenschap. Hij verwierp de autocratie van de Shah, maar bevestigde de autoriteit van de *mujtahidūn*. Hij veroordeelde zowel het ongebreidelde kapitalisme, als het socialisme. KEDDIE, 1981: 210-213.

⁹⁵ RAHNEMA, 1998: 94-97.

⁹⁶ Ibid. 100-102.

Het toenemende wantrouwen tegenover Šarī'atī's islamistische discours en zijn lidmaatschap van de *Iran Vrijheidsbeweging* leidde uiteindelijk tot zijn uitsluiting uit het seculiere *Nationaal Front*.⁹⁷

In de tweede helft van de jaren '60 zou de mossadeqistische beweging haar uitstraling verliezen. De geradicaliseerde jeugd voelde zich in toenemende mate tot het revolutionaire communisme aangetrokken.⁹⁸

Hergroepering van de linkerkzijde

De nederlaag van het tweede *Nationaal Front* in 1963, de politieke verlamming van de *Tūdeh*, de internationale competitie onder de grootmachten over Iran, de Sino-Sovjetsplit, de opkomst van het maoïsme en het succes van de dekolonisatiebewegingen schiepen een nieuwe generatie marxisten.⁹⁹

Uit de ruïnes van de *Tūdeh* en het *Nationaal Front* ontstonden marxistische gewapende cellen. Verscheidene van hen bestonden reeds voor 1963, maar zij waren ongeorganiseerd en politiek stuurloos. Ironisch genoeg was het de onderdrukking van de beweging van 1963 die hen organisatorisch en ideologisch vorm gaf. Legale en institutionele vormen van verzet zoals vakbonden, partijen en belangengroepen bleken toen geen schijn van kans te hebben tegen de almacht van het staatsapparaat, dat de *civil society* domineerde en geen politieke ruimte voor oppositionele bewegingen toeliet.

De strategie van de Iraanse guerrilla volgde het voorbeeld van de bevrijdingsbewegingen in Algerije, China, Cuba, en Vietnam: de gewapende strijd van een kleine groep, gesteund door de lokale bevolking. De werken van Mao Zedong, Ernesto 'Che' Guevara en Frantz Fanon vormden de inspiratiebronnen van de nieuwe generatie revolutionairen.¹⁰⁰

De meest invloedrijke guerrillaorganisatie was ongetwijfeld de *Sāzmān-e Čarīkhā-ye Fedā'ī-ye Halq-e 'Irān* (Organisatie van de Volksverzetsstrijders van Iran), opgericht in 1971. De *Fedā'ī-ye Halq-e* organiseerde gewapende acties tegen banken, ordediensten, het leger en individuele politici en bureaucraten die bekend stonden om hun repressieve politiek. Onschuldige burgers en buitenlanders vormden geen legitieme doelwitten. Elke actie was zorgvuldig gepland en professioneel uitgevoerd

⁹⁷ RAHNEMA, 1998: 104-105; 113-114.

⁹⁸ Ibid. 193.

⁹⁹ BEHROOZ, 1999: 39-42.

¹⁰⁰ ABRAHAMIAN, 1980a: 4.

en werd meestal door een politieke verklaring begeleid. De militaire bekwaamheid en organisatie van de *Fedā'ī-ye Ḥalq-e* zou een grote rol spelen bij de verovering van de staatsmacht in februari 1979.¹⁰¹

Een andere belangrijke verzetsgroep was de *Sāzmān-e Mojāhedīn-e Ḥalq-e 'Īrān* (Organisatie van de Volksstrijders van Iran). Deze groep werd in 1965 door zes ex-leden van de *Iran Vrijheidsbeweging* opgericht, maar werd pas actief in 1971, geïnspireerd door de guerrilla van de *Fedā'ī-ye Ḥalq-e*. Oorspronkelijk trachtte de *Mojāhedīn-e Ḥalq-e* marxisme en islam te combineren, waardoor zowel de staat als de clerici hen als 'islamomarxisten' brandmerkten. Tussen 1972 en 1975 woedde er een hevige discussie binnen de *Mojāhedīn-e Ḥalq-e* over de verhouding tussen marxisme (in zijn maoïstische variant) en islam, die uitmondde in een bloedige tweestrijd. Marxisten en islamisten stonden met getrokken messen tegenover elkaar.¹⁰²

De klerikale oppositie

Tot 1953 bevonden de 'ulamā' zich hoofdzakelijk in het mossadeqistische kamp. Tijdens de revolutionaire beweging werd hun vrees voor de communistische en secularistische oppositie echter groter dan hun aversie van de autoritaire monarchie. De clerus zocht toenadering tot de Shah, maar ving bot. De Shah zag de klerikale instellingen als een traditionalistisch, reactionair bolwerk, dat zijn moderniseringsproject in de weg stond.¹⁰³

Hoewel ze bepaalde belangen deelden, vormden de 'ulamā' geen homogene groep. De sjiiitische clerus kende verschillen in rijkdom, stand, prestige en politieke opvattingen. Naast de conservatieve clerici bestonden er ook meer vrijdenkende 'ulamā' zoals 'āyatu-llāh Ṭaleqānī van het *Nationaal Front* en 'āyatu-llāh Šarī'at-Madārī. Beide *mujtahidān* waren constitutionalisten die het regime aanmaanden om de grondwet van 1906-1907 strikt na te volgen. Het zou echter verkeerd zijn om hun ideeën progressiever voor te stellen dan ze in werkelijkheid waren. Šarī'at-Madārī bijvoorbeeld was voorstander van een constitutionele monarchie waarbij de 'ulamā' via een

¹⁰¹ BEHROOZ, 1999: 43-46; 50; 62-63; 68.

¹⁰² ABRAHAMIAN, 1989: 81; 85; 146; BEHROOZ, 1999: 70; KEDDIE, 1981: 236-237.

¹⁰³ KEDDIE, 1981: 157.

college van vijf klerikale experts een legislatief vetorecht konden uitoefenen.¹⁰⁴

De 'progressieve'¹⁰⁵ of 'liberale' clerici waren minder radicaal dan Rūh-llāh Mūsawī Ḥomaynī. In 1944 publiceerde deze 'āyatu-llāh zijn eerste kritiek op het regime, waarin hij pleitte voor een regering van *mujtahidūn*. Hij verscheen echter pas op het actieve politieke toneel tijdens de kortstondige opstand tegen de Shah in 1963. Vanuit de belangrijkste *madrassa* te Qom bekritiseerde hij de autocratie en vuurde de islamitische studenten aan tot actie. De school werd aangevallen, een aantal studenten vonden de dood en Ḥomaynī werd gearresteerd. De 'āyatu-llāh werd naar Turkije verbannen, maar ging in 1965 naar Irak, waar hij een grotere invloed op de Iraanse politiek kon uitoefenen.¹⁰⁶

Terug in Iran

In Frankrijk werd Šarīfātī sterk beïnvloed door een aantal Westerse denkers.¹⁰⁷ Hij nam hun ideeën echter niet klakkeloos over, maar stelde dat ze enkel via het medium van de islam op de specifieke Iraanse situatie konden worden toegepast. Šarīfātī vroeg zich af in hoeverre de islam als doctrine en religie in staat was om oplossingen aan te reiken voor de Iraanse problemen van zijn tijd. Hij ging op zoek naar de kern van de islam. Was de islam in essentie een revolutionaire ideologie, verstikt door de historische triade van politieke onderdrukking, economische uitbuiting en religieus bedrog?¹⁰⁸ Of was de islam een religie zonder noemenswaardige sociale en politieke inhoud, zoals de clerici het voorstelden? Šarīfātī zocht een antwoord in de bronnen van de islam. Uiteindelijk besloot hij dat de klerikale islam een verwrongen beeld gaf van de authentieke islam. Deze ware islam moest

¹⁰⁴ KEDDIE, 1981: 208-210.

¹⁰⁵ Ik zet 'progressief' en 'liberaal' tussen aanhalingstekens omdat deze omschrijvingen eerder een politieke positie tegenover de conservatieve clerici aanduiden, dan een congruentie met de typische Westerse inhouden van deze termen. Hoewel de 'progressieve' clerici bepaalde burgerlijk-liberale invloeden, zoals het constitutionalisme, het parlementarisme en eventueel zelfs de vrijheid van meningsuiting, in hun politieke denken hebben opgenomen, passen ze deze steeds in een institutioneel kader waarin zijzelf, als *mujtahidūn*, een grote politieke autoriteit hebben.

¹⁰⁶ KEDDIE, 1981: 157-160.

¹⁰⁷ Zie ook: Hoofdstuk V: *Ideologische antecedenten*.

¹⁰⁸ Zie ook: Bijlagen: §1. Vertalingen [al-Fakīkī].

terug tot leven worden gewekt, van de klerikale vervormingen gezuiverd en als alternatieve ideologie geconstrueerd.¹⁰⁹

In augustus 1963 diende Šarīfātī zijn doctoraat in. Nadat hij zijn diploma behaald had, keerde hij in 1964 terug naar Iran, waar hij door SAVAK werd gearresteerd, ondervraagd en, pas na zes weken, vrijgelaten. Hierna solliciteerde hij onsuccesvol bij de universiteiten van Teheran en Mashhad en begon dan maar weer les te geven aan een aantal middelbare scholen. Hij had gehoopt dat zijn diploma van de Sorbonne hem direct toegang zou geven tot elke universiteit in Iran; niet zozeer omwille van de academische status, maar om een jong, intellectueel publiek te bereiken en zo zijn ideeën te verspreiden. Šarīfātī was gefrustreerd over zijn onmacht om zijn nieuwe bevindingen met de Iraanse intelligentsia te delen. Bovendien miste hij het bruisende Parijse politieke leven, de verhitte discussies en de interessante debatten. Šarīfātī werd somber en pessimistisch en begon zich opnieuw voor het gnosticisme en soefisme te interesseren. Zijn politieke inactiviteit drukte zich uit in een individuele, spirituele zoektocht naar de zin van het bestaan.¹¹⁰

Via een boek over 'Salmān de Pers', een van de gezellen van de profeet, wilde Šarīfātī in dialoog treden met de Iraanse intellectuelen over de rol van de islam. Zijn uitgangspunt was dat de taal van elke religie symbolisch was en de allegorische passages in de Koran *opzettelijk* vaag en dubbelzinnig waren. Dankzij hun ambiguïteit verkregen ze verschillende dimensies en werkelijkheidslagen, waardoor er verschillende interpretaties mogelijk waren. Verschillende interpretaties schiepen verschillende denkscholen en islamitische stromingen, waardoor de islam voor uniformiteit, inertie en stagnatie werd behoed. Dankzij de intellectuele heterogeniteit en het vrije verkeer van gedachten had de islam tijdens haar eerste eeuwen een bloeiperiode gekend. Šarīfātī trachtte aan te tonen dat pluralisme, *ijtihād* en vrije meningsuiting authentieke islamitische principes waren. Bovendien argumenteerde hij dat de geïnstitutionaliseerde islam, die steunde op een interpretatief monopolie en doctrinaire homogeniteit, eigenlijk onislamitisch was. Zijn boek stuitte echter op de onverschilligheid van het grote publiek, de vijandigheid van het religieuze establishment en het onbegrip van de seculiere intelligentsia. Verbitterd besepte hij dat hij voor de steun van zijn

¹⁰⁹ RAHNEMA, 1998: 128-130.

¹¹⁰ Ibid. 131-135.

ideeën niet kon rekenen op de conservatieve clerici, noch op de verwesterde intellectuelen.¹¹¹

Docent aan de universiteit

Na twee jaar aanmodderen werd Šarīfātī in 1966 dan toch door de universiteit van Mashhad als docent aanvaard. Zijn lessen werden al gauw heel populair vanwege de onderwerpen die hij aansneed, zijn losse manier van doceren en zijn taalgebruik dat op virtueuze wijze surfte tussen poëtische, academische en dialectische taalregisters. Šarīfātī's lessen vormden een breuk, een verademing tegenover de traditionele pedagogische opvattingen van zijn tijd en omgeving. Zijn lezingen waren niet alleen stilistisch controversieel, ook de inhoud ervan deed de harten van zijn studentenpubliek sneller slaan. Šarīfātī gaf aan de traditionele, obscure islamitische termen en concepten een nieuwe, dynamische inhoud en viel via zijn historische constructies de actuele werkelijkheid van het Iraanse regime, de Shah en de clerus aan. Studenten begonnen andere lessen te spijbelen om de zijne te kunnen volgen. Zijn lezingen werden opgenomen, uitgeschreven, rondgedeeld en gretig gelezen. Šarīfātī weigerde tevens aanwezigheden te noteren, zowel uit pedagogische motieven -een goede lesgever kon vanzelf rekenen op de aanwezigheid van zijn studenten- als veiligheidsoverwegingen. Geruchten over zijn oproerkraaijerij hadden immers SAVAK bereikt, die heel erg geïnteresseerd was in een lijst van studenten die Šarīfātī's lessen volgden.¹¹²

Šarīfātī's excentrieke gewoontes en karakter brachten hem in conflict met het universiteitsbestuur. Hoewel hij voor zijn studenten soms overuren klopte, was hij vaak afwezig bij de officiële vakgroepvergaderingen. Hij nam het niet nauw met het studieprogramma en voldeed niet echt aan het stereotype beeld van de ernstige professor. Verder had hij progressieve ideeën over onderwijs zoals het organiseren van openboekexamens zonder toezicht en legde hij een grote nadruk op inzicht in plaats van reproductie.¹¹³

Tijdens zijn academische periode publiceerde Šarīfātī 'islamologie', een stand van zaken van zijn evoluerende ideologie en een voorlopige synthese van zijn denken over de mogelijkheid en noodzakelijkheid van een moderne islam. Deze publicatie bracht hem in aanvaring met de clerus, die hem

¹¹¹ RAHNEMA, 1998: 137-138.

¹¹² Ibid. 176-180.

¹¹³ Ibid. 180-181.

verweet een afvallige te zijn. De 'ulamā' bekritiseerden zijn verwerping van de verplichte sluiering voor vrouwen en van polygamie in de moderne tijd. Ze verweten Šarīfātī de autoriteit van Muḥammad, het zegel der profeten, te ondergraven vanwege de nadruk op religieus inzicht via de universele, menselijke rede. Volgens de clerici lag de islamitische doctrine voor eens en voor altijd vast en konden enkel de religieuze specialisten, zichzelf dus, de religieuze bronnen interpreteren. Verder namen ze het Šarīfātī erg kwalijk dat hij soennitische bronnen gebruikte en sommige sjiitische tradities verwierp, waardoor sommigen zelfs zover gingen om hem als een agent van het wahhabisme¹¹⁴ te brandmerken.¹¹⁵

SAVAK was bezorgd om Šarīfātī's groeiende invloed aan de universiteit, maar de Iraanse veiligheidsdienst kon hem moeilijk plaatsen, aangezien hij noch een communist, noch een traditionalist was. Binnen SAVAK ontstond een discussie of Šarīfātī een gevaar was, dan wel een potentiële bondgenoot tegen zowel marxisten als traditionalisten. Šarīfātī zelf had de gewoonte om alle vragen die SAVAK hem stelde exhaustief te beantwoorden, maar tezelfdertijd week hij geen duimbreed af van de stellingen die hij in zijn lessen verkondigde. Vanaf 1969 moest Šarīfātī voor het geven van een publieke lezing toestemming vragen aan SAVAK. Toen na lange discussies bleek dat hij toch geen potentiële bondgenoot van het regime vormde, dwong SAVAK de universiteit in 1971 om Šarīfātī's contract op te zeggen.¹¹⁶

De Ḥusayniyya 'Iršād

Tussen 1963 en 1967 begon een groep 'progressieve' clerici, waaronder 'āyatu-llāh Moṭahharī, samen met een aantal gelovige lekenintellectuelen aan de bouw van een religieus complex te Teheran: de Ḥusayniyya 'Iršād.¹¹⁷ De *Iršād* moest een religieus-vormend centrum worden, waarin intellectuelen een modern islamitisch discours zouden ontwikkelen en verspreiden. Hoewel de lekenintellectuelen in de meerderheid waren, had Moṭahharī, dankzij zijn verantwoordelijkheid over de sprekers en de publicaties, een grote invloed op de beslissingen van de *Iršād*.

¹¹⁴ De conservatieve politieke ideologie van de Sa'ūd-dynastie.

¹¹⁵ RAHNEMA, 1998: 207-209.

¹¹⁶ Ibid. 215-220.

¹¹⁷ 'Iršād betekent "leiding" en Ḥusayniyya verwijst naar de sjiitische 'imām Ḥusayn.

Šarī'atī's vader gaf regelmatig lezingen aan de *Iršād* en verhuisde tenslotte naar Teheran om de opbouw van het centrum verder te ondersteunen. Terwijl Šarī'atī les gaf aan de universiteit van Mashhad ging hij regelmatig op bezoek bij zijn vader in Teheran. Daar discussieerde hij soms met Moṭahharī, die enthousiast was over Šarī'atī's innovatieve ideeën. Moṭahharī steunde zelfs de publicatie van twee van zijn artikels in een boek dat door de *Iršād* werd uitgegeven. Zoals de meeste van de 'progressieve' clerici was Moṭahharī aanvankelijk blij met de frisse wind die Šarī'atī door de krocht van de traditionele islam liet waaien. Vanaf 1968 begon Šarī'atī in de *Iršād* te spreken en hij werd al gauw de meest populaire en invloedrijke spreker.¹¹⁸

De conservatieve clerus ergerde zich echter aan Šarī'atī's *newspeak* en oefende druk uit op de 'progressieve' clerici om de radicale lekenintellectuelen uit de *Iršād* te zetten. Moṭahharī bevond zich tussen twee vuren; enerzijds had hij een grote sympathie voor Šarī'atī's moderne interpretatie van de islam; maar anderzijds was hij met handen en voeten aan het klerikale establishment, zijn sociale netwerk, gebonden. Een intern machtsconflict tussen de lekenintellectuelen en de clerici leidde in 1971 uiteindelijk tot het vertrek van Moṭahharī en het overgrote deel van de 'progressieve' clerici uit de *Iršād*.¹¹⁹

Šarī'atī's publiek volgde de spectaculaire daden van de opkomende guerrillabeweging en was steeds minder tevreden met abstracte academische uiteenzettingen. De aanslagen van de *Fedā'ī-ye Ḥalq-e* en de *Mojāhedīn-e Ḥalq-e* op militaire en staatsbureaucratische doelwitten vormden voor de Iraanse jongeren een brandpunt van protest. Zoals elders in de Derde Wereld, heerste de idee dat enkel de gewapende, revolutionaire strijd een effectief middel was om sociale en politieke verandering te bekomen. Gepolitiseerde intellectuelen moesten zich van de universiteiten en scholen losrukken, *guerrilleros* worden en zo hun maatschappelijke verantwoordelijkheden opnemen.

De rebelse stemming liet Šarī'atī niet onberoerd. Hij zag de jonge intellectuelen van de *Fedā'ī-ye Ḥalq-e* en de *Mojāhedīn-e Ḥalq-e* hun levens op het spel zetten voor een hogere zaak en vergeleek hen met de sjiitische martelaars van weleer. Terwijl hij voorheen steeds had gepleit voor een

¹¹⁸ RAHNEMA, 1998: 227-232.

¹¹⁹ Ibid. 232-234; 239-240; 258-259.

strikte chronologie van (1) langzame theoretische bewustwording, gevolgd door (2) revolutionaire actie, bepleitte hij nu de eenheid van theorie en actie. Uit theorie vloeide actie, maar door revolutionaire actie, het stellen van een voorbeeld, kon het politieke bewustzijn van het volk plots naar een hoger niveau worden getild. Een dergelijke strategische ommekeer was typerend voor het politieke denken van Šarī'atī, die in een maatschappelijk kalme atmosfeer volutarisme en revolutionaire actie veroordeelde en in woelige periodes zelf opriep tot revolutionaire opstand, ongeacht de objectieve omstandigheden.¹²⁰

Confrontatie met het establishment

Na zijn gedwongen ontslag uit de universiteit zette Šarī'atī zich *full-time* voor de *Iršād* in. De clerici verhoogden hun aanvallen op Šarī'atī. Ze werden door de *bāzār* gesteund, die zijn egalitaristische principes wantrouwde. Ondanks hun religieuze verontwaardiging ging hun werkelijke woede over het feit dat een leek, een *outsider*, zich bemoeide met hun zaken, hun machtsbasis betwistte én daarbij nog ongehoord veel succes had. Šarī'atī ondergroef hun autoriteit, hun prestige en hun ego. Ironisch genoeg bevestigden de clerici zo Šarī'atī's politieke kritiek op de '*ulamā*'; ze spanden samen met de autoriteiten tegen hem en verzochten SAVAK hem het zwijgen op te leggen door hem gevangen te nemen of te executeren.¹²¹

Niet alleen de clerus, ook de seculiere intellectuelen wantrouwden en bekritiseerden Šarī'atī's politiek-religieuze project. Men stelde zich vragen bij de vaststelling dat er zoveel linkse intellectuelen werden gearresteerd, terwijl Šarī'atī gewoon zijn gang kon gaan. Het gerucht ontstond dat de *Iršād* een middel van het regime was om de oppositie te verdelen en de jongeren zoet te houden met islamistische nonsens. Šarī'atī's studenten confronteerden hem met de daden van de *Fedā'ī-ye Halq-e* en de *Mojāhedīn-e Halq-e* en riepen hem op een duidelijk standpunt in te nemen. Uiteindelijk liet Šarī'atī zijn voorzichtigheid achterwege, die hem toegelaten had om onder het nauwlettend oog van SAVAK actief te blijven. Hij begon indirect en direct op te roepen tot verzet tegen het regime, gaf openlijk zijn steun aan de islamomarxistische *Mojāhedīn-e Halq-e* en stelde dat het martelaarschap de

¹²⁰ RAHNEMA, 1998: 261-262; 297.

¹²¹ Ibid. 266-276; 299.

enige manier was om in een despotische staat als Iran de maatschappelijke stilte te doorbreken.¹²²

Tot 1971 was SAVAK enkel in het communistische verzet tegen het regime geïnteresseerd. De aanslagen van de *Mojāhedīn-e Ḥalq-e* wezen de Iraanse veiligheidsdiensten echter op het gevaar van een marxistisch geïnspireerd islamisme. Toen duidelijk werd dat Šarīatī geen bondgenoot van het regime was, maar juist opriep om een alliantie tussen revolutionaire islamisten en marxisten te smeden, ondernam SAVAK actie. Op vrijdag 10 november 1972, enkele maanden na Šarīatī's eerste openlijke rebelse lezing werd de *Iršād* gesloten. Šarīatī ging op de vlucht, maar gaf zich eind 1973 zelf aan bij de politie, die zijn vader als gijzelaar had genomen.¹²³

SAVAK beschuldigde Šarīatī van subversieve activiteiten en het ondermijnen van de staatsveiligheid en sloot hem twee jaar op in de beruchte Komiteh-gevangenis. SAVAK heeft nooit een formele aanklacht tegen hem ingediend, noch een rechtszaak aangespannen, zoals bij andere vijanden van de staat. Šarīatī was dan ook een buitenbeentje. Hij was geen jonge politieke activist, maar een bekend academicus. Hij was geen lid van de *Fedāī-ye Ḥalq-e* en de *Mojāhedīn-e Ḥalq-e*, noch wist hij iets over hun aanvalsplannen of ledenbestand. Wat zou hij moeten bekennen?

In de gevangenis werd Šarīatī vrij goed behandeld. Hij kreeg privileges zoals verschillende soorten kleren, betere sigaretten, bestek, een elektronisch scheerapparaat, meer bewegingsruimte, bezoekrecht en zelfs boeken. Hoewel hij regelmatig psychologisch onder druk werd gezet en ex-studenten van hem soms in zijn aanwezigheid werden gemarteld, werd hijzelf nooit fysiek gefolterd.¹²⁴

Revisionisme en levenseinde

In 1975 werd Šarīatī uit de gevangenis ontslagen. Twee mogelijke verklaringen voor zijn vrijlating deden de ronde. Šarīatī zelf verklaarde dat Algerije druk op Iran had uitgeoefend om hem vrij te laten, vanwege zijn vroegere steun aan de Algerijnse bevrijdingsbeweging. Kwatongen beweerden later dat SAVAK hem pas vrijgelaten had nadat hij in hun opdracht twee kritische pamfletten over het marxisme had geschreven: *Mens*,

¹²² RAHNEMA, 1998: 278-279.

¹²³ Ibid. 314-315; 328; 330.

¹²⁴ Ibid. 330-335.

Islam en Westerse Doctrines en *Terugkeer naar het Zelf*. In *Mens en Islam* verwierp Šarīfātī elke band tussen islam en marxisme en de mogelijkheid van een alliantie tussen seculier links en revolutionair islamisme. In *Terugkeer naar het Zelf* verheerlijkte hij op ultranationalistische wijze de grootsheid van het Iraanse volk. Beide teksten werden in de pro-regime krant *Kayhan* gepubliceerd. Zowel de inhoud als de manier van publicatie sloegen in als een bom bij Šarīfātī's vrienden en volgelingen. Šarīfātī zweeg in alle talen over het hoe en waarom van zijn ideologische ommekeer. De meest waarschijnlijke conclusie is dat SAVAK verantwoordelijk is voor de publicatie van de twee artikels; ofwel heeft Šarīfātī *Mens en Islam* en *Terugkeer* onder druk van SAVAK in de gevangenis geschreven; ofwel zijn beide werken een door SAVAK samengestelde en 'verbeterde' collage van verschillende transcripties van Šarīfātī's lezingen aan de universiteit van Mashhad.¹²⁵ Aangezien nog niet alle SAVAK-bestanden vrij toegankelijk zijn blijft de waarheid versluierd.¹²⁶

De gevangenis en het tumult rond het auteurschap van de twee teksten deden Šarīfātī's stemming opnieuw omslaan in melancholie en pessimisme. Wederom nam hij zijn toevlucht in het rijk van gnosticisme en soefisme. Hij legde de nadruk op een individualistische, 'puriteinse' revolutionaire houding; elke islamitische revolutionair moest in zijn eigen leven een toonbeeld van eerlijkheid, waarheid en zuiverheid zijn. Šarīfātī bleef pleiten voor de idee van een klassenloze samenleving, maar van een nabij toekomstperspectief verwerd deze slogan tot een ver, apocalyptisch einddoel. Zoals in de periode voor zijn radicalisering riep hij de Iraanse intellectuelen op om geen gewapende strijd te voeren, maar zich in te zetten voor de theoretische en ideologische vorming van de massa's.¹²⁷

Hij bracht veel tijd door met zijn zoon 'Ehsān en probeerde hem weg te houden van de *Mojāhedīn-e Ḥalq-e*, omdat deze zich sterk tot de guerrillaorganisatie aangetrokken voelde. In 1976 stuurde Šarīfātī zijn zoon naar het buitenland, waar hij veilig was voor zowel de verlokkingen van de *Mojāhedīn-e Ḥalq-e*, als de surveillance van SAVAK.¹²⁸

¹²⁵ Ook ABRAHAMIAN en BAYAT wijzen op de dubieuze authenticiteit van de tekst *Mens, Islam en Westerse Doctrines*, later gepubliceerd als *Marxisme en Andere Westerse Dwalingen (Marxism and Other Western Fallacies)*. Ironisch genoeg kon het postrevolutionaire islamitische regime deze aanval op het marxisme wel smaken en maakte van de tekst de meest bekende en gepubliceerde van Šarīfātī. Zie: ABRAHAMIAN, 1982: 25 en BAYAT, 1990: 29.

¹²⁶ RAHNEMA, 1998: 337-339; 343-345; 349.

¹²⁷ Ibid. 356; 360-361.

¹²⁸ Ibid. 350-356.

Šarī'atī voelde de muren op zich afkomen. Hij werd langs alle kanten belaagd, gewantrouwd en misprezen. Op 16 mei 1977 ging hij op de vlucht naar Londen, waar hij bij familie en vrienden verbleef. Samen met een aantal oude getrouwen had hij het plan opgevat om in de Britse hoofdstad een nieuwe *Iršād* op te bouwen. Hoewel zijn dochters hem dra verwoegden, werd het zijn vrouw door SAVAK verboden naar Londen af te reizen. Zij bleef achter: een gegijzelde in Iran. Op 18 juni 1977 stierf Šarī'atī onverwachts aan een hartaanval. Acht dagen later werd zijn lichaam naar Damascus overgevlogen, waar het bij het schrijn van Zaynab, de zus van 'imām Ḥusayn, werd begraven.¹²⁹

Šarī'atī stierf, maar zijn ideologische erfenis leefde voort in de talloze studenten die zijn lessen bijgewoond hadden.

¹²⁹ RAHNEMA, 1998: 363-368.

Hoofdstuk IV

De Iraanse Revolutie van 1978-1979

"21. *Revolutie is geen etentje met gasten, niet het schrijven van een verhandeling of het schilderen van een schilderij, geen borduurwerkje; revolutie kan niet zo elegant zijn, zo gemakkelijk en bedaard, niet zo verfijnd van uiterlijk en inhoud, niet zo vriendelijk, plezierig, beleefd, bescheiden en wellevend. Revolutie is oproer, een gewelddadige actie van een klasse die een andere klasse omverwerpt.*"

Mao Zedong¹³⁰

Voorspel

De Amerikaanse president Nixon beschouwde de Shah als de politiemann van de Golf. De Verenigde Staten leverden Iran de nieuwste wapentechnologie, militair personeel en adviseurs. De militaire industrie domineerde de Iraanse economie en zorgde voor tekorten in andere sectoren, zoals civiele infrastructuurwerken. De woningschaarste en de relatieve luxe waarin het Westerse militaire personeel leefde, voedden de verontwaardiging van het Iraanse volk.¹³¹

President Carter, die in 1977 verkozen werd, brak met de politiek van Nixon en koppelde economische en militaire hulp aan het respecteren van de mensenrechten. De Iraanse oppositie vatte moed en durfde het regime openlijk te tarten. Via organisaties als *Amnesty International* klaagden leden van het oude *Nationaal Front* de wantoestanden, repressie en willekeur van het regime aan. De Shah aarzelde om het protest onmiddellijk de kop in te drukken. Wegens een ongeneeslijke kanker was hem geen lang leven meer beschoren en hij wilde dat zijn opvolger, die niet zo'n krachtige hand als hijzelf had, op brede lagen van de bevolking kon steunen. Hij liet een internationaal inspectieteam toe in zijn beruchte gevangenissen en een aantal politieke gevangenen werden vrijgelaten. Het staatsbezoek van de Shah in 1977 aan de Verenigde Staten kwam in de Iraanse media uitgebreid aan bod, maar de massabetogingen in Washington sterkten juist het verzet. De Shah wist echter dé hefboom te gebruiken die de Verenigde Staten overstag deden gaan: olie. De officiële Amerikaanse kritiek op de schendingen van de mensenrechten in Iran hield plotseling op. Eind 1977 werden de politieke

¹³⁰ In: ZEDONG, 1967: 17.

¹³¹ KEDDIE, 1981: 176-177.

arrestaties en folteringen hervat. Aan de Iraanse dooi leek een einde te zijn gekomen. De kortstondige politieke vrijheid had echter de opgekropte frustraties en verontwaardiging van de Iraanse bevolking aan de oppervlakte gebracht. De oppositie zou zich niet opnieuw laten muilkorven.¹³²

De clerus en haar bondgenoten

Door zijn autoritair moderniseringsproject had de Shah de *'ulamā'* van zich vervreemd. De vorming van een seculier lerarenkorps hield een afkalving in van de autoriteit en de dominante positie van de clerici in het onderwijs. De inperking van de *'awqāf* betekende voor de *'ulamā'* een economische aderlating en een groeiende financiële afhankelijkheid van de staat. Hoewel de politieke repressie in de eerste plaats de seculiere linkerzijde betrof, werd ook de klerikale oppositie de mond gesnoerd. Ten slotte moedigde de Shah de Westerse consumptiecultuur aan, waardoor 'immorele' cultuurproducten, zoals frivole kledij, en opvattingen, zoals seksuele vrijheid, werden ingevoerd. De directe aanleiding van een min of meer volledige oppositie van de erg heterogene groep *'ulamā'* was echter een drastische vermindering van hun lonen in 1977.¹³³

In hun verzet tegen de Shah steunden de clerici op hun traditionele bondgenoten: de *bāzār* en het subproletariaat. Niettegenstaande de aangroei van een moderne middenklasse en de dominantie van het grootkapitaal, speelde de *bāzār* nog steeds een belangrijke rol in het Iraanse maatschappelijke leven. De *bāzār* was zowel numeriek als economisch een formidabele sociale kracht. In tegenstelling tot de moderne klassen werden haar traditionele gilde-organisaties tot 1975 met rust gelaten en haar invloed strekte zich uit tot op het platteland, waar kleine manufacturen door *bāzār*-kapitaal uitgebaat werden.¹³⁴

Hoewel de moderne middenklasse snel aangroeide bleef het ledenaantal van de *bāzār* stabiel, dankzij de instroom van het platteland. Niet alle Iraniërs die het platteland ontvluchtten, kwamen echter in de *bāzār* terecht. De traditionele ambachten hadden weinig nood aan ongeschoolde arbeidskrachten, waardoor het gros van hen in de sloppenwijken terechtkwam en het stedelijke *lumpenproletariat* vervoegde. Deze sociale klasse was in haar bestaan afhankelijk van de caritatieve religieuze

¹³² KEDDIE, 1981: 231-235.

¹³³ Ibid. 239-242.

¹³⁴ ABRAHAMIAN, 1980b: 24.

instellingen en keek op naar de 'ulamā'. Deze groep zou, samen met de (religieuze) studenten, de belangrijkste stoottroepen vormen bij de aanvang van de revolutie.¹³⁵

Gedurende de jaren '70 ontpopte Ḥomaynī zich als de meest invloedrijke leider van de klerikale oppositie. Zijn compromisloze houding tegenover het regime was radicaler dan die van de andere 'ulamā', die eerder de idee van een parlementaire, constitutionele monarchie genegen waren. Ḥomaynī stelde echter dat monarchieën en dynastieën vreemd aan de islam waren. Daar de wetgevende macht enkel God toebehoorde, mocht een samenleving zich slechts buigen over de interpretatie van de goddelijke wet. Gezien de afwezigheid van de profeet en de 'imām moest de 'interpretatieve macht' door een groep islamitische rechtsgeleerden en specialisten uitgeoefend worden. Ḥomaynī zag de 'ulamā' als de voorhoede van de Partij van God, die de Westerse, christelijke, zionistische en materialistische bedreigingen enkel kon afslaan door zélf te regeren.¹³⁶

De conservatieve clerici en de leden van de *bāzār*, die een revolutionair discours weinig genegen waren -of het nu links, rechts, seculier of religieus was- werden door de agressieve politiek van het regime in de armen van Ḥomaynī gedreven. In 1975 had de Shah alle partijen, ook de loyale royalistische strekkingen, afgeschaft, met de bedoeling een fascistoïde eenpartijstaat rond de kersverse *Rastahīz*-partij (Heropleving) op te richten. *Rastahīz* diende de hele Iraanse samenleving in één nationalistische en royalistische politieke formatie onder te brengen. De Shah was uit op de totale sublimatie van de zwakke Iraanse *civil society* in een door hem gecontroleerde politieke ruimte.¹³⁷ De traditionele gilde-organisaties van de *bāzār* werden afgeschaft en hun leden werden in nieuwe, staatscorporatistische verenigingen ondergebracht. Verder werd de religie 'genationaliseerd'. De Shah begon een ideologisch offensief tegen de autoriteit van de clerici, de traditionele religieuze gebruiken en de islamitische wetten. Toen de 'ulamā' tegen deze maatregelen protesteerden, werd hun verzet meedogenloos onderdrukt. Uiteindelijk was het de Shah zelf

¹³⁵ KEDDIE, 1981: 246.

¹³⁶ Ibid. 205-208.

¹³⁷ De idee van een eenpartijstaat kwam van enkele Iraanse studenten die in Amerika gestudeerd hadden en van Samuel Huntington hadden onthouden dat de constructie van een krachtige regeringspartij die het volk kon mobilizeren de enige manier was om in ontwikkelingslanden een stabiel regime uit te bouwen. AZARI, in: AZARI, 1983: 41.

die hen geen andere optie liet dan de revolutionaire omverwerping van zijn bewind.¹³⁸

Terwijl in 1977 de oude garde van het seculiere *Nationaal Front* het leiderschap van de oppositie in handen had, verschoof het initiatief in 1978 naar de religieuze oppositie. De directe aanleiding was de brutale repressie van een *sit-in* bij een *madrassa* te Qom, georganiseerd door islamitische studenten uit protest tegen een georchestreerde media-aanval op Ḥomaynī. Tijdens het uiteendrijven van de studentenactie vielen er een aantal doden. Volgens traditioneel sjiietisch gebruik werden er optochten georganiseerd om de doden te herdenken. Deze optochten werden al gauw betogingen, die een cyclus van steeds hardere repressie en steeds grootschaligere protesten opriepen. Religieuze optochten werden een vehikel voor sociaal protest, dat door de clerici werd geleid.¹³⁹

Verloop van de revolutie

Gedurende het opstandige jaar 1978 beloofde de Shah democratische maatregelen, terwijl hij de oppositie hardhandig bleef onderdrukken. Na een overeenkomst met de Iraakse president Ṣaddām Ḥusayn werd Ḥomaynī uit Irak verbannen. De *'āyatu-llāh* zocht zijn toevlucht in Neauphle-le-Chateau, nabij Parijs, van waaruit hij het Iraanse regime bleef bekritisieren.

De eerste maatschappelijke krachten die op straat kwamen waren het subproletariaat en de studenten, die na de dood van Ṣarīfī Ḥomaynī als hun leider erkenden. De guerrillabewegingen begonnen bovengronds te opereren en zetten hun deuren wijd open voor nieuwe leden. Pas in de herfst van 1978 vervoegden het industriële proletariaat en de nieuwe middenklassen de revolutionaire beweging. De staking van de olie-arbeiders bracht uiteindelijk het regime op de knieën.¹⁴⁰

Dankzij de pioniersrol van de religieuze betogingen konden de clerici de revolutionaire beweging domineren. Ḥomaynī sloot vanuit Frankrijk een alliantie met het *Nationaal Front*, dat zijn leiderspositie erkende. Gezamenlijk verdedigden ze een vaag programma rond islam en burgerlijke democratie.

¹³⁸ ABRAHAMIAN, 1980b: 25-26.

¹³⁹ KEDDIE, 1981: 243-244.

¹⁴⁰ PAUL, 1979: 18-19.

Tijdens de betogingen op 11 november 1978, de dag van 'āšūrā'¹⁴¹ riepen de organisatoren Ḥomaynī op om het land na de omverwerping van de Shah te leiden. De Shah probeerde het tij vuchteloos te keren met de benoeming van Šāpūr Baḥtiyār, een van de leiders van het Nationaal Front, als eerste minister. Baḥtiyār beloofde de ontmanteling van de SAVAK, vrije verkiezingen en sociale en economische hervormingen, maar het *Nationaal Front* beschouwde hem als een verrader en zette hem uit de partij. De oppositie wilde niet langer van enig compromis weten. Onder druk van de beweging stuurde Baḥtiyār de Shah het land uit en hij gaf Ḥomaynī de toestemming om terug naar Iran te komen. Op 1 februari 1979 arriveerde de 'āyatu-llāh in Iran. Hij verwierp de pogingen van Baḥtiyār om een regering van nationale eenheid te smeden en benoemde Mahdī Bāzargān van het *Nationaal Front* als eerste minister, daarbij een situatie van 'dubbele macht' scheppend.

Op 9 februari ontstond een revolutionaire muiterij van de kadetten en het technisch personeel van de Iraanse luchtmacht. Toen de keizerlijke garde deze opstand wilde onderdrukken, kwamen de *Fedāʔ-ye Ḥalq-e* en de *Mojāhedīn-e Ḥalq-e* in actie. Zij beschouwden de rebellie als het startsignaal van de Iraanse revolutie en verdeelden wapens onder hun aanhangers. Op twee dagen tijd hadden ze de keizerlijke garde verslagen. Het regime van de Shah was gevallen.¹⁴²

De Verenigde Staten en de andere Westerse grootmachten hadden de situatie volledig verkeerd ingeschat. Pas toen het te laat was, realiseerden ze zich dat het regime van de Shah onherroepelijk zou vallen. Niemand beseftte de implicaties van de rol die de islamisten in het revolutionaire proces speelden. Uit angst voor een communistische machtsovername probeerden de Verenigde Staten zelfs contact op te nemen met de niet-linkse elementen van de oppositie, met de gedachte dat Ḥomaynī zich na de revolutie wel zou terugtrekken.¹⁴³

De val van de Shah betekende niet het einde van de Iraanse Revolutie, maar slechts de voltooiing van een eerste fase van het revolutionaire proces. De strijd nam nieuwe vormen aan en streefde nieuwe politieke en socio-economische doelstellingen na. Boeren bezetten het land, arbeiders beheerden via *šūrāt* (raden) zelf de fabrieken... Een groot deel van de Iraanse

¹⁴¹ De tiende dag van de maand *muharram* (de eerste maand van de islamitische kalender) waarop de sjieten de marteldood van 'imām Ḥusayn nabij Karbala herdenken.

¹⁴² KEDDIE, 1981: 249-253; 257.

¹⁴³ Ibid. 253-254.

bevolking wilde niet enkel een *regime change*, maar sociale en economische hervormingen. Hoewel de linkerkzijde een belangrijke rol speelde in het opzetten van de arbeidersraden, ontbeerde ze het inzicht en de ervaring om deze raden tot een politieke kracht te laten uitgroeien.¹⁴⁴

Op het platteland moesten de linkse organisaties opboksen tegen het nieuwe regime dat zo'n 15.000 islamitische associaties in de dorpen oprichtte om de landbezettingen in goede banen te leiden. De landeigenaren sloten een alliantie met de conservatieve clerici en blokkeerden elke poging tot een landhervormingswet.

Het nieuwe islamitische regime onderdrukte de spontane arbeiders- en boerenbewegingen. Het hielp liever de misbedeelden via een patrooncliënt relatie, dan dat ze ruimte schiep voor hun autonome streven naar *empowerment*. Bovendien ontkenden de meeste islamisten het bestaan van een klassenconflict; arbeiders en patroons hadden dezelfde productivistische belangen en moesten in dezelfde organisaties ondergebracht worden. De arbeiderscomités werden geïslamiseerd en onder het toezicht van het Ministerie van Arbeid geplaatst.¹⁴⁵

De strijd om de macht

De politieke strijd werd op een nieuw niveau getild. De anti-Shah coalitie viel uiteen in vijandige facties: leken tegenover clerici, secularisten tegenover islamisten, revolutionairen tegenover conservatieven. Binnen het islamistische kamp circuleerden twee verschillende interpretaties inzake de nieuwe islamitische staat. De 'liberale' factie was voorstander van een beperkte parlementaire democratie, met gematigde en Westers opgeleide figuren aan het hoofd, een islamitische ethiek en een economische 'derde weg' tussen het Westen en de Sovjetunie. Tegenover de 'liberalen' stonden de *maktabī* (doctrinaire) islamisten, die een actieve en dominante rol voor de clerus bepleitten en de nieuw opgerichte *Islamitische Republikeinse Partij* (IRP) monopoliseerden.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Tijdens de Russische Revolutie van 1917 had de linkerkzijde de ervaring van de Russische Revolutie van 1905, waarin de sovjets (arbeiders- en soldatenraden) een belangrijke rol hadden gespeeld. De Iraanse linkerkzijde miste een dergelijke 'generale repetitie'. GOODY, 1980: 5-9.

¹⁴⁵ BAYAT, 1983: 19-23; BAYAT, 1987: 100; 111. KEDDIE, 1981: 269; MOADDEL, 1993: 224-231; 235-237.

¹⁴⁶ BEHROOZ, 1999: 101-102.

Direct na de machtsovername ontstond er in de revolutionaire gelederen een discussie over de te volgen koers. Ḥomaynī schoof de idee naar voor van een referendum dat de bevolking de keuze zou laten tussen de monarchie of een 'islamitische republiek'. Hij won het pleit. Aangezien het concept 'islamitische republiek' niet concreet werd ingevuld en zo goed als niemand nog sympathie voor de monarchie had, koos een grote meerderheid van de Iraniërs voor de islamitische republiek. Onder het waakzaam oog van de clerici kwam een nieuwe grondwet tot stand die naast Westerse, burgerlijk-democratische elementen, zoals een regering en een parlement, ook het islamitische concept van de *wilāyat faqīh*, de voorgedij van de islamitische juristen, omvatte. De invulling van dit begrip ging terug op het boek *Ḥokumāt-e 'Islāmī: Velāyat-e Faqīh* dat Ḥomaynī in 1970 had gepubliceerd. Concreet hield het in dat de clerici de staatsmacht op vier niveau's zouden controleren: via de *Vālī-e Faqīh*, de opperste leider, een functie die Ḥomaynī voor zichzelf weglegde en via de *Raad van Experts*,¹⁴⁷ de *Raad van Hoeders*,¹⁴⁸ en de islamitische rechtbanken. De dominante positie die de grondwet aan de 'ulamā' binnen de nieuwe staat toekende, zou onvermijdelijk botsen met de belangen van de seculiere en 'liberaal'-islamistische verzetskrachten.

Dankzij ideologische en institutionele factoren, zijn persoonlijk prestige en enkele 'toevallige' gebeurtenissen wist Ḥomaynī het groeiende ongenoegen over het nieuwe autoritaire regime te neutraliseren. Als *Vālī-e Faqīh* stond hij boven het politieke systeem en kon hij tussen de 'liberale' islamisten en de conservatieve clerici schipperen. Concrete maatregelen om de armoede in de sloppenwijken te bestrijden, verzekerden hem van de steun van het subproletariaat en de radicale studenten, die de straten beheersten. Toen Irak op 22 september 1980 Iran binnenviel, bezorgde de oorlog Ḥomaynī nog een extra argument om zijn leiderschap te consolideren. De binnenlandse problemen en de politieke en sociale tegenstellingen konden tijdelijk gesublimeerd worden in de strijd tegen de buitenlandse vijand. Ten slotte verleende de gijzeling van het Amerikaanse ambassadepersoneel tussen 4 november 1979 en 20 januari 1981 Ḥomaynī een rebels, anti-imperialistisch imago.¹⁴⁹

De strijd om de Iraanse staatsmacht bestond uit twee stadia. Tijdens de eerste fase, tussen 1979 en 1981, bestond er nog een relatieve politieke

¹⁴⁷ Benoemt en controleert de *Vālī-e Faqīh*. Pas sinds 1983 in voege.

¹⁴⁸ Heeft vetorecht met betrekking tot de wetten die de *majlis*, het Iraanse parlement, goedkeurt.

¹⁴⁹ KEDDIE, 1981: 265-266; 268; 270; MOADDEL, 1993: 219-222.

vrijheid. In 1980 werd de leek 'Abū al-Ḥasan Bānī-Ṣadr, een belangrijk figuur binnen de 'liberale' islamistische factie, met een overgrote meerderheid verkozen tot president van de Islamitische Republiek Iran (IRI). Ook andere leiders van de 'liberale' groep, zoals Bāzargān, veroverden aanzienlijke posities binnen de traditionele staatsstructuren. De *maktabī*-islamisten nestelden zich daarentegen in de nieuwe organisaties en instellingen, zoals de IRP, de *Revolutionaire Raad* en de *Revolutionaire Garde*.¹⁵⁰ Deze nieuwe, parallelle structuren wonnen het pleit van de oude staatsvormen. Ondanks hun onderlinge meningsverschillen ontstond er tussen de 'liberalen' en doctrinaren een kortstondige alliantie, tijdens de zogenaamde 'culturele revolutie' in april 1980, waarbij de seculiere linkerkzijde uit het universitaire onderwijsstelsel gestoten werd en zo een groot deel van haar politiek platform verloor. De IRP wilde echter ook de 'liberale' factie vernietigen en de islamistische knokploegen, de zogenaamde *ḥizbu-llāh*, viseerden zowel linkse als 'liberaal'-islamistische studenten en professoren. Uiteindelijk werd het hoger onderwijs voor drie jaar gesloten, werd er een nieuw curriculum geschreven en vele docenten ontslagen.

Juni 1981 vormde een keerpunt in de machtsstrijd: de *maktabī*-islamisten banden de 'liberalen' uit de staatsinstellingen en verklaarden bijna elke vorm van oppositie tegen het regime illegaal. De tweede periode van de revolutie eindigde in 1983 met de eliminatie van de laatste legale oppositie tegen de Islamitische Republiek.¹⁵¹

De ondergang van de linkerkzijde

Tijdens de relatief open periode tussen 1979 en 1981 slaagde de Iraanse linkerkzijde er niet in om zich als een alternatief voor Ḥomaynī op te werpen. Hoewel de marxistische organisaties na de revolutie een grote instroom van nieuwe activisten kenden, was de linkse revolutionaire beweging gefragmenteerd en verdeeld.

¹⁵⁰ Ḥomaynī richtte op 12 januari 1979 in het grootste geheim de *Revolutionaire Raad* op. Dit comité diende het revolutionaire proces in goede banen te leiden. Na de val van het regime van de Shah werd de *Raad* niet ontbonden. Het comité trad juist op de voorgrond en vaardigde nieuwe wetten uit tot 12 augustus 1980, toen het eerste parlement van de Islamitische Republiek bijeenkwam. De *Revolutionaire Garde*, alias het *Leger van de Hoeders van de Islamitische Revolutie*, of kortweg de *Pāsdārān* (Hoeders), is een paramilitaire organisatie die in mei 1979 door aanhangers van Ḥomaynī werd opgericht. Tijdens de oorlog tegen Irak evolueerden ze tot een volwaardige militaire structuur die naast het gewone leger opereerde.

¹⁵¹ BEHROOZ, 1999: 101-103; MOADDEL, 1993: 211-215.

Tussen 1979 en 1980 vormde de *Fedāʿī-ye Ḥalq-e* de belangrijkste oppositiegroep. Op een aantal plaatsen leidden ze een succesvolle boycot tegen het plebisciet over de oprichting van een islamitische republiek. De *Fedāʿī-ye Ḥalq-e* beschermde de vrouwen tijdens de vrouwenbetogingen op 8 maart 1979 en verzette zich tegen de pogingen van de IRP om vrouwen uit gerechtelijke en bureaucratische functies te bannen en hen een islamitische *dress code* op te leggen.

De *Fedāʿī-ye Ḥalq-e* was echter een guerrillabeweging en geen traditionele volkspartij zoals de *Tūdeh* in 1953. De organisatie beschikte niet over voldoende kaders en ervaring om zich snel tot een massapartij te ontpoppen. Bovendien werd haar werking verlamd door een meningsverschil binnen het Centraal Comité over de houding tegenover de IRP en de doctrinaire islamisten. Een minderheid binnen het Centraal Comité stelde dat de *Fedāʿī-ye Ḥalq-e* zich tegen de clerici moesten verzetten, terwijl de meerderheid argumenteerde dat de '*ulamā*' 'objectieve bondgenoten' waren in de strijd tegen het imperialisme. In 1980 splitste de *Minderheid* zich af.¹⁵²

De *Mojāhedīn-e Ḥalq-e* was voor de revolutie in een marxistische en islamistische strekking uiteengevallen. De marxistische tendens, *Paykar* (Strijd), was doctrinair maoïstisch en stalinistisch en nam noch China, noch de Sovjetunie als lichtend voorbeeld, maar wel het 'antirevisionistische'¹⁵³ Albanië van Enver Hoxha. Deze organisatie had weinig impact op het verdere verloop van de revolutie.

De islamistische strekking, die de naam *Mojāhedīn-e Ḥalq-e* behield, verzette zich tegen de heerschappij van de clerici, vertrekkend van de kritiek van Šarīfātī op de reactionaire rol van de '*ulamā*'. De *Mojāhedīn-e Ḥalq-e* bundelde haar krachten met de 'liberale' islamisten en wist op 19 juni 1981 zo'n half miljoen betogers tegen het repressieve regime op de been te brengen. Dit betekende een keerpunt in de islamitische revolutie. De IRP verklaarde de oorlog aan de linkerkant en ontketende een golf van arrestaties en executies. De guerrillabeweging kon de Islamitische Republiek echter niet militair verslaan en had te weinig inplanting bij de gewone bevolking om een massale opstand te bewerkstelligen. Hoewel de *Mojāhedīn-e Ḥalq-e* zich in 1982 sterk maakte dat zij de enige resterende oppositie tegenover het islamitische regime vormde, was de organisatie tegen 1983 doodgebloed.¹⁵⁴

¹⁵² BEHROOZ, 1999: 103-112.

¹⁵³ Het Albanese regime bestempelde zowel de USSR als China als 'revisionistisch' omdat ze van het originele stalinisme en maoïsme zouden zijn afgeweken.

¹⁵⁴ ABRAHAMIAN, 1989: 218-223; HALLIDAY, 1982: 8-11.

Andere links-revolutionaire groepen waren voornamelijk in het buitenland actief. Op het einde van de revolutionaire periode ontstonden in Iran zelf nog een aantal trotskistisch geïnspireerde organisaties, die echter te laat op het politieke toneel verschenen en te verdeeld waren om enige rol van belang te spelen.¹⁵⁵

Sinds 1975 hadden een aantal activisten de oude *Tūdeh* nieuw leven ingeblazen. De partij probeerde leden te werven door afsplitsingen van andere organisaties te kannibaliseren. Het veroordeelde de acties van de guerrillabewegingen en stelde dat een gewapende opstand enkel met de steun van de Sovjetunie kon slagen. Bovendien brandmerkte de *Tūdeh* de guerrilla als een groep voluntaristische en substitutionalistische intellectuelen, die een geringe band met de arbeidersklasse had en de autonome actie van de arbeidersbeweging door paramilitaire acties verving. De reden waarom de *Fedāʔī-ye Ḥalq-e* en de *Mojāhedīn-e Ḥalq-e* een guerrillastrijd voerden en geen massapartij vormden, was echter deels te wijten aan de politieke, ideologische en organisatorische zwakte van de *Tūdeh* als traditionele massaorganisatie zélf.¹⁵⁶

In de strijd tussen de doctrinaire en de 'liberale' islamisten koos de *Tūdeh* de zijde van de IRP, aangezien het de clerus als een anti-imperialistische kracht beschouwde, die een eigen weg naar het socialisme zou bereiken. Deze houding was een variatie op de toenmalige ideologische retoriek van de USSR die een brede anti-Amerikaanse coalitie poogde op te zetten, waar ook niet-socialistische landen toe behoorden.¹⁵⁷

De versplintering van de *Fedāʔī-ye Ḥalq-e* en de steun van de *Meerderheid* en van de *Tūdeh* aan de IRP vernietigden twee potentiële structuren om de spontane protestbewegingen die her en der tegen het regime uitbraken te kanaliseren. Niettegenstaande hun massa-aanhang kregen noch de guerrillabeweging, noch de herrezen *Tūdeh* de mogelijkheid om aan het parlement of aan de regering deel te nemen. De druk op de linkerzijde vanuit de nieuwe klerikale machthebbers nam toe. Ondanks de repressie gaf de *Tūdeh* haar onvoorwaardelijke steun aan Ḥomaynī, zich vastklampend aan haar vers verworven legaliteit. Ook de *Meerderheid* van de *Fedāʔī-ye Ḥalq-e* bleef het nieuwe regime tot 1981 verdedigen. Ze

¹⁵⁵ BEHROOZ, 1999: 91-94; 132-134.

¹⁵⁶ Ibid. 76-89.

¹⁵⁷ Ibid. 124-130; MOADDEL, 1993: 218; TALATTOF, 2005: 634.

beklemtonden de progressieve en anti-imperialistische aard van Ḥomaynī's regime en verdoezelden zijn reactionaire en autoritaire trekjes.¹⁵⁸

Met de steun van de *Tūdeh* en de *Meerderheid* elimineerde de IRP eerst de 'liberale' islamisten, dan de *Mojāhedīn-e Ḥalq-e*, om zich uiteindelijk tegen haar linkse bondgenoten te keren. In 1983 was de oppositie van de kaart geveegd.¹⁵⁹

Nabeschouwingen

Behrooz¹⁶⁰ buigt zich over de vraag waarom de linkerzijde er niet in geslaagd is de hegemonie van Ḥomaynī en de doctrinaire islamisten te doorbreken. Een eerste reden ziet hij in de staatsrepressie onder de Shah, waarbij de marxistische beweging als de belangrijkste vijand werd aanzien. De marxisten hadden weinig of geen ruimte om openlijke, legale activiteiten te ontplooiën, terwijl de islamisten over de traditionele religieus-institutionele communicatiekanalen, zoals scholen, moskeeën en culturele verenigingen, beschikten. Terwijl de islamisten met hun radicale en anti-imperialistische retoriek nauw aansloten bij het politieke bewustzijn van de Iraanse bevolking, worstelden de marxisten met de analyse van de aard van de Iraanse samenleving en de taken van de revolutie. Verder kon de krachtigste uitdrukking van de linkse oppositie, de guerrilla, niet rekenen op de steun van de Iraanse boeren, die vrij passief waren en niet dezelfde rol speelden als in andere 'Derde Wereld'-revoluties. Het Cubaanse, Chinese en Vietnamese guerrillamodel kon niet succesvol in Iran worden toegepast, aangezien er geen *hinterland* was waar de beweging op kon terugvallen. Aangezien de marxisten geen vaste voet kregen bij de Iraanse arbeidersklasse, slaagden ze er ook niet in om een brede, gevormde revolutionaire voorhoede te scheppen. Gefixeerd op de eenheid van links waren de verschillende organisaties gevangen in een voortdurende cyclus van samensmelting en fragmentatie. Deze interne kringloop slurpte energie en tijd op die men beter aan de uitbouw van een massabasis en een kaderorganisatie had besteed. Verder leed de linkerzijde aan intellectuele bloedarmoede en onder de erfenis van het stalinisme; wat zich uitte in dogmatisme, zwart-wit denken, verheerlijking van leidersfiguren, ondemocratische werkwijzen, het oplossen van interne ideologische meningsverschillen via bureaucratische methodes en een gesimplificeerd,

¹⁵⁸ KEDDIE, 1981: 255-262; 271.

¹⁵⁹ BEHROOZ, 1999: 115-116.

¹⁶⁰ BEHROOZ, 1999.

schematisch begrip van het marxisme. Het ontbreken van een genuanceerd, correct begrip van de Iraanse samenleving, van de geopolitieke situatie en van de rol van de doctrinaire islamisten leidde tot politieke bokkesprongen, ideologische inconsequenties en suïcidale coalities.¹⁶¹

Ten slotte wijst Behrooz op een belangrijk element, waar ook deze verhandeling dieper wil op ingaan. De marxisten stootten namelijk op een ideologische barrière tussen de intelligentsia en het gewone volk. Ze vonden geen manier om hun ideologie bevattelijk te communiceren en te laten aansluiten bij de leefwereld van de Iraanse bevolking. Zelfs voor een Westers gevormd lezer waren de marxistische discussies met vreemde termen zoals 'proletariaat' en 'hegemonie' moeilijk te volgen. In tegenstelling tot de islamisten waren de marxisten de dominante codes niet meester. Ze wisten geen brug te scheppen tussen de bestaande discursieve vormen en hun eigen ideologische concepten.¹⁶²

Šarīfātī onderkende dit probleem en probeerde het traditionalistische collectieve bewustzijn te transcenderen door de oude religieuze vormen en categorieën nieuwe, strijdbare inhouden te geven. Het volgende deel van deze verhandeling gaat dan ook in op Šarīfātī's pogingen om de klassieke islamitische categorieën van binnen uit te 'revolutionariseren'.

¹⁶¹ BEHROOZ, 1999: 135-141; 147-167.

¹⁶² Ibid. 141-142.

Tekst

Hoofdstuk V

Ideologische antecedenten

"*Même si je ne partage pas les mêmes sentiments que toi vis-à-vis de l'islam, j'accepterai ton propos en disant que dans le Tiers Monde (et, si tu le permets, je préfère dire dans le Proche et Moyen-Orient), l'islam a, plus que toutes autres puissances sociales et idéologiques, une capacité anti-colonialiste et une nature anti-occidentale.*"

Frantz Fanon, in een brief aan Šarīfātī¹⁶³

De 'middenschool' van de islam

In een aantal artikels over de *Middenschool van de Islam*, die in 1954 in het blad *Hurāsān* verschijnen, ontwikkelt Šarīfātī zijn eerste coherente ideologische wereldbeeld.¹⁶⁴ Met 'middenschool' verwijst Šarīfātī naar een denkrichting die zich tussen de uitersten van idealisme en materialisme, kapitalisme en communisme, traditionaliteit en moderniteit bevindt. Een dergelijke gulden middenweg vormt volgens hem de oplossing voor de 'spirituele armoede' waarin het Iraanse volk verkeert. Verder kan deze 'middenschool' het minderwaardigheidscomplex tegenover Westerse waarden en ideeën ombuigen naar een gevoel van trots en strijdbaarheid. Šarīfātī beschouwt de islam als een inheemse Iraanse 'derde weg', maar ook als een internationalistisch ideaal. In een socialistisch, pan-islamitisch gebaar reikt hij de hand naar andere moslimlanden. Het islamsocialisme is voor hem geen louter Iraanse aangelegenheid, aangezien het oplossingen en alternatieven voor elk islamitisch land biedt. Hij pleit voor een autonoom islamitisch blok, tegenover de kapitalistische en communistische landen.¹⁶⁵

¹⁶³ In: SHARIATI, 1982a: 45.

¹⁶⁴ Bij de ontwikkeling van deze theorie heeft Šarīfātī zich waarschijnlijk gebaseerd op eerdere artikelen van Šakibniya, een intellectueel die in de *God Vererende Socialisten* actief was. RAHNEMA, 1998: 63-64.

¹⁶⁵ RAHNEMA, 1998: 61-62.

Westerse inspiratiebronnen

Tijdens zijn verblijf in Parijs komt Šarīfātī in contact met geradicaliseerde studenten uit voormalige Westerse kolonies, die hem met hun anti-imperialistische strijd confronteren. Hij deelt de wereld niet langer op in een immoreel, ongelovig Westen en een ethisch hoogstaand, gelovig Oosten, maar hij erkent nieuwe breuklijnen en gedeelde identiteiten, op basis van sociale klasse, natie en universele menselijkheid.¹⁶⁶

Tijdens zijn Parijse studiejaren maken de ideeën en persoonlijkheden van vijf Westerse denkers een diepe indruk op hem: Frantz Fanon, Louis Massignon, George Gurvitch, Jacques Berque en Jean-Paul Sartre.

In **Frantz Fanon** (1925-1961) vindt Šarīfātī een zielsverwant. Fanons werk, *Verworpenen der Aarde*, vormt een articulatie van Šarīfātī's eigen ervaringen. Fanon roept de Derde Wereld op om het Westen niet langer na te apen en een ware holistische mens te scheppen. Hij versterkt Šarīfātī's overtuiging dat de Derde Wereld en Iran in het bijzonder naar de eigen historische en culturele tradities -de endogene intellectuele grondstoffen- moet terugkeren om een nieuwe mens te produceren. In samenwerking met een aantal vrienden vertaalt Šarīfātī Fanons boek *Verworpenen der Aarde* naar het Perzisch. Hij gaat echter niet akkoord met Fanons ontkenning van de rol die religie in het dekolonisatieproces kan spelen. Volgens Fanon moeten de bevrijdingsbewegingen zich van hun archaïsche, inheemse religies losmaken. Šarīfātī heeft echter de neergang van de seculiere nationalistische en socialistische ideologieën in Iran meegemaakt en ziet religie juist als het bindmiddel en mobilisatie-instrument *par excellence*.¹⁶⁷

Van **Massignon** (1883-1962) neemt Šarīfātī de idee over dat islam, christendom en jodendom verschillende uitdrukkingvormen zijn van één en dezelfde monotheïstische godsdienst; een abrahamitische religie die de sektarische tegenstellingen overstijgt. Massignon heeft niet enkel een academische, maar ook een spirituele invloed op Šarīfātī. Terwijl in deze periode veel westerlingen naar het Oosten trekken, op zoek naar een goeroe, vindt Šarīfātī zijn *pīr*¹⁶⁸ in deze christelijke professor. Massignon is een sociaal geëngageerde katholiek en verdedigt de Algerijnse bevrijdingsbeweging. Uit

¹⁶⁶ RAHNEMA, 1998: 94.

¹⁶⁷ ABRAHAMIAN, 1982: 25; DABASHI, 2006: 110-111; RAHNEMA, 1998: 126-127.

¹⁶⁸ Een soefi-leraar.

het contact met deze christen ontstaat Šarīfātī's intuïtie dat alle monotheïsten in laatste instantie hetzelfde sociale en politieke project delen.¹⁶⁹

Uit de persoonlijkheid van **Gurvitch** (1894-1965) distilleert Šarīfātī zijn ideaalbeeld van de intellectueel: een belezen mens die een onverbiddelijke strijd tegen onrecht voert. Via Gurvitch verwerft Šarīfātī kennis over het marxisme en andere Westerse sociologische denkscholen. Hij neemt Gurvitch stelling over dat Marx' klassenanalyse bruikbaar maar onvolmaakt is en met een meer omvattende definitie van sociale klasse moet worden aangevuld. Gurvitch leert Šarīfātī dat men Marx' methodologie zonder veel problemen aan de eigen inzichten kan aanpassen. Verder versterkt Gurvitch zijn antistalinisme Šarīfātī's oorspronkelijke antisovjethouding.¹⁷⁰

Bij **Berque** (1910-1995) volgt Šarīfātī een vak over de sociologie van de islam. De prominente Franse islamoloog toont hem hoe hij oude, zinloze, traditionele concepten in nieuwe, betekenisvolle, revolutionaire ideeën kan omzetten. Geïnspireerd door deze lessen zal Šarīfātī zelf de rouwende, fatalistische en pessimistische sjiiitische rituelen en symbolen in strijdlustige betekenissen en inhouden veranderen. De colleges van Berque vormen de basis van zijn latere radicale herinterpretatie van het islamitische erfgoed.¹⁷¹

Sartres (1905-1980) concept van de individuele vrijheid, de complexiteit van 'het kiezen' en het recht van het individu om te rebelleren heeft een grote invloed op Šarīfātī. Hij neemt Sartres existentialisme over, maar verwerpt het materialisme waarop het gebaseerd is en de idee van *bon sens* als leidraad voor menselijk handelen. De afwezigheid van een morele wegwijzer in het doolhof van het 'kiezen' beschouwt hij als de grootste tekortkoming van Sartres existentialisme. Vrije wil heeft volgens Šarīfātī een exact besef van goed en kwaad nodig, wil deze de mensen naar perfectie en geluk leiden. Šarīfātī spreekt dan ook over een religieus existentialisme, waarbij God zowel een ethische gids vormt, als een remedie tegen existentiële angst. Het metafysisch verankeren van de definiëring van Goed en Kwaad is de enige manier om moreel relativisme tegen te gaan.¹⁷²

¹⁶⁹ RAHNEMA, 1998: 120-123.

¹⁷⁰ Ibid. 123-125.

¹⁷¹ Ibid. 125-126

¹⁷² DABASHI, 2006: 132; RAHNEMA, 1998: 127-128.

Tijdens zijn verblijf in Parijs beseft Šarī'atī dat het *Nationaal Front*, een eclectisch geheel van verschillende denkstromingen, geen levensvatbare *maktab*, denkstroming, kan voortbrengen. Hoewel de moderne, Westerse wereldbeschouwingen veel te bieden hebben, zijn het producten van een specifieke Westerse culturele en historische context, die enkel voor de westerlingen zelf nuttig zijn. Een actuele, revolutionaire, Iraanse ideologie moet een synthese vormen van socialisme, existentialisme en islam en op de leefwereld van de Iraanse moslims inhaken. Westerse concepten als democratie, socialisme, rede, enzovoort, moeten in de sjiietische tradities en symbolen worden gelokaliseerd en aan de oppervlakte worden gebracht.¹⁷³

Soefisme en gnosticisme

Een andere, belangrijke pijler van Šarī'atī's denken wordt door de individualistische en mystieke interpretaties van de islam geconstitueerd. Dankzij het soefisme en de gnosis stelt Šarī'atī het individuele pad naar het geloof, *'aṭ-ṭarīqa*, boven de dogma's van het religieuze canon, *'aš-šarī'a*. Verder levert hij kritiek op de geïnstitutionaliseerde vormen van het soefisme, dat immers niet op discursieve *kennis* is gestoeld, maar voortkomt uit een spirituele *ervaring*. Šarī'atī onderscheidt twee soorten soefisme: het introverte, antiwereldse soefisme en het heroïsche en strijdvaardige soefisme. De ene vorm is vanwege zijn maatschappelijke quiëtisme een steunpilaar van de heersende machten, terwijl de andere beweging juist rebelleert tegen repressie en despotisme.¹⁷⁴

Volgens het soefisme vormt het Zelf het grootste obstakel voor de ervaring van de goddelijke aanwezigheid. Het Zelf moet bijgevolg vernietigd worden om God te beleven. Šarī'atī heroriënteert deze kerngedachte in radicale zin; de vernietiging van het Zelf staat een revolutionair en dus 'werelds' soefisme niet in de weg, aangezien de liquidatie van het eigenbelang de voorwaarde is voor altruïsme, en altruïsme op zijn beurt noodzakelijk is voor een revolutionair engagement ten bate van het volk. Šarī'atī transformeert de notie van 'zelfverloochening in God' in 'zelfverloochening in het volk' en verbindt politiek engagement met spiritueel martelaarschap.¹⁷⁵

¹⁷³ RAHNEMA, 1998: 128.

¹⁷⁴ Ibid. 150-151; 158.

¹⁷⁵ Ibid. 154; 159-160; SHARIATI, 1982a: 90.

Šarīatī's persoonlijke twijfel tussen politiek activisme en spirituele contemplatie zal uiteindelijk een synthese bereiken in zijn visie op de islam, die volgens hem geen eendimensionale godsdienst is, maar zowel het wereldse als het spirituele omvat. Hij beschouwt Muḥammad 'Iqbāl (1877-1938), de Indische, soennitische politieke filosoof, als het archetype van de moderne moslimdenker die de tegenstrijdige, tweedimensionale aard van de islam weet uit te drukken.¹⁷⁶

Jalal 'Āl-e 'Aḥmad

Een andere belangrijke inspiratiebron voor Šarīatī is de Iraanse schrijver Jalal 'Āl-e 'Aḥmad (1923-1969).

'Āl-e 'Aḥmad wordt in 1923 in een klerikale familie geboren. Hoewel de gedwongen culturele verwestering onder Reḍā Šāh het gezin niet onberoerd laat, wordt de jonge 'Āl-e 'Aḥmad door het revolutionaire discours van de opkomende *Tūdeh* aangetrokken. In 1943 wordt hij lid van de *Tūdeh* wat tot een breuk met zijn vader leidt. De ervaring van het stalinisme en het toenemende conflict tussen de nationale Iraanse belangen en de belangen van de Sovjetunie nopen hem in 1948 tot het verlaten van de partij. Hij blijft actief in een aantal andere socialistische en communistische verenigingen die naast de *Tūdeh* opereren.¹⁷⁷

'Āl-e 'Aḥmad schrijft zowel fictiewerken, sociaal-kritische essays, als etnografische monografieën over het Iraanse platteland. Hij vertaalt werken van Westerse existentialistische auteurs, zoals *De Speler* van Dostojevski, *De Vreemdeling* van Camus en *Vuile Handen* van Sartre.¹⁷⁸

Zijn meest invloedrijke werk is ongetwijfeld *Ġarbzadegi*¹⁷⁹, dat meestal met de term *Westoxicatie* vertaald wordt, hoewel de betekenis eerder 'door-het-Westen-geslagen-heid' is. In dit politieke pamflet wijt de schrijver de Iraanse maatschappelijke problemen bijna volledig aan de verwestering van de samenleving. 'Āl-e 'Aḥmad stelt twee werelden tegenover elkaar: het ontwikkelde, geïndustrialiseerde en rijke Westen versus het arme, agrarische,

¹⁷⁶ RAHNEMA, 1998: 247-251; SHARIATI, 1982a: 92-95.

¹⁷⁷ DABASHI, 2006: 42; 47-49; KEDDIE, 1982: 202-204.

¹⁷⁸ DABASHI, 2006: 50-60.

¹⁷⁹ Deze term werd voor het eerst door 'Aḥmad Fardīd, een professor filosofie en kennis van 'Āl-e 'Aḥmad gebruikt. DABASHI, 2006: 76.

onderontwikkelde Oosten. De Westerse dominantie is ontstaan dankzij de *māšinzadegī*, het machinisme, het bezit van technologie, machines en moderne wetenschap, waarmee het Westen andere culturen onderwerpt. Iran maakt deel uit van het afhankelijke Oosten en speelt vanwege de olierijkdom een belangrijke rol in het Westerse machtsspel. De Iraanse economische afhankelijkheid en onderworpenheid gaat met een culturele ondergeschiktheid tegenover het Westen gepaard. Deze culturele subordinatie komt tot uiting in de media, de kledij, het nieuwe consumptiegedrag en bovenal in het onderwijs, dat verwesterde, onderhorige intellectuelen produceert.

Iran kan op drie wijzen de uitdaging van de *Westoxicatie* en het 'machinisme' tegemoet treden: (1) de huidige passieve overgave aan de machines en het Westen, (2) de terugtocht naar de traditionele gebruiken en samenlevingsvormen, (3) het 'temmen van de machine' zonder zelf getemd te worden.

'Āl-e 'Aḥmad stelt de '*ulamā*' als een inherent reactionaire kracht voor, die er niet in geslaagd is de verwestering tegen te houden.¹⁸⁰

De ideologie van de seculiere intellectuelen biedt evenmin een oplossing, daar ze de Westerse culturele assimilatie omhelzen. De Iraanse intelligentsia is van de traditionele, Iraanse leefwereld vervreemd. Zij importeert Westerse ideologieën zoals liberalisme en socialisme, die ze niet aan de lokale tradities en symbolen aanpast. Ze spreekt niet langer de taal van het volk.¹⁸¹

'Āl-e 'Aḥmad pleit voor 'het temmen van de machine'. Iran moet de Westerse technologie en wetenschap overnemen, maar niet de Westerse cultuur, literatuur en sociale wetenschappen absorberen. Het overnemen van de Westerse cultuur en denkwijze staat gelijk aan het overnemen van de Westerse identiteit en het verlies van de eigen Iraanse identiteit.¹⁸²

De opstand van 1963 en de belangrijke rol die de clerici hierin hebben gespeeld, wekken de interesse van 'Āl-e 'Aḥmad voor de rol van religie. Zijn bedevaart naar Mekka in 1964 vormt de culminatie van zijn religieuze ideologische heroriëntatie, waarin hij anti-imperialisme en een 'terugkeer naar het Zelf' met islam verbindt.¹⁸³

¹⁸⁰ HANSON, 1983: 7-13.

¹⁸¹ DABASHI, 2006: 89-91; MOADDEL, 1993: 148-150.

¹⁸² DABASHI, 2006: 62.

¹⁸³ KEDDIE, 1982: 202-204.

Tussen 1966 en 1969 vinden er een aantal ontmoetingen plaats tussen 'Āl-e 'Aḥmad en Šarīfātī. Waarschijnlijk heeft 'Āl-e 'Aḥmad een grote invloed gehad op Šarīfātī's ideeën over de rol van de intellectuelen en het fenomeen van *Westoxicatie*.¹⁸⁴

Aan de hand van de ideeën van 'Āl-e 'Aḥmad ontwikkelt Šarīfātī zelf een kritiek van de Westerse moderniteit. De Westerse moderniteit veroorzaakt een culturele vervreemding en scheidt een 'eendimensionale mens'.¹⁸⁵ De kapitalistische competitie dwingt de mens tot een steeds hogere productie die de nood aan een grotere consumptie aanzwengelt. Aangezien de consumptievraag het productieaanbod niet kan volgen, vindt er overproductie plaats. De Westerse overproductie scheidt de nood aan externe afzetmarkten. Volgens Šarīfātī verschillen de consumptienoden van 'de Afrikaan' en 'de Aziaat' echter van die van de westerling. De Westerse producten hebben dan ook weinig succes, waardoor het Westen zich genoodzaakt ziet om het Zuiden en Oosten politiek te domineren. Het Westen is vanwege zijn militaire en economische superioriteit in staat de culturele identiteit en het authentieke consumptiegedrag van de niet-Westerse volkeren te vernietigen en op basis van Westerse smaken opnieuw op te bouwen. Het 'beschavingsdiscours' legitimeert deze culturele assimilatie; niet-Westerse volkeren worden als inferieur en achterlijk voorgesteld en dienen zich aan te passen aan de superieure Westerse beschaving. Het grote succes van deze ideologische legitimatie is te danken aan de niet-Westerse intellectuelen zelf, die de beschavingsmythe overnemen en hun volk willen moderniseren en verwesteren.¹⁸⁶

¹⁸⁴ RAHNEMA, 1998: 190-192.

¹⁸⁵ Een bewuste analogie met de 'eendimensionale mens' van Marcuse? Zie: MARCUSE, H., 1964: *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston

¹⁸⁶ SHARIATI, 1980f.

Hoofdstuk VI

Islamologie

"A la manière du dr. Tâhâ Hoseyn, je voudrais offrir ce livre à ceux qui ne font rien et qui sont peinés par ce que d'autres font."

‘Alī Šarīfātī (in het voorwoord van zijn werk *Islamologie*)

'Islamologie'

Wanneer Šarīfātī in Iran aan de universiteit aan de slag gaat, beschikt hij eindelijk over het doelpubliek dat hij altijd gewild heeft. Tijdens zijn lessen en lezingen brouwt hij een synthese tussen Westers denken en islamitische tradities, tussen universalisme en Iraans particularisme, tussen gnosticisme, socialisme en existentialisme. Hij tracht het eclectisch geheel van ideeën waar hij uit put samen te voegen en te overstijgen tot een betekenisvol geheel.

Op 1 januari 1969 wordt Šarīfātī's boek *ʿEslām-Šenāsi* (islamologie) gepubliceerd, weinig meer dan een schriftelijke weerslag van een aantal colleges uit 1966 en 1967. Het boek blijft het enige echte academische boek dat Šarīfātī schrijft. In 1972 geeft Šarīfātī aan de *Ḥusayniyya ʿIršād* een aantal nieuwe lezingen over 'islamologie' die de ideeën in zijn boek verder uitdiepen.

Šarīfātī wil via zijn 'islamologie' een nieuwe *maktab* scheppen, een islamitische denkstroming, gebaseerd op een totaalbeschouwing van mens, samenleving en geschiedenis met een eigen antropologie, sociologie en geschiedfilosofie.¹⁸⁷

Een islamitische antropologie

Šarīfātī stelt dat de dialectiek van Hegel eigenlijk teruggaat op een Oosterse filosofische traditie. Dit laat hem toe een schematisch hegeliaans ontwikkelingsmodel toe te passen op het islamitische mensbeeld. De *these* is de geest van God: spiritualiteit, liefde, zelfopoffering, kennis, enzovoort. De *antithese* is het materiële, wereldse; het is de modder van het zijn. De mens

¹⁸⁷ SHARIATI, 1988.

vormt de arena van deze tegengestelde krachten en heeft een dubbele aard: spiritueel en aards, goddelijk en duivels, *'insān* en *bašar*.¹⁸⁸ Religie is het instrument waarmee de mens tot God kan komen en de brug die de interne tegenstelling kan opheffen en overkomen. Voor Šarīfātī is religie een middel, geen doel op zich. Eens de tegenstelling is opgeheven en de *synthese* bereikt is, wordt de mens God en kan hij zijn vrije wil aanwenden om het paradijs op aarde te scheppen.¹⁸⁹

Šarīfātī plaatst de mens als agerende, creatieve kracht in het centrum van het universum. Hij begiftigt de mens met een vrije wil, waardoor deze zijn lot in eigen handen heeft en keuzes kan maken. De verwerping van de predestinatietheorie en de aanvaarding van de these van de vrije wil is noodzakelijk opdat de mens zijn politieke verantwoordelijkheid kan opnemen en tot politieke actie kan overgaan.¹⁹⁰

In principe behoort alles op aarde God toe, maar God heeft aan de mensen het regentschap, *ḥalāfa*, over de aarde gegeven, waardoor de gemeenschap het vruchtgebruik over de aarde heeft. Hoewel de mens in laatste instantie aan God verantwoording verschuldigd is, draagt hij zelf de verantwoordelijkheid voor zijn daden op aarde.¹⁹¹

Een islamitische geschiedopvatting

Ook Šarīfātī's geschiedfilosofie is door hegeliāanse ideeën beïnvloed. Šarīfātī heeft een teleologische visie op het historisch proces; de geschiedenis beweegt zich naar het uiteindelijke doel van eenwording met God. Dit is een religieuze interpretatie van de hegeliāanse ontwikkeling van de *Geist* naar het Absolute/Ideale.

Šarīfātī beschouwt de geschiedenis als een voortdurende strijd tussen twee religies: polytheïsme, *širk*, en monotheïsme, *tawḥīd*. Hij betoogt dat sinds oudsher de ware religie geen strijd tegen atheïsme voert, maar tegen de religie van onderdrukking en uitbuiting. De categorieën van *tawḥīd* en *širk* krijgen bij Šarīfātī naast een theologische invulling, ook een sociologische en politieke betekenis. De religie van de verworpenen is deze van de *tawḥīd*,

¹⁸⁸ *Bašar* betekent 'mens' in een biologische zin, als een 'zijnde', terwijl *'insān* de intellectuele, sociale en spirituele ontwikkeling van de mens inhoudt; de mens als 'wordende'. Een passieve, apolitieke mens is een *bašar*, een actieve, geëngageerde mens is een *'insān*. DARWISH, 1999: 30-31.

¹⁸⁹ RAHNEMA, 1998: 292; SHARIATI, 1981; SHARIATI, 1982a: 60-62.

¹⁹⁰ DABASHI, 2006: 115; 120-121.

¹⁹¹ Ibid. 129; DARWISH, 1999: 31.

terwijl de religie van de onderdrukkers *širk* is. *Tawhīd* staat niet enkel voor het geloof in één God, maar ook voor de eenheid, ondeelbaarheid en gelijkheid van de gemeenschap der mensen, met andere woorden: voor een klassenloze en egalitaire samenleving. *Širk* houdt menselijke verdeeldheid, fetisjisme en vervreemding in en is de ideologie van de klassenmaatschappij. Polytheïsme is niet louter het aanbidden van andere goden, maar ook de menselijke toe-eigening van titels, privileges en activiteiten die enkel God toebehoren. Elke relatie waarin de ene mens aan de andere onderworpen is, vormt aldus een uiting van afgoderij, van polytheïsme. De monopolisering van economische, politieke en/of religieuze macht gaat in tegen de wil van God, die de wereld als gemeenschappelijk bezit aan de mensen heeft geschonken. Er is geen nood aan een medium tussen God en de mens, noch in wereldse, noch in spirituele zaken. De politieke en economische machtsruimte, die een heerser of klasse zich kan toe-eigenen, wordt de facto door God zelf, de hoogste soeverein, ingenomen.¹⁹²

Het ontstaan van *širk* en de klassensamenleving situeert Šarī‘atī bij het conflict tussen Kaïn en Abel. Kaïn en Abel zijn de vertegenwoordigers van twee tegengestelde klassen, twee facties van de mensheid die doorheen de geschiedenis onophoudelijk strijd leveren. Abel verpersoonlijkt de nomadische, primitief communistische maatschappij, terwijl Kaïn de personificatie is van de sedentaire landbouwsamenleving, die private eigendom en klassendistinctie inhoudt. De moord op Abel wijst op het einde van het primitieve communisme en de dominantie van de private eigendom.¹⁹³

Het belangrijkste wapen dat in het episch conflict tussen de partij van Kaïn en Abel wordt gehanteerd, is religie. De ideologie van Abel is *tawhīd*,

¹⁹² DARWISH, 1999: 24-25; SHARIATI, 1993.

Šarī‘atī is niet de enige islamist die een sociale en politieke invulling geeft aan de notie *tawhīd*. ‘Āyātu-llāh Ṭaleqānī bijvoorbeeld stelt dat dictators zoals de Shah zichzelf tot afgod maken door alle politieke macht in hun persoon te concentreren. Het principe van *tawhīd* houdt de eenheid en ondeelbaarheid van God in en dus de bestrijding van alle afgoden, dictators en despoten. Constitutionalisme, socialisme en democratie vormen een inperking van de macht van de wereldlijke afgoden en zijn belangrijke stappen op weg naar *tawhīd*. KEDDIE, 1981: 210-213.

‘Abū-al-Ḥasan Bānī-Šadr, de eerste president van de Iraanse Republiek, past het principe van *tawhīd* op de economie toe; individuele kapitaalaccumulatie en het oppotten van rijkdom vormen wereldse afgoden. De economische middelen mogen niet gemonopoliseerd worden, maar moeten door de gemeenschap worden beheerd. De islamitische staat moet erop toezien dat de natuurlijke verschillen tussen mensen niet in klassenverschillen uitmonden. KEDDIE, 1981: 225-228.

¹⁹³ BEHDAD, 1994: 778-779; DARWISH, 1999: 27.

terwijl Kaïn op *širk* steunt. Nietzsche echoënd, noemt Šarīfātī de religie van *širk* een slavenmoraal, die het concept van een hiernamaals misbruikt om een minderwaardig aards leven te vergoelijken. Vanuit deze invalshoek is de kritiek van de Verlichting en het marxisme op het antihumanisme van de religie gerechtvaardigd. Religie als ideologisch fenomeen omvat echter niet alleen de vormen van *širk*, maar ook *tawhīd*, een religie van bevrijding die tegen elke afgod, 'al-Lāt of 'al-'Uzza, machine of koopwaar, bloedband of vooroordeel, strijdt.

De strijd tussen Kaïn en Abel, *širk* en *tawhīd*, drukt zich in elke religie uit, ook binnen de islam en het sjiïsme. Zo onderscheidt Šarīfātī een 'rood' en een 'zwart' sjiïsme.¹⁹⁴ Het rode, Alidische sjiïsme vertegenwoordigt de religie van strijd en bevrijding, terwijl het zwarte, Safavidische sjiïsme de religie van vervreemding, overheersing en passiviteit uitdrukt. Šarīfātī vergelijkt de Alidische beweging met een revolutionaire partij, beschikkend over een efficiënte organisatie, een goede inplanting, duidelijke slogans en een uitgewerkte ideologie. De Alidische partij is een instrument van de massa om de samenleving te veranderen. De huidige Iraanse clerus is echter een exponent van de Safavidische traditie. Iran heeft nood aan een Alidisch protestantisme, aldus Šarīfātī.¹⁹⁵

De polytheïstische machtsstructuren en wereldbeschouwingen staan het naderen van de mens tot God in de weg. Enkel echte monotheïsten kunnen zich tegen het polytheïsme verzetten en de islamitische eschatologie vervullen; een wereldrevolutie waarin het monotheïsme zal triomferen.¹⁹⁶

Een islamitische sociologie

Šarīfātī's sociologie is direct van zijn geschiedfilosofie afgeleid. Hoewel sociale formaties zich in verschillende stadia ontwikkelen, van primitieve communes tot kapitalisme en socialisme, zijn er volgens hem uiteindelijk

¹⁹⁴ SHARIATI, 1980e.

¹⁹⁵ BEHDAD, 1994: 779-780; ESPOSITO, 1991: 179; 211-212.

Šarīfātī's ontdubbeling van religie in een revolutionaire en reactionaire variant is niet nieuw. Een paar decennia daarvoor schreef de marxistische historicus George Thomson reeds: "*there are two Christs, one of the rulers, and one of the toilers*". (THOMSON, 1949: 4). Tijdens de jaren '60 en '70 werd de denkpiste van een sociaal bevrijdende christelijke leer door de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologen verder uitgewerkt.

¹⁹⁶ RAHNEMA, 1998: 195-199.

slechts twee sociale structuren: de structuur van Abel, de klassenloze samenleving; en de structuur van Kaïn, de klassenmaatschappij, die tot uiting komt in slavenmaatschappijen, feodaliteit en kapitalisme. Šarīfātī beschrijft het systeem van Abel als een regering van en voor het volk, terwijl het systeem van Kaïn een regering veronderstelt van wereldse en spirituele 'vertegenwoordigers': professionele politici en clerici. In het systeem van Abel is het kapitaal de eigendom van het volk, terwijl in het systeem van Kaïn een handjevol kapitalisten over de rijkdom van de aarde beschikt. Het systeem van Kaïn steunt op drie pijlers: politieke, economische en religieuze macht, die het status-quo in stand houden door repressie, uitbuiting en intellectuele pacificatie.¹⁹⁷

Wat de sociale klassen betreft, Šarīfātī meent dat deze voortvloeien uit een economische en/of religieuze maatschappelijke positie. Naast de typische klassen (heren en boeren, kapitalisten en arbeiders) poneert hij het bestaan van 'geloofsklassen', die uit het veronachtzamen van de persoonlijke band tussen mens en God zijn ontstaan. Deze professionele ideologen misbruiken de instinctieve religieuze gevoelens van het volk om de klassensamenleving te legitimeren. Zo verwordt religie tot opium van het volk.¹⁹⁸

In tegenstelling tot het historisch materialisme vindt Šarīfātī dat de ontwikkeling van de productiekrachten geen noodzakelijke voorwaarde is om een communistische maatschappij te grondvesten. Volgens Šarīfātī verkondigen zowel Weber als Marx slechts halve waarheden. De economische onderbouw heeft een grote invloed op de vormen die religies en ideologieën aannemen, maar tezelfdertijd maken wijzigingen in de 'bovenbouw' veranderingen in de 'onderbouw' mogelijk. De evolutie van privaat naar gemeenschappelijk bezit kan op elk moment in de geschiedenis plaatsvinden. Šarīfātī noemt een klassenloze samenleving dan ook geen *doel*, maar een *principe*. God heeft elk individu van een vrije wil voorzien, waardoor hij kant kan kiezen in de historische strijd tussen Kaïn en Abel. Rebelle vloeit niet automatisch voort uit de klassenstrijd, maar is een existentiële, individuele keuze.¹⁹⁹

Šarīfātī vult zijn historisch determinisme aan met een sterk voluntarisme. God heeft de uiteindelijke totstandkoming van de klassenloze

¹⁹⁷ RAHNEMA, 1998: 285.

¹⁹⁸ SHARIATI, 1982a: 46-50.

¹⁹⁹ RAHNEMA, 1998: 202; 243; 291-294.

maatschappij vastgelegd, maar dit betekent niet dat de vrome moslim stilletjes dat grote moment moet afwachten; hij moet zich voorbereiden en strijd voeren.²⁰⁰

Voorbij het sektarisme

In zijn lezingen over 'islamologie' spreekt Šarīfātī over een *abrahamitische* religie, die zowel christendom, jodendom als islam omvat. Deze verschillende historische godsdiensten vormen volgens hem uitdrukkingen van één monotheïsme. Hun profeten worden telkens onder de onderdrukte klassen gekozen en richten zich steeds tegen de rijken en de uitbuiters. Abraham is de centrale figuur van deze religies, aangezien hij als eerste tegen afgoderij, polytheïsme, discriminatie en sociale ongelijkheid in opstand komt. Dit maatschappelijke engagement vormt de kern van de islamitische religie. Abraham is zowel de eerste monotheïst, als de oudste en meest rebelse mens van de geschiedenis.²⁰¹ Abraham is bovendien een *hanīf*, een pure monotheïst uit het historische tijdperk voor de verdeling van het monotheïsme in religieuze sektes.²⁰²

De verdeling van de religie in een ware, 'rode', stroming en een polytheïstische, 'zwarte', variant loopt niet enkel dwars door het sjiïsme. Ook in het soennisme bestaat volgens Šarīfātī een revolutionaire en contra-revolutionaire stroming, waarbij het revolutionaire soennisme van Muḥammad meer gemeen heeft met het revolutionaire sjiïsme van 'Alī, dan met het Umayyadische soennisme of het Safavidische sjiïsme. Šarīfātī roept revolutionaire soennieten en sjiieten op om uit hun sektarische keurslijf te breken. Hij tracht de 'breuklijn tussen soennisme en sjiïsme te overbruggen door te wijzen op de 'verticaal' gedeelde klassenbelangen die de 'horizontale' doctrinaire verschillen doorsnijden. Šarīfātī bestempelt het conflict tussen soennieten en sjiieten als een bliksemafleider die de werkelijke breuk tussen monotheïsten en polytheïsten verhuult. De voornaamste vijand van de islam is niet deze of gene (on)gelovige strekking, maar wel de reactionaire clerici die de agenda van *širk* verdedigen. Tegen de interne vijanden van het

²⁰⁰ RAHNEMA, 1998: 305.

²⁰¹ Merk op dat Šarīfātī zowel Adam, Abel als Abraham als de eerste monotheïst bestempelt.

²⁰² DARWISH, 1999: 21-22.

monotheïsme zijn tactische allianties met andere revolutionaire bewegingen, zelfs seculiere en/of atheïstische, niet uitgesloten.²⁰³

Auto-revisionisme?

Na zijn vrijlating uit de gevangenis in 1975, schrijft Šarīfātī een aantal werken die een breuk met zijn vroegere ideeën inhouden. Hij legt niet langer de nadruk op de interne vijand, de clerici, maar op het gemeenschappelijke, buitenlandse gevaar: het Westen. Hij beklemtoont de nood aan interne sociale cohesie, nationale solidariteit en klassencollaboratie. Hij accentueert het Westerse 'cultuurimperialisme' ten koste van het politieke en economische imperialisme.

Vier maanden voor de publicatie van zijn geschrift *Mens, Islam en Westerse Doctrines* grijpt er binnen de *Mojāhedīn-e Ḥalq-e* een discussie plaats over de rol van religie en marxisme. Uiteindelijk verwerpt een meerderheid de islam als progressieve kracht. Šarīfātī's artikel *Mens en Islam* wordt onder de titel *Marxisme tegen Islam* gepubliceerd en valt zowel de islamitische als marxistische *Mojāhedīn-e Ḥalq-e* aan. Dit is een plotse ommekeer in Šarīfātī's houding, aangezien hij in zijn boek *Islamologie* zichzelf noch een marxist, noch een antimarxist noemt, en in zijn laatste lezingen zelfs tot een coalitie tussen revolutionaire marxisten en revolutionaire islamisten oproept. Šarīfātī argumenteert dat het marxisme een volledige, op zich zelf staande ideologie is, net als de islam, waardoor er geen deconstructie en synthese mogelijk is zonder een chimaera te scheppen. Deze houding staat haaks op zijn vroegere eclecticisme en zijn pogingen om een hybride ideologie te creëren.²⁰⁴

In zijn volgende publicatie, *Terugkeer naar het Zelf*²⁰⁵, reduceert Šarīfātī de maatschappelijke problemen van Iran tot het verlies van de culturele identiteit bij de massa en de intellectuelen. Enkel door terug te keren naar de authentieke Iraans-islamitische identiteit kan er een heropleving plaatsgrijpen. De Iraanse marxisten staan een dergelijke renaissance in de weg, aangezien ze van hun eigen islamitische cultuur vervreemd zijn en het bestaansrecht van naties ontkennen. Terwijl Šarīfātī voorheen argumenteerde dat het Safavidische sjiïsme het nationalisme misbruikt om verdeling te

²⁰³ RAHNEMA, 1998: 247-251; 301-302; 305; SHARIATI, 1982a: 70.

²⁰⁴ RAHNEMA, 1998: 339-342.

²⁰⁵ Niet te verwarren met een lezing onder dezelfde naam die hij aan de universiteit van Jondishapur heeft gegeven.

zaaien in de internationale moslimgemeenschap, veroordeelt hij nu elke vorm van internationalisme als een vorm van imperialisme en kolonialisme. Hij prijst de Iraanse natie en roept de Iraanse moslims op om één blok tegenover het buitenlandse imperialisme te vormen. Dit vormt een breuk met zijn vroegere verwerping van een revolutionaire stadiatheorie; het argument dat men eerst een nationale klassenalliantie moet smeden in de strijd tegen het Westerse kolonialisme, vooraleer men interne vijanden kan aanpakken.²⁰⁶

In zijn geschrift *Terugkeer naar welk Zelf?* verzwakt Šarīatī enkele van de nieuwe posities die hij na zijn gevangenschap heeft ingenomen. Hij gaat terug naar zijn uitgangspunt van 1969 en stelt dat de rol van de intellectuelen beperkt is tot theoretische bezinning en de ideologische vorming van het volk. Verder probeert hij de revolutionaire mythes en symbolen, zoals de figuur van 'Abū Darr, die hijzelf in het leven heeft geroepen, te pacificeren.²⁰⁷

De radicale ommekeer in Šarīatī's denken is te wijten aan twee belangrijke elementen. De eerste factor is het regime. Door Šarīatī te laten bewijzen dat marxisme fundamenteel onverenigbaar is met islam en Iraans nationalisme, kan de Iraanse staat een wig drijven tussen de radicale moslimstudenten en de marxistische voorhoedes.²⁰⁸ De plotse publicatie van Šarīatī's geschriften in het pro-regime dagblad *Kayhan* vormt een indicatie dat hij op zijn minst wat 'advies' heeft gekregen inzake zijn ideologische herpositionering.

De tweede oorzaak zoek ik in de verbondenheid van Šarīatī's ideologische perspectieven met zijn psychologische gemoedstoestand. In het eerste deel van deze verhandeling kwam deze band reeds aan bod; een enthousiaste, optimistische Šarīatī gelooft in politieke actie en maatschappelijk engagement, terwijl een depressieve, fatalistische Šarīatī zich terugtrekt in de schulp van de mystieke zoektocht naar persoonlijk zieleheil. Geconfronteerd met de almacht van het systeem en de onzin van verzet accomodeert een gedesillusioneerde Šarīatī zijn oorspronkelijke ideologische stellingen aan het nieuwe beeld dat hij van de werkelijkheid heeft. Wanneer deze werkelijkheid zich voor hem anders, hoopvoller voordoet, wanneer hij aangestoken wordt door het enthousiasme van zijn publiek en de maatschappelijke woelingen, dan laat hij zijn ideologie hierop naadloos aansluiten. Šarīatī's ideologische ontwikkeling kent dus geen lineair verloop, maar zit gevangen in een psychologische cyclus die nauw verbonden is met

²⁰⁶ Zie: Hoofdstuk X: *De aard van de Iraanse Revolutie*.

²⁰⁷ RAHNEMA, 1998: 345-349.

²⁰⁸ Ibid. 343.

zijn persoonlijke ervaringen en gemoedsstemmingen en het volatiele Iraanse politieke klimaat van zijn tijd.

Šarī'atī's 'auto-revisionisme' is bijgevolg slechts ten dele het gevolg van een 'samenzweerderige' ingreep. Het valt, mijns inziens, in de eerste plaats te verklaren aan de hand van zijn intellectuele, sociaal-psychologische slingerbeweging. Het zou verkeerd zijn hem een opportunist te noemen, die bewust zijn ideologie aanpast aan de veranderende omstandigheden. Ik denk dat het eerder een geval van ideologische *cognitieve dissonantie* is: een wereldbeschouwing onbewust in overeenstemming brengen met een nieuwe situatie.

In mijn verdere bespreking van Šarī'atī's ideologie zal ik mij vooral richten op de ideeën die in zijn boek en lezingen over 'islamologie' tot uiting komen, aangezien zij het meest coherente en het interessantste stadium van zijn denken vertegenwoordigen.

Hoofdstuk VII

De rol van de intellectueel

"Le combat politique apprend à l'intellectuel ce dont il est généralement privé, à savoir le langage du peuple: instrument nécessaire à la réalisation de sa mission dans sa communauté. La privation de ce langage est responsable de la stérilité de nos intellectuels; elle les a rendus étrangers au peuple et a élevé un mur invisible et infranchissable entre la minorité intellectuelle consciente et les masses populaires."

‘Alī Šarī‘atī²⁰⁹

De rōšānfekrān

Šarī‘atī onderscheidt drie brede maatschappelijke groepen: de onderdrukkende elite, de onderdrukte massa en de intellectuelen. Met ‘intellectueel’ bedoelt Šarī‘atī iemand die mentale arbeid verricht. Hij meent dat er in Iran en in de andere Derde Wereldlanden een kloof gaapt tussen de intellectuelen en het gewone volk. De traditionale ‘*ulamā*’ zijn dankzij hun religieuze en educatieve instellingen nauw met het volk verbonden. De moderne intellectuelen worden daarentegen binnen gesloten systemen onderwezen en opgeleid en in hun beroepsuitoefening van de massa gescheiden. De intelligentsia leeft in een ivoren toren, zonder begrip van de eigen samenleving, terwijl de massa de kennis en wijsheid van deze groep ontbeert. De tragedie van de islamwereld is voor Šarī‘atī de kloof tussen theorie en praktijk, de intellectuelen en het volk.²¹⁰ De moderne intellectueel heeft geen aandacht voor de rijke Iraanse geschiedenis en richt zijn blik louter op de toekomst, terwijl het gewone volk in het verleden leeft en het gevoel heeft dat de toekomst niet aan haar toebehoort.²¹¹

De traditionele intellectuelen, de clerici, staan dicht bij het volk, maar spelen een reactionaire rol. Zij houden de gewone mensen dom, rustig en gehoorzaam via triviale rituelen en pacificerende rouwceremonies, terwijl

²⁰⁹ SHARIATI, 1982a: 39.

²¹⁰ "The gravest tragedy in traditional societies in general, and in the Muslim societies in particular, is that there is a lack of communication and a difference of outlook between the masses and the educated class." SHARIATI, 1980c.

²¹¹ SHARIATI, 1980c; SHARIATI, 1982a: 39-41.

In zijn kritiek op de moderne Iraanse intellectueel volgt Šarī‘atī ‘Āl-e ‘Aḥmad. Zie Hoofdstuk V: *Ideologische Antecedenten*.

ze het revolutionaire islamitische verleden en historische figuren zoals 'Abū Darr verzwijgen.²¹²

In zijn lezingen over 'islamologie' hamert Šarīfātī op de noodzaak om de kloof tussen de intellectuelen en de massa te dichten. De intelligentsia moet haar politieke ideeën en slogans niet klakkeloos overnemen van het Westen, maar, gewapend met Westerse inspiratie, terugkeren naar de eigen Iraanse en islamitische cultuur: "*Si j'étais Allemand, j'adorerais Brecht; mais, étant Iranien, je n'entends absolument pas sa langue et je ne sais pas à quoi Brecht peut me servir. Il a d'autres préoccupations, d'autres maux -pour lesquels il a prescrit tels remèdes- que moi; il a mal à la tête alors que j'ai mal au ventre; sa prescription ne me concerne pas, comment pourrait-elle me soulager?*"²¹³ Een intellectuele herbronning is geen reactionaire daad, maar een noodzakelijke stap in de creatie van een ideologisch communicatiemiddel met het volk. De groep die als bruggenbouwer tussen het volk en de intelligentsia kan fungeren noemt Šarīfātī de *rōšānfekrān*, de 'verlichte zielen'.²¹⁴

De *rōšānfekrān* kunnen intellectuelen zijn, maar dit is zeker geen vereiste. Een 'verlichte ziel' is iemand die zich bewust is van de specifieke *condition humaine* van zijn tijd en plaats en van wie het bewustzijn zich in sociale verantwoordelijkheid en engagement vertaalt. Eens de intellectueel zichzelf en zijn samenleving begrepen heeft, kan hij leiding geven aan de verdrukte massa.²¹⁵

De 'verlichte ziel' vormt een moderne variant van de traditionele profeet. Hij (her)introduceert de historische helden en de revolutionaire islamitische tradities bij het gewone volk. Het is de plicht van de 'verlichte ziel' om de massa zelfbewustzijn te schenken; enkel de *rōšānfekrān* kunnen de massa uit haar statische en corrupte bestaan wekken en haar dynamische en creatieve aard oproepen.

Šarīfātī ziet zichzelf als een 'verlichte ziel' die de nieuwe generatie intellectuelen moet klaarstomen voor hun bruggenbouwersfunctie. Zijn lezingen aan de universiteit en de *ʿIršād* staan volledig in het teken van de vorming van een groep bewuste intellectuelen, die vervolgens de revolutionaire islamitische ideologie onder alle lagen van het volk kunnen verspreiden. Šarīfātī beschouwt het aanbrengen van het revolutionaire

²¹² RAHNEMA, 1998: 200-201; SHARIATI, 1982a: 86-87.

²¹³ SHARIATI, 1982a: 107.

²¹⁴ RAHNEMA, 1998: 107; SHARIATI, 1980c.

²¹⁵ RAHNEMA, 1998: 282; SHARIATI, 1980c.

bewustzijn als een drietrapsraket; hij vormt de intellectuelen, de intellectuelen vormen de massa en de massa komt in opstand en hervormt de samenleving.

Van 'verlichte ziel' naar revolutionaire martelaar

Aan het begin van de woelige jaren '70 vat Šarī'atī een grote sympathie voor de guerrillastrijders op. Hij vindt echter dat de 'subjectieve omstandigheden' (het politieke bewustzijn van het volk) allesbehalve rijp zijn voor een revolutie. De 'objectieve omstandigheden' (onderdrukking, uitbuiting en overheersing vanwege de Iraanse staat en het Westen) brengen niet automatisch een revolutionair bewustzijn voort; de intellectuelen moeten de mensen bewust maken van hun maatschappelijke en existentiële *condition*. De moderne intellectueel moet de sociale tegenstellingen onthullen zodat een revolutionair bewustzijn kan ontkiemen.

Langzaam maar zeker dringt echter het besef tot Šarī'atī door dat de revolutionaire acties van de guerrilla op een praktische wijze de objectieve omstandigheden blootleggen en zo een politiek bewustzijn scheppen. Hij neemt afstand van zijn oorspronkelijke stelling dat het volk eerst bewust moet worden van haar situatie vooraleer er sprake kan zijn van revolutionaire actie. Hij meent dat revolutionaire daden op zichzelf een politiek bewustzijn kunnen scheppen. In afwezigheid van een revolutionair bewustzijn bij de massa, kan een kleine groep het voortouw nemen.²¹⁶

Hoewel zijn voorhoedetheorie sterk beïnvloed is door de guevaristische guerrillaconcepten die op dat moment in zwang zijn, probeert Šarī'atī zijn idee in de islamitische traditie te gronden. Hij vergelijkt de guerrillastrijder met *'imām* Ḥusayn; hoewel deze zeker was van zijn individuele militaire nederlaag tegenover een oppermachtig regime, aarzelde hij niet om zich te verzetten. Zo is hij een martelaar geworden, een symbool van bevrijding, die het volk vertrouwen kan schenken en de mensen vervult van schaamte over hun angst en passiviteit. Šarī'atī verheft de zelfopofferende dood door martelaarschap tot een revolutionaire strategie om de samenleving uit haar lethargie wakker te schudden. De islamomarxistische *Mojāhedīn-e Ḥalq-e* vormen volgens Šarī'atī een rolmodel voor alle moslimintellectuelen en dé sjiitische partij bij uitstek.²¹⁷

²¹⁶ RAHNEMA, 1998: 287; 307.

²¹⁷ Ibid. 310-311.

De sociale functie van de intellectueel

Šarīfī definieert een intellectueel als iemand die geestelijke arbeid verricht en contrasteert hem met een persoon die via handenarbeid in zijn bestaan voorziet. De Italiaanse marxist Antonio Gramsci (1891-1937) wijst echter op de conceptuele vaagheid van een dergelijke opdeling. Elke vorm van menselijke activiteit vereist immers minimale mentale en fysieke inspanningen. Het is onzinnig 'de intellectueel' af te leiden uit een geconstrueerde essentie van 'het intellectuele proces': *"Is er een overlappend criterium te vinden waarmee men alle verschillende, uiteenlopende intellectuele activiteiten aan kan duiden en waarmee men deze tevens wezenlijk kan onderscheiden van de activiteiten van andere maatschappelijke groeperingen? [...] Men denkt dit onderscheidingscriterium te kunnen vinden in de intellectuele activiteiten zelf en men zoekt het niet in het gehele systeem van verhoudingen waarbinnen die activiteiten (en dus de groepen die zich met die activiteiten bezig houden) - binnen het algemene geheel van de maatschappelijke verhoudingen - hun plaats hebben."*²¹⁸

Elke mens is dus, in brede zin, een 'intellectueel', maar niet iedereen heeft in de maatschappij de **functie** van een intellectueel.²¹⁹ Volgens Gramsci scheidt elke maatschappelijke groep, die een fundamentele rol speelt bij de economische productie, verscheidene intellectuele lagen. Deze intellectuelen geven op economisch, sociaal, politiek en cultureel vlak vorm aan het collectieve bewustzijn van de groep. Het zijn intellectuelen die **organisch** met hun klasse verbonden zijn. Zo heeft de kapitalistische klasse een veld van moderne intellectuelen geschapen: technici, wetenschappers, economen, mediafiguren, juristen, enzovoort.²²⁰

Nieuwe klassen en nieuwe intellectuele groepen ontstaan echter niet in een historisch vacuüm, maar worden met de oude klassen en de daarmee verbonden organische intellectuelen geconfronteerd. Deze 'oude organische' intellectuelen noemt Gramsci de **traditionele** intellectuelen. De Westerse katholieke clerus en de (leken)intellectuelen die zij op haar beurt in het leven geroepen (filosofen, juristen, enzovoort) heeft, vormt een archetypisch voorbeeld van deze groep intellectuelen. Vanwege hun historische continuïteit hebben de traditionele intellectuelen een sterke 'corpsgeest' en beschouwen ze zich autonoom tegenover zowel de oude klassen die hen hebben voortgebracht, als de nieuwe, dominante klassen.²²¹

²¹⁸ GRAMSCI, 1972: 129.

²¹⁹ Ibid. 130.

²²⁰ ABU-RABI', 2004: xi; GRAMSCI, 1972: 126.

²²¹ GRAMSCI, 1972: 127-128.

Verder maakt Gramsci een onderscheid tussen stedelijke en niet-stedelijke intellectuelen.²²² De niet-stedelijke intellectuelen (advocaten, onderwijzers, notarissen, artsen, priesters, enzovoort) komen voort uit de plattelandsmassa's en de stedelijke kleinburgerij. Deze intellectuelen bemiddelen vaak tussen de plattelandsbevolking en de niet-stedelijke heersende groepen, waardoor ze naast hun beroepsmatige functie ook een belangrijke politieke en sociale rol spelen. De boerenbevolking heeft een complexe relatie met deze intellectuelen, waarvoor ze zowel een grote bewondering, als minachting koestert. De moderne stedelijke intellectuelen (ingenieurs, technici, managers, enzovoort) zijn met de industrie verbonden en oefenen geen echte bemiddelende functie tussen de arbeiders en de industriëlen uit. Zij ontberen de politieke en sociale invloed en het prestige van de traditionele intellectuelen.²²³

Bepaalde maatschappelijke groepen, zoals de arbeidersklasse, zijn niet in staat om via het productieapparaat organische intellectuelen te scheppen. Deze groepen scheppen een eigen categorie intellectuelen via de politieke partij^{224,225}

De intellectuelen opereren binnen het brede maatschappelijke veld, de *superstructuur*, die uit de *società civile* ('burgerlijke samenleving', *civil society*, middenveld) en de *società politica* ('politieke samenleving', de Staat) bestaat. De *società politica* is het veld waarin de heersende groepen de directe heerschappij uitoefenen. De *società civile* is daarentegen een amalgaam van particuliere organisaties en verenigingen, waarbinnen de heersende groepen **hegemonisch** zijn: hun gezag wordt niet met dwangmiddelen, maar via de **consensus** van de deelnemende sociale groepen afgedwongen.²²⁶

Organische en traditionele intellectuelen in Iran

Het is interessant om Gramsci's inzichten te vertalen naar het Iran ten tijde van Šarī'atī. De Iraanse technici, ingenieurs, professoren, studenten, journalisten, mediafiguren -kortom: de 'verwesterde' intellectuelen, die Šarī'atī en 'Āl-e 'Aḥmad bekritisieren- zijn op een andere wijze ontstaan dan de

²²² Merk op dat Gramsci vertrekt vanuit de specifieke Italiaanse historische context.

²²³ GRAMSCI, 1972: 135-136.

²²⁴ 'Partij' niet als een loutere electorale structuur, maar in de brede zin van het woord: een belangengroep die in de *società civile* actief is.

²²⁵ GRAMSCI, 1972: 136.

²²⁶ Ibid. 133.

moderne intellectuelen in de meeste Westerse landen. In Iran is het niet de inheemse industriële burgerij die een laag moderne intellectuelen heeft geschapen, maar wel de Westerse penetratie en de moderniseringsprojecten van Redā Ḥān en Moḥammad Redā Šāh.²²⁷ De moderne intellectuelen zijn organisch verbonden met de Westerse politieke, militaire, economische en educatieve instellingen en/of de autoritaire Iraanse staat. Aangezien Iran, net als de meeste andere niet-Westerse landen, pas laat op het toneel van de kapitalistische wereldeconomie is verschenen, heeft het land geen sterke, autochtone burgerij ontwikkeld. Wanneer het Iraanse regime een zekere onafhankelijkheid tegenover het Westen weet te bewaren, probeert de staat de rol van de burgerij over te nemen en zelf het land te 'moderniseren'.

De voornaamste groep traditionele intellectuelen wordt door de Iraanse clerus gevormd. De 'ulamā' zijn organisch met de *bāzār* en in het bijzonder met de stedelijke kleinburgerij verbonden.²²⁸ Hun religieuze autoriteit en prestige gaan met een grote politieke en sociale invloed gepaard. De plattelandsmens kijkt tegelijkertijd op naar de 'ālim, terwijl hij de 'ahūnd²²⁹ vervloekt.

De staatsrepressie na 1953 op linkse en nationalistische organisaties en de absorptie van de moderne intellectuelen in het autoritaire moderniseringsproject laat het (beperkte) veld van de civiele samenleving open voor de traditionele intellectuelen, de clerici en hun organisaties. De linkerzijde wordt in de illegaliteit van de stedelijke guerrilla gedwongen en verliest haar band met de massa's. In 1975, met de oprichting van de totalitaire *Rastahīz*-partij, tracht de Iraanse staat de gehele *società civile* in de *società politica* op te nemen en daagt daarbij de traditionele intellectuelen en haar klassenbasis uit.²³⁰

Wanneer het in 1978 uiteindelijk tot een confrontatie tussen de krachten van oppositie en het regime komt, zijn de clerici dankzij hun onverbroken band met hun achterban in staat om het voortouw in de revolutie te nemen en zo de leiding van de beweging te nemen. In het ideologische gevecht dat zich in de *società civile* afgespeeld heeft en aan de revolutie voorafgegaan is, hebben de 'ulamā' de hegemonie veroverd en zich onder leiding van Ḥomaynī aan het hoofd gesteld van een 'historisch blok' dat de seculiere, linkse, religieuze, constitutionalistische en nationalistische

²²⁷ Zie: Hoofdstuk I: *Grondslagen van het moderne Iran*.

²²⁸ Id.

²²⁹ Scheldnaam voor een lid van de sjiiitische clerus.

²³⁰ Zie: Hoofdstuk IV: *De Iraanse Revolutie van 1978-1979*.

oppositie omvat. Wanneer de arbeidersklasse en haar versnipperde 'partij' de politieke arena betreedt, staat zij organisatorisch zwak, aangezien de band met 'haar' intellectuelen flinterdun is en pas na de revolutie de ruimte krijgt om opnieuw te worden opgebouwd. Noch de *Fedā'ī-ye Halq-e*, noch de *Mojāhedīn-e Halq-e*, noch de nieuwe *Tūdeh*, noch de vele andere, kleine organisaties zijn uiteindelijk in staat om de klerikale hegemonie te doorbreken en de koers van de revolutie te veranderen.²³¹

Voluntarisme en voorhoededenken

Niettegenstaande de verschillende invullingen die Šarī'atī aan de maatschappelijke rol van de intellectuelen geeft, gaande van onderwijzers tot beroepsrevolutionairen, plaatst hij steeds de last van verandering op de schouders van een groep verlichten die, in tegenstelling tot de onwetende massa, de maatschappij intuïtief begrijpt en de taak heeft dit begrip aan het volk over te dragen. Datgene wat de *rōšanfekrān* onderscheidt van de intellectuelen is een psychologische, existentiële kwaliteit: een intuïtie voor waarheid en verantwoordelijkheid, ingegeven door het goddelijke licht.²³²

Šarī'atī ziet de 'verlichte ziel' dus niet als een historische, sociale categorie, waarvan het bestaan, de *condition* en de missie verbonden zijn met deze of gene klasse, maar als een groep die de geschiedenis en haar eigen sociale context kan transcenderen. Šarī'atī stelt dat de tegenstellingen die binnen elke maatschappij actief zijn, de samenleving niet automatisch in de richting van vrijheid en revolutie bewegen. Armoede en klassenconflict kunnen duizenden jaren blijven bestaan zonder dat er structurele veranderingen in het systeem plaatsvinden. Dit laat Šarī'atī besluiten dat de maatschappelijke dialectiek op zich geen beweging teweegbrengt. De sociale dynamiek wordt immers veroorzaakt door de uitdrukking en transformatie van sociale conflicten in het bewustzijn van de leden van de samenleving. De 'verlichte ziel' vormt een sleutelfiguur in dit bewustzijnsproces; hij moet de werkelijke oorzaken van de maatschappelijke problemen van zijn tijd en plaats blootleggen en deze kennis aan de samenleving overdragen. Hij functioneert als een revolutionaire profeet en leider.²³³

²³¹ Zie: Hoofdstuk IV: *De Iraanse Revolutie van 1978-1979*.

²³² SHARIATI, 1980c.

²³³ Id.

Hoewel Šarīatī het volk beschouwt als "[...] *the fundamental and conscious factor in determining history and society* [...]"²³⁴, kan het niet op eigen houtje een revolutionair bewustzijn verwerven.²³⁵ Het is ironisch dat Šarīatī Marx' verondersteld mechanistisch materialisme door een mechanistisch idealisme vervangt. De relatie tussen de *rōšanfekrān* en de massa is volledig lineair; de 'verlichte zielen' vormen de **voorhoede** van de revolutie, eerst als wijze leraars en dan als de enige kracht die de bevolking kan wakker schudden. In een later stadium van zijn denken stelt Šarīatī zelfs dat de revolutionaire voorhoede een politiek mandaat krijgt van het volk, dat vrijwillig van haar rechten afstand doet.²³⁶

Het begrip 'voorhoede' lijkt onlosmakelijk verbonden met Lenins pamflet *Wat te doen?* uit 1902, waarin hij stelt dat arbeiders niet zelfstandig een revolutionair klassenbewustzijn kunnen verwerven en de partij uit professionele revolutionairen moet bestaan. De idee van een kleine, verlichte voorhoede, toegewijd aan de revolutie, komt echter van de 19^{de} eeuwse beroepsrevolutionair **Louis Auguste Blanqui** (1805-1881).²³⁷

Volgens Blanqui was het volk nog niet volwassen genoeg om haar eigen soevereiniteit naar waarde te schatten. Via 'een vermetele greep' naar de macht en een verlichte linkse dictatuur kon de massa voorgelicht en opgevoed worden. Zijn voorhoededenken ontstaat in de context van de transitie van het *Ancien Régime* naar een industriële, kapitalistische samenleving, waarin de klassen zich nog aan het vormen zijn. 'Het volk' is

²³⁴ Šarīatī in: DARWISH, 1999: 40.

²³⁵ "[...] *an enlightened soul is one who can generate responsibility and awareness and give intellectual and social direction to the masses. [...] They are aware and responsible individuals whose most important objective and responsibility is to bestow the great God-given gift of "self-awareness" (khod-agahi) to the general public. Only self-awareness transforms static and corrupt masses into a dynamic and creative cantor, which fosters great genius and gives rise to great leaps, which in turn become the springboard for the emergence of civilization, culture and great heroes.*" SHARIATI, 1980c

²³⁶ RAHNEMA, 1998: 102.

²³⁷ Hal Draper wijst er op dat de hedendaagse lezer Lenins afwijzing van een spontaneïstisch revolutionair bewustzijn in de specifieke context moet plaatsen van zijn toenmalige strijd tegen de zogenaamde 'liquidationistische' en 'economistische' stromingen; tendensen die het nut van een georganiseerde revolutionaire partij in twijfel trokken. Verder bedoelt Lenin dat de kern van de partij moet bestaan uit 'professionele revolutionairen', mensen die hun vrije tijd opofferen voor de zaak van de revolutie. Dit zijn dus geen letterlijke 'beroepsrevolutionairen', in de betekenis van door de partij betaalde vrijgestelden. Tenslotte ontkent Lenin allesbehalve de belangrijke rol van spontane stakingen, opstanden en massabewegingen, maar hij verwerpt de verheerlijking van het spontaneïsme die ten koste van de georganiseerde strijd gaat. Later geeft hij zelfs expliciet toe dat hij in *Wat te doen?* zijn nadruk op de onmisbare rol van de voorhoede sterk overdreven heeft om de stellingen van de liquidationisten en economen te bestrijden. DRAPER, 1990: MIA.

een grote, amorfe massa van boeren, handwerklieden en halfproletariërs, die geen eigen organisaties of partijen heeft en niet als een onafhankelijke, politiek bewuste klasse optreedt. In deze omstandigheden is het een groep verlichte intellectuelen die de historische taken van de revolutie op zich moet nemen.²³⁸

De blanquistische voorhoedegedachte werd, in allerlei vormen en gedaanten, kleuren en geuren, bijzonder populair in de Derde Wereld. In Latijns-Amerika kreeg deze gedachte bij **Jules Régis Debray** (1940-) een uitdrukking in de door de Cubaanse Revolutie geïnspireerde theorie van de *foco*. Deze theorie stelt dat in Derde Wereldlanden de guerrilla-acties van een kleine groep als focuspunt voor het hele volk kunnen dienen om in opstand te komen. De gewapende strijd tegen de staatsmacht, volgens het klassieke marxisme de finale fase van de revolutie, kan bijgevolg zelf de revolutie ontketenen. De stormtroepen van de revolutie worden niet door de stedelijke arbeidersklasse en haar organisaties geleverd, maar door mobiele *guerrilleros* die op de rurale boerenbevolking steunen. De *foco* is dus de revolutionaire partij in embryonale vorm.²³⁹

Šarīfātī is, in zijn meest radicale periodes, een duidelijke aanhanger van een islamitische variant van het focalisme. Hij beschouwt bijvoorbeeld de guerrilla-acties van de *Mojāhedīn-e Ḥalq-e*, die hij als 'de ware sjiietische partij' bestempelt, als een katalysator voor de revolutie.²⁴⁰

De rōšānfekrān in context

De sleutelrol die Šarīfātī aan de 'verlichte zielen' toebedeelt, is geen toevallige theoretische vondst, maar een ideologische vertaling van de specifieke klassenopmaak van de koloniale en postkoloniale landen en van Šarīfātī's eigen positie binnen de Iraanse samenleving.

De sociale en politieke structuren van de Derde Wereldlanden konden de snelheid van de Westerse, kapitalistische penetratie niet volgen. Tijdens de naoorlogse versnelde dekolonisering, industrialisering en modernisering bestonden de prekapitalistische maatschappelijke structuren in een ongemakkelijke en vaak tegenstrijdige symbiose met de nieuwe, kapitalistische relaties. De sociale klassen waren amorf, in staat van

²³⁸ CAUTE, 1966: 34; 109.

²³⁹ TOWNSHEND, 1996: 160-164.

²⁴⁰ RAHNEMA, 1998: 310-311.

ontbinding of ontwikkeling. De ideologieën van autochtone intellectuelen drukten vaak de tegenstrijdige natuur van hun hybride samenlevingen uit, zoals een verlangen om zich industrieel te ontwikkelen, tegenover een wantrouwen jegens de moderne en vervreemdende technologie of een bewondering voor het Westen, tegenover een fierheid over de eigen cultuur. Deze tegenstrijdige elementen vindt men ook in Šarīfātī's ideologie terug.

De geproletariseerde klasse²⁴¹ vormt bij de onafhankelijkheid van de meeste koloniale staten slechts een kleine minderheid. De arbeidersbeweging is nog embryonaal en heeft zich nog niet als een autonome politieke actor en als een maatschappelijk draagvlak voor sociale verandering opgeworpen. De sociale bewegingen in de Derde Wereld zijn in de eerste plaats *nationalistische* bewegingen, die de tegenstelling tussen het inheemse volk en de buitenlandse bezetter aankaarten.

Šarīfātī put voor zijn ideologie uit dit dominante 'tiermondistische discours'. Hij ziet de arbeidersklasse niet als een vehikel van revolutie. In Šarīfātī's leefwereld heeft de Iraanse werkende klasse geen revolutionair bewustzijn opgebouwd en vormt zij geen autonome *agency* van verandering. De arbeidersklasse maakt deel uit van het vage *'an-nās*, het volk, de misdeelde massa. Aangezien de arbeidersklasse en het volk niet in staat zijn om op eigen houtje een revolutionair bewustzijn te verwerven, moet dit door de intellectuelen van buiten af geïmporteerd worden. De Iraanse intelligentsia is echter geïsoleerd van het volk en ontbeert een revolutionaire ideologie die haar inzicht in het huidige tijdperk kan verschaffen en de massa's in beweging kan brengen. Vandaar de nood aan de *rōšānfekrān*, 'verlichte zielen' die de werkelijke noden en oplossingen intuïtief begrijpen en leiding geven aan de volksmassa. De Iraanse *rōšānfekrān* hebben daarenboven het voordeel dat ze terug kunnen vallen op een ideologie, het Alidisch sjiïsme, dat in een rijke revolutionaire en culturele traditie is ingebed.²⁴²

Šarīfātī's concept van de verlichte ziel is tevens een uitdrukking van zijn eigen sociale positie als lekenintellectueel. Šarīfātī behoort tot de categorie van Gramsci's organische intellectuelen. Zijn universitaire opleiding is in de schoot van het kapitalisme ontstaan en dient, in laatste instantie, de reproductie van dat systeem. De Iraanse staat en het Westen, waaraan hij zijn

²⁴¹ Gedefinieerd als de sociale groep die volledig van zijn productiemiddelen gescheiden is en waarvan de leden gedwongen zijn om via loonarbeid in hun levensonderhoud te voorzien.

²⁴² ABRAHAMIAN, 1982:26.

opleiding en job te danken heeft, wijst hij echter af. Anderzijds gebruikt hij de kleine opening in de *società civile* die het regime hem via zijn universitaire baan biedt, om zijn radicale ideeën te verspreiden. Šarīatī's doelgroep is immers de intellectuele Iraanse jeugd, waarmee hij zich verbonden voelt en waarmee hij gemakkelijk kan communiceren.

Šarīatī staat tegenover de traditionele intellectuelen, voornamelijk de sjiitische clerici, die nog steeds een belangrijke greep op de traditionele, dominante vertogen binnen de Iraanse samenleving hebben. In tegenstelling tot hen is Šarīatī niet op organische wijze met 'het volk' verbonden. Zijn beroep op de 'verlichte ziel' die het volk moet leiden is in zekere zin een articulatie van zijn onmacht om direct de massa te bereiken.

Aangezien Šarīatī bij het vormen van zijn ideologie vanuit een religieus paradigma vertrekt, stoot hij bij zijn pogingen om de dominante vertogen uit te dagen op de autoriteit van de clerici. Het concept van de *rōšanfekrān* verleent Šarīatī de mogelijkheid om de autoriteit van de clerici te contesteren en hen op hun eigen terrein te bekampen. Hij tracht het klerikale monopolie te doorbreken, door de sociale en traditionele voorwaarden om religieuze autoriteit te verwerven om te zetten in persoonlijk-intuïtieve en existentiële eigenschappen. Eigenlijk probeert Šarīatī zijn 'academisch kapitaal' om te zetten in 'religieus kapitaal', steunend op het prestige van zijn Westerse, wetenschappelijke geloofsbrief en zijn persoonlijk charisma. Hij poogt zich los te weken van het beperkte en steriele platform dat hem als moderne, seculiere intellectueel ter beschikking staat en hij tracht via een herformulering van het religieuze discours de klerikale hegemonie te doorbreken. Door zich de traditionele codes toe te eigenen en deze tot een nieuw discours om te vormen hoopt hij zelf een organische band met 'het volk' te bewerkstelligen.

Hoofdstuk VIII

Šarī'atī en de positie van de vrouw

"Anonymous: 'Doctor Shariati, you are always talking about Islam, but are you aware of the fact that girls come here in mini-skirts?'

Shariati: 'why are you talking such nonsense and in any case if they are wearing mini-skirts why do you look at them!''

‘Alī Šarī'atī²⁴³

Kritiek op moderne rolpatronen

Šarī'atī bekritiseert bepaalde vormen van strijd die hij als 'bliksemafleiders' brandmerkt; bewegingen die de aandacht van de massa van het werkelijk te voeren gevecht afbuigen. Hij veroordeelt boekenverbrandingen die het zogenaamde corrumperende effect van onzedige literatuur willen tegengaan, steekt de draak met de idee dat het Arabo-Perzisch alfabet een rem zou vormen op de wetenschappelijke ontwikkeling, foetert tegen de 'ulamā' die zich meer bezig houden met de details van de *hijāb* dan de bevrijding van de moslims en waarschuwt ten slotte voor de seksuele bevrijdingsbewegingen die de jongeren van de antikoloniale strijd afleiden.²⁴⁴

Šarī'atī's visie op *gender*-verhoudingen en seksualiteit is complex. Hij veroordeelt zowel de moderne Westerse als de traditionele Iraanse rolpatronen. Hij bekritiseert de twee tegenstrijdige hoofdreacties van de Iraniërs tegenover de Westerse moderniteit: (1) het klakkeloos kopiëren van Westerse waarden, normen, ideeën en gebruiken, en (2) een irrationeel verzet tegen elke Westerse invloed, ingegeven door archaische tradities. Šarī'atī beoogt geen gulden middenweg tussen deze twee stereotype reacties, maar ijvert voor een nieuwe, islamitische houding om de culturele aanval van het Westen te weerstaan.²⁴⁵

²⁴³ In: RAHNEMA, 1998: 270.

²⁴⁴ "This war of sexual freedom is waged in order to prevent the waging of a struggle, which would be dangerous to the powers that be in the world. Sexual freedom is used as a substitute for the other kinds of freedom by diverting the attention of the young generation and discouraging them from thinking about and pursuing economic or political freedom." SHARIATI, 1980c.

²⁴⁵ SHARIATI, 1996.

Šarīfātī's kritiek op de Westerse rolverhoudingen bestaat uit de verwerping van twee dominante vrouwelijke ideaaltypes en van het Westerse 'seksualisme', dat hij ook wel 'freudi(ani)sme' noemt.²⁴⁶

Terwijl Šarīfātī in zijn vroege geschriften nog een vrij positieve appreciatie van Freud heeft,²⁴⁷ schildert hij hem in latere teksten af als een agent van de bourgeoisie. Zoals de (neo)klassieke economie de mens tot een *homo economicus* reduceert, degradeert het 'freudisme' de mens tot een seksueel dier.²⁴⁸ In de burgerlijke samenleving wordt egoïstische seks als substituut voor andere, altruïstische waarden aangewend. Šarīfātī geeft het voorbeeld van de Westerse, kapitalistische filmindustrie, waarin seks en geweld de voornaamste thema's vormen. Het opzet van deze culturele seksindustrie is het kweken van apathie en onverschilligheid. Het Westers kolonialisme exporteert seksuele vrijheid in ruil voor ruwe grondstoffen.²⁴⁹

Het eerste Westerse vrouwbeeld volgt uit deze 'freudistische' logica: de vrouw als seksueel object en verbruikster van materiële goederen. De Westerse en Iraanse media presenteren sekssymbolen en filmsterren als modellen voor de Iraanse vrouw. De media zet aan tot ontucht en promiscuïteit en laat uitschijnen dat de Iraanse vrouw deze voorbeelden moet volgen om een goede, moderne vrouw te worden.²⁵⁰ Šarīfātī stelt dat dit echter een verwrongen beeld is van de moderne vrouw, aangezien de media nooit die andere Westerse vrouw -ontwikkeld, sociaal geëngageerd en intellectueel productief- toont. Het Westen emancipeert de Iraanse vrouw niet met wetenschap, cultuur en kennis, maar met een schaar om haar *čādor*²⁵¹ weg te knippen.²⁵²

Het tweede ideaaltype wordt door de Iraanse heersende klasse gepromoot; de moderne vrouw als onwetende, incompetente en nutteloze huisvrouw, die niets bijdraagt tot de samenleving en geen gelijkwaardige partner voor haar echtgenoot vormt. Ze is niet eens een echte huisvrouw,

²⁴⁶ SHARIATI, 1996.

²⁴⁷ "We would be compelled to consider him a great man since he guided human beings to the depths of their psyche", Šarīfātī in: RAHNEMA, 1998: 65.

²⁴⁸ Ook de Egyptische islamist Sayyid Qutb ziet in Freuds visie een aanval op de waardigheid van de vrouw. SHEHADEH, 2000: 51.

²⁴⁹ SHARIATI, 1996.

²⁵⁰ Deze kritiek is gelijkaardig aan deze van Qutb. SHEHADEH, 2000: 50.

²⁵¹ Een volledig lichaamsgewaad dat het gezicht vrijlaat. Lett. "tent".

²⁵² AZARI, in: AZARI, 1983: 33.

aangezien ze niet zelfstandig het huishouden kan beredderen, maar afhankelijk is van het inkomen van haar man en de arbeid van haar huispersoneel. Ze bestaat enkel om goederen te consumeren en gaat gebukt onder een eindeloze verveling waaruit jaloezie, verspilzucht en roddels voortspuiten. De clubs en organisaties die deze moderne vrouw bezoekt zijn nieuwe vormen van de traditionele badhuizen waar de vrouwen vroeger hun kleinzielige vijandschappen koesterden en tijd verspilden.²⁵³

Šarīfātī wil dat de Iraanse vrouwen bewust, ontwikkeld en verantwoordelijk worden, zoals sommige Westerse vrouwen, maar zonder in de val van immoraliteit en ontucht te vallen, die uit een ongelimiteerde vrijheid voortkomt. Volgens Šarīfātī wordt de Westerse vrouw seksueel onafhankelijk, wanneer ze gaat werken en economisch zelfstandig wordt. Deze zelfstandigheid schept echter een koude, berekende logica die de liefde in een relatie vervangt. Onafhankelijkheid en vrijheid veranderen in eenzaamheid en vervreemding. Materialistische berekeningen en seksuele driften vormen de drijfveren in Westerse relaties tussen mannen en vrouwen. De seksueel vrije vrouw heeft vroege seksuele contacten die haar latere seksuele verlangens sterk verminderen. Deze oudere vrouwen zoeken mannen met rijkdom en een hoge sociale positie om een gezin te stichten. Een dergelijk gezin is een slechte omgeving voor opgroeiende kinderen, die op hun beurt aan drugs, seks, geweld en vervreemding ten prooi vallen.²⁵⁴

Kritiek op traditionele rolpatronen

Tegenover degenen die de idee van vrije seks uitdragen plaatst Šarīfātī de groepen die de ongebreidelde seksuele vrijheid inefficiënt bestrijden: de conservatieve clerici. Deze grijpen terug naar de oude, strikte, irrationele en inhumane tradities om jongeren (vooral meisjes) psychologische complexen in te prenten. Door de vrouw op te sluiten in haar huis en haar te isoleren van de samenleving, ontnemt men haar de primaire religieuze en humane rechten én worden de verlokkingen van het Westerse 'freudisme' des te groter. Hoe harder de vrouw in naam van de religie wordt onderworpen en uitgebuit, des te sterker wordt ze in de armen van een immorele Westerse levensstijl gedreven. De enige manier om het 'freudisme' te bestrijden is de

²⁵³ FERDOWS, 1983: 287.

²⁵⁴ Ibid. 287-288.

vrouw zelf de wapens te geven om deze Westerse aanval te weerstaan; de vrouw moet haar oorspronkelijke *islamitische mensenrechten* terugkrijgen.

Šarīfātī onderscheidt de werkelijke islam van de islam zoals die historisch in Perzië is gegroeid. De Iraanse samenleving gaat gebukt onder een vermenging van historisch gegroeide culturele praktijken en religieuze principes. De lokale en vaak tribale tradities zijn menselijke creaties, ingebed in culturen en onderhevig aan verandering. Religie is door deze tradities verstrikt en kan daardoor de moderne uitdagingen niet weerstaan. Terwijl culturele gewoontes kunnen en moeten veranderen, zijn de islamitische waarden eeuwig en onveranderlijk, gebonden aan de inspiratie van de profetische missie.²⁵⁵

De *čādor* bijvoorbeeld is een specifieke culturele gewoonte die zich als een islamitisch principe voordoet.²⁵⁶ Het principe van *čādor* heeft het originele islamitische principe van *hijāb*, gematigdheid in kledij, vervangen. Aangezien *hijāb* een abstract begrip is, kan het verschillende vormen aannemen in verschillende samenlevingen, tijden en plaatsen. De conservatieve islamisten begaan de fout om het **concept** van *hijāb* gelijk te stellen aan de **praktijk** van de *čādor*, waardoor ze een reactionaire gewoonte verdedigen. De seculiere intellectuelen begaan een gelijkaardige vergissing wanneer ze het principe van *hijāb* aanvallen, dat ze met het dragen van de *čādor* identificeren.²⁵⁷

Šarīfātī beschouwt de sluier als een praktijk die in het verleden, als symbool van respect en bescherming, gepast was, maar vandaag afbreuk doet aan de status van de vrouw in de moderne wereld. Hij erkent dat de wereld verandert en stelt dat islamitische intellectuelen de veranderingen niet mogen verwerpen, maar moeten leren hoe ze de moderne ontwikkelingen op gepaste wijze kunnen kanaliseren. Šarīfātī valt expliciet de 'ulamā' aan, vanwege hun fixatie op details zoals het dragen van de sluier en de segregatie van de seksen, terwijl ze zwijgen over de nood aan de ontwikkeling van de vrouw. Door vrouwen persoonlijke ontwikkeling te

²⁵⁵ SHARIATI, 1980b.

²⁵⁶ De *čādor* is in oorsprong een Sassanidische, aristocratische traditie. De Perzische vrouwen uit de hogere klassen werden in harems opgesloten en hadden het inzake sociale en seksuele vrijheden doorgaans slechter dan de vrouwen van de lagere klassen. Aangezien de Koran nergens expliciet 'kledingadvies' geeft om het gehele lichaam te bedekken, is de zogenaamde 'islamitische' *čādor* een *invented tradition* om een pre-islamitisch cultureel gebruik te legitimeren. AZARI, in: AZARI: 46-49.

²⁵⁷ FERDOWS, 1983: 285.

misgunnen, ontzeggen ze hen kennis en begrip van de islam en maken ze hen tot slechte moslims. Enkel een ontwikkelde moeder kan haar kinderen echte islamitische waarden meegeven. Enkel met de hulp van ontwikkelde Iraanse vrouwen kan men de aanval van het Westerse kapitalisme en de moderniteit afslaan.²⁵⁸

De metafoor van Fāṭima

Šarīfātī verwerpt zowel het ideaalbeeld van de traditionele, onderworpen vrouw als het rollenpatroon van de kapitalistische, Westerse vrouw. Als alternatief verwijst hij naar de figuur van Fāṭima, de dochter van de profeet Muḥammad en vrouw van ‘Alī, de eerste *’imām* van de sjiïeten. Šarīfātī volgt de sjiïtische traditie die stelt dat de nakomelingen van de profeet de enige legitieme opvolgers van Muḥammad zijn. Tijdens zijn leven had Muḥammad Fāṭima steeds als zijn erfgenaam behandeld, wat een revolutie betekende in de traditionele man-vrouwverhoudingen van de pre-islamitische en vroeg-islamitische periode. Volgens Šarīfātī was het niet zozeer Muḥammad die Fāṭima en ‘Alī als zijn opvolgers gekozen had, maar God zelf. Fāṭima is de schakel tussen de profeet en zijn sjiïtische opvolgers. Fāṭima is een toegewijde dochter en vrouw die veel armoede en ontbering moet verdragen, zonder ooit te klagen of haar steun aan Muḥammad, ‘Alī en haar kinderen te verzaken. Bovendien strijdt zij voor rechtvaardigheid en tegen tirannie. Zelfopoffering en sociaal en politiek engagement vormen voor Šarīfātī de belangrijkste eigenschappen die een vrouw kan nastreven.²⁵⁹

De *rōšānfekrān* moeten de vrouwen onderwijzen en op het goede pad zetten om *nieuwe* vrouwen te worden. Vrouwen moeten in staat zijn om zich aan te passen aan steeds veranderende omstandigheden en de maatschappij moet op haar beurt de eeuwenoude obstakels afbreken die in naam van de religie voor hen zijn opgeworpen.²⁶⁰

²⁵⁸ FERDOWS, 1983: 284-286.

²⁵⁹ Ibid. 289.

²⁶⁰ Ibid. 284.

Ḥomaynī, Moṭahharī en Šarīfātī over de vrouw

Wanneer we 'āyatu-llāh Ḥomaynī's visie op de vrouw vergelijken met die van Šarīfātī, merken we een aantal grote overeenkomsten en verschillen op. Voor Ḥomaynī is de vrouw in eerste instantie een huismoeder en de partner van haar man. Hij loopt minder warm voor geëngageerde politieke vrouwen dan Šarīfātī. De vrouwenbetogingen op 8 maart 1979 tegen de nieuwe wet die het dragen van de sluier verplicht, kunnen allesbehalve op zijn sympathie rekenen. Ḥomaynī laakt de vrouwen die zich tegen de *hijāb* afzetten en veroordeelt hen als anti-islamitische restanten van het *Pahlavī*-regime, terwijl Šarīfātī zich juist tegen een gedwongen, onislamitische 'sluiering' afkeert. Voor Šarīfātī moeten vrouwen hetzelfde onderwijs krijgen als mannen, in elke maatschappelijke tak. Voor Ḥomaynī dient het vrouwenonderwijs in functie te staan van hun taak als brave huismoeders en moslima's.²⁶¹

'Āyatu-llāh Moṭahharī²⁶² beweert dat man en vrouw een fundamenteel verschillende aard hebben. Hun geestelijke en fysieke verschillen rechtvaardigen een sociale distinctie. Mannen en vrouwen zijn gelijkaardig, maar hebben andere capaciteiten en noden.²⁶³ Om zijn theorie te staven gebruikt Moṭahharī verscheidene Westerse pseudowetenschappelijke sociobiologische argumenten. Tezelfdertijd fulmineert hij tegen de Westerse vrijheden die de vrouw haar traditionele bescherming ontnemen en haar blootstellen (vaak letterlijk...) aan uitbuiting in de economische en culturele sfeer. Het pleidooi voor de seksuele en economische vrijheid van de vrouw is eigenlijk een Westerse samenzwering om haar in het uitbuitende economische proces in te schakelen.²⁶⁴

Moṭahharī meent ook dat het openlijk ten toon spreiden van de vrouwelijke seksualiteit tot een lagere economische productiviteit leidt, aangezien opgemaakte vrouwen, gekleed in minirokken en andere verhullende kledingstukken, de mannen afleiden van hun werk. Vrouwen

²⁶¹ FERDOWS, 1983: 292.

²⁶² Zie: Hoofdstuk III: *Aanloop naar een nieuwe revolutie*.

²⁶³ Ook Šarīfātī meent dat mannen en vrouwen verschillende, maar gelijkwaardige 'natuurlijke' taken hebben. Hij gaat echter niet akkoord met de bestaande sociale segregatie tussen de seksen. KEDDIE, 2007: 313.

²⁶⁴ AZARI, in: AZARI, 1983: 16-21. Moṭahharī zegt echter niets over de *mannen* die in hetzelfde productieproces (zowel in het Westen als in Iran) worden ingeschakeld. De vrouw kan of mag zich blijkbaar niet zelf tegen haar uitbuiting verzetten en in belangenorganisaties actief worden.

zijn een bron van schoonheid en 'van nature uit' tot exhibitionisme geneigd, terwijl mannen eerder voyeuristisch zijn ingesteld.²⁶⁵

Zowel Ḥomaynī, Moṭahharī als Šarīfātī vrezen een te onafhankelijke vrouw. Šarīfātī is echter wat dubbelzinniger; enerzijds prijst hij de economische zelfstandigheid van de vrouw als een verworvenheid, anderzijds beschouwt hij dit als de voornaamste oorzaak van de existentiële eenzaamheid, het ontbreken van liefde tussen partners en het zedenverval in het Westen.²⁶⁶ De drie islamitische denkers delen een grote ongerustheid over de seksualiteit van de vrouw. Een seksueel actieve vrouw associëren ze met immoraliteit, promiscuïteit en de ineenstorting van de familie.²⁶⁷

Islam en patriarchaat²⁶⁸

Hoewel Šarīfātī de christelijke erfzonde van Eva, die impliceert dat de vrouw aan de basis ligt van het menselijke lijden, hekelt, lijdt ook hij aan wat we het 'Evasyndroom' kunnen noemen: de perceptie van de vrouw als zondig, gevaarlijk wezen. Vrouwen zijn essentieel seksuele wezens, die mannen verleiden en verderven en hen tot passie en lust brengen, wat de samenleving in ontucht, overspel, promiscuïteit, immoraliteit en instabiliteit onderdompelt.²⁶⁹ De oplossing voor de seksueel actieve en bijgevolg gevaarlijke vrouw is duidelijk: sociale en legale controle en regulering van haar gedrag. Zowel Ḥomaynī, Moṭahharī als Šarīfātī zijn voorstander van een islamitisch regime dat de vrouw seksuele beperkingen oplegt, die noodzakelijk zijn voor het maatschappelijke belang en die haar tegen haar eigen aard beschermen.²⁷⁰ Deze seksistische en paternalistische vooroordelen

²⁶⁵ AZARI, in: AZARI, 1983: 50-51.

²⁶⁶ Ibid. 30-33.

²⁶⁷ FERDOWS, 1983: 291.

²⁶⁸ Met 'patriarchaat' bedoel ik een door mannen gedomineerd sociaal systeem: "*Patriarchy was [...] not merely ideological. It possessed a material base, which lay in men's control over women's labour power, denying them access to economically productive resources and restricting their sexuality.*" TOWNSHEND, 1996: 216. Marx en Engels onderscheiden twee fundamentele processen die elke menselijke samenleving kenmerken: enerzijds de productie en reproductie van de bestaansmiddelen en anderzijds van de menselijke soort (seksueel en cultureel). De grondleggers van het marxisme hebben echter relatief weinig aandacht aan het tweede proces geschonken. In mijn analyse steun ik bijgevolg op nieuwe inzichten van marxistisch geïnspireerde feministische auteurs, zoals Azari (1983) en German (1998).

²⁶⁹ ALI, 2006: 9.

²⁷⁰ FERDOWS, 1983: 291.

komen echter niet voort uit 'eeuwige islamitische principes', maar uit een historisch gegroeid, prekapitalistisch, patriarchaal systeem.²⁷¹

De vroege Arabische samenleving werd door een tribale, collectieve productie, het communaal bezit van land, dieren en water en een verwaarloosbaar economisch surplus gekenmerkt. Seksuele relaties waren informeel en familiestructuren divers; zowel patrilineaal als matrilineaal systemen, zowel monogamie, polygynie als polyandrie, zowel tijdelijke als permanente huwelijken kwamen voor. De ontwikkeling van de handel in het Arabische schiereiland schiep nieuwe rijkdommen en werkte sociaal-economische verschillen in de hand. Eigendom en privé-bezit werden de fundamenteën van een nieuwe maatschappelijke orde. Het huwelijk werd een formeel instituut om de overdracht van bezit en de reproductie van eigendomsverhoudingen te garanderen. Aangezien vooral mannen profiteerden van de maatschappelijke verschuivingen, was er een evolutie naar een uitsluitend patrilineaal systeem, waarbij de vrouw in het huishouden van de man trok en van haar oorspronkelijke familie werd gescheiden (patrilocaliteit). De controle van de seksualiteit van de vrouw wordt vanaf dan een mechanisme om de legitieme overdracht van eigendom te verzekeren.²⁷²

De islam ontsnapte niet aan de ontwikkeling van het patriarchale systeem en vormde vaak een ideologische rechtvaardiging van de nieuwe patriarchale structuren.²⁷³ In de islamitische theologie en het recht verschijnt de vrouw als een actief, seksueel wezen, terwijl mannen naïef zijn en tegen haar seksualiteit moeten beschermd worden. Een seksuele vrije vrouw brengt de maatschappij in gevaar en verstoort de sociale orde. Zij schiept *fitna*: chaos. Het huwelijk wordt beschouwd als dé instelling die de maatschappij voor deze wanorde behoedt. Het bevredigen van de seksuele verlangens van de vrouw is eerder de plicht van de man tegenover de samenleving, dan het recht van de vrouw.²⁷⁴

De voorhuwelijkse seksualiteit van de vrouw wordt voornamelijk door het concept van de 'maagdelijkheid' gereguleerd.²⁷⁵ De maagdelijkheid

²⁷¹ KEDDIE, 1980: 538.

²⁷² AZARI, in: AZARI: 7; 10; 100; KEDDIE, 2007: 204.

²⁷³ SHAHIDIAN, 1995: 119.

²⁷⁴ ALI, 2006: 6-7; AZARI, in: AZARI: 7; 94-96.

²⁷⁵ Een problematisch *biologisch* concept, aangezien het hymen of maagdenvlies niet bij alle vrouwen gelijk ontwikkeld is en bij de eerste penetratie slechts in 43% van de gevallen scheurt. Het fysieke 'bewijs' van 'maagdelijkheid' is dus onbestaande. Zie:

speelt een belangrijke rol in het bepalen van de 'waarde' van de vrouw bij het huwelijk en de 'eer' van de familie. De mannelijke familieleden (grootvader, vader, ooms en broers) nemen de verdediging van de maagdelijkheid op zich en controleren zo de seksualiteit van hun vrouwelijke, niet-getrouwde familieleden.²⁷⁶

Bijgevolg wordt de seksualiteit van de vrouw door bijna iedereen (de samenleving, haar man en haar familie) behalve haarzelf gecontroleerd. Seksualiteit is voor de vrouw verbonden met angst, aangezien één misstap haar volledige leven kan ruïneren. Seksuele onderdrukking scheidt patronen die een autoritair en patriarchaal systeem versterken. De verhouding tussen man en vrouw neemt de vorm aan van een patroon-cliëntrelatie, een weerspiegeling van de maatschappelijke patrimoniale structuren. De familie wordt de fabriek waarin autoritaire relaties en ideologieën worden gereproduceerd.²⁷⁷

In het Iran ten tijde van Šarī'atī zijn deze patriarchale relaties het sterkst aanwezig in het kerngezin van de stedelijke handelaar, waar de vrouw borg stond voor de reproductie van het gezin en de familiale eigendom. Vrouwen in de dorpen spelen meestal een rol in het productieproces, waardoor ze sterker in hun schoenen staan. Eens de migratiestroom naar de steden op gang komt, verliezen velen van hen hun productieve functie en sociale status.²⁷⁸ De *bāzār* verbindt stad en platteland in productie-eenheden die moderne kenmerken hebben, maar nog steeds rond de traditionele patroon-cliëntrelaties opgebouwd zijn. De conservatieve clerici, ideologen van het patriarchaat en het patrimonialisme, vormen de organische intellectuelen van de *bāzār*.

Het 'patriarchale denken' van Ḥomaynī, Moṭahharī en Šarī'atī vloeit niet rechtstreeks voort uit de islamitische bronteksten.²⁷⁹ Contemporaine islamistische denkers proberen antwoorden te bieden op concrete maatschappelijke vraagstukken, die volledig verschillen van de

EMANS, S. J., 2000: "Physical Examination of the Child and Adolescent", in: *Evaluation of the Sexually Abused Child: A Medical Textbook and Photographic Atlas*, Oxford, p.65.

²⁷⁶ AZARI, in: AZARI, 1983: 108-109.

²⁷⁷ ALI, 2006: 84; AZARI, in: AZARI, 1983: 114; 116; 145-146.

²⁷⁸ AFSHAR, in: AZARI, 1983: 77-78; KEDDIE, 1981: 33-34.

²⁷⁹ Patriarchale relaties en vooroordelen moedigen patriarchale interpretaties van de islamitische bronteksten aan, waardoor een patriarchale ideologie en rechtssysteem ontstaan. Het 'patriarchaat' is dus geen logisch product van de islam, maar specifieke interpretaties van het islamitische gedachtegoed kunnen bepaalde patriarchale sociale structuren en discursieve vormen legitimeren. Zie ook: KEDDIE, 2007: 298.

problematieken op het Arabisch schiereiland in de 7^{de} eeuw na Christus. Deze vraagstukken zijn niet 'essentieel' Iraans of islamitisch, maar ontstaan uit de interactie tussen 'Oost' en 'West', tussen 'traditie' en 'moderniteit', tussen prekapitalistische sociale structuren en kapitalistische verhoudingen.

De kapitalistische vernietiging van de familie als productie-eenheid zet de sociaal-economische noodzaak van de controle op de vrouwelijke seksualiteit op de helling. Dit houdt niet in dat de kapitalistische productiewijze *automatisch* de patriarchale structuren vernietigt, maar wel dat deze geen *dwingende* kracht uitoefent op het familie-instituut om de vrouw te onderdrukken.²⁸⁰ Patriarchale vooroordelen en tradities zijn echter ideologische vormen die nog lang kunnen bestaan. De opmars van de globalisering resulteert immers niet noodzakelijk in de verdwijning van prekapitalistische structuren, maar kan ook leiden tot de inbedding van prekapitalistische en patriarchale verhoudingen, praktijken en instellingen in het alomvattende kapitalistische wereldsysteem. Wanneer de wereld een *global village* wordt, dan vertoont zij logischerwijs soms een bekrompen dorpsmentaliteit...

Seksuele bevrijding vs. seksuele vrijheid

Hoezeer ook Šarīfātī zijn kritiek op het 'freudisme' met wetenschappelijke franjes versiert, uiteindelijk verwerpt hij bewegingen die streven naar seksuele bevrijding op traditionalistische en moralistische gronden. Hij stelt bovendien dat het gevecht voor seksuele bevrijding een obstakel is voor de anti-imperialistische en antikapitalistische strijd. Het is alsof Šarīfātī 'freudisme', feminisme en seksuele bevrijding als een complot van het Westen beschouwt om de Iraanse jongeren met triviale kwesties bezig te houden.

Šarīfātī maakt echter geen onderscheid tussen seksuele *vrijheid* en seksuele *bevrijding*. Seksuele *bevrijding* impliceert een emancipatorische strijd tegen bepaalde sociale structuren, die repressieve machtsverhoudingen in het veld van *gender* en seksualiteit in stand houden. Deze strijd is evengoed een

²⁸⁰ TOWNSHEND, 1996: 214.

strijd tegen de kapitalistische commodificatie²⁸¹ van het lichaam en de seksualiteit, als tegen patriarchale machtsrelaties.²⁸²

Het is ironisch dat Šarīfī de Westerse vrouw een gebrek aan liefde en romantiek verwijt, terwijl juist in de prekapitalistische samenlevingen de familie een productieve functie heeft en economische capaciteiten een belangrijke rol spelen bij de kwalificatie van een partner. Onder het kapitalisme wordt het gezin juist gezien als een veilige haven en koesteren mensen romantische ideeën over hun partners.²⁸³ De Westerse media en de cultuurindustrie versterken deze ideologie. Seksuele vrijheid in de Westerse wereld uit zich eerder in een vrije keuze van partners dan in synchrone, losse seksuele contacten. Aangezien de werkelijkheid slechts zelden de romantische verwachtingen inlost, gaat de vrije keuze van partners over in 'seriële monogamie'.

De historische vernietiging van de traditionele familiestructuur in het Westen is niet te wijten aan de seksuele vrijheid van de vrouw, zoals Šarīfī impliceert, maar aan de druk van de kapitalistische productiewijze. Het instituut van de familie in het Westen is, met de nodige schokken, op basis van de noden van het kapitalisme langzaam maar zeker geherstructureerd. Vrouwen werden uit de traditionele thuisarbeid en het gezichtsveld van het controlerende familiehoofd, de patriarch, gehaald om in fabrieken en ateliers te werken. Deze externe loonarbeid vormde de basis van een potentiële sociale en financiële onafhankelijkheid. In de prekapitalistische samenleving vormde het huishouden de belangrijkste productie-eenheid, waarin elk familielid werkzaam was. In het kapitalisme werd de familie geatomiseerd, aangezien de familieleden individueel hun brood buiten het huis wonnen. De traditionele arbeidsdeling, gebaseerd op sekse, begon af te kalven en een aantal typische huishoudelijke taken veranderden in koopwaren die op de markt gekocht en verkocht werden.²⁸⁴

Andere factoren verhinderden dan weer de beweging naar een gelijkwaardige positie van de vrouw in het arbeidsproces. Vanuit de midden- en hogere klassen ontsprong het rolmodel van de vrouw die thuis bleef, het huishouden beredde, voor de kinderen zorgde en zich allerlei

²⁸¹ Binnen een kapitalistisch paradigma uit seksuele 'vrijheid' zich in de kwantificering en de vermarkting van seksualiteit; het menselijk lichaam wordt een symbolische en fysieke koopwaar en consumptieartikel.

²⁸² Merk op dat ook vele andere islamistische auteurs dit onderscheid niet maken. Zie bijvoorbeeld: Munīr Šafīq in: Bijlagen: §1. Vertalingen.

²⁸³ GERMAN, 1998: 50.

²⁸⁴ Ibid. 15-21.

onproductieve vrije tijdsbestedingen kon permitteren. Aangezien onderwijs aan belang won, bleven kinderen langer thuis en werd de familie, opgebouwd rond het kerngezin, de fundamentele eenheid in de reproductie van arbeidskrachten. Bovendien was de familie een sociaal instituut waar het kapitalisme de kosten van onproductieve leden zoals ouderen, zieken en kinderen, kon op afwentelen. De arbeidersklasse zelf vond in de familie een laatste verdedigingslinie tegen de kapitalistische uitbuiting.²⁸⁵

Binnen het kapitalisme zijn er dus zowel krachten, voornamelijk van ideologische aard, die de familiestructuur versterken, als socio-economische tendensen die het instituut ondergraven. Scheidingen en familiale problemen komen in de regel niet voort uit seksuele vrijheid, ervaring of appetijt, maar uit de druk die de maatschappij op het gezin legt. Vroeger was de plaats van de vrouw bij de haard, vandaag wordt van haar verwacht dat ze én een goede huismoeder én een blitse carrièrevrouw is. Vrouwen worden dubbel uitgebuit; enerzijds via de formele verkoop van hun arbeidskracht op de arbeidsmarkt en de meerwaarde die daaruit voortvloeit, en anderzijds door hun onvergoede thuisarbeid die de reproductie van arbeidskrachten garandeert.²⁸⁶

Het gevecht voor seksuele bevrijding is bijgevolg geen importproduct uit het Westen, maar een strijd die voortvloeit uit de werkelijkheden van prekapitalistische en kapitalistische onderdrukkende structuren. De nieuwe, *Westerse* vormen van onderdrukking vergen nieuwe paradigma's, waarbij *Westerse* kritieken op de nieuwe machtsverhoudingen die vanuit het *Westen* geïmporteerd worden een belangrijke inspiratiebron kunnen vormen.

Šarīfī beschouwt Freud als een agent van de bourgeoisie daar hij het seksuele karakter van de mens tracht bloot te leggen. Het werk van deze *maître du soupçon* kan echter eerder als een *kritiek op* dan een *omhelzing van* de burgerlijke samenleving gelezen worden. Andere psychoanalytici, zoals Wilhelm Reich (1897-1957) en Erich Fromm (1900-1980) gaan nog verder en gebruiken hun inzichten om het seksuele met het sociale te verbinden. Reich verbindt verschillende seksuele typologieën met verschillende soorten maatschappijvormen en stelt dat enkel een klassenloze samenleving een einde kan maken aan bepaalde diepgewortelde psychosen en neurosen die

²⁸⁵ GERMAN, 1998: 39-40.

²⁸⁶ Ibid. 51; TOWNSHEND, 1996: 214.

de mensheid sinds de komst van de klassenmaatschappij en het patriarchaat plagen.²⁸⁷

Reich en Fromm tonen aan dat de strijd voor seksuele bevrijding niet haaks hoeft te staan op het gevecht tegen onderdrukking en uitbuiting, maar deze juist kan aanvullen en zelfs kanaliseren. Šarīfātī impliceert dat men geen twee revoluties, een sociale en een seksuele, tegelijk kan voeren. Tezelfdertijd beargumenteert hij de noodzaak van een dubbele (sociale én culturele) revolutie, tegen de Westerse en inheemse onderdrukkers.²⁸⁸ De inconsequentie is duidelijk. De strijd voor seksuele bevrijding en voor de gelijkheid van de seksen kan evengoed een springplank vormen om zowel de Westerse, kapitalistische moderniteit als de Iraanse, traditionalistische samenleving te transcenderen.

Een halfslachtig alternatief

Šarīfātī bevindt zich tussen twee werelden en slingert tussen traditioneel-patriarchale en modern-romantische noties van 'de vrouw'. Hij probeert de vrouw, die zowel in het traditionele als moderne beeld als een seksobject wordt aanzien²⁸⁹, te 'deobjectiveren'. Zijn 'deobjectiveringsproces' ontdoet de vrouw echter volledig van haar seksuele aard. Seks en liefde worden als twee vijandige polen tegenover elkaar gesteld. Zijn vrouwelijke ideaaltype, Fāṭima, is zuiver, kuis en schroomvallig.²⁹⁰

Šarīfātī wijt de objectivering van de vrouw niet aan actuele en historische sociaal-economische processen, maar aan de invloed van de moderne Westerse en traditionele Iraanse moraal. Uit Šarīfātī's moralistische analyse ontspringt een moralistische oplossing; het is voldoende om het gedrag van de vrouw te veranderen door haar een nieuw rolmodel voor te houden. Als nieuw vrouwbeeld stelt hij de historisch-mythische figuur van Fāṭima voor, maar wat deze metafoor precies inhoudt, is onduidelijk. Enerzijds lijkt het belang van Fāṭima voort te spruiten uit haar rol als moeder, echtgenote en dochter. Ze heeft geen zelfstandige identiteit, maar vormt slechts een aspect van de identiteit van haar man. Misschien is ze de

²⁸⁷ CORRINGTON, 2003: 95-131.

²⁸⁸ Zie: Hoofdstuk X: *De aard van de Iraanse Revolutie*.

²⁸⁹ De obsessie en occupatie van de patriarchale maatschappij met de controle op de seksualiteit van de vrouw reduceert de vrouw in zekere zin ook tot een 'seksobject'. AZARI, in: AZARI, 1983: 116-130.

²⁹⁰ KEDDIE, 2007: 313-315.

drijvende kracht achter haar man, maar zelf staat ze nooit in de schijnwerpers.²⁹¹ Anderzijds stelt Šarīfātī nadrukkelijk dat Fāṭima in laatste instantie gewoon Fāṭima is en dat haar revolutionaire inzet en politiek activisme haar belangrijkste kwaliteiten zijn.²⁹²

De vaagheid van Šarīfātī's nieuwe rolmodel wordt nog versterkt door zijn kritiekloze reproductie van de mythes en legendes over Fāṭima, die een goed begrip van haar leven in de weg staan.²⁹³

Šarīfātī vult ook de 'islamitische mensenrechten', die hij aan de Iraanse vrouw wil teruggeven, nooit concreet in. Vanzelfsprekend doelt hij niet op de *Universele Islamitische Verklaring van Mensenrechten* die pas veel later, in 1981, werd voorgesteld of de *Cairo Declaration on Human Rights in Islam* uit 1990. Hoe een concept van universele mensenrechten kan worden verbonden met het principe van *šarī'a*, blijft een spanning die hij niet oplost. In tegenstelling tot Ḥomaynī en Moṭahharī bespreekt Šarīfātī nooit het concrete islamitische recht dat de kwestie van de vrouw behandelt.²⁹⁴

Daartegenover staat de reële impact die Šarīfātī's vrouwbeeld op de Iraanse Revolutie heeft gehad. Šarīfātī toont aan dat de islamitische identiteit niet in de weg van een revolutionair engagement hoeft te staan, maar juist politiek activisme vereist. Zo heeft hij de vele islamitische vrouwen die in 1978 en 1979 tegen het regime van de Shah betoogden een ideologisch hart onder de riem gestoken.²⁹⁵

De eindconclusie is dat Šarīfātī een aantal terechte kritieken op de traditionele en moderne rolpatronen uit, maar dat hij er onvoldoende in slaagt zijn eigen patriarchale vooroordelen achter zich te laten.

²⁹¹ AZARI, in: AZARI, 1983: 36.

²⁹² SHARIATI, 1980b. Dit in tegenstelling tot Quṭb, die de rol van de vrouw beperkt tot het opvoeden van de kinderen en het ondersteunen van haar man. SHEHADEH, 2000: 50.

²⁹³ FERDOWS, 1983: 296.

²⁹⁴ AZARI, in: AZARI, 1983: 6.

²⁹⁵ NAJMABADI, in: ESPOSITO en YAZBECK-HADDAD, 1998: 61.

Hoofdstuk IX

Religie en revolutie

"But what about the utopian thinkers of all ages, from the Prophets who had a vision of eternal peace, on through the Utopians of the Renaissance, etc.? Were they just dreamers? Or were they so deeply aware of new possibilities, of the changeability of social conditions, that they could visualize an entirely new form of social existence even though these new forms, as such, were not even potentially given in their own society?"

Erich Fromm, *Human Nature and Social Theory*, 1969

Opium of pepmiddel?

"*Religie is de opium van het volk*" vormt, op het beruchte "*proletariërs aller landen, verenigt u*" na, waarschijnlijk het bekendste en meest geciteerde aforisme van Marx. Een voor de hand liggende interpretatie van deze slagzin is dat religie werkt als een drug, aangewend door de heersende klassen, om het gewone volk te verdoven en te bedwelmen. Religie wordt zo herleid tot een instrument van overheersing, uitgevonden en gehanteerd door machiavellistische machtsgroepen.

Šarīfātī aanvaardt dat religie in bepaalde omstandigheden als een drug en instrument van onderdrukking kan fungeren, maar hij stelt dat Marx' benadering eenzijdig is. Westerse socialisten en communisten hebben Marx' kritiek terecht aangewend in hun strijd tegen de reactionaire Kerken, maar ze vergissen zich wanneer ze het totale fenomeen 'religie' reduceren tot diens reactionaire uitdrukkingen.²⁹⁶

Religie wordt opium in de handen van de clerus, zowel van de Westerse katholieke priesters, als de Iraanse sjiietische 'ulamā', aangezien zij het monopolie over de interpretatie van de religieuze teksten en rituelen uitoefenen. De clerici stellen hun functie voor als een medium tussen God en de mensen, terwijl ze in werkelijkheid barrières opwerpen in de persoonlijke relatie tussen mens en God.²⁹⁷ Šarīfātī wil deze kunstmatige obstakels doorbreken door een herdefiniëring van de notie van 'ijtihād', de persoonlijke en rationele interpretatie van de geloofsbronnen. De sjiietische traditie

²⁹⁶ HANSON, 1983: 16.

²⁹⁷ SHARIATI, 1980c.

moedigt *'ijtihād* aan, maar beperkt de groep personen die in staat is de bronnen te interpreteren, tot de clerici. Šarīfātī omschrijft een *mujtahid* echter als een verantwoordelijke, kritische en vrije onderzoeker. Hij verschuift het criterium om *'ijtihād* uit te oefenen van de traditionele klerikale opleiding naar een individueel sociaal en politiek engagement.²⁹⁸

Om het volk van de onderdrukkende religieuze vormen en instituten te laten 'afkicken' stelt Šarīfātī niet voor om religie af te schaffen, maar om het volk zelf het intellectueel kapitaal te laten verwerven opdat ze zelfstandig de geloofsbronnen kunnen interpreteren en zich zo van de clerus losmaken. Šarīfātī rakelt impliciet de historische discussie tussen de *'ahbārī*- en de *'uṣūlī*-school op,²⁹⁹ waarbij hij het *'ahbārī*-standpunt verdedigt en verder radicaliseert: "*L'islam, éliminant tout intermédiaire entre Dieu et l'homme établit pour la première fois une relation directe entre ces deux pôles; aussi, on ne trouve pas dans l'islam une organisation cléricale officielle.*"³⁰⁰

Men zou Šarīfātī een voorstander van een radicaal 'islamitisch protestantisme' kunnen noemen, waarbij elke gelovige over interpretatieve autoriteit beschikt, op voorwaarde dat hij of zij zich politiek en sociaal engageert. Šarīfātī gaat echter verder dan bewijzen dat religie niet steeds een geïnstitutionaliseerde, bedwelmende kracht hoeft te zijn; hij wil aantonen dat religie in de vorm van *tawhīd* dé ideologische kracht bij uitstek is om een klassenloze samenleving te bewerkstelligen. In zijn boek en in latere lezingen over 'islamologie' probeert hij een wetenschappelijk-filosofische basis te leggen voor de islam als autonoom ideologisch systeem.³⁰¹ Verder gebruikt Šarīfātī twee argumenten om de unieke revolutionaire rol van de islam te staven: de mobiliserende kracht van de historische utopie en de noodzaak van een religieus geïnspireerd altruïsme.

De historische utopie

Voor Šarīfātī is de klassenloze samenleving geen vaag toekomstbeeld, maar een historische werkelijkheid: de moslimgemeenschap tijdens het bestuur van de Profeet in Madina. Destijds bestond er geen standenverschil tussen geregeerde en regeerder en de samenleving was op eenvoud, gelijkheid en een rechtvaardige verdeling van de rijkdom gebaseerd. Deze

²⁹⁸ RAHNEMA, 1998: 300.

²⁹⁹ Zie: Hoofdstuk I: *Grondslagen van het moderne Iran*.

³⁰⁰ SHARIATI, 1982a: 48.

³⁰¹ Zie: Hoofdstuk VI: *Islamologie*.

ideale samenleving was vrij van politiek despotisme, kapitalisme, uitbuiting, gedegeneerde klerikale instellingen, reactionaire geloofsvormen en heersende klassen.³⁰²

Šarīfātī gebruikt het beeld van een oorspronkelijke, revolutionaire en egalitaire *ʿumma* als een propagandistisch en agitatorisch instrument. Hij beargumenteert niet een terugkeer naar de maatschappelijke toestand van enkele stadjes op het Arabische schiereiland aan het begin van de 7^{de} eeuw, maar wel de mogelijkheid en de wenselijkheid van een sociale en spirituele ommekeer op basis van een historisch voorbeeld. De kracht van zijn islamitische utopie schuilt precies in het feit dat de ideale samenleving geen blauwdruk is in de hoofden van enkele wereldverbeteraars, maar een historisch 'feit', dat als inspiratiebron voor een nieuwe maatschappij kan dienen. Aangezien elke moslim met dit historische verhaal bekend is, vormt het een dankbaar opstapje naar een religieus geïnspireerd socialistisch discours, gericht tegen conservatieve clerici.

Onder de eerste twee opvolgers van de Profeet, de kaliefen ʿAbū Bakr en ʿUmar, bleef de egalitaire samenleving grotendeels gehandhaafd, maar onder ʿUtmān begon een 'islamitische thermidor'. Het kalifaat veranderde in een monarchie, de lemen hutten werden paleizen, de klassenverschillen verdiepten zich en de concentratie van rijkdom nam toe.

Šarīfātī beweert dat de gemeenschap van Madina na de dood van de Profeet begon te degenereren, omdat de moslims niet in staat waren "[...]to preserve that society with its values and criteria because they could not uproot the ethics inherited from the Age of Ignorance."³⁰³ De moslimgemeenschap kon niet aan de ideologische erfenis van de *jahiliyya* ontsnappen aangezien de ideologie van *širk* zich als monotheïsme vermomde. De leiders van de moslimgemeenschap ondermijnden hun gemeenschap van binnen uit en verraadden haar, door de als *tawhīd* versluierde *širk* aan te hangen.³⁰⁴

Het is bijgevolg de taak van de échte islamieten om zich tegen de valse leiders, priesters en geleerden, te verzetten en het volk naar een waarachtig monotheïsme te leiden.

Šarīfātī's verklaring van het falen van deze eerste klassenloze samenleving getuigt van een filosofisch idealisme en een intentionalistische geschiedopvatting. Niet de concrete sociale en materiële context veranderden

³⁰² RAHNEMA, 1998: 194.

³⁰³ SHARIATI, 1993: 49.

³⁰⁴ Ibid. 54-56.

het Kalifaat van Madina in een klassenmaatschappij, maar de onvolmaakte intenties van de hoofdrolspelers in het historische drama. Dankzij dit verklaringsmodel kan Šarīfātī de morele *wenselijkheid* van een klassenloze samenleving loskoppelen van de specifieke sociale en materiële *mogelijkheid* om een dergelijke maatschappij te scheppen. De transhistorische revolutionaire wil, als het ware een religieuze lezing van Nietzsches *der Wille zur Macht*, triomfeert over de historische, structurele beperkingen. Het vehikel van deze Wil, de concrete 'beweger' van de geschiedenis, is de altruïstische revolutionair.

De altruïstische revolutionair

Šarīfātī stelt dat elke revolutie steunt op mensen die hun leven op het spel zetten voor een hogere zaak: martelaren, die in hun strijd voor een betere wereld hun directe materiële bestaan transcenderen. Een dergelijke negatie van het Zelf is ondenkbaar zonder een religieuze wereldbeschouwing. De kracht en de hoop die een religie uitstraalt, is noodzakelijk voor een revolutionair altruïsme. De islam is superieur aan andere religies aangezien zij niet alleen over een historische utopie beschikt, maar ook over een aantal inspirerende revolutionaire archetypes. Zoals de regering van Muḥammad het ideaaltype van de islamitische samenleving is, zo beschouwt Šarīfātī de figuur van 'Abū Ḍarr als de ideale moslim. 'Abū Ḍarr is een compleet, tweedimensionaal wezen; hij is diepgelovig en spiritueel, maar voert tevens een onverbiddelijke strijd voor het materiële welzijn en de bevrijding van de onderdrukten.³⁰⁵

Šarīfātī's 'Abū Ḍarr is eerder een fictieel dan een historisch figuur en vormt een metafoor van de ideale islamiet die een onverzettelijk geloof met een revolutionair socialistisch gedachtegoed combineert. Šarīfātī gebruikt de persoon van 'Abū Ḍarr als een retorische stijlfiguur, een symbool waaraan de rest van de samenleving zich moet spiegelen. Dankzij deze autochtone 'Che'

³⁰⁵ SHARIATI, 1985b.

Šarīfātī voerde 'Abū Ḍarr niet alleen op in zijn boek *'Abū Ḍarr al-Ġafārī: de eerste God Vererende Socialist*; tijdens zijn jaren aan de universiteit van Mashhad organiseerde hij ook toneelstukken over het leven van 'Abū Ḍarr. Religieus getinte voorstellingen waren uitzonderlijk aangezien het toneel in handen was van de seculiere intellectuelen en het door het religieuze establishment met een scheef oog bekeken werd. Het opvoeren van een gezelschap van de Profeet, in al zijn menselijkheid en existentiële twijfel, veroorzaakte heel wat commotie onder de clerici. RAHNEMA, 1998: 186.

hoeven de moslims hun revolutionaire helden niet uit de Westerse geschiedenis te putten, maar beschikken ze over een eigen held.³⁰⁶

Aangezien de verwezenlijking van een monotheïstische, klassenloze maatschappij afhangt van de aanwezigheid van een groep bewuste altruïsten, besteedt Šarīfātī veel aandacht aan het vraagstuk van deze 'verlichte zielen'.³⁰⁷

Een islamitische bevrijdingstheologie?

De Egyptische islamitische filosoof Ḥasan Ḥanafī noemt Šarīfātī in één adem met de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologen.³⁰⁸ De revolutionaire en maatschappijkritische rol die Šarīfātī aan de islam toebedeelt, kan men inderdaad als een echo beschouwen van de radicale interpretatie van het christendom bij de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologen.

Het succes van de Cubaanse Revolutie in 1959 en de vernieuwingen van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) gaven een belangrijke impuls aan het ontstaan van sociaal geëngageerde en kritische katholieke denkers en organisaties in Latijns-Amerika.³⁰⁹ De tweede algemene conferentie van de Latijns-Amerikaanse bisschoppen in 1968 erkende dat de verwerping van sociaal onrecht tot de kernopdracht van de Kerk behoorde. De conferentie aanvaardde de kritiek van de *dependencia*-theoretici op het ontwikkelingsdenken;³¹⁰ de integratie van Latijns-Amerika in een door de Verenigde Staten en door Europa gedomineerde wereldeconomie zou tot verdere structurele ongelijkheid leiden. Armoede werd niet alleen door het zondige winstbejag van individuele kapitalisten veroorzaakt, maar ook door een sociale en economische structurele ongelijkheid, enerzijds tussen Latijns-Amerika en het Westen en anderzijds binnen de Latijns-Amerikaanse staten zelf.³¹¹

Een belangrijk aspect in de theologische ommekeer was de introductie van de term *conscientização*, kritisch bewustzijn, door de Braziliaan Paulo Freire. *Conscientização* houdt een demystificatie van de werkelijkheid in; de oorzaak van armoede, onderdrukking en ongelijkheid ligt niet bij God, het

³⁰⁶ RAHNEMA, 1998: 58-59.

³⁰⁷ Zie: Hoofdstuk VII: *De rol van de intellectueel*.

³⁰⁸ Zie: Bijlagen: §1. Vertalingen [Ḥanafī].

³⁰⁹ DARWISH, 1999: 59.

³¹⁰ Zie ook: Hoofdstuk X: *De aard van de Iraanse Revolutie*.

³¹¹ DARWISH, 1999: 62.

Lot of de menselijke natuur, maar bij onmenselijke sociale structuren. Mensen beschikken over een vrije wil en de vrijheid om te kiezen en de samenleving te veranderen. Naast een deconstructie en morele verwerping van de huidige onderdrukkende sociale structuren, omvat *conscientização* tevens de constructie van een waarachtig menselijke samenleving. Theologie moet de mens zowel een sociale kritiek, een negatie van het status-quo, als een utopie aanbieden.³¹²

Šarīatī en de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologen geven een nieuwe vorm en inhoud aan theologie. Naast de klassieke religieuze teksten en tradities hanteren ze inzichten uit de moderne sociale wetenschappen en uit het marxisme om hun samenleving te begrijpen. Verder leidt hun flexibele hermeneutische invalshoek tot een niet-literalistische en metaforisch-symbolische interpretatie van de religieuze bronteksten. Ten slotte gaan Šarīatī en zijn christelijke tegenvoeters over tot een 'indigenisering' van religie wanneer ze de functie van respectievelijk islam en christendom in hun specifieke culturele en historische leefwerelden, Iran en Latijns-Amerika, inbedden.³¹³

Een belangrijk verschil tussen Šarīatī en de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologen komt tot uiting in hun opvatting over de rol van de clerus. Terwijl Šarīatī, een leek, het bestaan van bemiddelaars tussen God en de mens verwerpt, zien de bevrijdingstheologen hun strijd niet als een gevecht *tegen* de structuren van de Kerk of het principe van een clerus, maar als een hervormingsbeweging *binnen* de klerikale instellingen. In dit opzicht zijn de bevrijdingstheologen minder radicaal dan Šarīatī.³¹⁴

In het verbinden van religie met revolutie of radicale hervorming laten Šarīatī en de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologen zich met een dubbele denkoefening in: (1) de *deconstructie* van bepaalde categorieën en begrippen; en (2) de *constructie* van een utopie. Hun deconstructie houdt een demystificatie in van 'genaturaliseerde' concepten; met behulp van historische en sociologische methodes maken ze komaf met de idee dat de klassenmaatschappij of maatschappelijke ongelijkheid in het algemeen de uitdrukking van een natuurlijke, door God gewenste orde is. Zoals Derrida, willen ze de onechte, metafysische *spectres* die in het bewustzijn van de mensen rondspoken, uitdrijven.³¹⁵

³¹² DARWISH, 1999: 60-61.

³¹³ Ibid. 104-107.

³¹⁴ Ibid. 117-118.

³¹⁵ Zie: DERRIDA, 1994.

Nadat Šarīfātī en de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologen de traditionele religieuze begrippen uitgehold hebben, vullen ze deze terug op met het beeld van de utopie. Terwijl de traditionele interpretatie op de legitimatie van het status-quo en de reproductie van de werkelijkheid gericht is, omvat de revolutionaire interpretatie een belofte van verandering en rechtvaardigheid. De utopie, in deze betekenis, heeft de verdienste een andere werkelijkheid denkbaar te maken. Het maakt 'het afwezige' aanwezig. Roept de (religieuze) utopie echter niet gewoon nieuwe 'spoken' en hersenspinsels op? Šarīfātī meent dat religie, en islam in het bijzonder, een betere manier is om een klassenloze samenleving te bereiken dan wereldse ideologieën en politieke theorieën. Verleent religie een meerwaarde aan het politieke spel of is 'politieke spiritualiteit' een illusie?

Politieke spiritualiteit... of niet?

Tussen 1978-1979 raakt de Franse filosoof Paul-Michel Foucault (1926-1984) in de ban van de Iraanse Revolutie. Het religieuze karakter van de revolutie fascineert hem mateloos. Hij identificeert zich met het verzet van de revolutionaire beweging tegen het Westerse imperialisme en kolonialisme, haar verwerping van de Westerse moderniteit als sociaal en cultureel rolmodel en haar omhelzing van de martelaarsdood als de ultieme weg naar verlossing en authenticiteit.³¹⁶

Foucault stelt dat de Westerse Verlichting en de moderniteit geen einde aan onderdrukkende machtsrelaties hebben gemaakt, maar, dankzij de uitbouw van een 'technologie van onderwerping', de reproductie van macht juist vereenvoudigd hebben. De moderne samenleving heeft juridische rechten en gelijkheden in het leven geroepen, maar zij heeft tevens subtiele en efficiënte sociale controlemechanismen zoals de school, de gevangenis, de fabriek en de psychiatrie ontworpen.³¹⁷

Tijdens de laatste jaren van zijn leven gaat de Franse filosoof op zoek naar vormen van authentiek leven, een 'politieke spiritualiteit', die hij in het premoderne christendom en in niet-Westerse samenlevingen meent te vinden.³¹⁸

³¹⁶ AFARY en ANDERSON, 2005: 39.

³¹⁷ Ibid. 15.

³¹⁸ Ibid. 30.

Volgens de Franse filosoof scheppen de Iraniërs met hun doodsverachtende (want ongewapende) massabetogingen tegen de Shah een nieuw 'waarheidsregime'. Het discours van Ḥomaynī en andere radicale islamisten is geen ideologie, geen theorie die onderhuidse tegenstellingen camoufleert, maar een vorm van 'politieke spiritualiteit'.³¹⁹

Foucault identificeert de zoektocht van de Iraanse bevolking naar een authentiek 'zijn', weg van de onmenselijkheid van de moderniteit, met een terugkeer naar een traditionele, oorspronkelijke islam. Zijn enthousiasme voor het islamistische discours van Ḥomaynī brengt hem zover om Iraanse seculiere, linkse critici 'verwesterd' en 'vervreemd' te noemen.³²⁰

De Franse filosoof plaatst een modern, rationeel, vervreemd Westen tegenover een traditioneel, irrationeel, authentiek Oosten.³²¹ Hij essentialiseert deze twee categorieën en plaatst hen tegenover elkaar in een onverzoenbare oppositie. Een dergelijke 'oriëntalistische' houding is gevaarlijk omdat het vlottende en veranderlijke identiteiten vastpint en reïficeert: "*Perhaps Foucault's reading of Islam was 'Orientalist' because he failed to point out that Shi'ite narratives, like other invented traditions and identities around which imagined national or religious communities are formed, lend themselves to multiple readings.*"³²²

Foucault formuleert terechte kritieken op de moderne controlemechanismen en machtsreproductie, maar hij heeft weinig oog voor de paternalistische, hiërarchische verhoudingen tussen man en vrouw, patroon en cliënt, meester en slaaf, hoge en lage klasse, ouderen en jongeren in de zogenaamde 'traditionele' samenlevingen. Zijn sympathie voor de originaliteit (zowel in de betekenis van 'authentiek' als 'nieuw') van de Iraanse Revolutie maakt hem blind voor het onderdrukkende en patriarchale element in het islamistische discours van Ḥomaynī.³²³

De zoektocht van Foucault naar authenticiteit en zijn analyse van de Iraanse Revolutie als de uitdrukking van een collectieve politieke Wil is sterk beïnvloed door de filosofie van Heidegger.

³¹⁹ AFARY, 2003: 17; AFARY en ANDERSON, 2005: 50-51.

³²⁰ AFARY en ANDERSON, 2005: 82.

³²¹ Aangezien hij de Grieks-Romeinse wereld bij het 'Oosten' rekent, bestaat zijn dualisme niet uit een geografisch-culturele tegenstelling, maar uit het filosofisch-temporele contrast tussen 'traditie' en 'moderniteit'. Ibid. 18-19.

³²² Ibid. 39.

³²³ Ibid. 18; 26-30.

Heidegger stelt dat de mens in de wereld en de geschiedenis is geworpen. Het *In-der-Welt-sein* (in-de-wereld-zijn) van de mens is onlosmakelijk verbonden met het *Mitsein* (samen-zijn): de verwevenheid van het bestaan van het subject met andere subjecten en objecten. Heidegger laakt het onderscheid tussen het actieve, kennende subject en het passieve, gekende object, aangezien dit voorbijgaat aan de fundamentele notie van 'bestaan': *Dasein* (er-zijn). De oorspronkelijke relatie tussen het Zelf en de Ander is geen 'ik-jij'-verhouding, maar een 'wij'-relatie. De moderne mens legt echter de nadruk op de subject-objectrelatie, daarbij het *Mitsein* veronachtzamd. Zo valt de samenleving uiteen in een amalgaam van geïsoleerde eenheden, *das Man-Selbst*, waarin waarachtige menselijke interactie leeg gekeuvel wordt. Mensen zijn gevangen van *das Man-Selbst* en leiden geen authentieke levens. De enige manier om een authentiek en waarachtig leven te leiden en zich te bevrijden van *das Man-Selbst*, is door zich bewust te worden van de keuzes, beperkingen en mogelijkheden die de specifieke wereld waarin men leeft, omvat. De mens moet zich bewust worden van de oorsprong van zijn concrete angsten in deze wereld: het besef van zijn eigen eindigheid, zijn dood. Enkel via een authentiek *Sein zum Tode* (zijn-ten-dood), door de werkelijkheid van de eigen dood onder ogen te zien, kunnen mensen een waarachtig vrij en authentiek leven leiden. *Sein zum Tode* wordt zo omgezet in *Freiheit zum Tode* (vrijheid-ten-dood): de vrijheid om de wereld te herscheppen.³²⁴

Het specifieke karakter van een gemeenschap, een concreet geheel van *Mitsein*, komt het best tot uiting wanneer de eindigheid van die gemeenschap bloot wordt gelegd. Er bestaan geen universele wegen naar verlossing van vervreemding; elke gemeenschap moet teruggrijpen naar haar historische wortels en hieruit een particulier pad naar vrijheid distilleren. De terugkeer naar het Zelf van de gemeenschap berust op het collectieve, stoutmoedige omhelzen van het *Sein zum Tode*.³²⁵

Foucaults appreciatie van de Iraanse Revolutie wordt door drie elementen van Heideggers denken beïnvloed: (1) de klemtoon op het particuliere en de verwerping van het universele, (2) de relatie tussen doodsbesef en authenticiteit, (3) de noodzaak van een terugkeer naar het Zelf. In het Iraanse, islamistische discours van de martelarenverheerlijking ziet hij de transformatie van een *Sein zum Tode* naar een *Freiheit zum Tode* en de mogelijkheid van een authentieke gemeenschap. Het 'martelarendiscours' plaatst hij in de specifieke sjitische historische traditie. De massabetogingen

³²⁴ NEWELL, 1984: 777-779.

³²⁵ Ibid. 779-781.

vormen een voortdurende heropvoering van het historische drama van Karbala, dat Ḥomaynī in de rol van Ḥusayn dwingt, terwijl de Shah de tirannieke kalief Yazīd symboliseert. Dit drama vormt de speciale, niet-Westerse weg van de Iraanse gemeenschap naar een authentiek bestaan.

Foucault veronderstelt dat het Iraanse discours van een revolutionair martelaarschap de 'oorspronkelijke', 'waarachtige' interpretatie van het drama van Karbala is, eigen aan de sjiitische gemeenschap. Voor deze stelling beroept de Franse filosoof zich op de teksten en lezingen van Šarī'atī.³²⁶

De specifieke invulling van Karbala is echter doorheen de Iraanse geschiedenis een inzet van ideologische strijd geweest. Šarī'atī is een van de denkers die dit symbool een nieuwe, revolutionaire invulling heeft gegeven. Hij verzet zich tegen het sjiïsme van de rouw en van het passieve wachten op de *Mahdī*. Het is Šarī'atī's concept van de revolutionaire negatie van het Zelf³²⁷, dat, reeds een aantal jaren vóór de Iraanse Revolutie, de aanzet tot de constructie van een islamistisch martelarendiscours gegeven heeft.³²⁸ In zijn tekst *Jihād wa-Šahāda* (strijd/inzet en martelaarschap) geeft Šarī'atī aan de notie van martelaarschap binnen het sjiitische paradigma een radicale interpretatie.³²⁹ Ironisch genoeg beroept de Westers geschoolde Šarī'atī zich in deze tekst op niemand minder dan... Heidegger.³³⁰

Via de omweg van Šarī'atī vindt Foucault dus de bevestiging van zijn opvattingen over 'politieke spiritualiteit' terug in zijn eigen filosofische premissen.³³¹ Deze cirkelredenering geeft aan dat de zoektocht naar een authentieke, oorspronkelijke 'politieke spiritualiteit' in de Iraanse Revolutie tevergeefs is. Het 'martelarendiscours' blijkt **niet** *irréductible*³³² te zijn; het is niet iets essentieel Iraans-sjiitisch, maar een hybride product van de

³²⁶ AFARY en ANDERSON, 2005: 76.

³²⁷ Zie: Hoofdstuk V: *Ideologische antecedenten*.

³²⁸ Šarī'atī verbindt de notie van het revolutionaire martelaarschap van Ḥusayn met de gedurfde guerrilla-acties van de *Fedā'ī-ye Halq-e*. Zie: Hoofdstuk III: *Aanloop naar een nieuwe revolutie*.

³²⁹ SHARIATI, 1986.

³³⁰ "Heidegger says, *The sum of man's knowledge about his life's environment makes his character, that knowledge being the conscious relation of the existence of 'I' with an external 'thing', 'person', or 'thought. [...]*", in: SHARIATI, 1986. Zie ook: AFARY, 2003: 25.

³³¹ Ook Aysha negeert de gemeenschappelijke band van Foucault en Šarī'atī met Heidegger: "*The relationship between the two controversial thinkers encapsulates this because both **independently** reached the same set of conclusions, which is that, contrary to modernist dogma, religion has a necessary role to play in societal advancement, in anything but a premodernist mold.*" AYSHA, 2006: 378-379. Eigen nadruk.

³³² 'Onherleidbaar': niet te herleiden tot onderliggende factoren of elementen. Foucault stelt immers dat sjiitische islam in Iran een *irréductible* oppositiekraft was tegen het regime van de Shah. AFARY en ANDERSON, 2005: 85.

ontmoeting tussen 'Oost' en 'West', 'traditie' en 'moderniteit'. 'Politieke spiritualiteit' lijkt evengoed het resultaat van een denkoefening van Westerse denkers, zoals Heidegger, die in de knoop liggen met hun eigen gemoderniseerde maatschappij, als een manier van niet-Westerse intellectuelen, zoals Šarīfātī, om met de dialectiek tussen 'modern' en 'traditioneel' om te gaan. Noch het ideaaltypische 'Westen', noch het 'Oosten' zijn werkelijke entiteiten, maar geconstrueerde categorieën die orde proberen te scheppen in een wereld, verscheurd door tegengestelde krachten en op een merkwaardige manier toch één. De tegenstelling 'modern' versus 'traditioneel' ontstaat pas wanneer de 'moderniteit', die nieuwerwetse samenbundeling van kapitalisme, Verlichting, humanisme, individualisme, rationalisme en al haar interne negaties en contradicties, de werkelijkheid van de traditionele structuren deelt. Met andere woorden, de ontmoeting tussen 'modern' en 'traditioneel', 'West' en 'Oost' scheidt de identiteiten van beide categorieën op het moment dat ze eigenlijk tot een nieuwe eenheid beginnen samen te smelten. Het (h)erkennen van de Ander houdt de (h)erkenning van het Zelf in, waardoor het uiteindelijk de relatie is tussen het Zelf en de Ander die de identiteit van het Zelf (en de Ander) bepaalt.

Foucaults droom van 'politieke spiritualiteit' blijkt al gauw een nieuw *spectre* te zijn, dat de Iraanse bevolking nog lang zou kwellen. De Franse islamoloog Maxime Rodinson (1915-2004) merkt in dit verband op: "*It is not necessary to have great familiarity, if not with the essence of religion ('the nature of all religion', according to Foucault's very essentialist formulation), at least with the sociological facts concerning religion, with the history of religion, and even with the history of islam, in order to understand that all of these 'political spiritualities' escape only rarely from the usual laws of political struggle.*"³³³

³³³ RODINSON, in: AFARY en ANDERSON, 2005: 275-276.

Hoofdstuk X

De aard van de Iraanse Revolutie

"The tradition of all dead generations weighs like an Alp on the brains of the living. And just as they seem to be occupied with revolutionizing themselves and things, creating something that did not exist before, precisely in such epochs of revolutionary crisis they anxiously conjure up the spirits of the past to their service, borrowing from them names, battle slogans, and costumes in order to present this new scene in world history in time-honored disguise and borrowed language."

Marx, K., *The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon*, 1852

Inleiding tot de problematiek

Binnen de Iraanse linkerzijde heersten er drie verschillende opvattingen over de taken van de revolutie. De eerste strekking meende dat de revolutie een **nationaal-democratisch** karakter diende aan te nemen. Dit hield een brede coalitie tegen de monarchie in, die niet door de marxisten moest geleid worden. De communisten hoorden deze revolutie te steunen, maar aangezien ze geen voortrekkersrol speelden, zou het geen socialistische revolutie worden. De tweede stroming ging akkoord met de noodzaak van een brede coalitie, maar stelde een **volksdemocratische** revolutie voorop. De coalitie zou immers door de communisten aangevoerd worden en zowel burgerlijke als socialistische hervormingen doorvoeren. Op termijn zou dit in een socialistische revolutie uitmonden. De derde tendens ten slotte pleitte voor een **socialistische** revolutie, vanuit het perspectief dat de arbeidersklasse de enige kracht was die de Iraanse samenleving kon veranderen.³³⁴

De verschillende invullingen die aan het karakter van de revolutie, de klassencoalities en de rol van de communisten gegeven werden, vloeiden voort uit de verschillende interpretaties van de aard van de Iraanse samenleving. De mate waarin de Iraanse burgerij een progressieve of reactionaire rol kon spelen, hing af van de mate waarin men Iran als een feodale, kapitalistische of hybride vorm analyseerde. Indien Iran nog hoofdzakelijk door een sociaal en economisch feodalisme gekenmerkt werd, vormde de inheemse burgerij een progressieve kracht, die de traditionele

³³⁴ BEHROOZ, 1999: 51.

maatschappelijke structuren kon vernietigen. Deze konden dan door een kapitalistische productiewijze en een burgerlijke democratie worden vervangen, die op op hun beurt de voorwaarden tot een socialistische revolutie zouden scheppen. Indien men Iran echter beschouwde als een functionele eenheid binnen de kapitalistische wereldeconomie, dan vormden de Iraanse staat en de inheemse *comprador bourgeoisie*³³⁵ juist obstakels voor modernisering en autonome ontwikkeling. Verder kon men zich afvragen in hoeverre Iran noodzakelijkerwijs alle historische 'stadia' die het Westen had gekend, moest reproduceren.

De 'stadiatheorie' beschouwt de economische ontwikkeling van een land als een geïsoleerd proces, waarbij elke natie uiteindelijk dezelfde fasen doorloopt. Onderontwikkelde landen zijn bijgevolg landen waar de kapitalistische verhoudingen en productiekrachten onvoldoende zijn ontwikkeld.³³⁶ Dergelijke onderontwikkelde landen moeten eerst doorheen een burgerlijk en kapitalistisch stadium vooraleer ze aan het socialisme toe zijn. De koloniale revolutie is bijgevolg een burgerlijk-democratische revolutie, onder leiding van de nieuwe, autochtone burgerij. Arbeiders en boeren moeten hun nationale, inheemse burgerij steunen in de strijd tegen het imperialisme en kolonialisme enerzijds en de prekapitalistische structuren anderzijds.³³⁷

Een fundamentele kritiek op de stadiatheorie kan men reeds bij de marxistische 'klassiekers' zelf terugvinden in de theorie van de *permanente revolutie*. In de tweede helft van de 20^{ste} eeuw komt deze kritiek opnieuw tot leven in de vorm van de *dependency*-school en de wereld-systeemanalyse.

De theorie van de 'permanente revolutie'

De marxistische kritiek op de idee van een lineaire, trapsgewijze ontwikkeling van een traditionele, prekapitalistische naar een moderne, kapitalistische samenleving, komt voor het eerst tot uitdrukking in de theorie van de *permanente revolutie*. Deze term wordt door Marx gebruikt om de ideale houding van de arbeidersklasse tijdens een burgerlijk-democratische revolutie te omschrijven. Zowel voor als na de revolutie moet het proletariaat

³³⁵ Een deel van de nationale burgerij dat innig met het internationale financierskapitaal is verweven.

³³⁶ Ironisch genoeg vormt de communistische stadiatheorie een linkse weerspiegeling van de kapitalistische moderniseringstheorie, waarvan Walt Whitman Rostow (1916-2003) een van de grondleggers is. Zie: ROSTOW, 1960.

³³⁷ TOWNSHEND, 1996: 143.

zich onafhankelijk van de andere maatschappelijke krachten opstellen. De werkende klasse moet de kleinburgerij in haar progressieve eisen steunen, maar tevens haar eigen eisen stellen die verder gaan dan een burgerlijk programma. De revolutie is 'permanent', in de zin dat zij voortduurt tot de arbeidersklasse aan de macht komt.³³⁸

Naar aanleiding van de Russische Revolutie van 1905 radicaliseert Leon Trotski (1879-1940) het concept van de permanente revolutie. Trotski betoogt dat het onzinnig is om te wachten op een burgerlijke en kapitalistische revolutie in Rusland, aangezien de Russische burgerij te laat op het toneel van de geschiedenis is verschenen om nog een autonome rol tegenover het wereldkapitaal en de tsaristische autocratie te kunnen spelen. De penetratie van buitenlands kapitaal en de aanwezigheid van machtige semi-feodale structuren hebben een Russische burgerij geschapen, die te zwak is om de burgerlijk-democratische revolutie zelf door te voeren. Die last valt op de schouders van het kleine, maar militante Russische proletariaat. De werkende klasse is via haar groeperingen de best georganiseerde politieke actor in Rusland; enkel de arbeidersbeweging kan de heterogene en amorfe boerenmassa leiden in de strijd tegen het tsarisme en grootgrondbezit. De taak van de revolutionaire arbeidersbeweging is dus de burgerlijke revolutie tot een goed einde te brengen. De dynamiek van een revolutie met aan het hoofd de arbeidersklasse zal zich echter niet kunnen/willen beperken tot enkel burgerlijk-democratische eisen. De revolutie zal tevens socialistische maatregelen doorvoeren. De mate waarin deze revolutie een volledig socialistisch karakter aanneemt, hangt af van de binnenlandse krachtsverhoudingen tussen de klassen en de steun die de revolutionairen al dan niet van succesvolle revoluties in het Westen verwerven.³³⁹

Het debacle van de Chinese Revolutie van 1927, wanneer duizenden communisten en vakbondsmilitanten door hun burgerlijk-nationalistische 'bondgenoten' van de Kuomintang vermoord worden, maakt een diepe indruk op Trotski. Hij verwerpt de stalinistische stadiatheorie, die in deze periode de politiek van de Derde Internationale stuurt, als een geldige strategie voor de koloniale revolutie. Hij stelt tevens dat de taken van de dekolonisatie in de Derde Wereld dezelfde zijn als die van de Russische Revolutie in 1917, waarbij een nationale, burgerlijk-democratische revolutie in een internationale, socialistische revolutie is uitgemond. Trotski poneert dat de historische ontwikkeling van het kapitalisme een *ongelijk* en

³³⁸ MARX, K. en ENGELS, F., 2006: MIA.

³³⁹ TROTSKI, 2001: 25-37; en TROTSKI, 2004: 185.

gecombineerd proces is. Het kapitalisme is een wereldeconomie, een globaal systeem, waarin het tempo van economische ontwikkeling bij de verschillende landen ongelijk is. Aangezien alle landen deel uitmaken van het kapitalistische systeem combineren zelfs sterk 'onderontwikkelde' landen archaische structuren met geavanceerde kapitalistische verhoudingen.³⁴⁰ Het kapitalisme is in de hele wereld doorgedrongen, heeft bevolkingslagen geproletariseerd en samenlevingen geïndustrialiseerd en schept zo de mogelijkheid tot het 'overslaan' van de burgerlijke, kapitalistische fase.³⁴¹

Nieuwe kritieken op de stadiatheorie

Onder invloed van de dekolonisatiebewegingen en vooral door de succesvolle Cubaanse Revolutie in 1959 ontstaan nieuwe intellectuele stromingen, binnen en buiten het marxisme, die de orthodoxie van de stadiatheorie aanvallen. Paul Baran (1910-1964) en Andre Gunder Frank (1929-2005) formuleren de idee dat de kernlanden van het kapitalistische systeem de perifere landen uitbuiten en onderontwikkelen door ongelijke ruilverhoudingen. *Meer* kapitalisme in de perifere landen betekent juist *minder* economische ontwikkeling. Het winnen van politieke onafhankelijkheid door de dekolonisatiebewegingen houdt niet automatisch een bevrijding van de economische dependentie in. De autochtone burgerij is niet in staat om autonoom de productiekrachten te ontwikkelen, aangezien zij met handen en voeten gebonden is aan het buitenlandse kapitaal. Zij kan de prekapitalistische structuren niet vernietigen omdat deze traditionalistische verhoudingen functioneel zijn binnen het kapitalistische wereldsysteem. De enige manier waarop de Derde Wereldlanden aan uitbuiting en onderdrukking kunnen ontsnappen is via een sociale revolutie die de periferie ontkoppelt van de kern.³⁴² Andere denkers zoals Samir Amin (1931-) en Immanuel Wallerstein (1930-) hebben de *dependency*-grondgedachte verder (en in andere richtingen) uitgewerkt.

³⁴⁰ In Iran kwam de ongelijke en gecombineerde ontwikkeling bijvoorbeeld tot uiting in de aanwezigheid van ultramoderne computers in halfgeautomatiseerde fabrieken, of in plannende overheidsdiensten die nog niet over wetenschappelijke en betrouwbare statistieken en gegevens beschikten. KEDDIE, 1981: 172.

³⁴¹ MANDEL, 1980: 86-88; TOWNSHEND, 1996: 100.

³⁴² TOWNSHEND, 1996: 143-146.

In Iran bevonden de meest originele marxistische denkers zich in de *Fedāʿī-ye Ḥalq-e*.³⁴³ In tegenstelling tot de marxisten van de *Tūdeh* erkenden de theoretici van de *Fedāʿī-ye Ḥalq-e* de sociale en economische veranderingen die Iran sinds het begin van de 20^{ste} eeuw ondergaan had. Iran was volgens hen geen prekapitalistische structuur die wachtte om gemoderniseerd te worden, maar een perifere en afhankelijke vorm van kapitalisme, gebaseerd op de Iraanse staat, de *comprador bourgeoisie* en het internationale kapitaal. De hervormingen van de Shah waren niet progressief, maar reactionair, aangezien ze de afhankelijke positie van Iran in het kapitalistische wereldsysteem versterkten. De kapitalistische hervormingen hadden bovendien de maatschappelijke tegenstellingen verscherpt, waardoor de objectieve omstandigheden voor een revolutie gunstig waren. De subjectieve factor, de aanwezigheid van een revolutionaire klasse, partij en politiek bewustzijn, was echter heel zwak. De marxistische theoretici zochten bijgevolg naar manieren om de potentieel revolutionaire klassen te activeren, om in de context van repressie en illegaliteit een revolutionaire partij op te bouwen en/of het politieke bewustzijn van de massa te verhogen.

ʿAmīr Parvīz Puyān (1947-1971) poneerde dat de overweldigende staatsmacht en de afwezigheid van een arbeiderspartij tot de passiviteit van de Iraanse arbeidersklasse had geleid. De gewapende guerrillastrijd kon de atmosfeer van passiviteit doorbreken en tevens een revolutionaire voorhoede scheppen.

Masʿūd ʿAḥmad-Zādeh (1947-1972) was sterk beïnvloed door Latijns-Amerikaanse guerrilla-ideologen zoals Régis Debray, van wie hij de metafoer van de 'kleine motor' en de 'grote motor' overnam.³⁴⁴ De guerrilla vormde de 'kleine motor' van de revolutie, die de arbeidersklasse, de 'grote motor' in gang kon trekken. Dankzij de gewapende strijd van een kleine voorhoede kon het politiek bewustzijn van de massa naar een hoger niveau getild worden. De Aḥmad-Zādeh-lijn domineerde de politiek van de *Fedāʿī-ye Ḥalq-e* tussen 1971 en 1975. Toen bleek dat Aḥmad-Zādehs 'kleine motor' er niet in slaagde de 'grote motor' aan te steken, begon de organisatie de ideeën van Jazanī toe te passen.

Bīzan Jazanī (1937-1975) stelde dat de eerste taak van de marxisten in Iran de organisatie en vorming van revolutionaire kaders was en dat

³⁴³ Voor de bespreking van de ideologen van de *Fedāʿī-ye Ḥalq-e* heb ik mij gebaseerd op BEHROOZ, 1999: 51-62; 65; en BEHROOZ, 2004.

³⁴⁴ Zie: Hoofdstuk VII: *De rol van de intellectueel*.

politieke en militaire actie, hoewel belangrijk, op de tweede plaats kwam. Terwijl Aḥmad-Zādeh, net als de *Tūdeh*, het Westerse imperialisme als de voornaamste vijand beschouwde en de Shah als een marionet van de Verenigde Staten bestempelde, stelde Jazanī zich genuanceerder op. Niet het imperialisme, maar de Iraanse autocratie was het belangrijkste doelwit van de revolutie. De gewapende strijd van de guerrillabeweging viel uiteen in twee fasen. De 'gewapende propagandastrijd' vormde de eerste fase. De marxistische beweging was niet in staat om de staatsmacht te breken en te veroveren en moest zich tevreden stellen met het voeren van revolutionaire propaganda. Aangezien de marxisten noodgedwongen in de illegaliteit opereerden, diende deze propaganda een militaire vorm aan te nemen. Jazanī koesterde niet de illusie dat de 'propaganda van de daad' de Iraanse staatsmacht zou vernietigen, maar hij dacht wel dat symbolische acties de massa op de mogelijkheid van verzet zouden wijzen. Wanneer de guerrilla voldoende propaganda had gevoerd en het volk had geprikkeld, kon men overgaan tot de tweede stap: de opbouw van een revolutionaire massabeweging en een volksleger. Aangezien de nationale burgerij en kleinburgerij vanwege hun banden met respectievelijk het internationale kapitaal en de prekapitalistische sociaal-economische structuren niet in staat waren de beweging te leiden, moest het proletariaat het voortouw nemen. De Iraanse arbeidersklasse was echter niet sterk genoeg om de revolutie op eigen krachten door te voeren en hoorde zich aan het hoofd van een brede klassencoalitie te stellen.

Een dubbele revolutie

Hoewel Šarī'atī vaak van mening verandert over het tijdsbestek waarin een opstand tegen het regime kan plaatsvinden, twijfelt hij nooit aan de uiteindelijke noodzaak van een sociale revolutie die de monotheïstische, klassenloze samenleving zal grondvesten.

Šarī'atī stelt dat Iran en andere Derde Wereldlanden twee revoluties moeten ondergaan; enerzijds een *nationale* revolutie, die een einde stelt aan de imperialistische dominantie en een heropleving van het eigen culturele erfgoed teweegbrengt, en anderzijds een *sociale* revolutie, die elke vorm van uitbuiting, armoede en kapitalisme uitbant en in een rechtvaardige klassenmaatschappij uitmondt.³⁴⁵ De idee van een nationaal cultureel reveil gecombineerd met een sociale revolte is natuurlijk niet nieuw, maar kan men

³⁴⁵ SHARIATI, 1980c; SHARIATI, 1982b.

bij verscheidene 'tiermondistische' denkers terugvinden. Net als Fanon legt Šarīfātī een klemtoon op de **synchroniciteit** van beide revoluties.³⁴⁶ Tevens verwerpt hij de idee van de stadiatheorie dat Iran eerst doorheen een burgerlijke, kapitalistische fase moet. Iran heeft volgens Šarīfātī een zwakke burgerij en is afhankelijk van het Westen op economisch, politiek en cultureel vlak. Noch de traditionele *bāzār*-handelaars noch de moderne burgerij kunnen een progressieve rol spelen in het Iraanse revolutionaire proces. De *bāzār*-handelaars verwijt hij een gebrek aan dynamisme en de autochtone Iraanse bourgeoisie beschuldigt hij ervan slechts bij te dragen aan de stedelijke consumptie in plaats van zich te richten op de productie.³⁴⁷ De burgerij heeft zich van een potentiële bondgenoot tegen het feodalisme in een nieuwe uitbouter getransformeerd.³⁴⁸

Door Irans historische en culturele specificiteit is het land niet in staat om dezelfde weg als Europa te bewandelen. Het is niet alleen onmogelijk, het is ook niet wenselijk om Iran aan hetzelfde kapitalisme en 'machinisme' te onderwerpen.³⁴⁹

Dankzij de absorptie van heterodoxe ideeën van figuren als Gurvitch en Fanon en vanwege zijn persoonlijke ervaringen met de stalinistische ideologie van de *Tūdeh*, smeedt Šarīfātī een eigen variant van de theorie van de permanente revolutie. Hij ziet de Iraanse burgerij niet als een bondgenoot, maar als een vijand en hij verbindt de nationale bevrijding van het imperialisme met de onmiddellijke opbouw van een klassenloze samenleving. Hij produceert een eigen variant van de strategie van Aḥmad-Zādeh, waarbij de 'verlichte zielen' de 'kleine motor' vormen die de 'grote motor', de massa, aandrijft.³⁵⁰ In tegenstelling tot de marxistische denkers ziet hij echter geen primaire rol weggelegd voor de arbeidersklasse, die in zijn optiek slechts een van de vele elementen is van het ongedefinieerde, wazige *'an-nās*.

³⁴⁶ Volgens Fanon zijn de leiders van de nationalistische Derde Wereldbewegingen te sterk verwesterd, waardoor ze een neerbuigende houding tegenover de boeren en de verschoppelingen hebben ontwikkeld, terwijl de boeren op hun beurt van hun nationale leiders vervreemd zijn vanwege hun nieuwerwetse Westerse kledij, gedragingen en taalgebruik. De nationale burgerij in de Derde Wereld is zozeer met de koloniale belangen en cultuur verstrengeld dat zij zich nooit volledig van het koloniale systeem kan losmaken. (FAIRCHELD, 1994: 191-199) Šarīfātī onthoudt van Fanon de noodzaak van een hernieuwing van de eigen cultuur als strijdmiddel tegen kolonialisme.

³⁴⁷ SHARIATI, 1980c.

³⁴⁸ RAHNEMA, 1998: 282.

³⁴⁹ BEHDAD, 1994: 786.

³⁵⁰ Zie: Hoofdstuk VII: *De rol van de intellectueel*.

Het revolutionaire overgangsregime

Eens de revolutionaire beweging de staatsmacht heeft veroverd, moet de samenleving volgens Šarīfātī via een **geleide democratie** geregeerd worden. Deze geleide democratie houdt het bestuur in van een 'imām: een perfecte, volledige mens en een ongecontesteerd leider. Tijdens de revolutionaire overgangperiode is de 'imām aan niemand behalve God verantwoording verschuldigd. Enkel de visie van de ideale samenleving en een revolutionaire islamitische ideologie sturen hem in de juiste richting. Šarīfātī stelt dat het systeem van de geleide democratie een noodzakelijke stap is in elke koloniale revolutie. Hij ziet de volksmassa's in de Derde Wereldlanden als onwetend, decadent en slaafs, die een verlichte leiding nodig hebben om de samenleving in de juiste banen te leiden. Mocht de revolutie eindigen in de totstandkoming van een representatieve democratie, dan zou het volk toch op de traditionele, conservatieve figuren stemmen en de revolutie zou verwateren en falen. Hoewel de directe, participatieve democratie de beste manier is om te regeren, is het Iraanse volk nog niet rijp voor deze politieke vorm. Wanneer de samenleving, na een periode van geleide democratie, een respectabel niveau van politiek bewustzijn heeft bereikt, dan zal de geleide democratie overgaan in een participatieve democratie.³⁵¹

Šarīfātī's concept van een 'geleide democratie' doet op het eerste zicht denken aan een islamitische invulling van het marxistische begrip van de 'dictatuur van het proletariaat'.³⁵² Šarīfātī's 'geleide democratie' kan als de 'dictatuur van de 'imām' omschreven worden. De staat wordt geen vehikel van de meerderheid van de bevolking om zichzelf te emanciperen, maar het instrument van een verlicht Leider. De wortels van Šarīfātī's autoritaire demarche liggen in zijn negatieve appreciatie van de potentie van de massa om zichzelf te emanciperen. In zijn beeld van 'an-nās onderscheidt hij geen progressieve en reactionaire klassen of sociale groepen. Het volk staat in een

³⁵¹ RAHNEMA, 1998: 236-238.

³⁵² Townshend wijst er echter op dat deze sleutelterm van Marx en Engels doorheen de geschiedenis vaak misbegrepen is: "[...] the term 'dictatorship of the proletariat' merely meant the class rule of the proletariat in the transition from capitalism to communism, and was interchangeable with the term 'rule of the proletariat' or the 'political power of the working class'. Thus, it did not necessarily entail, as both Kautsky and Lenin wrongly assumed, the unrestricted use of force. Further, it did not mean the rule of an individual or a party. And equally significantly, it did not refer exclusively to a governmental form, as followers of the nineteenth-century French revolutionary, August Blanqui, maintained, but primarily (although not exclusively) to the class content of the state, i.e. the class basis of political power." TOWNSHEND, 1999: 83.

ahistorische, structurele relatie tot de onderdrukkers. Doorheen de eeuwen is het eigenlijk niet fundamenteel veranderd; het is een ruwe, rauwe kracht die wacht op de profeet, de verlichte intellectueel, om geactiveerd te worden. De massa is passief en kan niet autonoom tot een revolutionair bewustzijn komen; dit bewustzijn moet de verlichte intellectueel van buiten af injecteren. Enkel de verlichte intellectueel kan zich, dankzij een existentiële *Aha-Erlebnis*, losrukken uit zijn statische bewustzijn en de 'grote motor' in gang zetten.

Met de luxe van een cynische *hindsight*-wijsheid zien we in Šarīfātī's concept van de 'geleide democratie' en de verlichte *imām* het spook van de Islamitische Republiek en haar *velāyat-e faqīh*-principe³⁵³ opdoemen. Het is onmogelijk vandaag te zeggen welke concrete houding Šarīfātī tegenover de verschillende fases van de Iraanse Revolutie zou hebben aangenomen en of zijn fysieke aanwezigheid de Revolutie in een andere richting zou hebben gestuurd. Zijn ideologische premissen indachtig, lijkt het weinig plausibel dat Šarīfātī de machtsgreep van Ḥomaynī en de '*ulamā*' en hun repressie van de 'liberale' islamisten en de seculiere linkerkzijde zou goedgekeurd hebben. Hij veroordeelt het klerikale despotisme immers als "*de ergste vorm van tirannie in de menselijke geschiedenis*".³⁵⁴

Misschien projecteerde Šarīfātī zijn eigen persoon in de rol van de vaderlijke, goedbedoelende, maar strenge *imām*, net als Ḥomaynī van meet af aan zelf de rol van de *Vālī-e Faqīh* op zich wou nemen? Alle speculaties in de historische irrealis terzijde, heeft Šarīfātī wel de twijfelachtige verdienste dat hij bij een deel van de jonge islamitische intelligentsia de idee van een autoritaire theocratie of religieus despotisme aanvaardbaar heeft gemaakt en zo het ideologische pad naar het principe van de *velāyat-e faqīh* heeft geëffend.

Na zijn revisionistische 'draai' in 1975 stelt Šarīfātī dat de islamisten niet langer het regime via een revolutie moeten omverwerpen, maar dat zij binnen het kapitalisme sterke posities moeten veroveren. De bloei van de Japanse economie toont volgens hem aan dat inheemse morele waarden en tradities met de kapitalistische productiewijze gecombineerd kunnen worden. Šarīfātī produceert een nieuw discours waarin klassencollaboratie, 'realisme' en Iraans nationalisme centraal staan. De revolutionaire revolte en de monotheïstische, klassenloze samenleving worden tot een verre toekomst

³⁵³ Zie: Hoofdstuk IV: *De Iraanse Revolutie van 1978-1979*.

³⁵⁴ Šarīfātī in: AYSHA, 2006: 384.

verdaagd.³⁵⁵ De ideeën die een impact hadden op de Iraanse Revolutie waren echter niet die van de 'late' Šarī'atī, maar van de radicale ideoloog die voor een revolutionaire 'islamologie' gepleit had.

De aard van de Iraanse Revolutie

Het agressieve islamistische discours en de prominente aanwezigheid van Ḥomaynī brengen Rodinson tot de conclusie dat de Iraanse Revolutie een vorm van 'archaïsch fascisme' is: "*By this I mean a wish to establish an authoritarian and totalitarian state whose political police would brutally enforce the moral and social order. It would at the same time impose conformity to religious tradition as interpreted in the most conservative light.*"³⁵⁶

Aangezien de Koran en de Tradities geen directe oplossingen voor de problemen van de moderne samenleving aanbieden, moeten de 'ulamā' zich voornamelijk van symbolen bedienen om de massa's te mobiliseren. De anti-Amerikaanse en anti-Westerse retoriek van Ḥomaynī zijn geen uiting van een links, anti-imperialistisch politiek programma, maar vormen archaïsche symbolen (Amerika/het Westen = de Duivel). Rodinson ziet in de Iraanse Revolutie de uitbarsting van een wereldwijde, groeiende politieke islamitische beweging, die na het failliet van de Westers geïnspireerde nationalistische, liberalistische en socialistische ideologieën aan invloed heeft gewonnen.³⁵⁷ Ḥomaynī heeft zich tot de charismatische leidersfiguur van de revolutie ontpopt en baadt, dankzij de identificatie met 'imām Ḥusayn, in een aura van sjiitische sacraliteit. De mix tussen religie en politiek vormt een gevaarlijke cocktail, aangezien het politieke spel snel de overhand krijgt en religieuze moraliteit als machtsmiddel gaat aanwenden.³⁵⁸

Moaddel sluit zich gedeeltelijk aan bij Rodinsons analyse en stipt een aantal overeenkomsten en verschillen met de Westerse fascistische bewegingen aan. Een eerste gelijkenis betreft de ideologie. Zowel de fascistische als de islamistische ideologie is een amalgaam van verscheidene, soms tegenstrijdige, elementen, zoals anti-imperialisme, antiliberalisme, anticomunisme, antimaterialisme en antikapitalisme. Beide ideologieën delen de notie van een eenheid, God of Staat, die boven de mens staat en waarin de mens zijn individualiteit dankzij persoonlijke wilskracht,

³⁵⁵ RAHNEMA, 1998: 361-362.

³⁵⁶ RODINSON, in: AFARY en ANDERSON, 2005: 226-232.

³⁵⁷ Ibid. 233-238.

³⁵⁸ Ibid. 244; 272.

gehoorzaamheid en martelaarschap kan overstijgen. Een tweede aspect is de autonomie van de staat ten opzichte van de klassen. Verder hanteren zowel de Westerse, fascistische als de Iraanse, islamistische beweging terreur om elke vorm van oppositie de mond te snoeren. Geweld is niet alleen een instrument om de macht te behouden en te consolideren, maar de *wijze van bestaan* van het regime. Ten slotte hebben beide bewegingen dezelfde klassenbasis: een kleinburgerij die onder druk van het monopoliekapitalisme politiek actief wordt, in een periode waarin de linkerzijde geen armslag heeft.³⁵⁹

De beweging in Iran verschilt echter ook met deze van het Europese fascisme/nazisme. In tegenstelling tot de NSDAP bijvoorbeeld daalt de macht van de IRP na de consolidatie van het regime om uiteindelijk in 1987 inactief te worden.³⁶⁰ Daarenboven was aanvankelijk de voornaamste vijand van de beweging de eigen *comprador bourgeoisie* en het grootkapitaal en niet de arbeidersklasse. Ten laatste verschilde de historische en maatschappelijke context van het Iran in de jaren '70 grondig met die van Duitsland en Italië in de jaren '30.³⁶¹

Moaddel zijn eindconclusie is dat de Iraanse Revolutie en het daaruit voortvloeiende regime een vorm is van 'Derde Wereld fascisme'.³⁶²

'Fascisme' is een geladen term, die vaak aangewend wordt om alle extreemrechtse, gewelddadige bewegingen en regimes op één hoopje te gooien. Op deze manier wordt 'fascisme' eerder een morele (scheld)term dan een wetenschappelijke categorie en verliest het bijgevolg elke zinnige inhoud. Anderzijds bestaat bij sommige auteurs³⁶³ de neiging om 'fascisme' enkel te beperken tot de historische, Italiaanse fascistische beweging, aangezien er steeds (fundamentele?) verschillen bestaan met andere bewegingen en staten die doorgaans als 'fascistisch' bestempeld worden. Zonder diep in te gaan op het uitvoerige debat rond de invulling van de term, zal ik een beknopte werkdefinitie naar voor schuiven, gebaseerd op een van de eerste analyses die van het fenomeen is gemaakt.

³⁵⁹ MOADDEL, 1993: 257-262.

³⁶⁰ ABDELKHAH e.a., 1993:20-21.

³⁶¹ MOADDEL, 1993: 257-262.

³⁶² Ibid. 262.

³⁶³ Zie bijvoorbeeld: ALLARDYCE, G., 1979: "What Fascism Is Not: Thoughts on the Deflation of a Concept", *American Historical Review*, 84, 2, pp. 367-388.

Volgens Trotski³⁶⁴ is het kenmerkende aspect van de fascistische *beweging* het feit dat het een massabeweging is, die voortkomt uit de gedepriveerde stedelijke kleinburgerij, de boeren, het *lumpenproletariat* en ongeschoolde lagen van de arbeidersklasse. Fascistische regimes komen niet tot stand dankzij militaire machtsgrepen, maar steunen op de massa om eerst 'de straat' en dan de staat te veroveren. Het fascisme is een historische reactie op de gefaalde socialistische revoluties in Duitsland en in Italië vlak na de Eerste Wereldoorlog. Aangezien het socialisme voor de middenklassen, die lijden onder de kapitalistische crisis, geen uitweg biedt, zoeken ze hun heil in andere bewegingen. Fascistische bewegingen worden door het kapitaal gefinancierd en ingezet om de georganiseerde arbeidersbeweging te vernietigen. Door fysiek geweld, intimidatie en het beheersen van 'de straat' wordt de weg gebaad voor een totalitaire en corporatistische dictatuur die niet alleen de staat en haar instellingen, maar ook de organisaties van het middenveld volledig herstructureert. Zo wordt het ontstaan van een onafhankelijke arbeidersbeweging tegengegaan en wordt de arbeidersklasse tot een amorfe, geatomiseerde staat teruggebracht.³⁶⁵

Met deze definitie in het achterhoofd kan de Iraanse Revolutie bezwaarlijk het product van een fascistische beweging genoemd worden. De massabeweging was niet gericht tegen de arbeidersklasse, maar tegen het dictatoriale regime van de Shah en de invloed van het Westen. Toegegeven, de kleinburgerij, geleid door de *'ulamā,*' nam het voortouw in de revolutie.³⁶⁶ De betogingen van de radicale studenten, de *bāzār* en het stedelijke subproletariaat vormden de katalysator die de revolutie in gang zetten. Het was echter de intrede van de industriële arbeidersklasse in het revolutionaire proces, tijdens het najaar van 1978, die het regime op de knieën dwong. In de Iraanse steden en fabrieken ontstonden embryonale raden van zelfbestuur en arbeiderscontrole.³⁶⁷

De Iraanse Revolutie als een vorm van fascisme bestempelen betekent een verwarring van de concrete ideologische vorm van de revolutie met haar sociale inhoud en haar uiteindelijke resultaat. Achcar ziet de Iraanse Revolutie als een *permanent revolution in reverse*. De beweging begon als een

³⁶⁴ Trotski verdiepte zich in de kwestie van het fascisme vanwege de onkunde van de *Communistische Internationale* om een adequaat anti-fascistisch beleid voor de *Communistische Partij Duitsland* uit te stippelen, wat uiteindelijk tot een verlamming van de Duitse linkerkant bij het aan de macht komen van Hitler leidde. TOWNSHEND, 1996:106-118

³⁶⁵ TROTSKY, 1993: MIA.

³⁶⁶ Zie: Hoofdstuk IV: *De Iraanse Revolutie van 1978-1979*.

³⁶⁷ BAYAT, 1987: 96.

typische nationaal-democratische revolutie die, onder leiding van de arbeidersklasse, in socialisme had kunnen uitmonden. De islamistische kleinburgerlijke leiding duwde de revolutie echter in een reactionaire richting en coöpteerde de spontane raden in het nieuwe systeem.³⁶⁸

De aard van de Islamitische Republiek Iran

Volgens de Minderheidsfactie³⁶⁹ van de *Fedāʾī-ye Halq-e* vormde de nieuwe staat een compromis tussen de industriële burgerij, vertegenwoordigd door de liberale islamisten, de commerciële burgerij van de *bāzār*, uitgedrukt door de conservatieve clerici die de IRP domineerden, en de traditionele kleinburgerij, aangevoerd door Ḥomaynī. Het anti-americanisme van de IRI was geen echt anti-imperialisme, maar holle retoriek, aangezien Iran een zwakke, afhankelijke staat binnen het kapitalistische wereldsysteem bleef. Bovendien trad het regime zelf als een imperialistische macht op tegenover de Koerdische en Turkomaanse minderheden. Het revolutionaire proces, aangevat in 1978, was onvoltooid en moest vervolledigd worden door de machtsovername van de arbeiders- en boerenraden. De voornaamste vijand van de Iraanse massa's waren de *maktabī*-islamisten van de IRP en niet de liberale islamisten rond Bānī-Šadr. Tegenover de USSR nam de *Minderheid* een voorzichtig kritische houding aan; de Sovjetunie was een socialistische staat met revisionistische afwijkingen.³⁷⁰

Een andere, kleine revolutionaire organisatie, de *Organisatie van het Arbeiderspad*, werkte de analyse van de *Minderheid* verder uit en stelde dat de IRI een religieus **bonapartistisch** regime was. De clerus vormde immers geen heersende klasse, maar een sociale laag die op de *bāzār* en het subproletariaat steunde om haar macht uit te oefenen.³⁷¹

³⁶⁸ ACHCAR, 2004: 57.

³⁶⁹ Zie: Hoofdstuk IV: *De Iraanse Revolutie van 1978-1979*.

³⁷⁰ De *Meerderheid* en de *Tūdeh* bevestigden de kleinburgerlijke aard van het nieuwe regime, maar beweerden dat het een progressieve en anti-imperialistische inhoud had. De IRI was onder leiding van Ḥomaynī via een inheems pad op weg naar het socialisme. Toegegeven, het regime had ondemocratische en repressieve trekjes, maar de fractie rond Ḥomaynī vertegenwoordigde het meest radicale anti-imperialisme en moest zodoende tegen de burgerlijke liberale islamisten gesteund worden. Andere kleine groepen zoals de *Communistische Liga van Iran* namen een gelijksoortige positie in. De USSR werd door de *Meerderheid* en de *Tūdeh* als een waarachtige socialistische staat aanzien. BEHROOZ, 1999: 112-113.

³⁷¹ BEHROOZ, 1999: 132-134.

Marx gebruikt de term 'bonapartisme' om het regime van Keizer Louis Napoleon Bonaparte III te omschrijven.³⁷² Drie jaar na de revolutionaire beweging van 1848 waren zowel de Franse burgerij als de arbeiders en kleine boeren te zwak om te heersen. Geen van deze klassen wist een overwicht te behalen. Louis Napoleon, zich losjes baserend op de conservatieve middenklassen, vulde het machtsvacuüm met zijn eigen persoon. Hij stelde zich afwisselend voor als de vertegenwoordiger van de kleine landeigenaren, de bourgeoisie, het volk en de Franse Staat, zich zo als de ultieme scheidsrechter opwerpend. Als een politieke koorddanser balanceerde hij tussen de klassen. Met zijn ene hand ontnam hij de burgerij elke directe politieke macht en hij aarzelde niet om het staatsapparaat tegen haar culturele instrumenten in de publieke ruimte, zoals de pers, te gebruiken, terwijl hij met zijn andere hand de belangen van het kapitaal afschermd van de eisen van de arbeidersbeweging.³⁷³

Verder wendt Trotski het begrip 'bonapartisme' aan om de stalinistische bureaucratie³⁷⁴ in de Sovjetunie te beschrijven.³⁷⁵ Trotski stelt zich de vraag of een dergelijk dictatoriaal regime nog wel een 'arbeidersstaat' kan genoemd worden en merkt op dat de sociale dominantie van een klasse zich in verschillende politieke vormen kan uitdrukken. De heerschappij van de burgerij kan de vorm aannemen van een burgerlijke democratie, maar evengoed van een bonapartistische, militaire dictatuur of zelfs een fascistisch regime. In de laatste twee gevallen bezit de bourgeoisie zelf geen politieke macht. Een gelijkaardig fenomeen heeft zich in de Sovjetunie voorgedaan, waar de arbeidersklasse de staatsmacht heeft veroverd, de oude heersende klassen heeft vernietigd, de eigendomsverhoudingen fundamenteel heeft veranderd, maar zelf de macht niet uitoefent. De sovjetbureaucratie, in het leven geroepen om de interne tegenstellingen het hoofd te bieden, verwerft

³⁷² Zie ook: TOWNSHEND, 1996: 107.

³⁷³ MARX, 1852.

³⁷⁴ "[...] bureaucratism is the product of social contradictions between the city and the village, between the proletariat and the peasantry [...], between the national republics and districts, between the different groups of peasantry, between the different layers of the working class, between the different groups of consumers and, finally, between the Soviet state as a whole and its capitalist environment. [...] Raising itself above the toiling masses, the bureaucracy regulates these contradictions. It uses this function in order to strengthen its own domination. By its uncontrolled and self-willed rule, subject to no appeal, the bureaucracy accumulates new contradictions. Exploiting the latter, it creates the regime of bureaucratic absolutism." TROTSKY, 2005: MIA.

³⁷⁵ TOWNSHEND, 1996: 125.

steeds meer autonomie tegenover de arbeiders- en boerenklasse tot het een vorm van 'sovjetbonapartisme' is geworden.³⁷⁶

Het regime dat na de Iraanse Revolutie tot stand kwam, zou men dus als een vorm van 'religieus' of 'klerikaal' bonapartisme kunnen bestempelen. Wanneer Ḥomaynī de macht van de Shah wil breken om een islamitisch regime te vestigen, schrikt hij er niet voor terug om een beroep te doen op de massa's. Om het volk te mobiliseren, hanteert Ḥomaynī een discours waarbij de tegenstelling tussen *mustakbarūn* (onderdrukkers) en *mustaḏ'afūn* (onderdrukten) centraal staat. Niet de klassen, maar het Iraanse, islamitische volk en de vreemde en onislamitische krachten vormen de as van conflict die hij naar voor schuift. Ook de rijke *bāzār*-handelaars, de traditionele machtsbasis van de 'ulamā', maken deel uit van de *mustaḏ'afūn*.³⁷⁷

De 'ulamā' en hun islamitische staat dienen volgens Ḥomaynī tijdens het postrevolutionaire bewind de rol van scheidsrechters tussen de klassen op zich te nemen. De islamitische clerus, zich baserend op de *bāzār*-handelaars, balanceert tussen de verschillende klassen en tracht arbeid en kapitaal met elkaar te verzoenen door het smeden van een nationale consensus rond de gezamenlijke strijd tegen het imperialisme en monopoliekapitalisme.³⁷⁸

Achcar stelt echter dat het Iraanse klerikale regime niet identiek is aan een bonapartistische bureaucratie. Volgens hem staat een bonapartistische heersende groep steeds boven de *civil society*, terwijl de Iraanse clerus juist heel sterk met 'het middenveld' verweven is. De 'ulamā' weerspiegelen de maatschappelijke verdelingen; er is een verschil tussen de attitudes en affiliaties van de hoge en de lage clerus. Zo is de top van de 'ulamā' verbonden met de rijke *bāzār*-handelaars in de steden en de grootgrondbezitters op het platteland. Het grootste deel van de clerus heeft echter banden met de stedelijke en landelijke kleinburgerij. Dit uit zich in verschillende ideologische stromingen, gaande van een radicaal-populistisch

³⁷⁶ TROTSKY, 2005: MIA. Naast Trotski's analyse van het stalinistische systeem als een vorm van bonapartisme, doken er later nog andere labels op, zoals 'staatskapitalisme' (Tony Cliff) of zelfs 'een industriële vorm van de Aziatische productiewijze' (Rudolf Bahro). Hier dieper op ingaan zou ons echter te ver leiden.

³⁷⁷ BEHDAD, 1994: 805-806.

³⁷⁸ De oorlog tegen Irak vormde voor het jonge islamitische regime een belangrijke nieuwe factor om een nationaal blok te smeden tegen buitenlandse, imperialistische agressors.

discours met antiplutocratische ondertonen, tot een ultraconservatisme met een economische *laissez-faire* houding.³⁷⁹

Hoewel Achcar belangrijke nuances aanbrengt, hoeft zijn kritiek de analyse van een 'klerikaal bonapartisme' niet te ondergraven. De sovjetbureaucratie vormt, net als de Iraanse clerus, geen homogene groep.³⁸⁰ Verder wijzen zowel Marx als Trotski op het transitionele aspect van het bonapartisme.³⁸¹ Net als in de USSR een deel van de bureaucratie zich langzaam maar zeker van een heersende politieke 'kaste' in een kapitalistische klasse veranderde, ging de toplaag van de Iraanse clerus vrij snel deel uitmaken van een nieuwe inheemse burgerij. Het winnen van de parlamentsverkiezingen door de kandidaten van de *bāzār*-handelaars in 1984 duidt een belangrijke stap in deze transformatie aan. Ḥomaynī balanceert niet langer tussen de klassen, maar steunt volledig op de *bāzār*-handelaars. In de jaren die volgen worden de genationaliseerde bedrijven opnieuw geprivatiseerd.³⁸² Het groeiende *bonyād*-systeem³⁸³ ten slotte verzekert de directe overdracht van economische middelen in klerikale handen.

De ironie van de Iraanse Revolutie

Eigenlijk vormde de Iraanse Revolutie een uitzondering op het toenmalig klassiek geworden patroon van de dekolonisatierevoltes of de postkoloniale revoluties. Terwijl in andere landen de dynamiek van verzet voornamelijk uit het platteland en de boerenbeweging ontsprong, kwam de

³⁷⁹ ACHCAR, 2004: 65.

³⁸⁰ "The bureaucracy itself is still far less homogeneous than the proletariat or the peasantry. There is a gulf between the president of the rural soviet and the dignitary of the Kremlin. The life of the lower functionaries of various categories proceeds essentially upon a very primitive level – lower than the standard of living of the skilled worker of the West. But everything is relative, and the level of the surrounding population is considerably lower. [...] In its conditions of life, the ruling stratum comprises all gradations, from the petty bourgeoisie of the backwoods to the big bourgeoisie of the capitals. To these material conditions correspond habits, interests and circles of ideas. The present leaders of the Soviet trade unions are not much different in their psychological type from the Citrines, Jouhaux's and Greens. Other phraseology, but the same scornfully patronizing relation to the masses, the same conscienceless astuteness in second-rate maneuvers, the same conservatism, the same narrowness of horizon, the same hard concern for their own peace, and finally the same worship for the most trivial forms of bourgeois culture." TROTSKI, 1996: MIA.

³⁸¹ TOWNSHEND, 1996: 125.

³⁸² MOADDEL, 1993: 251-254.

³⁸³ Een *bonyād* is een caritatieve islamitische privé-instelling, die geen belastingen hoeft te betalen noch door enige overheidscontrole gereguleerd wordt. Deze instellingen vormen een ware economie binnen de economie en controleren een derde van het Iraanse bruto binnenlands product. ASHRAF en BANUAZIZI, 2001: 251.

Iraanse Revolutie van 1979 direct voort uit de stedelijke bevolking.³⁸⁴ De typische boerenrevoluties baseerden zich op de guerrillastrijd om de macht te veroveren, maar de Iraanse Revolutie nam de vorm aan van een massa-opstand, voortgestuwd door de middenklassen en het industriële proletariaat. De staatsmacht werd gebroken dankzij een klassiek 'Westers' socialistisch instrument: de algemene staking. Deze duurde zes maanden en was een van de meest effectieve in de hele geschiedenis. De staking van de oliearbeiders in Abadan en Ahwaz en het overlopen van het technisch personeel van de Iraanse luchtmacht naar de zijde van de revolutie vormden de doodsteek van het regime. Zowel de islamistische, nationalistische als marxistische oppositiekrachten hanteerden een typisch tiermondistisch discours in een land waarin de krachtsverhoudingen de voorbije decennia grondig waren veranderd. In 1977 bedroeg de industriële arbeidersklasse reeds een derde van de totale arbeidskrachten. Het 'ruraal proletariaat' (in valuta betaalde dagloners) maakte 40% van de actieve landbouwbevolking uit.³⁸⁵ De Iraanse Revolutie was, ondanks haar 'archaïsche', 'traditionele' en 'islamistische' vorm de meest moderne van alle revoluties die tot dan toe in de Derde Wereld ontketend waren.³⁸⁶

Auteurs zoals Achcar, Dabashi en Moaddel lijken er soms teveel van uit te gaan dat het islamitische karakter van de Iraanse Revolutie van bij voorbaat was vastgelegd, bijvoorbeeld vanwege een dominant islamitisch oppositiediscours, en onvermijdelijk in de vestiging van een theocratie zou uitmonden. Een revolutie is echter steeds een volatiel proces, een systeem uit evenwicht, waarbij de geringste inbreng een grote verandering kan teweegbrengen. Mensen worden politiek actief, hebben illusies en jagen zinsbegoochelingen na, maar leren ook uit de collectieve ervaringen die ze als beweging opdoen. Tussen 1979-1983 waren er verscheidene momenten waarop het regime massaal gecontesteerd werd en de revolutie een nieuwe draai had kunnen nemen.

³⁸⁴ KEDDIE, 1983: 580.

³⁸⁵ BAYAT, 1998, 149; KEDDIE: 161.

³⁸⁶ AHMAD, 1982: 293-295. Anderzijds is het ook niet zo dat de islamisten onder leiding van Ḥomaynī een 'waarachtige' sociale revolutie 'gekaapt' hebben. De Iraanse linkerkant heeft zich volledig aan een islamistisch anti-imperialistisch discours onderworpen, zonder enige aandacht te besteden aan de potentie van de eigen arbeidersklasse en het gevaar van een klerikaal bonapartisme. De geschiedenis heeft nochtans al meermaals uitgewezen dat de vijand van een vijand niet noodzakelijk een vriend hoeft te zijn en dat tactische allianties binnen een lange termijnstrategie moeten passen.

Hoofdstuk XI

Šarī'atī, marxisten en marxisme

"A man is a true Muslim only if he is a revolutionary. A Muslim is either a revolutionary or not a true muslim. [...] Islam and Marxism teach the same lessons for they fight against injustice. Islam and Marxism contain the same message, for they inspire martyrdom, struggle, and self-sacrifice. [...] Since Islam fights oppression it will work together with Marxism which also fights oppression. They have the same enemy: reactionary imperialism."

*Mojāhedīn-e Halq-e*³⁸⁷

Šarī'atī, een ideologische freelancer

De oppositie in Iran omvatte gedurende de 20^{ste} eeuw drie brede ideologische stromingen: islamisme, marxisme en nationalisme. Elk van deze tendensen was op zijn beurt in verschillende denkstromingen verdeeld. Dé politieke islam bestond niet, net zomin als er een homogene marxistische en nationalistische ideologie was. Naast 'verticale' distincties binnen elke ideologische zuil, ontstonden er tevens 'horizontale' overlappingen tussen ideologische strekkingen onderling. Zo was het tweede *Nationaal Front* een nationalistische formatie met islamistische ondertonen, de *Tūdeh* kende 'nationalistische' afsplitsingen die zich tegen de slaafse navolging van de oekazes van Moskou verzetten en islamistische groeperingen zoals de *Mojāhedīn-e Halq-e* omarmden de marxistische theorie.

Šarī'atī is misschien wel de ideoloog *par excellence* in wiens persoon de drie verschillende tradities samensmelten. Van jongsaf aan wordt hij via de ideeën van zijn vader, het *Centrum voor de Verspreiding van Islamitische Waarheden* en de *Beweging van de God Vererende Socialisten*, in een sociaal-progressieve islamistische traditie ingebed. Tezeldertijd schaart hij zich achter het seculiere *Nationaal Front* van Mošaddeq. In de jaren '60 begint Šarī'atī marxistische en sjitische categorieën met elkaar te combineren om een nieuwe, autochtoon-Iraanse revolutionaire ideologie te bekomen en bij de aanvang van de jaren '70 pleit hij openlijk voor een gemeenschappelijk front tussen marxisten en islamisten.³⁸⁸

³⁸⁷ ABRAHAMIAN, 1980a: 11.

³⁸⁸ Zie: *Context*.

Šarīfātī's relatie tot het marxisme lijkt op het eerste zicht complex en tegenstrijdig. Bayat³⁸⁹ bijvoorbeeld geeft een vrij negatieve interpretatie van Šarīfātī's verhouding tot het marxisme, terwijl Abrahamian³⁹⁰ juist een positief beeld schetst. De oorzaak van deze dubbelzinnigheid is eenvoudig; bijna elke auteur probeert Šarīfātī's ideologie als een afgewerkt, monolithisch, coherent systeem voor te stellen. Wanneer iemand als Dabashi³⁹¹ de moeite doet om ook de *evolutie* van Šarīfātī's ideologie te bespreken, dan verschijnt Šarīfātī's intellectuele parcours als een lineair proces, dat eindigt in een systematische theorie. De beste weergave van Šarīfātī's ideologische ontplooiing komt tot uiting in de uitstekende biografie van Rahnema³⁹². Rahnema beschrijft de ontwikkeling van Šarīfātī's gedachtegoed, ingebed in zijn historische en persoonlijke context. Šarīfātī's ideeën verschijnen niet alleen als een uitdrukking van zijn interne intellectuele ontwikkeling, maar als het gevolg van zijn interactie met een dynamische maatschappelijke context.

In het eerste deel van deze verhandeling, alsmede in 'Hoofdstuk V: *Ideologische antecedenten*' en 'Hoofdstuk VI: *Islamologie*' heb ik betracht een chronologie van Šarīfātī's denken te construeren. Deze valt uiteen in (1) een **vroege** periode (ca.1947-1959), waarin hij zijn eerste politieke activiteiten ontplooit en artikels met betrekking tot de 'middenschool' van de islam publiceert, (2) een **contemplatieve** periode (ca.1959-1966), waarin hij nieuwe ideeën in Parijs opdoet en begint na te denken over een nieuwe islamitische ideologie, (3) een **consolidatieperiode** (ca.1966-1973), waarin hij zijn ideeën in de vorm van een 'islamologie' probeert te systematiseren, en (4) een **revisieperiode** (ca.1973-1977), waarin hij afstand neemt van een aantal fundamentele stellingen en analyses die hij in de voorgaande periode heeft uitgewerkt.

Toegegeven, zelfs wanneer men deze vier Šarīfātī's weet te onderscheiden, bevatten hun teksten nog steeds interne tegenstrijdigheden. Šarīfātī kon tijdens een lezing zichzelf tegenspreken en, tot de verbijstering van zijn studenten, het vertrouwen in de logica van zijn eigen betoog volledig verliezen.³⁹³ Dit toont de fundamentele verwardheid van Šarīfātī's denken aan: of liever; zijn onvermogen om de contradicties die uit zijn hybride ideologie voortspruiten te verzoenen.³⁹⁴ Met deze kritische

³⁸⁹ BAYAT, 1990.

³⁹⁰ ABRAHAMIAN, 1982.

³⁹¹ DABASHI, 2006.

³⁹² RAHNEMA, 1998.

³⁹³ DABASHI, 2006: 134.

³⁹⁴ Zie: Epiloog: §1. 'Alī Šarīfātī: een kritische appreciatie.

kanttekeningen in het achterhoofd zal ik achtereenvolgens Šarīatī's relatie tot de marxistische theorie en zijn praktische houding tegenover de marxistische bewegingen bespreken.

Šarīatī en het marxisme³⁹⁵

Hoewel Šarīatī tijdens zijn 'vroege' periode kennis maakt met het grove marxisme van de *Tūdeh*, duurt het tot zijn Parijse jaren vooraleer hij op systematische wijze met de marxistische theorie in contact komt. Šarīatī leest echter nooit zélf de werken van de klassieke marxistische auteurs (Marx, Engels, Lenin, ...), maar leert hen steeds via tussenpersonen zoals Gurvitch en Sartre kennen.³⁹⁶ Dankzij Gurvitch beseft Šarīatī dat het 'vulgaire' en stalinistische *Tūdeh*-marxisme geen getrouwe weerspiegeling is van de ideeën van Marx. Dit brengt hem echter niet tot een betere kennis van Marx. Zijn beeld van Marx is vaak onnauwkeurig en allesbehalve academisch. Hij beweert bijvoorbeeld dat Marx' antireligieuze houding voortkomt uit een op de klippen gelopen relatie met een christelijke vrouw.³⁹⁷ Wanneer hij het 'vulgaire' van het 'werkelijke' marxisme onderscheidt, gebeurt dit niet aan de hand van de teksten van Marx of de kritieken die Westerse marxisten zoals Gramsci op het stalinisme leveren, maar op basis van zijn eigen, 'creatieve' mening van wat een 'goed' en 'slecht' marxisme inhoudt. Zo ontkent Šarīatī dat Marx een voorstander van de 'dictatuur van het proletariaat' is; waarschijnlijk omdat hij de term 'dictatuur' met de USSR associeert. Verder houdt zijn beperkte kennis van de marxistische teksten hem niet tegen om onder andere te verkondigen dat Marx de kwestie van het kolonialisme niet besproken heeft.³⁹⁸

³⁹⁵ Aangezien de meeste aspecten van Šarīatī's denken reeds uitgebreid in Hoofdstuk V: *Ideologische antecedenten* en Hoofdstuk VI: *Islamologie* aan bod kwamen, volgt hier een beknopte samenvatting.

³⁹⁶ Het beruchte *Marxisme en andere Westerse Dwalingen* vormt hierop een uitzondering. In dit werk citeert Šarīatī veelvuldig uit zelfs de meest obscure werken van Marx en Engels, hoewel het voordien nooit zijn gewoonte was om auteurs letterlijk aan te halen. Dit vormt een verdere aanwijzing dat deze publicatie niet geheel zuiver op de graat is. Zie: Hoofdstuk VI: *Islamologie*.

³⁹⁷ RAHNEMA, 1998: 295.

³⁹⁸ Id. Zie echter: MARX, K., 1999: *Marx on China, 1853-1860. Articles from the New York Daily Tribune with an Introduction and Notes by Dona Toor, (1853-1860)*, MIA; MARX, K., 2005: *The British Rule in India, (1853)*, MIA; MARX, K. en ENGELS, F., s.d.: *The First Indian War of Independence (1857-1858) and the East India Company (June-August 1953), (1857-1858)*, MIA; enzovoort.

Šarīatī rechtvaardigt zijn gebruik van marxistische termen in zijn 'islamologie' door een appreciatie van drie verschillende 'Marxen'. De eerste, jonge, Marx is de atheïstische filosoof, die het dialectisch materialisme aanwendt om het bestaan van God te ontkennen. De tweede, volwassen, Marx is een sociaal wetenschapper die de logica van onderdrukking, uitbuiting en dominantie blootlegt. De derde, oudere, Marx is voornamelijk een politicus die een revolutionaire partij en *Internationale* wil oprichten. In deze laatste periode ontstaat het 'vulgaire' marxisme, waar Engels volgens Šarīatī de hoofdverantwoordelijke voor is. Onder Stalin, die op opportunistische wijze elementen uit de jonge en oude Marx plukt en codificeert, verwordt het marxisme tot een star, economisch-deterministisch dogma. Šarīatī beweert het marxisme van de jonge en oude Marx te verwerpen, maar schatplichtig te zijn aan Marx, de socioloog.³⁹⁹

Als gelovige moslim kan Šarīatī zich niet verzoenen met het filosofisch materialisme van Marx. Hij stelt dat het materialisme geen verklaring voor maatschappelijke verandering biedt en 'de mens' als agent uit de geschiedenis wegschrijft.⁴⁰⁰ Uit de ontwikkeling van de productiekrachten

³⁹⁹ ABRAHAMIAN, 1982: 26.

Šarīatī's verdeling van Marx in 'filosoof', 'socioloog' en 'politicus' snijdt geen hout. Net als Šarīatī zelf kent Marx een intellectuele evolutie, die samenhangt met de veranderingen in zijn omgeving, maar deze is complexer dan Šarīatī voorstelt. Aangezien dit niet de plaats is om diep in te gaan op de ontwikkeling van Marx' denken, zal ik enkele voorbeelden aanhalen die Šarīatī's ordening op de helling zetten. De idee dat Marx zich pas op latere leeftijd actief met politiek heeft beziggehouden is verkeerd. In 1842, op vierentwintigjarige leeftijd, was hij al hoofdredacteur van de radicale *Rheinische Zeitung* en in 1848 schrijft hij samen met Engels het programma van de *Bond der Communisten*, namelijk het *Communistisch Manifest*. In 1864 helpt hij de *Internationale Arbeidersassociatie*, alias de *Eerste Internationale*, oprichten. Het is juist op het einde van zijn leven, na de ineenstoring van de Internationale in 1876, dat hij politiek minder actief wordt. Het filosofische aspect van Marx' denken komt in de tweede helft van de 19de eeuw inderdaad minder direct aan bod, maar blijft steeds prominent aanwezig, getuige bijvoorbeeld het deel over het 'fetisjisme' van de waar in *Das Kapital* (1867). (MARX, K., 1990: 125; 163) Het is ironisch dat Šarīatī zich tegen de 'atheïstische filosoof' Marx verzet en hem een eenzijdig materialisme verwijt, terwijl de zogenaamde 'economische en filosofische manuscripten' van de jonge Marx tot zijn meest humanistische geschriften behoren. (MARX, K, 2000a, MIA) Ten slotte kan men m.i. moeilijk de 'socioloog Marx' van de politicus, filosoof en econoom scheiden, aangezien het concept van 'klassen' en 'klassenstrijd' in bijna elk werk van Marx een belangrijke rol speelt.

⁴⁰⁰ Zijn mensen door hun specifieke historische context gedetermineerd? Marx merkt op: " *Men make their own history, but they do not make it as they please; they do not make it under self-selected circumstances, but under circumstances existing already, given and transmitted from the past.*" (MARX, 2006, MIA) De mens is altijd vrij om te kiezen, maar maakt zijn keuze steeds in de context van een specifieke tijd, ruimte en cultuur, die de grenzen en mogelijkheden van zijn bestaan afbakenen.

volgt niet automatisch een klassenloze samenleving; de mens moet deze zelf via zijn wilskracht scheppen. Een revolutionaire ideologie kan een voorhoede van verlichte intellectuelen scheppen die ongeacht het materiële en sociale stadium van de menselijke beschaving een nieuwe, monotheïstische en klassenloze maatschappij kan grondvesten.

Niettegenstaande het marxisme van alle Westerse ideologieën de meest omvattende en volledige theorie vormt, leidt het materialisme ervan tot een eendimensionale wereldbeschouwing. Het marxisme beklemtoont het materiële aspect van het menselijk bestaan en verwaarloost de spirituele dimensie. Islam daarentegen is de enige multidimensionale en gebalanceerde ideologie, die socialisme met spiritualiteit en existentiële vrijheid verbindt.⁴⁰¹

Hoewel Šarīfātī beweert Marx' sociologische inzichten over te nemen, is zijn klassenbegrip voornamelijk op de theorieën van Gurvitch gebaseerd. Een 'klasse' is niet louter een groep die uit de productieverhoudingen ontspringt, maar kan ook aan de hand van religieuze en andere sociale en culturele fenomenen ontstaan. Šarīfātī ziet de arbeidersklasse niet als een klasse die zichzelf kan emanciperen, maar als een nooddrufte groep die van buiten af geëmancipeerd moet worden. De arbeidersklasse valt hierdoor de facto onder 'het volk', *'an-nās*.

Wanneer Šarīfātī in 1975 uit de gevangenis wordt vrijgelaten, stelt hij zich vijandig op tegenover het marxisme. Terwijl hij voorheen nog een onderscheid maakte tussen het 'vulgaire' marxisme en de (veronderstelde) ideeën van Marx, dicht hij nu de onderdrukkende en onmenselijke *praktijken* van de zogenaamde 'reëel bestaande socialistische' landen toe aan de marxistische *theorie*.⁴⁰² Kapitalisme en socialisme delen dezelfde fundamentele 'waarden': productivisme, mechanisme, bureaucratisme, competitie en materialisme.⁴⁰³

⁴⁰¹ HANSON, 1983: 16-17

⁴⁰² Zie bijvoorbeeld: SHARIATI, 1980d: 21; 33; 70-71. Hij geeft wel toe dat Marx waarschijnlijk niet tevreden zou zijn geweest over de praktijk van het sovjetregime. SHARIATI, 1980d: 42.

⁴⁰³ "As we consider capitalism's liberated man and Marxism's man in fetters, capitalism's pseudo-man and Marxism's molded man - can we say which is more tragic? [...]" *Isn't Marxism really just the other side of the coin of Western capitalism?*" SHARIATI, 1980d: 41; 43.

Een utopisch socialist?

Uit Šarīfātī's verwerping van Marx' materialisme vloeien zijn verdere meningsverschillen met de marxistische theorie voort. Zijn geschiedopvatting vertoont, niettegenstaande hij een gelijkaardig historisch 'schema' en terminologie als Marx hanteert, een sterk intentionalistisch verklaringsmodel. Wanneer er genoeg 'verlichte zielen' zijn, kan de samenleving een ware, monotheïstische maatschappij worden, ongeacht de ontwikkeling van de productieverhoudingen en -krachten van het historische moment. Dankzij dit uitgangspunt kan Šarīfātī het model van zijn ideale samenleving in de moslimgemeenschap van de Profeet te Madina terugvinden. Het ideaaltypen van Madina is een historisch Utopia dat zijn uitstraling en boodschap voor elke nieuwe generatie moslims bewaart. Nog steeds binnen het intentionalistische paradigma, lokaliseert hij het verval van zijn utopie in de 'cryptopolytheïstische' kaliefen, waardoor de geschiedenis een speelbal lijkt te worden van de samenzweringen van de machtigen. De 'complottheorie van de geschiedenis' leeft sterk bij een volk van wie de revoluties en opstanden vaak door externe krachten, zoals de door de VS-gesteunde coup in 1953, teniet werden gedaan. Een dergelijke visie versluiert echter de sociale krachten en tegenstellingen die, in laatste instantie, aan de basis van het historische proces liggen. Het verwerpen van een mechanistisch materialistische visie leidt bij Šarīfātī dus tot een omarming van haar tegendeel: het filosofische idealisme en historisch intentionalisme.

Šarīfātī valt eigenlijk zijn eigen persoonlijke, vereenvoudigde interpretatie van de marxistische theorie aan. Marx heeft nooit een 'vulgair' materialisme verdedigd, maar bekritiseerde juist het mechanistisch materialisme van figuren zoals Feuerbach.⁴⁰⁴ Elementen van de maatschappelijke 'bovenbouw' (religie, ethiek, politiek, cultuur, familie, rechtspraak, enzovoort) worden niet mechanisch door de 'onderbouw' (productiekrachten en productieverhoudingen) gedetermineerd. Het superstructurele niveau wordt niet tot de infrastructurale basis

⁴⁰⁴ Zie bijvoorbeeld: MARX, K. en ENGELS, F., 1974.

gereduceerd.⁴⁰⁵ Maatschappelijke structuren van onder- en bovenbouw staan in een voortdurende wisselwerking met elkaar.⁴⁰⁶

Een revolutie is een voorbeeld van hoe de verovering van de staatsmacht, een aspect van de 'bovenbouw', een verandering in de eigendomsverhoudingen en klassenstructuur kan teweegbrengen. Šarīatī begrijpt deze dialectische component van het marxisme echter niet en meent dat Marx inconsistent is.⁴⁰⁷

In 'Hoofdstuk IX: *Religie en revolutie*' wijs ik op Šarīatī's kritiek op Marx' beroemde uitspraak dat "*religie de opium van het volk*" is. Het bekende 'opiumcitaat' maakt echter deel uit van een langere passage, waarin Marx' visie heel wat subtieler blijkt dan men zou vermoeden: "*Religieus lijden is zowel een uitdrukking van werkelijk lijden als een protest tegen werkelijk lijden. Religie is de verzuchting van het onderdrukte wezen, het hart van een harteloze wereld en de ziel van ziellose omstandigheden. Het is de opium van het volk.*"⁴⁰⁸ Marx beschouwt religie niet als een uniform en fundamenteel reactionair fenomeen, maar stelt dat het zowel een bron *van* lijden als een protestvorm *tegen* lijden vormt. Šarīatī's opdeling van religie in een reactionaire en een revolutionaire variant, zwart en rood sjiïsme, komt dichterbij de buurt van Marx' appreciatie dan hij beseft.

Friedrich Engels ontwikkelt de idee van religie als revolutionaire, mobiliserende kracht verder in het tweede hoofdstuk van zijn boek *De Boerenoorlog in Duitsland*.⁴⁰⁹ Hij beschouwt de 16^{de} eeuwse protestantse beweging rond Thomas Müntzer en de anabaptisten als utopisch communistisch en wijst op de transformatie van de christelijke religie in een (prewetenschappelijke) revolutionaire theorie.⁴¹⁰ Müntzer ijvert voor de gemeenschappelijkheid van alle goederen en de herverdeling van de rijkdom volgens behoefte. De revolutionaire protestant stelt dat enkel een samenleving waar de goederen gemeenschappelijk zijn, de maatschappelijke

⁴⁰⁵ "*Volgens de materialistische geschiedopvatting is de **ultieme** bepalende factor in de geschiedenis de productie en reproductie van het werkelijke leven. Noch Marx, noch ikzelf hebben ooit iets anders dan dat beweerd. Als iemand dit dus verdraait in de stelling dat het economische het **enige** bepalende element vormt, dan verandert hij dit grondbeginsel in een betekenisloze, abstracte en zinloze frase.*" ENGELS, 1890 MIA. Nadruk in origineel. Eigen vertaling.

⁴⁰⁶ GRAMSCI, 1972: 51.

⁴⁰⁷ BAYAT, 1990: 26-28. Zie ook: SHARIATI, 1980d: 35.

⁴⁰⁸ MARX, 2002: MIA. Eigen vertaling.

⁴⁰⁹ ENGELS, 2002: MIA.

⁴¹⁰ Het marxistische standpunt tegenover religie is weinig bekend. Foucault bijvoorbeeld gebruikt het voorbeeld van de anabaptisten en andere chiliastische christelijke strekkingen om Marx' notie van religie als 'opium' te weerleggen... (In: AFARY en ANDERSON, 2005: 76)

omstandigheden creëert waarin mensen als broeders kunnen samenleven en het Koninkrijk Gods op aarde kunnen stichten. Voor Müntzer is het Koninkrijk Gods een sociale en geen metafysische kwestie.⁴¹¹

Zowel Müntzer als Šarīfātī wijzen op de noodzaak van een klassenloze, egalitaire en rechtvaardige gemeenschap in het *Diesseits*. Beide zien hun utopie niet als een doel op zich, maar als een noodzakelijke, materiële voorwaarde voor een heropstanding van het ware geloof.

In de 19^{de} eeuw distantieerden Marx en Engels hun 'wetenschappelijk socialisme' van het socialisme van de 'utopische socialisten', voornamelijk Saint-Simon, Fourier en Owen. De utopisten hadden hun theorie geformuleerd in een periode waarin noch het proletariaat, noch de kapitalistische productiekrachten tot volle wasdom waren gekomen. De jonge arbeidersklasse, nog niet in staat tot onafhankelijke politieke actie, leek een hulpeloze groep, die enkel van buitenaf kon gered worden. De utopisten zochten niet naar de zaden van de nieuwe samenleving in de oude, maar ze verwierpen principieel de bestaande onrechtvaardige structuren en gingen op zoek naar een nieuw, perfect systeem. Socialisme bevond zich als het ware in Plato's Vormenwereld; het was een absolute waarheid, onafhankelijk van tijd en plaats, wachtend om door de intellectuele inspanningen van de utopisten ontdekt te worden. Marx en Engels daarentegen wezen op de historiciteit van de samenleving; de sociale structuren waren niet eeuwig en onveranderlijk en elke samenleving bevatte de kiemen van de volgende. Het beeld van een nieuwe, rechtvaardigere samenleving zou niet tot stand komen via een intellectuele zoektocht naar een suprahistorisch, perfect systeem, maar door een historisch inzicht in de concrete menselijke maatschappij. 'Wetenschappelijk' socialisme was niets meer of minder dan het groeiende besef van de arbeidersklasse van haar historische potentie om de samenleving te veranderen.⁴¹²

Rahnema noemt Šarīfātī een 'islamitisch utopist' en slaat de spijker op de kop.⁴¹³ Šarīfātī zoekt de kern van een klassenloze maatschappij niet in de huidige samenleving, maar in het rijk van de theologie. Terwijl de utopische socialisten uit de 19^{de} eeuw hun perfecte systeem op basis van een veronderstelde universele rede uitdachten, projecteert Šarīfātī zijn utopie op een mythisch verleden. Abraham, Abel en Muḥammad zijn de voorlopers van de moderne 'verlichte zielen', die dankzij hun existentiële inzicht de

⁴¹¹ FRIESEN, 1965: 319-320.

⁴¹² Zie: ENGELS, 2003: MIA.

⁴¹³ RAHNEMA, 1998.

geschiedenis overstijgen en de perfecte, monotheïstische maatschappij kunnen grondvesten.

Terwijl het 'wetenschappelijke' socialisme van Marx en Engels steunt op een deconstructie en demystificatie van historisch gegroeide en genaturaliseerde machtsverhoudingen,⁴¹⁴ tracht het 'utopisch' socialisme van Šarīatī zich de oude mythes, verhalen en symbolen toe te eigenen en te radicaliseren met een nieuwe inhoud.⁴¹⁵

Šarīatī en de marxisten

Tijdens zijn 'vroege periode' staat Šarīatī vijandig tegenover de communistische bewegingen in Iran en de Derde Wereld. Hij ziet hen als organisaties die enkel de geopolitieke belangen van de Sovjetunie verdedigen. Aangezien zij een socialistisch 'masker' dragen vormen ze een grotere bedreiging dan het Westerse imperialisme.⁴¹⁶

In Parijs krijgt Šarīatī een groot respect voor de heterodoxe ex-communist Gurvitch en hij beseft dat hij niet alle communisten over één kam mag scheren. Zijn waardering voor Gurvitch zal hem in 1972 zelfs tot de

⁴¹⁴ Zie bijvoorbeeld: "*De filosofie van de praxis is de historische opvatting van de werkelijkheid, bevrijd van ieder residu van transcendentie en theologie [...]*" GRAMSCI, 1972: 115.

⁴¹⁵ Gramsci stipt echter de neiging aan van het marxisme om, niettegenstaande haar historisch-deconstructieve missie, zélf bepaalde mythes en symbolen in het leven te roepen. Hij wijst op de metafysische aspecten van het 'vulgaire' marxisme dat de Tweede Internationale domineerde: "*Het deterministische, fatalistische, mechanistische element is een direct ideologisch 'aroma' van de filosofie van de praxis geweest, een vorm van religie en pepmiddel (maar met het effect van een verdovend middel), historisch noodzakelijk en gerechtvaardigd als men rekening houdt met het ondergeschikte karakter van bepaalde sociale lagen. Als men het initiatief in de strijd niet heeft en die strijd dus uiteindelijk niets anders wordt dan een serie nederlagen, dan wordt het mechanische determinisme een formidabele bron van moreel verzet, van cohesie, van geduldig en koppig doorzetten. [...] Wat men werkelijk wil, gaat verscholen achter de geloofsbelijdenis in een soort redelijkheid van de geschiedenis, in een proefondervindelijke en primitieve vorm van hartstochtelijk finalisme dat de predestinatie, de goddelijke beschikking enz. van de godsdiensten lijkt te willen vervangen.*" (GRAMSCI, 1972: 33.) Het marxisme neemt religieuze, metafysische kenmerken aan, vanwege de ideologische en mobiliserende kracht die hiervan uitgaat. Het risico bestaat echter dat het metafysische element het demystificatie-aspect opsloopt of tenietdoet; wat in grote mate met het marxisme gebeurd is. (In verband met de religieuze aspecten van het marxisme in Iran, zie: AYSHA, 2006: 383.)

Anderzijds moet Šarīatī eerst de oude mythes en vastgeroeste categorieën deconstrueren en demystificeren vooraleer hij deze met zijn nieuwe betekenissen kan opvullen. Vanuit dit perspectief staan 'wetenschappelijk' en 'utopisch' socialisme in werkelijkheid dichter bij elkaar dan mijn dichotomie laat vermoeden.

⁴¹⁶ RAHNEMA, 1998: 115.

stelling brengen dat iemand als Gurvitch, een joodse, ongelovige ex-communist, een betere sjiiet is dan de meeste Iraanse clerici, aangezien de 'ulamā', in tegenstelling tot Gurvitch, nooit aan enige vorm van sociale strijd hebben deelgenomen en de machthebbers eerder steunen dan bekritisieren.⁴¹⁷

Šarīfātī komt tijdens zijn 'Parijse periode' tot de conclusie dat de nadruk op religieuze rituelen en vormelijkheden de aandacht afleidt van de ware strijd die de monotheïsten moeten voeren. In een situatie waarin er grote structurele ongelijke machtsverhoudingen bestaan zoals racisme, klassentegenstellingen, kolonialisme en dictatuur, is het onzinnig om over triviale verschillen te discussiëren. Vanuit het islamitische principe van 'het goede bevelen en het kwade verbieden' poneert Šarīfātī *jihād*, de rebellie tegen onrecht, als de voornaamste plicht van elke moslim. Men kan immers enkel het goede bewerkstelligen door het kwade te bestrijden. Er kan enkel rechtvaardigheid bestaan doorheen het gevecht tegen onrecht. Hij beschouwt deze strijd als een primaire breuklijn, die door alle andere maatschappelijke verdelingen loopt.

Gedurende de tweede helft van de jaren '60 gaat Šarīfātī de discussie aan met de marxistische studenten die zijn lessen bijwonen. De marxisten kunnen hem moeilijk plaatsen en wantrouwen hem, een revolutionaire islamist die met *hun* termen en concepten goochelt. Verscheidene van hen bestempelen Šarīfātī als een charlatan, of erger, als een geheim agent van de SAVAK, die de jeugd via een doodlopend metafysisch pad en obscurantisme van de sociale strijd wil afhouden.⁴¹⁸

Naarmate de tijd en de discussies vorderen groeit het respect voor Šarīfātī, die steeds openlijk met de marxisten in debat wil treden en oprecht in hun ideeën geïnteresseerd is. Šarīfātī en zijn marxistische critici aanvaarden dat ze verschillende ideologieën hebben, maar dat een kritische *modus vivendi* in hun beider voordeel is.⁴¹⁹

De radicalisering onder de studenten in de jaren '70 heeft een grote impact op Šarīfātī's politiek denken. Wanneer de studenten hem vragen wat hij nu van de marxisten vindt, antwoordt hij, ietwat opportunistisch, dat hij zelf een marxist is.⁴²⁰

⁴¹⁷ RAHNEMA, 1998: 122-123; 244; 306.

⁴¹⁸ Ibid. 194; 204-205.

⁴¹⁹ Ibid. 205-206.

⁴²⁰ Ibid. 262.

Hoewel Šarī'atī stelt dat, in laatste instantie, enkel de gelovigen een einde kunnen stellen aan het polytheïsme, roept hij op tot een tactische alliantie tussen de *Fedā'ī-ye Ḥalq-e* en de *Mojāhedīn-e Ḥalq-e*. De belangrijkste strijd is niet die tussen moslims en ongelovigen, maar tussen onderdrukten en onderdrukkers. De marxistische guerrillabewegingen zijn in deze strijd bondgenoten; ze staan dicht bij God dan de 'vrome' gelovigen die hun sociale plicht tegenover het volk verzaken. Een echte moslim is niet iemand die een passief geloof in God, de ziel en het hiernamaals heeft, maar iemand die een politiek engagement ontplooit. Geloof is een kwestie van actie, niet van metafysica:⁴²¹ *"God looks more favourably on a "materialist man" who does not pray to God, yet, having realized his social responsibility, serves the people, than a believer in God who prays, yet, not sensing his social responsibility, does not serve the people."*⁴²²

In 1975, na zijn gevangenschap, keert hij zich tegen de *Fedā'ī-ye Ḥalq-e* en de *Mojāhedīn-e Ḥalq-e*. De marxisten zijn opnieuw directe concurrenten of zelfs onverzoenlijke vijanden geworden.

Šarī'atī's radicale geloofsintepretatie tijdens de eerste helft van de jaren '70 scheidt de mogelijkheid van een tactische alliantie tussen linkse moslims en atheïstische marxisten, zonder dat van één van de partijen ideologische of levensbeschouwelijke toegevingen worden verwacht. Progressieve islamisten en marxisten kunnen samenwerken, volgens de methode van de klassieke marxistische slogan: *"march separately, strike together"*.⁴²³ Geloof wordt pas een obstakel voor emancipatorische bewegingen wanneer ze moderne of traditionele machtsverhoudingen een metafysische legitimatie bieden. Een moslimidentiteit kan zowel met een progressieve als reactionaire politieke visie verzoend worden. *"L'histoire a montré que l'islam peut aller aussi loin dans ses tendances vers la droite que vers la gauche."*⁴²⁴

⁴²¹ ABRAHAMIAN, 1982: 27; RAHNEMA, 1998: 304-305; 309-310.

⁴²² RAHNEMA, 1998: 343.

⁴²³ TOWNSHEND, 1996: 114.

⁴²⁴ SHARIATI, 1982a: 72.

Epiloog

§1. 'Alī Šarī'atī: een kritische appreciatie

"The real emancipation of the masses from oppression and tyranny has nowhere in the world ever been effected by any other means than the independent, heroic, conscious struggle of the masses themselves."

Vladimir I. Lenin, *The Fiftieth Anniversary of the Fall of Serfdom*, 1911

Islamitische bevrijdingstheoloog of autoritair denker?

In dit hoofdstuk keer ik terug naar mijn oorspronkelijke vraagstelling; in hoeverre kan de islam een vehikel voor emancipatorische bewegingen vormen? Als concreet studieobject heb ik de Iraanse islamist 'Alī Šarī'atī gekozen, wiens leven, ideeën en maatschappelijk milieu ik in de vorige hoofdstukken onder de loep heb genomen. Nu wordt het tijd om de verschillende draden die ik doorheen deze verhandeling heb gesponnen, tot een zinvol weefsel bijeen te brengen. Wat zijn bij Šarī'atī de ideologische obstakels voor en springplanken naar een kritiek op moderne en traditionele machtsrelaties?

Šarī'atī's 'revolutionarisering' van de klassieke sjiitische termen, symbolen en tradities biedt Iraanse moslims de mogelijkheid om een Iraanse, islamitische identiteit met revolutionaire politieke actie te verzoenen.⁴²⁵ Aan religieuze begrippen zoals *širk* en *tawhīd* en aan traditionele symbolen zoals de tragedie van Karbala geeft hij een actuele, socio-politieke invulling. Via de toe-eigening van deze traditionele symbolen en concepten kan hij direct de bestaande religieuze leefwereld van het volk verbinden met een concreet maatschappelijk project. Door gekende codes te gebruiken maakt Šarī'atī zijn ideologie toegankelijk en communiceerbaar aan de massa. Het 'revolutionariseren' van de traditionele symbolen en concepten blijkt een efficiënt mobilisatie-instrument te zijn: "*A metaphor can serve a social movement by facilitating the communication and interaction among the actors involved.*"⁴²⁶

Voor Šarī'atī hebben zijn metaforen echter niet alleen een symbolische waarde, maar weerspiegelen zij een religieuze ontologie en een historische werkelijkheid. Hij probeert zijn ideeën in een 'islamologie' te systematiseren

⁴²⁵ Zie: Hoofdstuk VI: *Islamologie* en Hoofdstuk IX: *Religie en revolutie*.

⁴²⁶ MOADDEL, 1993: 17.

en een nieuwe 'totaalideologie' uit te bouwen, die met de Westerse denksystemen kan concurreren. Šarīfātī's baseert zijn antropologische, historische en sociologische opvattingen, niettegenstaande het Westerse, wetenschappelijke idioom, op een *theologische* wereldbeschouwing. Hij doet geen wetenschappelijk onderzoek, maar rechtvaardigt theologische categorieën aan de hand van wetenschappelijke paradigma's. De 'structuur van Kaïn' en de 'structuur van Abel' zijn mooie metaforen, maar hebben geen historisch-wetenschappelijke waarde.

Verder kan men zich afvragen of een theocentrische wereldbeschouwing niet *de facto* afbreuk doet aan de potentiële emancipatorische kracht van een ideologie. Šarīfātī gebruikt de eenheid en enigheid van God om elke *aardse* machtsrelatie in twijfel te trekken, maar versterkt daardoor een *hemelse* machtsverhouding, tussen God en de mens. De mens bevrijdt zichzelf doorheen zijn erkenning van God.⁴²⁷ Maar God spreekt niet. De hemelse heer uit enkel zijn bevelen en wensen doorheen de woorden van mensen en wie bepaalt welke woorden waarheid of leugen zijn? Welke mens kan de verzen die door God of door de duivel zijn ingefluisterd van elkaar onderscheiden?

Volgens de clerici rust deze taak op de schouders van de *mujtahid*, die dankzij zijn kennis van de islamitische bronteksten en commentators tot een correcte interpretatie en toepassing van de goddelijke wil kan komen. Šarīfātī's pleidooi voor een 'islamitisch protestantisme' en zijn kritiek op de rol van de clerici houden een democratisering van het sjiïsme en een verwerping van traditionele machtsrelaties in, maar tijdens zijn demystificatie van hun maatschappelijke functie schept hij nieuwe mythes en symbolen. Bovendien rechtvaardigt hij nieuwe machtskernen: het verlichte despotisme van het revolutionaire overgangsregime en de 'verlichte zielen'.⁴²⁸

Šarīfātī meent dat enkel de verlichte ziel, dankzij zijn existentieel inzicht, de goddelijke wil bevatten.⁴²⁹ De hemelse autoriteitsrelatie krijgt al gauw een aardse schaduw, die vanwege zijn goddelijke legitimatie moeilijk te bekritisieren valt. Blijkbaar werpt een theocentrisch humanisme voor elk

⁴²⁷ Šarīfātī drukt erop dat de mens niet onderworpen is aan God, maar eerder een vertrouweling is: "In Islam man is not subjugated by God, since he is the Lord's associate, friend, trustee, and kinsman on earth. God taught man and all the angels prostrated themselves before him." SHARIATI, 1981.

⁴²⁸ Zie: Hoofdstuk VII: *De rol van de intellectueel* en Hoofdstuk X: *De aard van de Iraanse Revolutie*.

⁴²⁹ Zie: Hoofdstuk VII: *De rol van de intellectueel*.

obstakel op het pad naar menselijke emancipatie dat zij verwijdert, nieuwe barrières op.

Šarīfātī's notie van martelaarschap en 'verlichte ziel' zet de passieve, systeembevestigende functie van de intellectueel om in een actieve, contesterende rol. Deze inversie schept de optie van een nieuwe, radicale identiteit voor de Iraanse intelligentsia en biedt zo de mogelijkheid om de macht van de clerus en de Shah te bekritisieren. Anderzijds ziet Šarīfātī het martelaarschap als een *Wille zur Macht*, een manier om als individu of beperkte groep, via de negatie van het Zelf en de omhelzing van het *Sein zum Tode*, de bestaande machtsrelaties op een direct, transcendentiaal niveau te vernietigen. De idee van de altruïstische revolutionair heb ik echter als een vorm van voorhoededenken ontmaskerd.⁴³⁰ De 'verlichte zielen', die door hun individuele daden van martelaarschap het Iraanse regime ten val willen brengen vormen een substituut voor de autonome, collectieve actie van de massa, of zijn een elitaire en paternalistische groep die het passieve volk naar zijn redding leidt. In beide gevallen wordt de massa door een externe kracht 'gered'. Werkelijke emancipatie of *empowerment* van een onderdrukte groep houdt echter in dat de groep zich van haar onderdrukking bewust wordt en de mogelijkheden leert kennen om zichzelf van haar onderdrukkers te bevrijden. Juist door autonoom een bevrijdingsstrijd te voeren verkrijgt de groep een eigen bewustzijn en identiteit.

Šarīfātī's paternalistische houding tegenover de groepen die hij wil emanciperen komt het sterkst tot uiting bij zijn visie op de vrouw.⁴³¹ Hij bekritiseert zowel traditionele als moderne vrouwelijke rolpatronen, maar als puntje bij paaltje komt, kan hij niet uit het traditionele, patriarchale discours losbreken. In zijn retoriek verschijnen de sociale positie van de vrouw en de vrouwelijke seksualiteit niet als de producten van een specifieke historische ontwikkeling, maar als de uitdrukking van eeuwige en 'natuurlijke' morele waarheden. Hoewel Šarīfātī de vrouw een grote politieke vrijheid schenkt, ketent hij haar seksualiteit en maatschappelijke positie vast aan patriarchale mythes, die als islamitische waarden vermomd worden. De vrouw mag haar eigen lot zelf bepalen, maar enkel binnen de door God vastgestelde grenzen. De sociale verschillen tussen de seksen blijken echter een heel aardse, historische oorsprong te hebben.

⁴³⁰ Zie: Hoofdstuk VII: *De rol van de intellectueel*.

⁴³¹ Zie: Hoofdstuk X: *Šarīfātī en de positie van de vrouw*.

Tot slot blijken de emancipatorische capaciteiten van religieus geïnspireerde wereldbeschouwingen niet groter te zijn dan deze van seculiere ideologieën. Hoewel religie een krachtig mobilisatie-instrument kan vormen in de strijd voor sociale rechtvaardigheid, zijn religieuze ideologieën allesbehalve immuun voor de lokroep van macht. 'Politieke spiritualiteit' blijkt een gevaarlijke illusie te zijn.⁴³² Wanneer religie de politieke arena betreedt, moet zij zich onderwerpen aan de regels van het politieke spel.⁴³³ Dit blijkt duidelijk uit een analyse van de Iraanse Revolutie en van het machtsspel dat de geboorte van de nieuwe 'islamitische' staat begeleidt.⁴³⁴

Eclecticus of charlatan?

Šarī'atī's revolutionaire herinterpretatie van religie schept een onvolkomen 'islamitische bevrijdingstheologie'. Binnen zijn denken kan men zowel elementen van contestatie als van legitimatie van machtsverhoudingen en onderdrukkende praktijken terugvinden. Deze contradictie komt niet enkel voort uit het bestaan van 'chronologisch verschillende' Šarī'atī's,⁴³⁵ maar situeert zich in elk van zijn teksten. Deze 'inconsistentie' maakt het voor uiteenlopende politieke strekkingen mogelijk om zijn werk en zijn persoon te recupereren en voor hun eigen specifieke doelen aan te wenden. Šarī'atī's intellectuele erfenis wordt zo de inzet van een machtsspel tussen verschillende politieke actoren.

De Russische linguïst Mikhail Bakhtin (1895-1975) gebruikt de term **polyfonie** om de meerstemmigheid binnen het werk van Dostojovski aan te duiden. Ook binnen het werk van Šarī'atī vinden we het fenomeen van meerstemmigheid terug: een *ideologische* polyfonie. Uit Šarī'atī's boeken en lezingen spreken een diepgelovige sjiïet, een Westerse intellectueel, een geëngageerd socialist, een revolutionair, een reformist, een romanticus, een cynicus, enzovoort. Šarī'atī spreekt niet met één stem. Hij is zowel de

⁴³² Zie: Hoofdstuk IX: *Religie en revolutie*.

⁴³³ Met 'politiek' bedoel ik het maatschappelijke veld waarin machtsverhoudingen gelegitimeerd en gecontesteerd worden. Macht is, in brede zin, "[...] a way in which certain actions may structure the field of other possible actions." (FOUCAULT, 1983: 208) Met 'machtsverhoudingen' verwijs ik naar asymmetrische sociale relaties, die qua aard, schaal en duurzaamheid kunnen verschillen. 'Emancipatie' houdt een bevrijding in van historisch gegroeide, structurele asymmetrische sociale verhoudingen (in tegenstelling tot bijvoorbeeld machtsrelaties tussen individuen, die *ad hoc* geconstrueerd worden en vluchtig zijn).

⁴³⁴ Zie: Hoofdstuk X: *De aard van de Iraanse Revolutie*.

⁴³⁵ Zie: Hoofdstuk XI: *Šarī'atī, marxisten en marxisme*.

proponent van een islamitisch 'protestantisme', vrijheid, gelijkheid en een einde aan elke onderdrukking, als de voorstander van een verlicht despotisme. Zijn stemmen zijn niet alleen meervoudig; ze zijn vaak ook tegenstrijdig. Kan men in dit geval nog van een systematische ideologie spreken? Wanneer wordt ideologische polyfonie een kakofonie van ideeën?

Sommige critici stellen dat Šarī'atī's eclecticisme en zijn vermenging van marxistische en islamitische categorieën "*a deviant attempt at manipulation*"⁴³⁶ vormt. Volgens deze lezing overgoot Šarī'atī zijn islamistische ideeën met een marxistische saus zodat hij beter bij zijn universiteitspubliek zou scoren. Šarī'atī verschijnt als een manipulatief en machiavellistisch meesterbrein, die via oratorische trukjes en massapsychologie zijn studenten tot het islamisme wilde bekeren.⁴³⁷ Hij is geen vernieuwend of origineel denker, maar een goedkope charlatan. Een aanwijzing voor deze stelling is Šarī'atī's veelvuldige beroep op een zekere professor 'Chandel' om zijn ideeën te staven. Aan zijn studenten raadde hij de werken van 'Chandel' van harte aan. 'Chandel' was echter een fictieve persoon (tot grote frustratie van de paar studenten die naar 'Chandels' werken op zoek gingen en deze nergens vonden).

Rahnema geeft twee verklaringen voor de persoon van 'Chandel'. Zo is het een middel om repressie tegen te gaan. Šarī'atī legt immers zijn woorden in de mond van een fictief personage zodat niet hij, maar 'Chandel' de verantwoordelijkheid voor zijn revolutionaire ideeën draagt. Šarī'atī lijkt geen politieke agitator, maar een onschuldige academicus die de studenten over 'Chandel' informeert. Ten tweede vormen Šarī'atī's verwijzingen naar 'Chandel' een taalspelletje. 'Chandelle' is 'kaars' in het Frans, wat in het Perzisch *šam*ˆ betekent. De Š staat voor Šarī'atī, de M voor Mazinanī (Šarī'atī's tweede naam) en de ˆ voor ˆAlī. Bijna elke student kon dus het 'grote bedrog' eenvoudig decoderen.⁴³⁸

Šarī'atī's eclecticisme en ideologische 'kakofonie' vloeien mijns inziens niet voort uit bewuste pogingen om het Iraanse studentenpubliek ideologisch te 'hypnotiseren', maar wel uit het hybride karakter van zijn intellectueel parcours en zijn persoonlijkheid. Šarī'atī's ideologie is een product van de dialectiek tussen verschillende werelden, een specifieke articulatie van de ontmoeting tussen een traditionele, Iraanse opvoeding en een Westerse educatie, tussen religie en marxisme, tussen contemplatieve filosofie en

⁴³⁶ ATRI, 2005.

⁴³⁷ Id.

⁴³⁸ RAHNEMA, 1998: 161-165.

revolutionaire actie. Šarīatī weigert een keuze te maken tussen traditie en moderniteit, Oost en West, spiritualiteit en praxis en probeert deze tegenstellingen via de constructie van een nieuwe ideologie te verzoenen. Ik denk dat hij hier uiteindelijk niet in slaagt en dat de inhoud van zijn 'islamologie' eerder een *reflectie*, dan een *transcendentie* is van de tegenstellingen die hij ervaart.

De actuele relevantie van Šarīatī: een beknopte *case study*

De polyfonie van Šarīatī's werken heeft de toe-eigening van zijn ideeën door groepen van uiteenlopende politieke strekkingen vereenvoudigd. Zijn revolutionaire en antiklerikale stem inspireerde de *Mojāhedīn-e Halq-e*, terwijl de Islamitische Republiek Iran zijn kritiek op het marxisme aanwendde om de marxistische en 'islamomarxistische' oppositiebewegingen ideologisch te bekampen.

Maar ook heden blijft de erfenis van Šarīatī de inzet van een ideologische machtsstrijd. In juni 2002 gaf dr. Hāšim 'Āgājarī een lezing waarin hij de dood van 'Alī Šarīatī herdacht.⁴³⁹ 'Āgājarī gebruikte Šarīatī's kritiek op de Iraanse clerici om voor een *islamitisch protestantisme* te pleiten. Dit veroorzaakte commotie in de klerikale instellingen en 'Āgājarī werd gearresteerd en op 6 november wegens heiligschennis ter dood veroordeeld.

In zijn lezing stelt 'Āgājarī dat moslims geen bemiddelaars nodig hebben tussen God en henzelf. Interpretatie van de geloofsbronnen, *'ijtihād*, is het recht en de plicht van elke moslim. De Iraanse clerici vervullen geen noodzakelijke religieuze functie: "*Then came Shari'ati, and he told the young people that these ideas were bankrupt; [he said] you could understand the Koran using your own methods - you could understand as well as the religious leaders who claim to have a ton of knowledge.*"⁴⁴⁰

'Āgājarī maakt een onderscheid tussen de 'kern' van de islam en de 'historische' islam.⁴⁴¹ Het ontstaan van een klerikale klasse vloeit niet automatisch uit de islamitische religie voort, maar is een historisch, menselijk product: "*Shari'ati said that in Islam we do not have a class of religious leaders. This is not the 'core Islam.' It is a development of historical islam [...].[...] He wanted to separate 'core Islam' from the 'traditional Islam' which is comprised of interpretation of Islam by the leaders of previous generations - because he believed*

⁴³⁹ Zie: Bijlagen: §1. Vertalingen [Yūsuf 'Azīzī] en §2. Casus: Hāšim 'Āgājarī.

⁴⁴⁰ Zie: Bijlagen: §2. Casus: Hāšim 'Āgājarī.

⁴⁴¹ Zie ook: AL-AZM in: AL-AZM, 2004: 148-151.

that 'traditional Islam' was merely the result of the experiences of some people from generations past and that it should not be sanctified."⁴⁴²

Verder roept 'Āgājarī op tot een 'islamitisch humanisme': "we need a religion that respects the rights of all - a progressive religion, rather than a traditional religion that tramples the people."⁴⁴³ Concreet houdt dit een respect voor de mensenrechten, de persoonlijke integriteit en de grondwet in.

Het onderscheid tussen islam als religie en islam als cultuurhistorisch fenomeen laat 'Āgājarī toe te ijveren voor een 'bevrijding' van de islam van zijn concrete historische belichamingen, *in casu* het islamitische regime in Iran. De klerikale republiek verbindt religieuze principes met een machtspolitiek, waardoor het prestige en het lot van de islam met het imago van een concreet regime verbonden worden. Dit leidt tot een desacralisatie van de islam. Het is dus in het belang van de islam dat 'moskee en staat' gescheiden worden.⁴⁴⁴

Volgens 'Azīzī⁴⁴⁵ maakt een puur secularistisch discours geen kans in Iran. De enige manier om het systeem te contesteren is via een semi-seculiere

⁴⁴² Zie: Bijlagen: §2. Casus: Hāšim 'Āgājarī.

⁴⁴³ Id.

⁴⁴⁴ Zie: Bijlagen: §1. Vertalingen [Yūsuf 'Azīzī].

Ook de bekende Iraanse islamitische intellectueel 'Abd al-Karīm Sorūš (1945-) pleit voor secularisme; wanneer de samenleving islamitisch is, zal het beleid van een democratische regering sowieso islamitisch georiënteerd zijn. SOROUGH in: AL-AZM, 2004: 185-189.

Zo'n anderhalve eeuw geleden uitte Marx een gelijkaardige kritiek, maar dan met betrekking tot de 'christelijke staten': "The so-called Christian state is the Christian negation of the state, but by no means the political realization of Christianity. The state which still professes Christianity in the form of religion, does not yet profess it in the form appropriate to the state, for it still has a religious attitude towards religion – that is to say, **it is not the true implementation** of the human basis of religion, because it still relies on the **unreal, imaginary** form of this human core. The so-called Christian state is the **imperfect** state, and the Christian religion is regarded by it as the **supplementation** and **sanctification** of its imperfection. For the Christian state, therefore, religion necessarily becomes a **means**; hence, it is a **hypocritical** state. It makes a great difference whether the **complete** state, because of the defect inherent in the general **nature** of the state, counts religion among its **presuppositions**, or whether the **incomplete** state, because of the defect inherent in its **particular existence** as a defective state, declares that religion is its basis. In the latter case, religion becomes **imperfect politics**. In the former case, the imperfection even of consummate **politics** becomes evident in religion. The so-called Christian state needs the Christian religion in order to complete itself **as a state**. The democratic state, the real state, does not need religion for its political completion. On the contrary, it can disregard religion because in it the human basis of religion is realized in a secular manner. The so-called Christian state, on the other hand, has a political attitude to religion and a religious attitude to politics. By degrading the forms of the state to mere semblance, it equally degrades religion to mere semblance." MARX, 2005: MIA. Nadruk in origineel.

⁴⁴⁵ Zie: Bijlagen: §1. Vertalingen [Yūsuf 'Azīzī].

en religieus-hervormingsgezinde kritiek. Een islamitisch protestantisme kan niet van buitenaf opgelegd worden, maar moet uit de klerikale instellingen zélf voortkomen.

Indien 'Azīzī het bij het rechte eind heeft, dan kunnen de ideeën van Šarī'atī een belangrijke rol spelen bij het diskrediteren van de religieuze en politieke klerikale macht. 'Āgājarī bijvoorbeeld gebruikt de autoriteit en het prestige van Šarī'atī als een stormram tegen het gezag van de 'ulamā'.

Dit toont aan dat niet alleen een historische studie van Šarī'atī's ideeën van belang is, maar ook een contemporaine analyse van hoe hedendaagse denkers en bewegingen zijn ideologie gebruiken om specifieke politieke agenda's te articuleren en te legitimeren. Het symbool 'Šarī'atī' vormt zo een potentieel politiek mobilisatie-instrument in de strijd voor 'democratie' in Iran. Het gebruik van dit symbool is echter een tweesnijdend zwaard. Het symbool 'Šarī'atī' heeft immers meerdere lagen, die niet allen compatibel zijn met de idee van *empowerment*. Šarī'atī's ideologische polyfonie maakt zijn intellectuele erfenis bruikbaar voor een pleidooi voor een islamitisch protestantisme en humanisme, maar ook voor een rechtvaardiging van patriarchale en autoritaire machtsrelaties. Wanneer de hervormingsgezinde islamisten Šarī'atī als een instrument in de democratische strijd hanteren, moeten ze oppassen dat dit wapen zich niet tegen henzelf keert.

Ten slotte kan men zich afvragen of de uiteindelijke negatie van de Islamitische Republiek Iran niet juist een heel sterke seculiere en zelfs anti-islamitische vorm zal aannemen. Tijdens de Iraanse Revolutie was de sjiitische islam een symbool van bevrijding; het zou goed kunnen dat deze gedesacraliseerde religie in de toekomst voornamelijk als een symbool van onderdrukking wordt beschouwd. In dat geval zullen Šarī'atī's stemmen de Iraniërs weinig te vertellen hebben...

§2. Religie, ideologie en semiotiek

"[...] each ideological sign has two faces, like Janus. Any current curse word can become a word of praise, any current truth must inevitably sound to other people as the greatest lie.

This inner dialectical quality of the sign comes out fully in the open only in times of revolutionary crises or changes."

Valentin Voloshinov⁴⁴⁶

De politieke elasticiteit van religie

Islamitische begrippen, praktijken en tradities zijn soepel genoeg om uiteenlopende politieke projecten te rechtvaardigen: van reactionaire 'fundamentalismes' tot progressieve bevrijdingstheologieën. Rodinson wijst op wat ik de **elasticiteit** van religie en ideologie noem: "*The content of an ideology does not necessarily play a decisive role in the movements that that ideology supports with its authority. In the beginning, Christianity preached submission to Caesar, and Marxism, revolt against all oppression. This did not prevent radical revolts, like those of the Anabaptists, from legitimizing themselves through the Christian scriptures, nor Marxism from canonizing submission to renewed oppressions. Religious and secular theorists are immensely skilled at interpreting an apparently very clear principle in infinitely different ways, occasionally opposite to its most evident meaning.*"⁴⁴⁷

Religie is een kameleon, die zowel onderdrukkende als emancipatorische kleuren kan aannemen. Deze elasticiteit wordt mogelijk gemaakt door de interpretatieve openheid van elke tekst en de onderworpenheid van religie aan de regels van de politieke arena. In 'Hoofdstuk X: De aard van de Iraanse Revolutie' bleek religie de vorm, de betekenaar, van de revolutie te zijn, terwijl de inhoud, de betekenis, politiek is. Deze distinctie heeft mij toegelaten om de illusie van Foucaults 'politieke spiritualiteit', de versmelting van politiek en religie tot een nieuw fenomeen, te doorprikken.

De conclusie dat religie onderhevig is aan de werkelijkheden van het politieke spel geeft echter geen antwoord op de vraag hoe de betekenaar en de betekenis van de Iraanse Revolutie zich tot elkaar verhouden. Waarom heeft het islamisme van Šarīfātī bij de aanvang van de revolutie meer succes

⁴⁴⁶ VOLOSHINOV, 1973: MIA. Nadruk in origineel.

⁴⁴⁷ RODINSON, in: AFARY en ANDERSON, 2005: 242.

dan het seculiere marxisme of nationalisme? Hoewel de *inhoudelijke dynamiek* van het islamisme in laatste instantie door politieke factoren wordt gestuurd, lijkt de *mobilisatiekracht* ervan door religieus-symbolische factoren beïnvloed.

Tot nu toe heb ik begrippen zoals ideologie, discours en religie losjes, met een zekere *common sense* betekenis gebruikt. De problematiek van de interpenetratie van religie en politiek dwingt mij echter dieper in te gaan op de aard en de rol van religie en ideologie. Uit mijn bespreking van deze concepten zal ik een model distilleren dat de dialectiek tussen religie en politiek bewustzijn tracht te verklaren.

Religie

Wat is religie? Deze vraag heeft reeds vele generaties godsdienstwetenschappers en culturele antropologen geteisterd. Pinxten⁴⁴⁸ wijst op de ontoereikende definities van de godsdienstfenomenologie, die nochtans de studie van religie in de 20^{ste} eeuw heeft beheerst. Godsdienstfenomenologen menen dat religie voortspuit uit een universele 'religieuze ervaring', een *mysterium tremendum et fascinans*. Deze benadering loopt echter schipbreuk op haar subjectivistische, essentialistische en eurocentrische vooronderstellingen. De eigen religieuze ervaringen worden immers op de rest van de wereldbevolking geprojecteerd. Zelfs als men comparatief tewerk gaat, blijft men de eigen categorieën aan de Ander opdringen. Bestaan er elementen die alle religies met elkaar delen? Het Theravada-boeddhisme kent noch een godsbegrip, noch een transcendente wereldbeschouwing. Kan het dan nog onder de noemer 'religie' gecategoriseerd worden?⁴⁴⁹

Pinxten erkent de moeilijkheid om tot een sluitende definitie van 'religie' te komen en stelt de volgende omschrijving voor: "[...] *het religieuze omvat alle menselijke verbeeldingsactiviteiten die symbolisch invulling geven aan de relatie tussen de particuliere sterfelijke mens en de vermeende realiteit die hem overstijgt, en transgeneratieel aangeleerd wordt. Met andere woorden: het bezig zijn met een heilheid die de eigen tijdruimtelijke beperkingen te boven gaat.*"⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ PINXTEN, 2001.

⁴⁴⁹ PINXTEN, 2001: 26-32.

⁴⁵⁰ Ibid. 22.

Deze creativiteit, deze 'goddelijke fantasie', is volgens Pinxten 'eigen aan onze soort' en is uit een soort 'evolutionaire faculteit' ontstaan.⁴⁵¹

Niettegenstaande Pinxtens terechte kritieken denk ik dat ook zijn werkdefinitie problematisch is. 'Verbeelding' en 'heelheidservaring' zijn wollige begrippen die de betekenis van religie vervagen en uitrekken tot deze elke zingevende activiteit of traditie omvat. Wanneer Pinxten zichzelf een 'religieus atheïst' noemt,⁴⁵² kan men zich afvragen in hoeverre een dergelijke brede definitie zinvol is en of dit gegoochel met woorden niet eerder begripsverwarring zaait.

Anderzijds wijst Pinxten wel op een sleutelkenmerk van religie: het symbolische aspect. Het fenomeen 'religie' valt niet exact af te bakenen, maar tussen de verschillende religies bestaat er iets als wat Wittgenstein 'familiegelijkenissen' noemde.⁴⁵³ Ik zal religie dan ook als een **deelveld** beschouwen van een algemeen ideologisch-semiotisch productieproces.

Ideologie

Foucault verwerpt de marxistische term 'ideologie' omdat deze de connotatie heeft van 'vals bewustzijn' en steeds tegenover 'ware' of 'wetenschappelijke' kennis wordt geplaatst. Hij meent dat het interessanter is de productie en de werking van waarheden binnen verschillende historische vertogen te onderzoeken.⁴⁵⁴ Marx' invulling van het begrip 'ideologie' is echter niet eenduidig. Alleen al in *De Duitse Ideologie*⁴⁵⁵ komen drie mogelijke betekenissen van de term ideologie naar voor: (1) de algemene menselijke productie van ideeën en betekenissen, (2) een systeem van ideeën gebonden aan een specifieke groep of klasse, (3) een geheel van ideeën en bewustzijnsvormen die, als een *camera obscura*, de werkelijkheid op zijn kop zetten. Van deze laatste invulling stamt het latere concept van 'vals bewustzijn' af.⁴⁵⁶

⁴⁵¹ PINXTEN, 2001: 20.

⁴⁵² Ibid. 263 e.v.

⁴⁵³ De exacte afbakening van een fenomeen is zinloos, aangezien de grenzen tussen verschillende categorieën vaag zijn: "[...] we zien een gecompliceerd web van gelijkenissen, die elkaar overlappen en kruisen. Gelijkenissen in het groot en het klein. [...] Ik kan deze gelijkenissen niet beter karakteriseren dan met het woord 'familiegelijkenissen'; want zo overlappen en kruisen de verschillende gelijkenissen tussen de leden van een familie elkaar: bouw, gelaatstrekken, kleur van de ogen, manier van lopen, temperament, etc. etc. [...]" WITTGENSTEIN, 1992: 52.

⁴⁵⁴ FOUCAULT, 1972: 118.

⁴⁵⁵ MARX en ENGELS, 1974.

⁴⁵⁶ TIHANOV, 1998: 600-601.

Aangezien bij Marx en Engels het ideologiebegrip onderontwikkeld is gebleven, hebben andere marxisten zoals Althusser, Gramsci, Lukács en Voloshinov dit verder uitgewerkt.⁴⁵⁷

De Russische marxistische linguïst Valentin Voloshinov (1895-1936) verbindt het concept 'ideologie' met inzichten uit de semiotiek. Ideologische producten vormen niet alleen een onderdeel van de sociale en materiële werkelijkheid, maar ze weerspiegelen en 'breken' (naar analogie met lichtrefractie) een werkelijkheid die buiten henzelf bestaat. Elk ideologisch artefact is een **teken**. De wereld is echter niet verdeeld in stomme 'objecten' en sprekende tekens; aan alle objecten kan een betekeniswaarde toegedicht worden. Objecten krijgen een semiotische waarde en verwijzen naar andere realiteiten, zonder hun oorspronkelijke materiële werkelijkheid te verliezen.⁴⁵⁸ Naast de materiële en sociale werkelijkheid bestaat er dus een gevarieerde wereld van tekens (een semiotische werkelijkheid).⁴⁵⁹

Het menselijke individuele bewustzijn ontstaat en ontwikkelt zich in deze semiotische werkelijkheid, die het product is van een sociale wisselwerking. Bewustzijn is een kwestie van ideologische communicatie, van semiotische interactie tussen leden van een sociale groep.⁴⁶⁰

Voloshinov maakt een onderscheid tussen *ideologie* en *sociale psychologie*. De term 'sociale psychologie' duidt het alledaagse semiotische gedrag aan: een wazige, amorfe massa van incoherente uitspraken en tekens, ingebed in verschillende sociale contexten.⁴⁶¹ 'Ideologie' daarentegen is een

⁴⁵⁷ Het zou echter verkeerd zijn om de positie van taal binnen het denken van Marx te onderschatten. In *De Duitse Ideologie* stelt Marx dat taal 'praktisch bewustzijn' is. (MARX, 1974: 31) Marx ziet taal niet zomaar als een vehikel voor bewustzijn, maar als de praktische vorm waarin bewustzijn bestaat.

⁴⁵⁸ "Every ideological sign is not only a reflection, a shadow, of reality, but is also itself a material segment of that very reality. Every phenomenon functioning as an ideological sign has some kind of material embodiment, whether is sound, physical mass, colour, movements of the body, or the like. In this sense, the reality of the sign is fully objective and lends itself to a unitary, monistic, objective method of study. A sign is a phenomenon of the external world. Both the sign itself and all the effects it produces (all those actions, reactions, and new signs it elicits in the surrounding social milieu) occur in outer experience." VOLOSHINOV, 1973: MIA.

⁴⁵⁹ Id.

⁴⁶⁰ Id.

⁴⁶¹ "Social psychology is first and foremost an atmosphere made up of multifarious **speech performances** that engulf and wash over all persistent forms and kinds of ideological creativity: unofficial discussions, exchanges in opinion at the theatre or concert or at various types of social gatherings, purely chance exchanges of words, one's matter of verbal reaction to happening in one's life and daily existence, one's inner-word manner of identifying oneself and identifying one's position in society, and so on. [...] All these speech performances, are, of course, joined with other types of semiotic manifestation and interchange - with miming, gesturing, acting out, and the like." Id. Nadruk in origineel.

gesystematiseerde, afgebakende en gearticuleerde vorm van sociale psychologie. De sociale psychologie is voortdurend in beweging aangezien zij steeds aan nieuwe prikkels vanuit de sociale en materiële werkelijkheid onderworpen is. Zij levert de mentale grondstoffen en halffabricaten voor de ideologieën, die deze in geordende en coherente theorieën en denksystemen omzetten. De gestructureerde betekenissen van de ideologieën oefenen op hun beurt een grote invloed uit op de sociale psychologie, die ze naar hun ideaalbeeld trachten te herstructureren.⁴⁶²

Foucault hanteert een gelijkaardige distinctie. Hij deelt het begrip 'discours' op in een 'professioneel discours' (regels om de vlottende band tussen teken en betekenis te stabiliseren) en een 'populair discours'. Het professionele discours is het terrein van de experts en de intellectuelen, terwijl het populair discours het veld is van de massa, van de alledaagsheid.⁴⁶³

Eigenlijk bestrijken *discours* en *ideologie* hetzelfde intellectuele veld. Beide begrippen gaan in op het fenomeen dat groepen mensen betekenissen delen en systematiseren. Derhalve stel ik een synthese voor tussen de twee begrippen. Wanneer we discours eenvoudigweg definiëren als "*a general mode of semiosis, i.e. meaningful symbolic behaviour*"⁴⁶⁴, dan valt dit samen met wat Voloshinov 'sociale psychologie' en Foucault 'populair discours' noemt. Ideologie daarentegen refereert naar specifieke, gearticuleerde symbolische werkelijkheden die verbonden zijn met sociale belangen en die het algemene discours naar hun symbolische waarheid willen herstructureren. In navolging van Gramsci kan men stellen dat een ideologie hegemonisch is wanneer ze het discours beheerst en het symbolische nulpunt van een samenleving vormt: de maatstaf waaraan elke betekenis wordt getoetst.⁴⁶⁵

De agenten die de ongedifferentieerde vertogen kneden tot ideologieën en deze ideologieën terug op de samenleving laten inwerken, zijn de organische en traditionele intellectuelen.⁴⁶⁶ Deze intellectuelen zijn geen vrije radicalen, maar functioneren binnen de sociale structuren en de instellingen van de staat en de *civil society*. De Franse marxistische structuralist Louis Althusser (1918-1990) noemt deze instellingen (scholen, musea, bureaucratie, media, familie, enzovoort) *Ideologische Staatsapparaten*

⁴⁶² TIHANOV, 1998: 605-606; 609-610; 613.

⁴⁶³ PURVIS en HUNT, 1993: 485-486.

⁴⁶⁴ BLOMMAERT, 2005: 2.

⁴⁶⁵ Ibid. 160.

⁴⁶⁶ Zie: Hoofdstuk VII: *De rol van de intellectueel*.

(ISA's) aangezien zij de dominante ideologie produceren en zo de bestaande machtsverhoudingen legitimeren en reproduceren. De ISA's 'interpelleren' individuen; ze benoemen en categoriseren individuen en scheppen zo een subjectiviteit die de individuen internaliseren.⁴⁶⁷ De 'interpellatie' van het subject door de ISA's scheidt met andere woorden een sociale **identiteit**.

De ISA's vormen echter geen monoliet, maar vloeien voort uit de verschillende klassenstructuren binnen een samenleving. Zij vormen de institutionele arena's waarin traditionele en organische intellectuelen hun ideologische strijd om de hegemonie voeren.

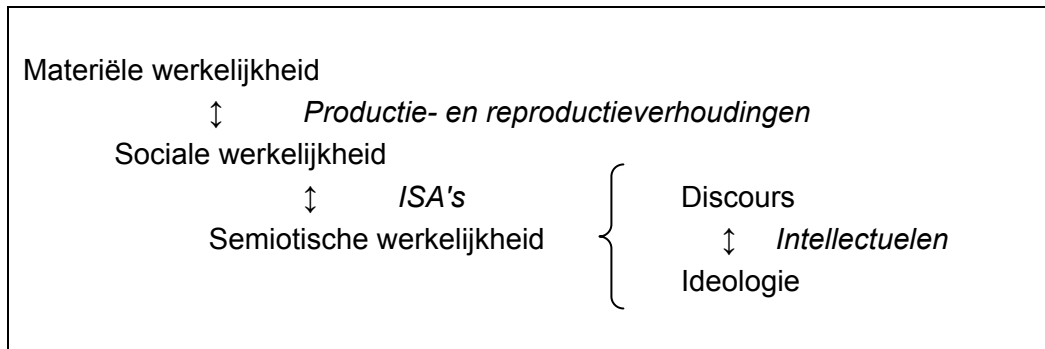
Een model

Binnen de menselijke werkelijkheid kan men drie niveau's onderscheiden: (1) de materiële werkelijkheid (het geheel van actieve en passieve relaties van de mens met de 'dingen' in zijn leefwereld), (2) de sociale werkelijkheid (het geheel van sociale relaties tussen mensen), en (3) de semiotische werkelijkheid (de wijze waarop de mens zijn materiële en sociale werkelijkheid ervaart, communiceert en verandert).⁴⁶⁸

Binnen de semiotische werkelijkheid maak ik een distictie tussen *vertogen* (amorfe en contradictorische tradities, denkwijzen, rituelen, vooroordelen, vormen van taalgebruik, enzovoort) en *ideologieën* (afgebakende, gesystematiseerde beschouwingen over de werkelijkheid). Tussen discours en ideologie bestaat een dialectische relatie. Intellectuelen eigenen zich de intellectuele grondstoffen van de discursieve vormen toe. Vervolgens structureren en systematiseren ze deze tot coherente wereldbeelden en stabiele betekenissen. Daarna worden deze ideologieën via de ISA's (en oppositionele organisaties binnen de *civil society*) verspreid om de bestaande vertogen te beïnvloeden.

⁴⁶⁷ ALTHUSSER, 1970: MIA.

⁴⁶⁸ Dit is een analytisch onderscheid, aangezien deze drie 'lagen' in elk maatschappelijk fenomeen vertegenwoordigd zijn. 'De school' bijvoorbeeld bestaat uit materiële gebouwen, kruit en banken, maar ook uit sociale relaties en machtsverhoudingen tussen leerlingen, leraars en directie (en binnen deze groepen onderling) en uit een semiotische werkelijkheid die concepten als humanisme, disciplineren, reproductie van arbeidskrachten, enzovoort, omvat.



Op deze wijze wordt taalgebruik omgezet in grammatica, religie in theologie, *common sense* in filosofie, *de facto* privé-bezit in *de jure* burgerlijke rechten en vrijheden, enzovoort. Via instellingen zoals de school, de clerus, het gerecht en de media worden deze denkbeelden en praktijken in het individu geïnternaliseerd, waardoor nieuwe vormen van discours en identiteit ontstaan. Dit is allesbehalve een lineair proces, aangezien er een ideologische competitie bestaat tussen de verschillende groepen intellectuelen, die, in laatste instantie, een articulatie vormt van de tegenstellingen in de sociale sfeer. Bovendien putten intellectuelen niet alleen uit de discursieve grondstoffen om hun wereldbeschouwing te vormen, maar ze gaan ook te rade bij reeds afgewerkte ideologieën uit andere tradities of ze nemen deze zelfs integraal over. Deze 'vreemde' denksystemen zijn echter niet steeds compatibel met de semiotische wereld van hun doelpubliek.⁴⁶⁹

Een toepassing

Šarīfātī construeert een nieuwe ideologie aan de hand van de discursieve vormen uit zijn persoonlijke semiotische wereld, de islamitische theologieën die hij kent en een aantal Westerse ideologieën. Via de universiteit van Mashhad en de *Husayniyya 'Iršād* verspreidt hij zijn ideeën.

Voor Šarīfātī vormen de sjiietische tradities en symbolen, de discursieve vormen die een plaats hebben in de semiotische werkelijkheid van de meeste Iraniërs, een communicatiemiddel om moderne, revolutionaire ideeën te verspreiden. In een vierdelig semiotisch productieproces schept hij een nieuwe ideologie die qua *inhoud* overeenkomsten vertoont met islamitische

⁴⁶⁹ "[...] *the forms of signs are conditioned above all by the social organisation of the participants involved and also by the immediate conditions of their interaction. [...] Every ideological sign -the verbal sign included- in coming about through the process of social intercourse, is defined by the social purview of the given time period and the given social group.*" VOLOSHINOV, 1973: MIA. Nadruk in origineel.

theologische en Westerse filosofische tradities, maar die qua *vorm* de gedaante van de traditionele codes aanneemt.

De eerste stap in Šarīfātī's semiotisch productieproces is de **toe-eigening** van symbolen en codes van de sjiitische islam. Šarīfātī neemt bepaalde begrippen, tradities en mythes uit het Iraanse islamitische discours en plaatst hen in zijn symbolisch productieproces. De volgende stap is de deconstructie of **decontextualisatie** van de door hem toegeëigende concepten. Šarīfātī raffineert de traditionele islamitische symbolen via een proces van historisering en demystificatie; begrippen en rituelen worden van hun traditionele interpretatie en legitimatie ontdaan. Vervolgens plaatst hij de holle, geneutraliseerde concepten in een nieuw ideologisch denkkader: een proces van **recontextualisatie**. Tenslotte brengt hij de nieuwe denkinhouden terug naar de arena van het discours, waar een **confrontatie** tussen de heterodoxe, gerecontextualiseerde begrippen en de orthodoxe, traditionele opvattingen plaatsvindt (naast het conflict met andere ideologieën, zoals het marxisme).

Semiotisch productieproces	Semiotisch veld
1. toe-eigening	1. discours → ideologie
2. decontextualisatie	2. ideologie
3. recontextualisatie	3. ideologie
4. confrontatie	4. ideologie → discours

Omdat Šarīfātī de gekende religieuze codes gebruikt, kan hij zijn ideologie gemakkelijker in de leefwereld van zijn doelpubliek inplanten. Terwijl de 'geïmporteerde' categorieën, symbolen en denkkaders van het marxisme op de semiotische wereld van de Iraanse massa's botsen, worden Šarīfātī's 'inheemse' begrippen van martelaarschap en monotheïsme beter ontvangen.⁴⁷⁰ Door 'klassenloze maatschappij' met 'monotheïsme' en 'revolutionaire actie' met 'martelaarschap' te verbinden, creëert hij een

⁴⁷⁰ Ik wil hier niet mee zeggen dat het marxisme en andere 'vreemde' ideologieën geen relevantie voor de Iraanse samenleving hebben, maar wel dat deze ideologieën op grotere communicatieve obstakels stoten, dan Šarīfātī's 'inheemse' wereldbeschouwing. Vertogen worden niet enkel door ideologieën gestuurd, maar reageren ook op directe prikkels uit de sociale en materiële werkelijkheid. De ervaring van de Iraanse Revolutie, van de arbeidersraden en van de repressieve rol van de clerici kan bijvoorbeeld een belangrijke impact hebben op hoe bepaalde groepen Iraniërs hun samenleving spontaan percipiëren. Deze nieuwe betekenisvormen kunnen een openheid tegenover andere ideologieën scheppen. In zeker opzicht is dit tijdens de Iraanse Revolutie ook gebeurd. (Zie: BAYAT, 1987) De marxistische organisaties hebben echter onvoldoende ingespeeld op het ontstaan van deze nieuwe communicatieve kanalen. Zie de kritiek van Behrooz, in: Hoofdstuk IV: *De Iraanse Revolutie van 1978-1979*.

efficiënt communicatiekanaal tussen zichzelf en zijn doelpubliek. Zo scheidt Šarīfātī een nieuw islamistisch discours dat een fundamentele rol zal spelen in de mobilisatie van de Iraanse massa's tijdens de revolutie van 1978-1979.

Slot

Onafhankelijk van de vraag in hoeverre Šarīfātī's islamisme een emancipatorisch project inhoudt,⁴⁷¹ legt een analyse van zijn symbolisch productieproces de mechanismen bloot die een emancipatorische rol voor religie mogelijk maken. Aangezien elke geloofstekst op verschillende manieren kan geïnterpreteerd worden, naargelang de noden, de context en de motieven van de lezer, is het onvermijdelijk dat er ook 'bevrijdende' lezingen ontstaan. Deze lezingen hebben ondanks hun religieuze vorm een directe, politieke inhoud. In zekere zin metamorfoseert een religieuze wereldbeschouwing in een politieke ideologie, die aan politicologische en sociologische wetmatigheden is onderworpen. De religieuze politieke ideologie behoudt echter haar oorspronkelijke (maar nu uitgeholde) religieuze begrippen, symbolen en mythes. Deze vormkenmerken spelen een belangrijke rol in de mobilisatie van het doelpubliek waar de ideologie op gericht is. De religieuze betekenaren zijn immers congruent aan discursieve vormen die een belangrijke rol in de semiotische wereld van hun doelpubliek spelen. Een religieus geïnspireerde ideologie zoals Šarīfātī's 'islamologie' hoeft geen nieuwe identiteiten of vertogen te scheppen, maar ent zich vast op de bestaande vormen van discours. Niettegenstaande de betekenissen verschillend zijn, worden de gedeelde betekenaren (*tawhīd*, Karbala, enzovoort) onmiddellijk herkend, aangezien ze aan reeds aanwezige identiteiten en tekens appelleren. De traditionele betekenissen worden zo intern 'gerevolutionariseerd'

De mobilisatiekracht van Šarīfātī's islam vloeit eigenlijk voort uit een semiotische tegenstelling die het gevolg is van de hybride Iraanse maatschappelijke structuren; enerzijds scheidt de sociale werkelijkheid van het globaliserende kapitalisme de nood aan nieuwe betekenissen en theorieën, maar anderzijds is de samenleving nog in grote mate in een prekapitalistische, traditionele tekenwereld ingebed. Šarīfātī lost deze tegenstelling op, niet door volledig *nieuwe tekens* te scheppen, maar door *nieuwe betekenissen* met *oude betekenaren* te combineren.

⁴⁷¹ Zie: Epiloog: §1. 'Alī Šarīfātī: een kritische appreciatie.

Bibliografie

Artikels en monografieën

- ABRAHAMIAN, E., 1979: "Iran in Revolution: The Opposition Forces", *MERIP Reports (Iran in Revolution)*, 75-76, pp.3-8.
- ABRAHAMIAN, E., 1980a: "The Guerrilla Movement in Iran, 1963-1977", *MERIP Reports (The Left Forces in Iran)*, 86, pp.3-15.
- ABRAHAMIAN, E., 1980b: "Structural Causes of the Iranian Revolution", *MERIP Reports (Iran's Revolution: The Rural Dimension)*, 87, pp.21-26.
- ABRAHAMIAN, E., 1982: "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution", *MERIP Reports (Islam and Politics)*, 102, pp.24-28.
- ABRAHAMIAN, E., 1989: *The Iranian Mojahedin*, New Haven.
- ABU-RABF, I.M., 2004: *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London.
- ABDELKHAH, F., BAYART, J.F. en ROY, O., 1993: *Thermidor en Iran*, Paris.
- AFARY, J., 2003: "Shi'ite Narratives of Karbala, Christian Rites of Penitence: Michel Foucault and the Culture of the Iranian Revolution, 1978-79", *Radical History Review*, 86, pp.7-36.
- AFARY, J. en ANDERSON, K.B., 2005: *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago.
- AFARY, J. en PARHAM, B., 2005: "Dialogue between Michel Foucault & Baqir Parham: on Marx, Islam, Christianity & revolution. (Interview)," *Daedalus*, 134, pp.126-132.
- AHMAD, E., 1982: "Comments on Skocpol", *Theory and Society*, 11, 3, pp.293-300.
- AL-AZM, S., 2004: "Islam en secularisatie", in: MERNISSI, F., AL-AZM, S. en SOROUSH, A.: *Religie en moderniteit*, Zutphen.
- ALI, K., 2006: *Sexual Ethics & Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*, Oxford.
- ANKERSMIT, F.R., 1994: *De Spiegel van het Verleden. Exploraties I: Geschiedtheorie*, Kampen.
- ANSARI, A.M., 2006: *Iran, Islam and Democracy. The Politics of Managing Change*, London.
- ASHRAF, A., ABRAHAMIAN, E. en PAUL, J., 1989: "There is a Feeling that the Regime Owes Something to the People", *MERIP Reports (Iran's Revolution Turns Ten)*, 156, pp. 13-18.
- ASHRAF, A. en BANUAZIZI, A., 2001: "Intellectuals in Post-Revolutionary Iran. Iran's Tortuous Path Toward 'Islamic Liberalism'", *International Journal of Politics, Culture and Society*, 15, 2.

- AYSHA, E.E.D., 2006: "Foucault's Iran and Islamic Identity Politics Beyond Civilizational Clashes, External and Internal," *International Studies Perspectives*, 7, pp.377-394.
- AZARI, F. (ed.), 1983: *Women of Iran. The conflict with fundamentalist Islam*, London.
- BAYAT, A., 1983: "Worker's Control after the Revolution", *MERIP Reports (Iran Since the Revolution)*, 113, 1983, pp.19-23; 33-34.
- BAYAT, A., 1987: *Workers & revolution in Iran*, London.
- BAYAT, A., 1990: "Shariati and Marx: A Critique of an 'Islamic' Critique of Marxism", *Alif: Journal of Comparative Poetics (Marxism and the Critical Discourse)*, 10, pp.19-41.
- BAYAT, A., 1998: "Revolution without movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt", *Comparative Studies in Society and History*, 40, 1, pp.136-169.
- BEHDAD, S., 1994: "A Disputed Utopia: Islamic Economics in Revolutionary Iran", *Comparative Studies in Society and History*, 36, 4, pp.775-813.
- BEHROOZ, M., 1999: *Rebels with a Cause. The Failure of the Left in Iran*, New York.
- BENAVIDES, G., 2000: "Towards a Natural History of Religion", *Religion*, 30, pp. 229-244.
- BLOMMAERT, J., 2005: *Discourse. Key topics in Sociolinguistics*, Cambridge.
- BRADFORD, V., 2003: "Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu", *Sociological Theory*, 21, 2, pp. 150-174.
- BRETT, M., 1994: "The Mīm, the ‘Ayn, and the Making of Ismā‘īlism," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57, 1, University of London, pp. 25-39.
- BURUMA, I. en MARGALIT, A., 2004: *Occidentalisme: het Westen in de ogen van zijn vijanden*, Amsterdam.
- CAUTE, D., 1966: *De linkse traditie in Europa*, Utrecht.
- CORRINGTON, R.S., 2003: *Wilhelm Reich. Psychoanalyst and Radical Naturalist*, New York.
- DABASHI, H., 2006: *Theology of Discontent. The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New Jersey.
- DARWISH, L., 1999: "Revolutionary Images of Abraham in Islam and Christianity: ‘Ali Shari‘ati and Liberation Theology", *onuitgegeven licentiaatsverhandeling voorgelegd aan de McGill University*, Montreal.
- DERRIDA, J., 1994: *Spectres of Marx. The state of the debt, the work of mourning, and the new international*, New York.

- DIAMOND, L., PLATTNER, M.F. en BRUMBERG, D., (eds.) 2003: *Islam and Democracy in the Middle East*, Baltimore.
- DRAPER, H., 1990: *The Myth of Lenin's "Concept of The Party" or What They Did to What Is To Be Done?*, (1990), MIA.
- EDIPOĞLU, K., 2006: "Islamisierung der Soziologie oder Soziologisierung des Islam? Indigenisierungsansätze in Malaysia, Iran und der arabischen Welt", *onuitgegeven doctoraatsverhandeling voorgelegd aan de Eberhard Karls Univerität, Tübingen*.
- ENAYAT, H., 2004: *Modern Islamic Political Thought*, London.
- EQBAL, A., 1982: "Comments on Skocpol", *Theory and Society*, 11, 3, pp. 293-300.
- ESPOSITO, J.L. (ed.), 1990: *The Iranian Revolution. Its Global Impact*, Miami.
- ESPOSITO, J.L., 1991: *Islam. The Straight Path*, Oxford.
- ESPOSITO, J.L. en YAZBECK-HADDAD, Y., 1998 (eds.): *Islam, Gender, and Social Change*, Oxford.
- FAIRCHELD, H., "Frantz Fanon's *The Wretched of the Earth* in contemporary perspective", *Journal of Black Studies*, 25, 2, 1994, pp. 191-199.
- FANON, F., 1968: *The Wretched of the Earth*, New York.
- FEENBERG, A., 1981: *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, New Jersey.
- FERDOWS, A. K., 1983: "Women and the Islamic Revolution", *International Journal of Middle East Studies*, 15, 2, pp.283-298.
- FOUCAULT, M. 1972: "Truth and power", in: GORDON, C. (ed.): *Power/knowledge*, New York, pp. 109-125.
- FOUCAULT, M., 1980: *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, New York.
- FOUCAULT, M., 1983: "The Subject and Power", in: DREYFUS, H.L., en RABINOW, P. (eds.): *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago.
- FOUCAULT, M., 1986: *The Care of the Self. The History of Sexuality: 3*, London.
- FRASER, N., 1989, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis.
- FRIESEN, A., 1965: "Thomas Müntzer in Marxist Thought", *Church History*, 34, 3, pp.306-327.
- GEOGHEGAN, V., 2004: "Religion and communism: Feuerbach, Marx and Bloch", *The European Legacy*, 9, 5, pp. 585-595.
- GERMAN, L., 1998: *Sex, class & socialism*, London.

- GILLS, B., ROCAMORA, J. en WILSON, R. (eds.), 1993: *Low intensity democracy: political power in the new world order*, London.
- GOODY, C., 1980: "Workers' Councils in Iranian Factories", *MERIP Reports (Iran's Revolution: The First Year)*, 88, pp.5-9.
- GRAMSCI, A., 1972: *Marxisme als filosofie van de praxis. Een bloemlezing, samengesteld, ingeleid en vertaald door Yvonne Scholten*, Amsterdam.
- HALLIDAY, F., 1980a: "Fedayi: 'A Confrontation between Us and the Regime May Well be at Hand'", *MERIP Reports (The Left Forces in Iran)*, 86, pp.16; 18-19.
- HALLIDAY, F., 1980b: "Mujahidin: 'We are an Islamic Movement Separate from the Ruling Oligarchy'", *MERIP Reports (The Left Forces in Iran)*, 86, pp.17; 19-20
- HALLIDAY, F., 1980c: "Tudeh: 'Conditions are More Favorable for Our Work'", *MERIP Reports (The Left Forces in Iran)*, 86, pp.17; 20-21.
- HALLIDAY, F., 1980d: "The Tudeh Party in Iranian Politics: Background Notes", *MERIP Reports (The Left Forces in Iran)*, 86, pp.22-23.
- HALLIDAY, F., 1980f: "Iran's Revolution: The First Year", *MERIP Reports (Iran's Revolution: The First Year)*, 88, pp.3-5.
- HALLIDAY, F., 1982a: "Year Three of the Iranian Revolution", *MERIP Reports (Khomeini and the Opposition)*, pp.3-5.
- HALLIDAY, F., 1982b: "Mujahidin's Masud Rajavi: 'We are the Only Real Threat to Khomeini.' (Interview)", *MERIP Reports (Khomeini and the Opposition)*, 104, pp.8-11.
- HALLIDAY, F., 1983: "Year IV of the Islamic Republic", *MERIP Reports (Iran Since the Revolution)*, 113, pp.3-8.
- HALLIDAY, F., 2007: "The Jihadism of Fools", *Dissent*, pp.53-56.
- HANSON, B., 1983: "The 'Westoxication' of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, al-e Ahmad, and Shariati", *International Journal of Middle East Studies*, 15, 1, pp.1-23.
- HASSON, I., 1995: *Judhām entre la Jāhiliyya et l'Islam*, *Studia Islamica*, 81, pp.5-42.
- HEIDEGGER, M., 1997: *Inleiding in de metafysica*, Nijmegen.
- HIMMICH, B., 1981: *De la formation ideologique en islam. Ijtihādât et Histoire*, Paris.
- HORKHEIMER, M., 1982: *Critical Theory*, New York.
- KEDDIE, N.R., 1980: "Iran: Change in Islam; Islam and Change", *International Journal of Middle East Studies*, 11, 4, pp.527-542.
- KEDDI, N.R., 1981: *Roots of Revolution. An Interpretive History of Modern Iran*, Binghamton.

- KEDDIE, N.R., 1983: "Iranian Revolutions in Comparative Perspective", *The American Historical Review*, 88, 3, pp.579-598.
- KEDDIE, N.R., 2007: *Women in the Middle East. Past and Present*, Princeton.
- KEYNES, J.M., 1923: *A Tract on Monetary Reform*, London.
- KHATAMI, M., 2003: "Foucault on the Islamic Revolution of Iran," *Journal of Muslim Minority Affairs*, 23, 1, pp.121-125.
- KOWALEWSKI, D. en GREIL, A.L., 1990: "Religion as opiate: Church and revolution in comparative structural perspective", *Journal of Church & State*, 32, 3, pp. 511-527.
- LAM, E., 1940: "Does Macmurray Understand Marx?", *The Journal of Religion*, 20, 1, pp. 47-65.
- MANDEL, E., 1980: *De economische theorie van het marxisme. Deel 1*, Bussum.
- MARX, K., 1981: *De brieven van Karl Marx. I*, Bussum.
- MARX, K. en ENGELS, F., 1974: *De Duitse Ideologie. Deel I Feuerbach*, Nijmegen.
- MARX, K., 1990: *Capital. Volume 1*, London.
- MOADDEL, M., 1993: *Class, politics, and ideology in the Iranian Revolution*, New York.
- MOADDEL, M., 2005: *Islamic modernism, nationalism, and fundamentalism. Episode and Discourse*, Chicago.
- NEWELL, W.R., 1984: "Heidegger on Freedom on Community: Some Political Implications of His Early Thought", in: *The American Political Review*, 78, 3, pp.775-784.
- NEWMAN, A., 1994: "Feminist Social Criticism and Marx's Theory of Religion", *Hypatia*, 9, 4, pp. 15-37.
- ØVERENGET, E., 1998: *Seeing the Self. Heidegger on Subjectivity*, Dordrecht.
- PARSONS, H.L., 1964: "The Prophetic Mission of Karl Marx", *The Journal of Religion*, 44, 1, pp. 52-72.
- PAUL, J., 1979: "Fear Reigns in Abadan", *MERIP Reports (Iran in Revolution)*, 75-76, pp.18-19.
- PINXTEN, R., 2001: *Goddelijke fantasie. Over religie, leren en identiteit*, Antwerpen.
- PURVIS, T. en HUNT, A., 1993: "Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology...", *The British Journal of Sociology*, 44, 3, pp. 473-499.
- RAHNEMA, A., 1998: *An Islamic Utopian. A Political Biography of Ali Shari'ati*, London.

- RODINSON, M., 1966: *Islam et capitalisme*, Paris.
- RODINSON, M., 1972: *Marxisme et monde musulman*, Paris.
- ROSTOW, W.W., 1960: *The Stages of Economic Growth: A non-communist manifesto*, Cambridge.
- ROY, O., 2003: *De globalisering van de islam*, Parijs.
- ROY, O., 2006: *De islam en de scheiding van kerk en staat*, Amsterdam.
- SHAHIDIAN, H., 1995: "International Trends. Islam, Politics, and Problems of Writing Women's History in Iran", *Journal of Women's History*, 7, 2, pp. 113-144.
- SHARIATI, A., 1980d: *Marxism and Other Western Fallacies. An Islamic Critique*, Berkely.
- SHARIATI, A., 1982a: *Histoire et destinée*, Paris.
- SHARIATI, A., 1993: *Religion vs religion*, Albuquerque.
- SHEHADEH, L.R., 2000: "Women in the discourse of Sayyid Qutb", *Arab Studies Quarterly*, 22, 3, pp.45-60.
- SHEPARD, W.E., 1987: "Islam and Ideology: Towards a Typology", *International Journal of Middle East Studies*, 19, 3, pp. 307-335.
- SIVAN, E., 1998: "Why Radical Muslims aren't taking over governments", *Middle East Review of International Affaris*, 2, 2.
- SMITH, D.E., 1971: *Religion, Politics, and Social Change in the Third World*, London.
- SONN, T., 1985: "Bandali al-Jawzi's *min tārīkh al-ḥarakāt al-fikriyyat fi'l-islām*: the first Marxist interpretation of Islam", *International Journal of Middle East Studies*, 17, 1, pp. 89-107.
- SPICKARD, J.V., 1992: "Transcending Marxism: Liberation theology and critical theology", *Cross Currents*, 42, 3, pp. 326-342.
- STUART, R., 1998: "Marxism and anticlericalism: the Parti Ouvrier Français and the War against Religion, 1882-1905", *The Journal of Religious History*, 22, 3, pp. 287-303.
- TALATTOF, K., 2005: "Comrade Akbar: Islam, Marxism, and Modernity", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25, 3, pp.634-649.
- THOMPSON, E.P., 2001: "Historical Logic", in: THOMPSON, D. (ed.): *The Essential E.P. Thompson*, New York.
- THOMSON, G., 1949: *An essay on religion*, London.
- TIHANOV, G., 1998: "Voloshinov, Ideology, and Language: The Birth of Marxist Sociology from the Spirit of Lebensphilosophie", *The South Atlantic Quarterly*, 97, 3/4, pp. 599-621.
- TOUHIDI, B., 1979: "People's Fedayi Open Letter to Khomeini", *MERIP Reports (Iran in Revolution)*, 75-76, 31-33.

- TOWNSHEND, J., 1996: *The politics of marxism. The critical debates*, London.
- TROTSKY, L., 2001: *History of the Russian Revolution*, New York.
- TROTSKY, L., 2004: *My Life*, London.
- VAN RAALTEN, F., 1981: *Angst. Een wijsgerig-antropologische beschouwing*, Bussum.
- VERMEULEN, E.E.G., 1972: *Historisch? Twee opstellen over de aard van de geschiedkennis*, Amsterdam.
- VON DER MEHDEN, F.R., 1958: "Marxism and Early Indonesian Islamic Nationalism", *Political Science Quarterly*, 73, 3, pp. 335-351.
- W.R.R., 2006: *Dynamiek in islamitisch activisme. Aanknopingspunten voor democratisering en mensenrechten*, Amsterdam.
- WITTGENSTEIN, L., 1992: *Filosofische onderzoekingen*, Amsterdam.
- ZEDONG, M., 1967: *Het Rode Boekje. Citaten uit het werk van Mau Tse-Toeng*, Utrecht.
- ZEMNI, S., 2001: "Islamisme en moderniteit. Een politieke comparatieve studie van het islamisme in Marokko, Algerije en Egypte", *onuitgegeven doctoraatsverhandeling voorgelegd aan de Universiteit Gent*, Gent.
- ZEMNI, S., 2006: *Politieke islam, 9/11 en jihad*, Leuven.

E-bronnen

Opmerkingen

- ✓ Ik heb verscheidene marxistische basiswerken via het *Marxist Internet Archive* (MIA: www.marxists.org) geraadpleegd. De bibliografische referenties heb ik als volgt opgesteld: <ACHTERNAAM AUTEUR>, <Afkorting voor naam>, <Meest recente MIA editiejaar>: <Titel van het werk>, <(jaar van originele publicatie of totstandkoming)>, MIA.
- ✓ Tevens heb ik een aantal werken van Šarīfī via het internet geconsulteerd. Deze transcripties van lezingen of teksten heb ik in de onderstaande lijst opgenomen, met eerst de bibliografische referentie van de **originele publicatie**, gevolgd door het adres van de site (www.iranchamber.com en/of www.shariati.com). In de tekst van de verhandeling verwijs ik telkens met de referentie van de originele publicatie, zodat de referenties na het eventuele ter ziele gaan van de betreffende sites nog te verifiëren zijn. Aangezien dit verwijzingen naar elektronische bronnen vormen, zijn er vanzelfsprekend geen paginanummers in opgenomen. Merk tenslotte op dat de chronologische volgorde van de gebruikte e-bronnen aansluit bij deze van de monografieën en artikels.
- ALTHUSSER, 1971: "Ideology and Ideological State Apparatuses. Notes towards an Investigation", in: *Lenin and Philosophy and Other Essays*, (1970), MIA.
- ATRI, K., 2005: "Divine mass psychology", www.iranian.com, december 11.
- BEHROOZ, M, 2004: "Iran's guerrillas", www.iranian.com, september 13.
- ENGELS, F., 1999: *Engels to J. Bloch in Königsberg. London, September 21, 1890. Abstract*, (1890), MIA.
- ENGELS, F., 2000: *Engels to C. Schmidt in Berlin. London, August 5, 1890. Abstract*, (1890), MIA.
- ENGELS, F., 2002: *The Peasant War in Germany*, (1850), MIA.
- ENGELS, F., 2003: *Socialism: Utopian and Scientific*, (1880), MIA.
- ERSHAGHI, L.R., 2003: "The forgotten revolutionary. Ali Shariati", in: www.iranian.com, february 24.
- FATHALIZADEH, A. 2003: "Underground to isolation. The Mojahedin Khalgh Organisation", in: www.iranian.com, february 26.
- FROMM, E., 2000: *Human Nature and Social Theory*, (1969), MIA.
- HARMAN, C., 2001: *The prophet and the proletariat*, (1994), MIA.
- LUKÁCS, G., 2004: *Wat is orthodox marxisme?*, (1919), MIA.

- MARX, K., 1999: *A Contribution to the Critique of Political Economy. Appendix 1*, (1857), MIA.
- MARX, K., 2000a: *Economic & Philosophical Manuscripts of 1844*, (1844), MIA.
- MARX, K., 2000b: "Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right", in: *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, (1844), MIA.
- MARX, K., 2005: *On the Jewish Question*, (1844), MIA.
- MARX, K., 2006: *The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon*, (1852), MIA.
- MARX, K. en ENGELS, F., 2006: *Address of the Central Committee to the Communist League*, (1850), MIA.
- MEMRI (The Middle East Media Research Institute), 2002: "The Call for Islamic Protestantism: Dr. Hashem Aghajari's Speech and Subsequent Death Sentence", www.memri.org, 445, december 2.
- SHARIATI, A., 1979a, *Art awaiting the Saviour*, Tehran; www.shariati.com
- SHARIATI, A., 1979b: *Selection and/or Election*, Tehran; www.shariati.com
- SHARIATI, A., 1979c: *The Visage of Muhammad*, Tehran; www.shariati.com
- SHARIATI, A., 1980a: *Approach to Understanding Islam*, Tehran; www.shariati.com
- SHARIATI, A., 1980b: *Fatima is Fatima*, Tehran; www.iranchamber.com & www.shariati.com
- SHARIATI, A., 1980c: *From Where Shall we Begin and Machine in the Captivity of Machinism*, Tehran; www.iranchamber.com & www.shariati.com
- SHARIATI, A., 1980e: *Red Shi'ism*, Tehran; www.iranchamber.com & www.shariati.com
- SHARIATI, A., 1980f: *Reflections of Humanity: Two Views of Civilization and the Plight of Man*, Houston; www.iranchamber.com & www.shariati.com
- SHARIATI, A., 1981: *Man and Islam*, Houston; www.iranchamber.com & www.shariati.com
- SHARIATI, A., 1982b: "Reflections of a concerned muslim on the plight of the oppressed people", in: FALK, R., KIM, S.S. en MENDLOVITZ, S.H. (eds.): *Toward a Just World Order*, Boulder; www.shariati.com
- SHARIATI, A., 1985a: *A Glance at Tomorrow's History*, Tehran; www.shariati.com

- SHARIATI, A., 1985b: *And once again Abu Dharr*, Tehran; www.iranchamber.com & www.shariati.com
- SHARIATI, A., 1986: "Jihad and Shahadat", in: ABEDI, M. en LEGENHAUSEN, G., (eds.), *Jihad and Shahadat*, Houston; www.iranchamber.com & www.shariati.com
- SHARIATI, A., 1988: *School of Thought and Action*, Chicago; [=islamology] www.shariati.com
- SHARIATI, A., 1996: "Our Expectations of the Muslim Woman", in: BAKHTIAR, L.: *Shariati on Shariati and the Muslim Woman*, Tehran; www.iranchamber.com & www.shariati.com
- TROTSKY, L., 1993: *Fascism. What It Is and How To Fight It*, (1944), MIA.
- TROTSKY, L., 1996: *The Revolution Betrayed. What is the Soviet Union and Where is it Going*, (1936), MIA.
- TROTSKY, L., 2005: *The Workers' State, Thermidor and Bonapartism*, (1935), MIA.
- VOLOSHINOV, V.N., 1973: *Marxism and the Philosophy of Language*, (1929), MIA.

Index

A

Abel **80-82**, 147, 153
Abraham, abrahamitisch 72, **83**, 147
ʿAbū Ḍarr **39-40**, 85, 88, **115**
ʿĀġājarī 157-158
ʿAḥmad (Jalal ʿĀl-e) 75-76
ʿAḥmad-Zādeh 127-128
ʿaḥbārī 27, 113
ʿal-ʿAfgānī 29-30
Alidisch **81**, 96
Althusser 163, 164
anabaptisten 146
Anglo-Iranian Oil Company (AIOC) 33, 37
Anglo-Persian Oil Company (APOC) 33
ʿāšūrāʾ 62

B

bābī 29
bahāʾī 29
Baḥtiyār 62
Bakhtin 155
Bānī-Šadr 64, 135
Bāzargān 46, 62, 65
Berque 73
bevrijdingstheologie **116ev**, 155, 160
Beweging van de God Vererende Socialisten
38-39, 140
Blanqui, blanquistisch 94-95
bonapartisme, bonapartistisch 135-138
bonyād 138

C

čādor 99, **101**
Carter 58
Central Treaty Organisation (Pact van
Bagdad) 41
Chandel 156
Constitutionele Revolutie 30-31
civil society / società civile 47, 60, **91-92**, 97,
137, 164-165
comprador bourgeoisie 124, 127, 133
conscientização 116ev

D

Debray 95, 127
dependencia/dependency 116, 124, 126
Derrida 117
determinisme, deterministisch 82, 143

E

emancipatie, emancipatorisch 12, **15**, 150,
152-155, 160, 168
Engels 142-143, 146-148, 163

F

Fanon 23, 47, **72**, 129
Fāʾima 102, 110-111
fascisme 132-134
Fedāʾī-ye Ḥalq-e **47**, 53-55, 62, 65-67, 93,
127, 135, 150
fitna 105
foco/focalisme 95
Foucault 20, **118ev**, 160, 162, 164
Freud, freudisme, freudistisch 99-100,
107, 109
Fromm 109-110

G

geleide democratie 130-131
globalisering 13, 29, 107, 168
gnosis, gnosticisme 40, 50, 56, **74**, 78
Gramsci 20, 22, **90ev**, 142, 163-164
Guevara, guevaristisch 47, 89
guerrilla 47-48, 53, 56, 61, 66-68, 89, 92,
95, 127-128, 139, 150
Gurvitch **73**, 129, 142, 144, 148-149
ġarbzadegī zie *westoxicatie*

H

Hegel, hegeliaans 15, 78-79
Heidegger 23, **119ev**
hiġāb 98, **101**, 103,
Ḥusayniyya ʿIršād 52ev, 78, 88, 166
Ḥomaynī 18, 42-43, 49, 60-65, 67-68, 92,
103-104, 106, 111, 119, 121, 131-132, 135,
137-138

I

ʾijtihād 50, 112-113, 157
idealisme, idealistisch (fil.) 71, 94, 114,
145
ideologische staatsapparaten (ISA's) 165-
166
interpellatie 165
Iraanse Volkspartij 39-40
Iran Partij 39
islamitische mensenrechten 101, **111**
Islamitische Republikeinse Partij (IRP) 63,
65-68, 133, 135
Islamitische Republiek Iran (IRI) 14, 65-
66, 131, 135, 157, 159

J

jahiliyya 114
Jazani 127-128
jihād 121, 149

K

Karbala 26, 121, 152, 168
Kain **80-82**, 153
katholicisme, katholiek 45, 72, 90, 112, 116,
Koran 12, 27, 50, 132

L

Lenin 94, 142
low intensity democracy 15

M

maagdelijkheid 105-106
majlis 30-31, 34, 37
maktabī 63, 65, 135
marja' taqlīd
Marx 73, 82, 94, 112, 124, 136, 138, **142ev**,
162-163
Massignon 72
materialisme, materialistisch (fil.) 39, 60, 145
'middenschool' 40, **71**, 141
Moḥammad Reḡā Šāh (Shah) **33**, 37-38, 41-43,
46, 48-49, 51, 58-62, 68, 121, 127-128, 134, 137
Mojāhedīn-e Ḥalq-e **48**, 53-56, 62, 66-68, 84, 89,
93, 95, 140, 150, 157
Moṣaddeq, mossadeqistisch 34, 36-38, 42, 46-
48, 140
Moṭahharī 52-53, 103-104, 106, 111
Muḥammad (de Profeet) 30, 83, 102, 115, 147
Müntzer 146-147

N

Nationaal Front 34-37, 42-43, 46-48, 58, 61-62,
74, 140
Nationale Verzetsbeweging 38
Nietzsche 11, 81, 115
Nixon 58

O

occidentalisme, occidentalistisch 45
olienationaliseringsbeweging 36-38
oriëntalisme, oriëntalistisch 119

P

Pahlāvī 32,
patriarchaat, patriarchaal 15, **104ev**, 119, 154,
159,
Paykar 66
permanente revolutie **124ev**, 129,
politieke spiritualiteit 22, **118ev**, 155, 160
polyfonie 155-157, 159
Purān 40-41
Puyān 127

Q

Quṭb 13, 19, 23

R

Rastahīz 60, 92
rōšanfekrān 87ev
Reḡā Ḥān/Šāh 32-34, 75, 92
Reich 109-110
Rodinson 122, 132, 160

S

Safaviden, Safavidisch 25-26, 81, 83-84
Sartre **73**, 75, 142
SAVAK 41, 50-52, 54-57, 62, 149
seksualiteit 98, **103ev**, 154
semiotiek, semiotisch 14, 23, **160ev**
soefisme, soefistisch 25, 35-36, 40, 50, 56,
74,
stadiatheorie 85, **124ev**
stalinisme, stalinistisch 32, 66, 68, 73, 75,
125, 129, 136, 142
Šarī'at-Madārī 48
širk **79ev**, 114, 152
šūra 62-63

T

Tabaksofstand 29
tawḥīd **79ev**, 113-114, 152, 168
tiermondisme, tiermondistisch 18, 20, 96,
129, 139
Trotski 125, 134-136, 138
Tūdeh 34, 36-39, 42, 46-47, 66-68, 75, 93,
127-129, 140, 142
Ṭaleqānī 46, 48

U

'uṣūlī 27, 113
utopie, utopisch 113ev, 145ev

V

Vālī-e Faqīh, Velāyat-e Faqīh **64**, 131
Voloshinov 163ev
voluntarisme, voluntaristisch 54, 67, 82,
93ev
voorhoede 60, 68, 85, 89, **93ev**, 127, 144,
154,

W

westoxicatie 75ev
Witte Revolutie 43

Y

Yazīd 121

Bijlagen

§1. Vertalingen

Teksten

In dit deel komen vier illustratieve teksten van verschillende Arabische auteurs aan bod. De eerste drie teksten komen uit de Iraakse krant *Azzaman*⁴⁷² (*de Tijd*). Het artikel van ‘Alī Ḥusayn al-Fakīkī bijt de spits af. Hij schrijft een ware hagiografie van Šarī‘atī en roemt diens visionaire ideeën. Deze tekst illustreert de actualiteit van de figuur en de ideologie van Šarī‘atī voor sjiietische intellectuelen in Irak vandaag.

De tweede auteur, Yūsuf ‘Azīzī, gaat in op de hetze rond de Iraanse hervormingsgezinde Hāšim ‘Āġājarī, die zich op Šarī‘atī baseert om voor een 'islamitisch protestantisme' te pleiten en die oproept tot een einde aan de klerikale heerschappij.⁴⁷³

Vervolgens komt de Egyptische islamitische filosoof Ḥasan Ḥanafī aan het woord. Hij pent een opinieartikel neer over de relatie tussen socialisme en islam. Interessant is dat hij teruggrijpt naar een typisch 'tiermondistisch' discours waarbij 'nationalistische bewegingen' tegenover 'imperialistische machten' gesteld worden. Hij stelt dat het groeiende succes van de politieke islam de inheemse Arabische evenknie vormt van de stijgende populariteit van het socialisme in Latijns-Amerika. Ḥanafī groepeerde de Egyptische Moslimbroeders, de Palestijnse HAMAS, de Libanese *Ḥizbu-llāh*, 'het' verzet in Irak en Afghanistan, de Pakistaanse islamitische bewegingen, Iran, de Turkse AK-partij en de Marokkaanse Parti ‘Istiqlāl, PJD en *Justice et Spiritualité*-beweging onder dezelfde 'nationalistisch-islamitische' paraplu. Dit is een heel andere invalshoek dan deze van Šarī‘atī, die juist de ontoereikendheid van puur nationalistische bewegingen zonder een socialistische dimensie aanklaart.⁴⁷⁴

⁴⁷² *Azzaman* is een dagblad met een internationale en Iraakse editie. In Zuid-Irak is het de meest gelezen krant.

(Zie: http://www.iraquupdates.com/p_articles.php/article/13941, 28 januari 2007) *Azzaman* heeft ook een Arabische website, met een beperkte Engelstalige sectie: www.azzaman.com.

⁴⁷³ Zie: Epiloog: §1. ‘Alī Šarī‘atī: een kritische appreciatie.

⁴⁷⁴ Zie Šarī‘atī's concept van de 'dubbele' revolutie in: Hoofdstuk X: *De aard van de Iraanse Revolutie*.

De laatste auteur is Munīr Šafīq, een Palestijnse schrijver. Šafīq was oorspronkelijk een christelijke marxist, actief in de FATAH-beweging. Ondertussen heeft hij zich tot de islam bekeerd en hij is naar het kamp van HAMAS 'overgelopen'.⁴⁷⁵ Šafīq staat bekend als een 'progressieve' islamist, aangezien hij voorstander is van het verrijken van de politieke islam met moderne democratische principes. In tegenstelling tot andere 'progressieve' islamisten, zoekt hij echter geen apologie voor deze principes in *invented traditions* zoals het islamitische, 'democratische' grondbeginsel van *šūra* (overleg).⁴⁷⁶ Dit staat haaks op wat Šarī'atī beoogt: de introductie van revolutionaire ideeën via een herinterpretatie van de traditionele religieuze concepten.

Šafīq ontsnapt echter niet volledig aan de ballast van het verleden. In de hierbij ingesloten tekst, de inleiding tot zijn boek *Staat en Revolutie. Antwoord op Marx, Engels, Lenin en gelijkgezinden aan de hand van de islamitische visie*, blijkt Šafīq net als Šarī'atī, niet immuun voor patriarchale vooroordelen (hij fulmineert bijvoorbeeld tegen de Westerse seksuele vrijheden). Bovendien schuift hij, net als Ḥanafī, de islamitische identiteit als belangrijkste vehikel voor politiek bewustzijn naar voor, wat tot een onderwaardering van andere identiteiten (zoals die van religieuze of nationale minderheden) leidt.

Werkinstrumenten

- BEARMAN, P.J., BIANQUIS, Th., BOSWORTH, C.E., VAN DONZEL, E., HEINRICHS, W.P., et al. (eds.), 1960-2005: *Encyclopædia of Islam. 2nd Edition. 12 vols. with indexes and etc.*, Leiden.
- DE HEILIGE QOR'AAN, 2004: *The Holy Qor'aan - Arabic Text with Dutch Translation*, uitgegeven door: Islam International Publications Ltd., Alphen aan de Rijn.
- HOOGLAND, J., VERSTEEGH, K. en WOIDICH, M., 2003: *Woordenboek Arabisch-Nederlands*, Amsterdam.
- WEHR, H., (COWAN, J.M. ed.) 1994: *A dictionary of modern written Arabic (Arabic - English)*, Urbana.

⁴⁷⁵ ABU-RABI', 2004:51

⁴⁷⁶ SIVAN, 1998.

التاريخ وثالوثه شريعتي شخصية مثيرة للجدل تحارب علي جبهات عدة

2007/01/14

الزمان

التاريخ وثالوثه شريعتي شخصية مثيرة للجدل تحارب علي جبهات عدة
علي حسين الفكيكي

باحث

كثيرون هم الذين تحدثوا عن شريعتي تأبيناً وتحليلاً الخميني، المطهري، موسى الصدر، سروش وغيرهم الكثير، ولكن ورغم تراثه الغزير الذي تجاوز المائة وعشرين كتاباً -عربياً كما زال شريعتي لحد الآن فكراً في دهاليز الزمن ومقبرة الرفوف ينتظر من يزيل الغبار عنه. فالكل يسمع بالدكتور شريعتي مفكراً ومنتقفاً ومصلاً وثائراً ولكن لا احد يعرف سوي القليل من هو شريعتي. لا شك وكما يذكر د. عبد الكريم سروش في إحدى دراساته المخصصة عن الدكتور شريعتي "أننا لو عدنا إلي سيرة المرحوم شريعتي واكتشفنا بواكير انبهاراته وكشوفاته لكننا قد وضعنا اليد علي مفاتيح شخصيته وأفكاره وهذه قاعدة تسري علي كافة العظماء الذين تركوا بصمات علي المجتمع والتاريخ".

شريعتي هذه الشخصية ألققه التي كانت ولا تزال تثير جدلاً واسعاً حول المفاهيم والأفكار التي كان يطرحها في حسينية الإرشاد في سبعينات القرن الفائت" كان مدافعاً صلباً صعب المراس يتحدث دون مواراة بجرأة قل مثيلها عن أمور أقلت بأحكام وشفرت بكلمات سرية محرمة علي شريعتي ومن هم علي شاكلته مصححاً من خلالها المفاهيم التي كانت سائدة آنذاك يتحدث عن الإسلام وتاريخ التشيع في مجتمع مشحون حد الإفراط مواجهاً آلهة السلطة والمال والدين حتي انتفض عليه الجميع (الشاة وحوزة قم) سجن غذب وشرد واتهم بكل شيء "سي.ع. وهابي، شيوعي". وعلي الجانب الأخر وعندما تشرف بحج بيت الله الحرام منع من اللقاء كلمته في المؤتمر الإسلامي لأنه "شيعي منطرف". كان يحارب علي عدة جهات دون أن يتعب صار وحده جيشاً يقاتل التغرب والتحجر العقائدي ووعاظ السلاطين وسلطة الفراغة. أثار ضجة عندها تضطر السلطة الي غلق حسينية الإرشاد عام 1973 ويُسجن لعام ونصف ثم يخرج بوساطة مسؤولي الجزائر الذين ردوا جميل وبقته الشجاعة من فرنسا إثناء ثورة الجزائر. رحل عن إيران عام 1977 متجهاً إلي لندن وبعد شهر من إقامته هناك يعثر عليه ميتاً ميتة غامضة وتعلن عنها السلطة أنها نوبة قلبية. لم يسمح لجثمانه إن يدفن في إيران فينقل إلي دمشق ويدفن في الحرم الزينبي يذكر في احد ر سائله "ما أسوأ إن يموت الإنسان في بيته بسبب الإسهال مثلاً أني أتمني الاستشهاد وادفن إلي جوار قبر تلك السيدة البطلة" وها قد تحققت نبوءته. بعد هذا الاستطراد لسيرة الدكتور شريعتي لا بد من الوقوف علي الشخصية الرئيسية التي صاغت هذا الإنسان "المتنرد علي كل شيء سوي المبدأ" الشخصية التي جاء بها من عمق التاريخ وعاش معها في القرن العشرين أنه أبو ذر الغفاري أول شخصية تعرف عليها شريعتي في حياته الفكرية و بقيت عالقة في ذهنه حتي مات معها في المنفى. أنجز شريعتي وبتوجيه من والده أول أعماله الأدبية وهو ترجمته لكتاب (أبو ذر) لجودة السحر عام 1955 وعندما نشر الكتاب اخذ معه روح المترجم الي الجمهور وفضح أول شخصيه عشقها المرحوم شريعتي وأعطها حبه وإخلاصه. كان يطل علي الإسلام والتاريخ من شرفات أبي ذر ولم يستبدل بها شرفات أخري علي مدي حياته فيذكر في احد ندواته "أنا مضطر لتقليد غاييتي المحبوبة أبي ذر الغفاري الذي أخذت عنه إسلامي وتشيعي ومبادئني وهمومي وأوجاعي وشعاراتي يعترض احد الحاضرين لهجتك في نقد التقاليد الدينية الدارجة ومن يتبعها جارحة لأذعة وليس هذا منطق الباحثين غير المتعصبين؟ فيجيب أنا لست باحثاً علمياً أعبأ قرون طويلة من التعذيب والاستشهاد تثقل علي روحي وها قد لذت ببيت فاطمة الطيني المهجور واري إن قوما جعلوه دكاناً وبدلوا تلك القبلة التي كانت بالنسبة لي كعبة اعتقاداً من خمسة الآلاف سنة من

الرق والجور والجهل وأنت تريدني اصطنع دراسات هادنة بطريقة لينة ليس منطق شيوعي مثلي منطق ابن سينا والغزالي والباحثين المستشرقين أنة منطق أبي ذر عظم بعير علي راس كعب الأبحار حتي لو كان واقفا خلف عثمان. هكذا كان يري الإسلام يري أبا ذر كتلة من الأيمان الغضب والجهاد تجسيد للدين ودين متجسد خلافا لابن سينا الذي كان جبلا من الإلهيات. في أحدي المرات سألت زوجة الأمام الخميني " قدس " عن الشهيدين مطهري وشريعتي فأجاب "إن الأول يكتب بعمق والثاني يكتب بجذابية" لقد كان المرحوم شاعرا، وفنانا، وأديبا، وساحرا، يجذب القلوب بأسلوبه البسيط غير المتكلف عندئذ لا تجد خيارا إلا الإنصات بخشوع لهذا المبدع فمثلا كتابه (الحسين وارث ادم) عبارة عن سيمفونية حزينة، مقطوعات شعرية تقطر دما تحمل أهات كربلاء " أنا حزين أقيم العزاء وابكي لنفسي وفي قلبي عاشوراء مجزرة الآمال وأنا المح كربلاء مصيري المظلوم اشهد اسر بقاياي وكل ما تخلف مني أي مصير اليم هذا". غالبا ما كانت كتاباته تحمل فكرة واحدة يسهب في إيضاها ولكنه إسهاب العاشق لعشيقته فتمر الساعات تلو الأخرى والجمهور ما زال مبهورا بهذا المتقف المؤدج. سأله احد رفاق دربه ما هو أفضل عمل قمنا به في السنوات الماضية فأجاب "لقد نجحنا بتحويل الثقافة إلي أيولوجيا". كان مدخله لفهم الإسلام كل من "التاريخ وعلم الاجتماع" فيذكر د سر وش "أن المرحوم شريعتي كان بالدرجة الأولى مؤرخا والتاريخ مدخله الرئيسي الي الإسلام إضافة إلي نافذة علم الاجتماع التي من خلالها تكاثفت في ذهنه صور لأبي ذر " ويمكن إن نجل أسلوب د شريعتي بالنقاط التالية:- 1- إن الرجل ولكونه متخصصا في علم الاجتماع الديني لابد من إن يكون هكذا واقصد اقتصاره علي الأفكار القليلة المكثفة والكتابة بلغة مبسطة أقرب ما تكون إلي الشعر. 2- ربط الناس بالتراث عن طريق توظيفه الدقيق للحكايات والأساطير وسير الشعوب. 3- إطلاع الواسع علي الأفكار والفلسفات المعاصرة ومقارنتها مع الطروحات الإسلامية. 4- تأثره الشديد بابي ذر مما يجعله لا يقبل بأنصاف الحلول ولا يعتمد الحلول البنائية طويلة الأمد كان منهجه كابي ذر "المنهج الثوري" وقد صدر له كتاب يحمل العنوان نفسه. 5- كان ولا يزال الشخص الوحيد الذي استطاع أن يخترق سلطة رجل الدين ومحل عمله "المسجد" علي الرغم من كونه لا يرتدي زي الدين الرسمي حتي نأفس أروع وأعظم رجال الدين في زمنه وهو الشهيد مطهري. هذه الأمور دفعت الأمة إلي التفاعل مع د شريعتي سواء علي مستوي النخب (متقنين ورجال دين) أم علي مستوي عوام الناس. ذات يوم كان في مشهد وكانت الليلة عاشوراء فماذا يفعل؟ وكيف يقضي ليلته العظيمة هذه؟ ففكر في الذهاب إلي المجلس المعقود للتعزية لكن إيمانه واعتقاده بعظمة الحسين وعظمة عمله منعه من سماع سيل الإهانات وتحملها "حيث تكون الكثير من هذه المجلس فارغة من أي محتوى وقد يضطر الخطيب أحيانا إلي عرض المأساة بشكل سلبي يستبطن الإساءة لأهل البيت وأهانتهم". ففكر في أن يكتب رسالة عزاء للحسين "ع" عنوانها (الحسين وارث آدم) فكان هذا الكتاب فيقول ص66 "كتبت هذا النص لنفسي لا لأقرأه علي احد كتبتة لنفسي لأبوح بكل عقدي وعقائدي في هذا المجال الضيق هذا المتن واليد مثل هذا الإحساس ومثل هذه الليلة". هذا الكتاب يحكي فلسفة التاريخ ونشوء المجتمعات وعوامل التصدع التي تلاحقها منذ ادم إلي آخر الزمان استوحاها د شريعتي من "زيارة وارث" المشهورة يقول ص124 " أن مصطلح الوراثة لم يدخل في نص الزيارة بمحض الصدفة إنما هو مصطلح علمي تاريخي له أصله الفلسفي والعقائدي في الإسلام والمسمى "بالوحدة التاريخية". لهذا فالحوادث المتفرقة التي تقع في مقاطع زمانية ومكانية مختلفة إنما تسير باتجاه واحد وترتبط فيما بينها ارتباطاً منطقياً وفق قوانين العلية وتشكل كل واحدة منها حلقة في سلسلة متصلة منذ بداية التاريخ البشري "آدم" إلي نهاية نظام التناقض والنزاع في التاريخ وهذا ما يطلق عليه اسم "التسلسل المنطقي والحتمية التاريخية". هذا يعني إن شريعتي وخلافا للماركسية يؤمن بالحتمية التاريخية ولكن لا علي أساس الصراع الجدلي الأعمي الذي يكون فيه الإنسان مجرد ألعوبة لا إرادة له إنما علي أساس القوانين المنطقية التي تجعل الإنسان مختارا في إن يفرض إرادته علي إرادة التاريخ قال تعالي " إنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ". إن هذا قد يناقض ما يذكره في كتابه (العودة إلي الذات) ص141 حيث " يحسب الإنسان وليدا للتاريخ أي إن العناصر الشخصية التي تكون الفرد في المجتمع هي صنيعه التاريخ". لنتفق "إن التاريخ ليس أكذوبة اتفق عليها الجميع" كما يدعي (نابليون)" وإن الفرد لا يتكون في فترة عمره فحسب بل في فترة تاريخية" كما يقول "شاندل" ولكن يجب إن يكون ذلك تابعا لإرادة الإنسان واختياره وليس العكس وقد صرح القرآن بذلك مرارا قال تعالي في ذم الكافرين "بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ". هذا يعني إن للأعراف والتقاليد

دورها الكبير في سلوك الأفراد ولكن قد يكون التاريخ مشوه نتيجة الجهل والعصبية والأطماع والسلطة... الخ عندئذ يأتي دور الأنبياء والرسل والمصلحين (أصحاب التاريخ النظيف) كي يصححوا مسيرة الإنسانية.

فمثلاً إن حركة الحسين "ع" ليست حركة ميتورة ولم يخرج الحسين "ع" لأجل يزيد فقط لأنه منحرف شارباً للخمر قاتلاً للنفس المحترمة بل كانت حركته "ع" امتداداً لحركة واحدة تجري في تيار الزمن وتنتقل من أن إلي أن عبارة عن حركة رسالتها التاريخية إنقاذ الناس وتكامل الإنسان. في مقابل هذه الحركة الإسلامية تقف القوى الأخرى المحادة لله والمحاربة للناس وهي أيضاً تتوارث تاريخها الملطخ بدماء المستضعفين جيلاً بعد جيل ولهذا فالحرب قائمة دائماً وفي كل مكان بين محورين (الله وإبليس) (هابيل وقابيل) (إبراهيم النمرود) (موسي وفرعون) (يحيى وهيرودس) (عيسى وقيصر) (محمد وقريش) (علي ومعاوية) (الحسين ويزيد) (الخير والشر). والسبب من وجهة نظر شريعتي "ثلاثي التاريخ المشووم" (السلطة، الاقتصاد الدين المنحرف) (الشفرة الذهب المسبحة) (فرعون قارون بلعم بن باعورا). مثلث قاعدته المال وضلعاه السلطة والدين المنحرف ولكن لتتساءل ما هو منشأ هذا الصراع الأزلي ومن أين استوحى شريعتي فكرته هذه يسحبنا شريعتي بعيداً إلي ما قبل التاريخ وأقبيته القديمة إلي حكاية النزاع التي يرويها القرآن بين ابني آدم (قابيل وهابيل) فيتساءل ما الذي يدفع قابيل إلي قتل أخاه؟ هل يعقل من أجل الشهوة فقط؟ (يروى إن أخت هابيل كانت جميلة فعضقها قابيل وقتل أخاه) ولكن هذا السؤال يبقى بلا جواب لحد الآن لماذا يسقط قابيل فريسة الشهوة ولا يؤثر هذا العامل القوي علي هابيل ويدفعه إلي الخيانة وقتل أخيه فهذين الأخوين لهما أب واحد وأم واحدة وبينه واحدة وتربية واحدة وتجربة واحدة فمن أين جاء هذا التناقض في الخلق؟ إذن لابد من وجود عامل غير مشترك بين هذين الأخوين المتشابهين في كل شيء.

هنا يأتي دور المعلم شريعتي فيعيد قراءة التاريخ ولكن بصورة غير مألوفة صورته هو فيذكر في كتابة العودة إلي الأذات ص "403 أن العامل غير المشترك في سيرة هذين الأخوين هو نوع العمل ووضع الحياة الاقتصادية لكل منهما فاحدهما يرعي الغنم والأخر مزارع وهذا الاختلاف جدير بالتأمل". لقد كان هابيل راعياً أي إنسان مرحلة الحرية تحرر الإنسان من الأرض إنسان المرحلة التي لم تكن فيها الملكية قد ظهرت بعد.

فالجميع يعيشون أحراراً في أحضان الطبيعة يأكلون من مائدتها السخية وكانت موجودة بالتساوي تحت سيطرة الجميع وكان المجتمع ينقسم إلي أفراد لا إلي طبقات. إذ إن الطبقات الاقتصادية تتشكل علي أساس الملكية والملكية أو احتكار مصادر الإنتاج تظهر عندما تصبح مصادر الإنتاج محدودة وهذا ما يحصل عندما تتحول مصادر الإنتاج من الرعي والصيد إلي الزراعة. فالأرض الزراعية محدودة ولا يمكن أن تكون تحت أفراد غير محدودين إذ في النهاية لابد من أن تكون نصيباً لأحد ويبقى الآخر بلا نصيب. ومن هنا تقوم الملكية بإيجاد طبقتين: طبقة مالكة وطبقة محرومة. ويتحول المجتمع الذي كان مجموعة من الأفراد إلي مجتمع يحوي علي طبقتين والعامل الذي يحدد هذا الامتلاك أو الحرمان هو القوة. والخاصة أن قابيل هو نموذج المجتمع الطبقي والملكية الفردية والتناقض والاشتباك الممتزج بالكراهية بين الطبقات وتقسيم المجتمع الإنساني وتحويل الإخوة البشرية إلي تشاحن اقتصادي وسحق الحقيقة في سبيل المنفعة. ومن هنا فإن الغريزة الجنسية المتساوية بين هذين الأخوين تدفع قابيل فحسب إلي الجريمة بينما يبقى هابيل مصوناً من هذه الآفة يحتفظ بشرفه وسلامه ومحبتة. ومن هنا فإن قتل هابيل الراعي علي يد قابيل مالك الأرض يعني انتهاء مرحلة الشراكة والمساواة ودخول التاريخ إلي مرحلة الزراعة والملكية وتسيطير الطبقة الثرية القوية علي مصير الطبقة الفقيرة الضعيفة ويحكم النظام القابيلي علي تاريخ الإنسان. وفي الحقيقة إن حفظ هذا النظام لا يتيسر كما يقول "ميكافيلي" فقط عندما يكون الإنسان ذنباً بل لابد من أن يكون ثعلباً كونه ذنباً يعتمد علي السيف والمال وكونه ثعلباً يعني أنه يستند علي الدين (فرعون يصعد علي رقاب الفقراء وقارون يفرغ جيوبهم وبلعم بن باعورا يقول اصبر يا أخي لا عليك هذا قدر مكتوب إن موعدك الجنة).

الحسين وارث الراية الحمراء منذ آدم وهي تحمل مصير المعذبين في أقبية الزمن... جاء اليوم منتفضاً علي يزيد رمز الكفر والسلطة والجبروت ولكن المفارقة المخجلة إن الذين خرجوا مع الحسين "ع" هم سبعين وعلي ضفة يزيد تجد الألواف. والسبب ثلاثي الشووم سيف عبيد الله بن زياد ونقود بن سعد وفتوي

شريح القاضي. خرج الحسين طالباً بثأر قابيل و إبراهيم وموسي وعيسى وعلي.. خرج الحسين وهو يمثل راية العدالة والإنسانية والحق.. خرج الحسين ليُسَلِّم هذه الراية إلي الأجيال القادمة. ولهذا صرخ وهو في طريقه إلي الموت وتسليم الراية.. صرخ في الأجيال المتعاقبة علي مر العصور (هل من ناصرأ ينصرني) وما زال ينتظر الإجابة.

هذه هي حكاية الكتاب حكاية الضحية والجلاد السيد والعبد. وهذا هو أسلوب شريعتي أسلوب الراوي العليم الذي يكون فيه شخصية المؤلف وأسلوبه طاغية. فشريعتي هنا لا يتحدث عن الحسين إنما عن حكاية موروثه ولكنّه أطرها بالأطار الديني وهو غالباً ما يفعل ذلك. ولعل هذا هو سر خلود المعلم شريعتي.

De triade van de geschiedenis⁴⁷⁷: Šarī'atī, een controversieel figuur op verschillende vlakken

‘Alī Husayn ‘al-Fakīkī

Onderzoeker

Veel mensen hebben reeds over Šarī'atī tijdens een lijkrede of een onderzoek gesproken, zoals ‘al-Ḥomaynī, ‘al-Moṭahharī, Mūsī ‘al-Šadr, Sorūš en verscheidene anderen, maar ondanks zijn overvloedige nalatenschap, die meer dan honderd en twintig - Arabische - geschriften omvat, blijft het gedachtegoed van Šarī'atī⁴⁷⁸ tot op heden in de vestibule van de tijd en op het kerkhof van de boekenplanken wachten tot iemand het stof ervan verwijdert. Iedereen heeft al van doctor Šarī'atī gehoord - de denker, de intellectueel, de hervormer, de revolutionair - maar men weet slechts in geringe mate wie Šarī'atī is. Het lijkt geen twijfel, zoals dr. ‘Abd al-Karīm Sorūš in een van zijn studies toegespitst op doctor Šarī'atī beweert, dat: *"als we teruggaan naar de levensloop van wijlen Šarī'atī en de eerste vruchten van zijn briljantie en zijn ontdekkingen onthullen, dan kunnen we de hand leggen op de sleutel⁴⁷⁹ tot zijn persoonlijkheid en zijn gedachtegoed. Dit is een regel die voor alle belangrijke personen geldt die hun stempel⁴⁸⁰ op de samenleving en de geschiedenis nagelaten hebben."*

Šarī'atī is zo'n onrustbarende persoon, die een uitvoerige discussie heeft gestimuleerd (en nog steeds stimuleert) over de begrippen en de ideeën die hij tijdens de jaren '70 van de vorige eeuw in de *Husayniyya al-'Iršād* ter sprake bracht. Hij was een koppige, vastberaden activist die zonder een blad voor de mond te nemen,⁴⁸¹ stoutmoedig⁴⁸², zeg maar weergaloos, sprak over kwesties die voor hem⁴⁸³ (en anderen zoals hem) met regels afgesloten waren en met onschendbare wachtwoorden gecodeerd waren. Hij verbeterde⁴⁸⁴ de gebrekkige begrippen die toen gangbaar waren en sprak over de islam en de

⁴⁷⁷ Lett. "de drie-eenheid van de geschiedenis".

⁴⁷⁸ Lett. "blijft Šarī'atī qua gedachtegoed [...]".

⁴⁷⁹ Lett. "sleutels".

⁴⁸⁰ Lett. "vingerafdruk".

⁴⁸¹ Lett. "zonder iets te verbergen".

⁴⁸² Lett. "met durf".

⁴⁸³ Lett. "Šarī'atī".

⁴⁸⁴ Met het oog op een vlotte vertaling heb ik deze zin opgesplitst en nevenschikkend gemaakt.

sjiitische geschiedenis in een decadente⁴⁸⁵ samenleving, gericht op de afgoden van macht, geld en religie, zodat iedereen (zowel de Shah als de bezittende klasse⁴⁸⁶ van Qom), voor hem beefden. Hij werd gevangen gezet, gefolterd, verbannen en van allerlei 'communistiche, wahhabistische en slechte' dingen beschuldigd. Anderzijds, toen hij de *hajj* naar Mekka ondernam, belette men hem zijn toespraak te houden tijdens de Islamitische Conferentie omdat hij 'een sjiitisch extremist' was. Hij heeft op verschillende fronten gevochten, zonder zich te vermoeien. Hij vormde een leger op zich, dat de strijd aanbond met de verwestering, de intellectuele fossilisering, de spreekbuizen van de heersers en de macht van de farao.

Het veroorzaakte een opschudding toen de autoriteiten zich genoodzaakt zagen om de *Husayniyya al-'Iršād* in 1973 te sluiten en hij gedurende een jaar en een half werd opgesloten, tot hij werd vrijgelaten dankzij de bemiddeling van een Algerijnse ambtenaar⁴⁸⁷, die Šarīfātī⁴⁸⁸ een wederdienst bewees voor zijn bewonderenswaardige, onverschrokken houding⁴⁸⁹ tegenover Frankrijk tijdens de Algerijnse revolutie⁴⁹⁰. In 1977 vertrok hij uit Iran, naar Londen, maar na een maand van zijn verblijf werd hij daar dood aangetroffen - een mysterieuze dood waarvan de autoriteiten verklaarden dat het een hartaanval was. Zijn lichaam mocht niet in Iran begraven worden en werd naar Damascus overgebracht en begraven in *al-Ḥaram az-Zaynabī*, dat hij in een van zijn lezingen vernoemt: "*hoe vreselijk is het als een mens thuis sterft vanwege, bijvoorbeeld, buikloop - ik verkies het martelaarschap en begraven te worden in de buurt van het graf van die heldhaftige vrouw.*" En zie: zijn voorspelling is in vervulling gegaan.

Na deze schets van de levensloop van doctor Šarīfātī dienen we stil te staan bij de kern van de persoonlijkheid⁴⁹¹ die van deze mens "een voorvechter van elk correct principe" heeft gemaakt; een karakter hij uit de diepten van de geschiedenis meebracht, maar waarmee hij in de 20^{ste} eeuw leefde. 'Abū Ḍarr al-Ġafarī was de eerste persoon waarmee Šarīfātī tijdens zijn intellectuele parcours⁴⁹² kennismakte en die in zijn geest bleef hangen tot hij er tijdens zijn verbanning mee stierf. Šarīfātī voltooide onder begeleiding van

⁴⁸⁵ Lett. "geladen tot de overdaad".

⁴⁸⁶ Lett. "het bezit".

⁴⁸⁷ Lett. "ambtenaar van Algerije".

⁴⁸⁸ Toegevoegd.

⁴⁸⁹ Lett. "mooi van onverschrokken houding"; oneigenlijke genitief.

⁴⁹⁰ Lett. "revolutie van Algerije".

⁴⁹¹ Lett. "de essentiële persoonlijkheid".

⁴⁹² Lett. "leven".

zijn vader zijn eerste literaire werk, een betoverende⁴⁹³ vertaling van een boek van 'Abū Ḍarr in 1955. Toen het boek werd gepubliceerd, bracht het de geest van de vertaler naar het publiek en onthulde het voor de eerste keer de aard van de liefde van Šarīfātī zaliger, want hij had er zijn hartstocht en toewijding in gelegd. Hij bezag de islam en de geschiedenis door de ogen van⁴⁹⁴ 'Abū Ḍarr, die hij gedurende zijn leven nooit voor een andere kijk⁴⁹⁵ inruilde.

In een van zijn lezingen merkte hij op: *"Ik moet mijn dierbare ideaal 'Abū Ḍarr al-Ġafarī volgen, van wie ik de islam⁴⁹⁶, het sjiisme, de principes, de zorgen, de kwellingen en de leuzen heb overgenomen."* Een van de aanwezigen protesteerde: *"Je taalgebruik in de kritiek op de religieuze tradities is vulgair. Wie volgt zo'n⁴⁹⁷ bijtend roofdier, want dit is niet de denkwijze van de onfanatieke onderzoekers."* Hij antwoordt: *"Ik ben geen wetenschappelijk onderzoeker. Het gewicht van lange eeuwen van foltering en martelaarschap weegt op mijn geest en ik heb in het verlaten, lemen huis van Fāṭima een bron van vreugde gevonden. Ik zie dat men het volk onderdrukt heeft en men heeft zo de qibla veranderd die, volgens mij, een focus vormde van verlossing van vijfduizend jaar slaverij, onderdrukking en onwetendheid. Jij wil mij meegaande⁴⁹⁸, brave studies laten fabriceren. Dat is geen sjiitische denkwijze zoals de mijne, maar de manier van denken van 'ibn Sīnā, al-Ġazālī en de oriëntalistische academici. De logica van 'Abū Ḍarr hecht daarentegen veel waarde aan het standpunt van de niet-islamitische geestelijken, ook al was dit in tegenspraak met⁴⁹⁹ 'Uṭmān."* Net als de islam zag hij 'Abū Ḍarr als een blok verbolgen geloof en *jihād*, als een belichaming van het geloof; een vleesgeworden geloof in tegenstelling tot 'ibn Sīnā die het summum van de theologie vormde.

Eens vroeg de vrouw van 'imām 'al-Ḥomaynī naar de 'heiligheid' van de martelaren Moṭahharī en Šarīfātī. Ik antwoordde: *"De eerste schrijft diepzinnig, de tweede schrijft aantrekkelijk."* De overledene was een dichter, een kunstenaar, een intellectueel, een tovenaars. Hij veroverde de harten met zijn ongekunstelde, eenvoudige stijl. Destijds kon je niet anders⁵⁰⁰ dan nederig luisteren naar deze vernieuwer. Zijn geschriften over Ḥusayn en de erfenis van Adam bijvoorbeeld zijn verwoord als een droeve symfonie; het zijn poëtische stukken die druipen van het bloed dat door de kreten van Karbalā'

⁴⁹³ Lett. "een vertaling behorende tot de klasse der tovenaars".

⁴⁹⁴ Lett. "vanop de balkons van".

⁴⁹⁵ Lett. "balkons".

⁴⁹⁶ Lett. "mijn islam, mijn sjiisme, ...".

⁴⁹⁷ Toegevoegd.

⁴⁹⁸ Lett. "op een meegaande wijze".

⁴⁹⁹ Lett. "stond dit achter".

⁵⁰⁰ Lett. "vond je geen alternatief".

begeleid wordt.⁵⁰¹ "Ik wordt heel oprecht droevig van de 'azā'⁵⁰² en huil in mezelf en in mijn hart tijdens 'Āšūrā' om de slachting van de hoop. Ik ontwaar in Karbalā' mijn onrechtvaardig lot, ik ben getuige van de gevangenschap van mijn overblijfselen en al wat van dit pijnlijk lot van mij werd achtergelaten."

Veelal hielden zijn geschriften één idee in dat hij uitgebreid toelichtte⁵⁰³, net als⁵⁰⁴ de vertellingen van een minnaar aan zijn minnares: de uren vlogen voorbij, het ene na het andere, en het publiek bleef ademloos luisteren⁵⁰⁵ naar deze modelintellectueel. Iemand van zijn tijdgenoten vroeg hem wat het meest waardevolle was dat hij in de voorbije jaren had verwezenlijkt. Hij antwoordde: "We zijn geslaagd in de omzetting van cultuur in ideologie." Elke vorm van⁵⁰⁶ 'geschiedenis en sociologie' vormde voor hem een bron om de islam te begrijpen.⁵⁰⁷ Dr. Sorūš herinnert zich "dat wijlen Šarī'atī in de eerste plaats een historicus was. De geschiedenis was zijn voornaamste bron van de islam, samen met een sociologisch kader⁵⁰⁸ waardoor in zijn geest een beeld van 'Abū Ḍarr tot stand kwam⁵⁰⁹."

We kunnen de aanpak van dr. Šarī'atī aan de hand van volgende puntjes opsommen:

1. De man, een specialist in de godsdienstsociologie, beperkte zich onvermijdelijk tot enkele intense ideeën en schreef in een vereenvoudigde taal die dicht bij poëzie aanleunde.
2. Hij bracht het volk in contact met het erfgoed via zijn nauwgezette toepassing van verhalen, legendes en de vaart der volkeren.
3. Zijn brede bekendheid met de eigentijdse ideeën en filosofieën, die hij vergeleek met de islamitische stellingen.
4. Hij werd sterk beïnvloed door 'Abū Ḍarr. Dit zorgde ervoor dat hij geen halve oplossingen aanvaardde en geen fundamentele lange termijnoplossingen vertrouwde. Zijn methode was, zoals van 'Abū Ḍarr, een 'revolutionaire methode'; hij heeft dan ook een boek gepubliceerd dat dezelfde titel draagt.
5. Hij is en blijft de enige persoon die in staat was om de autoriteit van de clerici en het werkveld ervan, de moskee, te doorbreken. Zelfs al droeg hij

⁵⁰¹ Ik heb deze zin passief gemaakt.

⁵⁰² Sjiitische rouwceremonie ter herdenking van de martelaarsdood van Ḥusayn.

⁵⁰³ Lett. "hij weidde uit in haar toelichting".

⁵⁰⁴ Lett. "maar".

⁵⁰⁵ Toegevoegd.

⁵⁰⁶ Toegevoegd.

⁵⁰⁷ Lett. "zijn toegang tot het begrip van de islam was elke geschiedenis en sociologie".

⁵⁰⁸ Lett. "het raam van de sociologie".

⁵⁰⁹ Lett. "condenseerde".

niet het officiële priestergewaad, hij stak de beste en grootste clerici van zijn tijd naar de kroon, zoals de martelaar Motahharī.

Deze zaken dreven de 'umma naar een wisselwerking met dr. Šarīfātī, zowel op het niveau van de elite (intellectuelen en clerici), als op het niveau van het gewone volk.

Op een dag was hij op een schouwspel tijdens de nacht van 'Āšūrā' en wat deed hij toen? Hoe bracht hij deze belangrijke nacht door? Hij overwoog om naar de bijeenkomsten ten dienste van de rouwceremonie te gaan, maar zijn geloof en zijn overtuiging in de grootheid van Ḥusayn en het belang van diens werk weerhield hem ervan de vloed van vernederingen te aanhoren en deze te verdragen "terwijl de meeste van deze bijeenkomsten inhoudsloos zijn⁵¹⁰ en de prediker soms een vertoning van de tragedie afdwingt in een negatieve vorm, die de Jezus van de christenen en hun vernederingen typeert." Hij overwoog een spijtbetuygingsbrief te schrijven aan Ḥusayn 'ʿayn',⁵¹¹ getiteld *Ḥusayn en de nalatenschap van Adam*. Dit geschrift kwam tot stand en stelde op p.66: "Ik heb deze tekst voor mezelf geschreven, niet om hem aan iemand te laten lezen. Ik heb hem voor mezelf geschreven om al mijn conclusies en overtuigingen op dit specifieke vlak te onthullen. Deze tekst en deze schrijffhand⁵¹² vertegenwoordigen dit gevoel en deze nacht."

Dit geschrift beschrijft de geschiedfilosofie, het ontstaan van de samenlevingen en de grondslagen van de breuk die erop volgde, van Adam tot het einde der tijden. Dr. Šarīfātī inspireerde zich op het bekende *De pelgrimage en het erfgoed* en stelde op p.124 "dat de term 'erfelijkheid' niet toevallig in de tekst van de pelgrimage is opgenomen, aangezien het een historische, wetenschappelijke term is die zijn filosofische en ideologische oorsprong in de islam heeft, met name 'de historische eenheid'." Deze diverse gebeurtenissen, die op verschillende tijdstippen en plaatsen⁵¹³ plaatsvonden, bewegen echter in éénzelfde richting en hangen op rationele wijze⁵¹⁴ samen, overeenkomstig met de wetten van de causaliteit. Elk van hen vormt een schakel in een doorlopende ketting, van het begin van de menselijke geschiedenis, van 'Adam', tot het einde van de logica van tegenstelling⁵¹⁵ en conflict in de

⁵¹⁰ Lett. "leeg zijn van elke inhoud".

⁵¹¹ De letter 'ayn is een symbool en afkorting van 'Alī en van het sjiisme . Zie: BRETT, 1994.

⁵¹² Lett. "hand".

⁵¹³ Lett. in verschillende tijd en ruimte passages plaatsvinden

⁵¹⁴ Lett. " met wat tussen hen is qua rationele samenhang".

⁵¹⁵ Lett. "de tegenstelling en het conflict".

geschiedenis. Dit duidt hij aan met de term 'de rationele opeenvolging en het historisch determinisme'.

Dit betekent dat Šarīfātī, in tegenstelling tot het marxisme, gelooft in een historisch determinisme dat niet gebaseerd is op⁵¹⁶ een blind dialectisch conflict, waarin de mens slechts een willoze speelbal is, maar een dat gebaseerd is op⁵¹⁷ rationele wetten die de mens laten kiezen wanneer hij zijn wil oplegt aan de wil van de geschiedenis, zoals God zegt: "*Voorzeker, God verandert de toestand van een volk niet voordat zij hetgeen in hun hart is veranderen*"⁵¹⁸ Dit is misschien in tegenspraak met hetgeen hij beweert in zijn geschrift *De terugkeer naar het Zelf* op p.141, waar staat⁵¹⁹: "*De mens denkt dat hij een resultaat is van de geschiedenis, terwijl het de persoonlijke elementen zijn, zoals het individu in de samenleving, die het product zijn van de geschiedenis.*"⁵²⁰

Laten we dan akkoord gaan "dat de geschiedenis geen leugen is die iedereen aanvaardt", zoals Napoleon beweerde, "*en dat het individu niet enkel bestaat in de periode van zijn leven, maar ook in een historische context*", zoals 'Shondel'⁵²¹ zegt. Maar dit moet, vanzelfsprekend, ondergeschikt zijn aan de wil van de mens en zijn vermogen tot⁵²² keuze en niet vice versa. De Koran heeft herhaaldelijk verklaard dat God in verband met de veroordeling van de ongelovigen gezegd heeft: "*Neen, zij zeggen: wij zagen onze vaders een godsdienst volgen en wij richten ons naar hun voetstappen*"⁵²³. Dit betekent dat gewoontes en tradities een grote rol spelen⁵²⁴ in het gedrag van de individuen. De geschiedenis kan echter misvormd worden ten gevolge van onkunde, fanatisme, hebzucht, macht... enzovoort. Dan verschijnen de profeten, de boodschappers en de hervormers (de dragers van de zuivere geschiedenis) ten tonele⁵²⁵ om de koers van de mensheid te corrigeren.

Bijvoorbeeld, de beweging van Ḥusayn 'ʿayn' is geen misvormde⁵²⁶ beweging; Ḥusayn 'ʿayn' is niet enkel tegen Yazīd opgestaan omdat deze zich

⁵¹⁶ Lett. "maar niet op basis van".

⁵¹⁷ Lett. "maar op basis van".

⁵¹⁸ Sūra 13, 12. p.232. Een meer letterlijke vertaling zou zijn: "God verandert niets aan een volk totdat ze zelf iets veranderen."

⁵¹⁹ Toegevoegd.

⁵²⁰ Vrij vertaald.

⁵²¹ 'Shondel' of 'Chandel': de fictieve filosoof waar Šarīfātī vaak naar verwees. Zie: Epiloog: §1. 'Alī Šarīfātī: een kritische appreciatie.

⁵²² Toegevoegd.

⁵²³ Sūra 43, 22. p.490.

⁵²⁴ Toegevoegd.

⁵²⁵ Lett. "dan komt de rol van de [...]".

⁵²⁶ Lett. "geamputeerde".

te buiten ging aan het drinken van wijn⁵²⁷ en het doden van de fatsoenlijke geest - zijn beweging van de 'ʿayn' was het verlengde van één enkele beweging die tot stand kwam in de loop van de tijd en die van tijd tot tijd een uitdrukking vindt in de beweging van haar historische missie: de redding van de mensen en de eenwording van de mens. Deze islamitische beweging staat tegenover andere krachten⁵²⁸ die zich tegen God verzetten en de mensen bestrijden, hoewel zij de met bloed van de zwakken besmeurde geschiedenis, generatie na generatie, heeft overgeërfd. Daarom is oorlog altijd en overal een strijd⁵²⁹ tussen twee polen: God en de Duivel, Abel en Kaïn, Abraham en Nimrod, Mozes en de Farao, Johannes en Herodes, Jezus en Caesar⁵³⁰, Muḥammad en de Qurayš, ʿAlī en Muʿāwiya, Ḥusayn en Yazīd, Goed en Kwaad.

De basis⁵³¹ van Šarīʿatī zijn uitgangspunt is 'de onzalige triade van de geschiedenis': 'politieke macht - economie - afwijkende religie', 'geheim - goud - rozenkrans' of 'farao - Croesus - Baʿam b. Bāʿūr'⁵³². Aan de top van de driehoek staat het geld en aan zijn basis de politieke macht en de deviante religie.

Laten we ons echter afvragen wat de oorsprong is van dit eeuwige conflict en waarop Šarīʿatī dit idee heeft gebaseerd. Šarīʿatī leidt ons ver terug, naar de prehistorie en diens oude gewelven, naar het verhaal dat de Koran vertelt over het conflict tussen de zonen van Adam, Kaïn en Abel, en hij vraagt zich af wat Kaïn ertoe drijft om zijn broer te doden? Wordt hij er louter door verlangen toe bewogen? (Men⁵³³ vertelt dat de zus van Abel mooi was en dat Kaïn haar begeerde en dus zijn broer doodde) Maar deze vraag blijft tot dusver onbeantwoord; waarom valt Kaïn ten prooi aan begeerte, terwijl deze krachtige factor Abel niet beïnvloedde en hem niet naar het verraad van en de moord op zijn broer leidde? Deze broers hebben dezelfde vader, dezelfde moeder, dezelfde omgeving, dezelfde opvoeding, dezelfde ervaring - van waar komt dan deze tegenstelling in karakter? Dientengevolge is het onvermijdelijk dat er een belangrijk verschil⁵³⁴ bestaat tussen deze broers, die anders⁵³⁵ in elk opzicht op elkaar lijken.

⁵²⁷ Lett. "omdat hij zedeloos was inzake het drinken van wijn".

⁵²⁸ Lett. "de andere kracht".

⁵²⁹ Lett. "staat" of "lijst".

⁵³⁰ Als aanduiding voor de Romeinse wereldlijke macht.

⁵³¹ Lett. "reden".

⁵³² 'Balaam zoon van Beor', een valse profeet waarnaar sūra 7, 176-177 zou verwijzen. Zie: HASSON, 1995: 36-37.

⁵³³ Grammaticaal: 3de persoon enkelvoud.

⁵³⁴ Lett. "ongedeeld element".

⁵³⁵ Toegevoegd.

Hier komt de rol van de leraar Šarīatī aan de oppervlakte. Hij herstelt de lezing van de geschiedenis, maar met een ongewone metafoor. Zijn beeld komt tot uiting in het boek *De terugkeer naar het Zelf* op p.403: "*dat het verschillende element in de levensloop van de twee broers het type werk en de positie in het economische leven is van elk van hen, want een van hen hoedde schapen, terwijl de ander een landbouwer was. Dit onderscheid is een verdere⁵³⁶ bespiegeling waard.*" Abel was een schaapherder: de mens in het stadium van de vrijheid, waarin de mens van de aarde bevrijd was; de mens in het stadium waarin er nog geen eigendom verschenen was.

Iedereen leefde vrij in de schoot van de natuur en at van haar vrijgeveige tafel, die gelijkelijk voorhanden was, onder de controle van iedereen. De gemeenschap was onderverdeeld in individuen, niet in klassen. De economische klassen ontstonden immers op basis van eigendom, en eigendom of het monopolie van de productiekrachten verschijnt wanneer de productiekrachten worden beperkt. Dit gebeurt wanneer de productiekrachten evolueren van het veehouden en de jacht naar de landbouw. De landbouwgrond is eindig en kan niet onbeperkt onder individuen verdeeld worden, aangezien het in laatste instantie onvermijdelijk is dat de één een stuk heeft, terwijl er voor de ander geen stuk meer rest. Daarom leidt bezit tot de schepping van twee klassen: een bezittende klasse en een misdeelde klasse. De samenleving, die een verzameling individuen was, evolueerde naar een samenleving die twee klassen omvatte, waarbij macht de factor werd die eigendom of uitsluiting bepaalt.

Kortom, Kaïn is het archetype van de klassenmaatschappij, van privaat bezit, tegenstelling en confrontatie, vermengd met haat tussen de klassen, van verdeling van de menselijke samenleving en de degeneratie van de humane broederschap tot economisch geruzie en het verpletteren van de waarheid ten voordele van de winst. Vandaar dat de identieke geslachtsdrift bij deze twee broers enkel bij Kaïn tot misdaad leidt, terwijl Abel onaangetast blijft door deze gesel en zijn eer, zijn gemoedsrust en zijn genegenheid behoudt. Daarom betekent de dood van Abel, de herder, door de hand van Kaïn, de landbouwer, het einde van het stadium van het partnerschap en van de eenheid, en de intrede in de geschiedenis van het stadium van de landbouw, van het bezit en van de dominantie van de heersende en rijke klasse over het lot van de zwakke en arme klasse. Het Kaïn-systeem beheerst de menselijke geschiedenis.

⁵³⁶ Toegevoegd.

In werkelijkheid is het behoud van dit systeem onmogelijk, louter wanneer, zoals 'Machiavelli' zegt, de mens een wolf is, want hij moet ook een vos zijn: in zijn bestaan als wolf steunt hij op het zwaard en het geld, terwijl zijn bestaan als vos betekent dat hij zich op de religie baseert (de farao wordt groot⁵³⁷ op de rug⁵³⁸ van de armen, Croesus leegt hun zakken en Bal'am b. Bā'ūr zegt uiterst volhardend: "*broeder, dit is voor jou geen voorbestemd lot, want jouw tijd is het paradijs.*").

Ḥusayn en de nalatenschap van de rode vlag sinds Adam dragen het lot van de gefolterden in de kerkers van de tijd... De dag kwam van het omverwerpen van Yazīd, het symbool van ongeloof, macht en tirannie, maar het is een beschamende paradox dat zij die aan de zijde van Ḥusayn 'ʿayn' stonden met 70 waren, terwijl je er duizenden aan de zijde van Yazīd terugvond. De reden hiervan is de drievoud van het kwaad; het zwaard: ʿUbayd-llāh b. Ziyād; het geld: ʾIbn Saʿd; en de *fatwā* van Šarīḥ al-Qādī. Ḥusayn kwam in opstand, zoekende naar wraak op Kaïn, zoals Abraham, Mozes, Jezus, enzovoort... Ḥusayn kwam in opstand en hij vertegenwoordigde de banier van rechtvaardigheid, menselijkheid en waarheid... Ḥusayn kwam in opstand om deze banier aan de nieuwe generaties te overhandigen⁵³⁹. Daarom riep hij, op zijn weg naar de dood en de overhandiging van de banier... Hij riep naar de volgende generaties over de eeuwen heen: "*wie staat mij als helper bij?*"; en hij blijft op een antwoord wachten.

Dit is het verhaal van het geschrift - het verhaal van het slachtoffer en de beul, heer en slaaf. Dit is de methode van Šarīʿatī, de methode van de wetenschappelijke verteller, waarin de persoonlijkheid van de auteur en zijn methode vervat is. Šarīʿatī vertelt hier niet over Ḥusayn, maar over een nagelaten verhaal, dat hij in een religieus kader plaatst, zoals zijn gewoonte is.⁵⁴⁰ Misschien is dit het geheim van de onsterfelijkheid van de leraar Šarīʿatī.

15/1/2007

Azzaman International Newspaper

Issue 5294

⁵³⁷ Lett. "klimt op".

⁵³⁸ Lett. "nek".

⁵³⁹ Van passief naar actief omgezet.

⁵⁴⁰ Lett. "zoals hij meestal doet."

بين شريعتي واغاجري ومراكز النفوذ الديني - تحديات أمام المؤسسة الدينية في ايران - يوسف

عزيزي

2002/07/05



بين شريعتي واغاجري ومراكز النفوذ الديني - تحديات أمام المؤسسة الدينية في ايران - يوسف عزيزي
اثارت الكلمة التي القاها المفكر الاصلاحى هاشم آغاجري قبل أيام وتحت عنوان (شريعتي والبروتستانتية الإسلامية) ضجة في المجتمع الايراني وخاصة بين رجال الدين الشيعة والسياسيين وأهل الفكر والصحافة أشرنا إليها في مقال سابق وتحت عنوان (زلزالان في ايران) غير ان الضجة لم تهدأ بالرغم من محاولات بعض المصلحين ورجال الدين الاصلاحيين.
ويعتبر علي شريعتي (1928 - 1977) من المصلحين الاسلاميين الشيعة حيث عاش وتوفي في عهد الشاه السابق، وقد كان من الداعين لاحداث نوع من البروتستانتية الاسلامية في المؤسسة الشيعية.
فعلية ان الضجة الاخيرة ليست موضوعة عبارة او ظاهرة سطحية اثارها شخص مهووس او اصلاحي يطمح للشهرة بل انها - وبرأي كاتب هذه السطور- قضية عميقة متجذرة في المجتمع الايراني برزت الي السطح علي لسان هاشم آغاجري المنظر البارز والعضو القيادي في منظمة مجاهدي الثورة الاسلامية وهي من اركان الجبهة الاصلاحية المؤيدة للرئيس الايراني محمد خاتمي.

المجتمع الايراني ومرحلة المخاض
فقد كان انبثاق الحركة (البابية) ووليدتها (البهائية) في اواسط القرن التاسع عشر ومن بين رجال الدين انفسهم ينذر بان المجتمع الايراني بدأ ينهمك في مخاض عظيم بعد عمق تاريخي استمر قرونًا عدة. والسبب هو تغفل العلاقات الراسمالية الوافدة من الغرب، غير ان هذا المخاض لم يسفر عن ولادة المولود الجديد والسليم حتي اللحظة بالرغم من وقوع ثورتين خلال أقل من قرن: الاولى ثورة الدستور (1906 - 1908) والثانية الثورة الاسلامية (1979). وقد وصفت الحركة البابية بالبروتستانتية الإسلامية من قبل بعض المؤرخين الايرانيين، كما ولعبت الثورتين المذكورتان دور القابيلتان لاستيلاء المجتمع المنشود وذلك فضلا عن وجود مصلحين ومنظرين دينيين بارزين ظهروا علي الساحة خلال القرن والنصف قرن الماضي من امثال آية الله النانيني وشريعتي وآية الله الطالقاني ومهدي بازرغان وآية الله الخميني وآخرين غير ان المجتمع الايراني لا يزال يعيش مرحلة المخاض. ولا تكتمل هذه المرحلة الا ببلوغ المجتمع الايراني الديمقراطية الحقيقية وحكومة القانون ونفي الدور الاحتكاري لأي شريحة او طبقة او قومية في السلطة.
وينبغي التنكير بان هناك فرقا شاسعا بين البروتستانتية البابية والبهائية التي ادعت باتها دين جديد واصبحت اداة بيد الاستعمار الغربي وبين البروتستانتية الاسلامية التي يطرحها شريعتي والقائمة اساسا علي المذهب الشيعي.
وقد مهد علي شريعتي (1928 - 1977) وهو ليس عالم دين بل مفكر ديني بأفكاره الاصلاحية الطريق للراديكالية الاسلامية التي قادت الثورة في عام 1979، وهذا ما حدث أيضا في العالم العربي حيث خرجت الحركات الاسلامية الأصولية من عباءة الاصلاح الديني.
ولا شك ان شريعتي لم يكن ينوي تمهيد الطريق لسلطة رجال الدين الذين كان ينقدهم بشدة بل كان يفكر بسلطة دينية كلية. إذ وقيل ان كتسح افكار شريعتي الدينية التنويرية الساحة الفكرية والسياسية الايرانية في السبعينيات من القرن المنصرم كانت الحركة اليسارية والشيوعية هي المهيمنة فكريا علي تلك الساحة وذلك بفعل وجود منظرها الاساس امير حسين اريان بور(المتوفي 2001) وحضور حركاتها الثورية المناضلة ضد نظام الشاه.

شريعتي واغاجري ورجال الدين
من أهم ما طرح علي شريعتي من مباحث فكرية وشرحها هاشم آغاجري في محاضراته الاخيرة هي التمييز بين ما وصفه بالاسلام الحقيقي والاسلام التاريخي حيث انه يعتقد بالاول وينتقد الثاني، وكذلك انبثاق شريحة رجال الدين.
(روحانيون بالفارسية) حيث يميز شريعتي بين رجل الدين الذي يرفض وجوده وعالم الدين المقبول من نظره. كما ويحضض استئثار رجال الدين في تفسير النصوص الدينية واختلاط الافكار المنحطة تاريخيا مع التعاليم الدينية المتعالية، وينتقد الرجعية والابتعاد عن الاجتهاد والسوقية والعوامية أي (الاتجاه صوب العوام والتركيز عليهم فقط) وقب القيم والشخصيات الدينية والتغافل عن فحوي القرآن والاكتماء بالتبرك به والتعصب الاعمي والخوف من الشبهة واغلاق باب الاجتهاد أمام علماء الشيعة وراج ظاهرة المراد والمريد بينهم.
ويبدو ان افكار شريعتي تتقاطع في كثير من مضامينها مع اراء المفكر المصري حسن حنفي وذلك بالرغم من المسافة الزمنية التي تفصل بينهما.

ويصنف علي شريعتي منتسبي المؤسسة الشيعية في ايران الي فئتين: اولاً رجال الدين التقليديين (روحانيون سنتي) الذين يتهمهم بالرجعية والارتباط بالملوك.
والسلطات الحاكمة والجائرة عبر التاريخ وتأييدهم لها، فضلا عن تفاعلهم مع عامة الناس فقط لا سيما في قضايا التقليد في فروع الدين

وابتعادهم عن الشؤون السياسية والنضالية والفكرية التي تهتم النخبة. وثانياً فئة علماء الدين المتنورين الثائرين علي الحكام الجائرين.
غير ان آغاجري يعتقد ان قيام الثورة الاسلامية في ايران عام 1979 ووصول رجال الدين الي السلطة افرزت فئة ثالثة من رجال الدين يصفها برجال الدين السلطويين او الشموليين. ولا يري آغاجري خطر هذه الفئة - بالنسبة للدين والمجتمع - أقل من الفئة التقليدية.
وقد أكد مرارا مفكرون علمانيون (وأخيرا بعض الاصلاحيين الدينيين) ان البروتستانتية الاسلامية لم كتسح المؤسسة الشيعية ما لم يقم أفراد من المؤسسة نفسها بنقدها من الداخل. هذا ما صرح به مؤخرا الصحفي والمنظر الاصلاحى عباس عدي حيث اكد بعد الحملة الواسعة التي يتعرض لها زميله آغاجري بان رجال الدين في ايران لم يتحملوا النقد من خارج مؤسستهم وهم يتحصنون في زيهام أمام أي نقد يوجه اليهم من قبل الآخرين سواء كانوا جامعيين أم مثقفين أم مفكرين من فئات اجتماعية أخرى.

ويبدو ان وصول رجال الدين الشيعة الي السلطة واستخدام الدين والمذهب كأيدولوجية في ايران أزال كثيرا من قسيتهم التي كانوا يتمتعون بها عبر التاريخ وخاصة في عهد الشاه السابق. وقد اعلن علي ربيعي المستشار الامني للرئيس خاتمي قبل فترة ان مرجعية المؤسسة الشيعية سقطت الي المرتبة الثانية عشرة قياسا لمرجعيات جامعية وحزبية ومثقفية أخرى بسبب اذاتها السياسي بعد قيام الثورة الاسلامية في ايران.
فان الامتعاض الجماهيري من هذا الاداء اخذ يتجاوز المستوى السياسي الجماهيري ليتجذر يوما بعد يوم وليأخذ سببا فكريا نري ظواهر هذه الأيام في المعركة المحتدمة بين المفكرين الاصلاحيين الدينيين من جهة وبين المنظرين التابعين لرجال الدين المتشددين في السلطة الايرانية.
فإن اعتقال شخص كهاشم آغاجري او اغتياله او ابعاده عن الساحة الفكرية او السياسية لا يغير شيئا في المجري العام للأمور وان عملية الاصلاح وعلمنة المجتمع الايراني تتطور رويدا رويدا، شئنا ام ابينا وذلك لاسباب ذكرنا بعضها انفاً ومن المؤكد ان الظروف الدينية والاجتماعية والسياسية في ايران لاتتسع لخطاب علماني مائة في المائة بل هناك حظوظ أوفر لخطاب ليبرالي اصلاحي ديني شبه علماني ليحل محل الخطاب الديني الراديكالي.

جريدة (الزمان) العدد 1253 التاريخ 2002 - 7 - 6/7

AZP07
YOAZ

Tussen Šarī'atī, 'Āgājarī en de religieuze machtscentra: uitdagingen voor het religieuze establishment in Iran

Yūsuf 'Azīzī

De lezing die de hervormingsgezinde denker Hāšim 'Āgājarī enkele dagen geleden gaf onder de titel *Šarī'atī en het islamitisch protestantisme* veroorzaakte tumult in de Iraanse samenleving en in het bijzonder onder de sjiitische clerici, politici en de intelligentsia. De pers wees ons hierop in een vorige artikel onder de titel *Twee aardbevingen in Iran* en het tumult is allesbehalve uitgestorven, ondanks de pogingen van enkele hervormers en de hervormingsgezinde clerici.

'Alī Šarī'atī (1928-1977) wordt beschouwd als een sjiitische islamitische hervormer die leefde en stierf in de periode van de vroegere Shah, en toen een van de voorstanders was van het bewerkstelligen van een soort islamitisch protestantisme in de sjiitische instellingen⁵⁴¹. Hoewel het recente⁵⁴² tumult geen voorbijgaande trend is, noch een oppervlakkig verschijnsel, heeft een maniakale persoon of een hervormer die bekendheid nastreeft, het opgewekt. Het is echter (en dit is de mening van de auteur van deze regels) een kwestie die diepgeworteld is in de Iraanse samenleving en die nu⁵⁴³ aan de oppervlakte is gekomen, in de woorden van Hāšim 'Āgājarī, prominent theoreticus en leidend lid van de *Organisatie van de Strijders van de Islamitische Revolutie*, die een van de pijlers is van het pro-reformistische front van de Iraanse president Muḥammad Ḥātāmī.

De barensweeën van de Iraanse samenleving⁵⁴⁴

Tijdens de opkomst van de *Bābī*-beweging en haar *Bahā'ī*-loot in het midden van de 19^{de} eeuw, waarschuwde de clerus zélf dat de Iraanse samenleving, na een historische onvruchtbaarheid die verscheidene eeuwen had geduurd, onder⁵⁴⁵ formidabele barensweeën gebukt ging. De oorzaak

⁵⁴¹ Lett. "instelling".

⁵⁴² Lett. "laatste".

⁵⁴³ Toegevoegd.

⁵⁴⁴ Lett. "De Iraanse samenleving en het stadium van de weeën".

⁵⁴⁵ Lett. "[...] druk bezig was met [...]".

hiervan was de penetratie van de kapitalistische verhoudingen die uit het Westen kwamen. Tot op dit moment resulteerden deze barensweeën echter niet in de geboorte van een nieuw en gezond kindje, ondanks het plaatsgrijpen van twee revoluties minder dan een eeuw geleden: de eerste was de Constitutionele Revolutie (1906-1908) en de tweede was de Islamitische Revolutie (1979).

De *Bābī*-beweging is door sommige Iraanse historici met het islamitisch protestantisme vergeleken, zoals ook de twee voornoemde revoluties de rol van vroedvrouw speelden bij de geboorte van de beoogde maatschappij.⁵⁴⁶ Dit werd bevorderd door de aanwezigheid van hervormingsgezinden en belangrijke religieuze theoretici, die tijdens de voorbije anderhalve eeuw ten tonele verschenen, zoals 'āyatu-llāh 'an-Nā'īnī, Šarī'atī, 'āyatu-llāh 'aṭ-Ṭāleqānī, Maḥdī Bazargān, 'āyatu-llāh Ḥomaynī en anderen. Desondanks blijft de Iraanse samenleving steken in haar barensweeën⁵⁴⁷. Deze fase kan slechts voltooid worden wanneer de Iraanse samenleving de ware democratie en een legitieme regering⁵⁴⁸ verwezenlijkt die niet akkoord gaat met een machtsmonopolie⁵⁴⁹ van om het even welke categorie, klasse of nationaliteit.

We moeten in het oog houden⁵⁵⁰ dat er een hemelsbreed verschil is tussen enerzijds het protestantisme van de *Bābī* en van de *Bahā'ī*, dat beweerde een nieuw geloof te zijn en een instrument werd in handen van het Westers kolonialisme, en anderzijds het islamitisch protestantisme zoals Šarī'atī het voorstelde, dat hoofdzakelijk op de sjiitische strekking was gebaseerd.

'Alī Šarī'atī (1928-1977), die geen 'ālim was, maar een religieuze intellectueel, heeft met zijn hervormingsgezinde ideeën de weg geëffend voor het islamitisch radicalisme, dat de revolutie in het jaar 1979 leidde. Dit gebeurde ook in de Arabische wereld, toen de fundamentalistische islamitische bewegingen de mantel van de religieuze hervorming afwierpen.

Het lijdt geen twijfel dat Šarī'atī niet de wegbereider was van de macht van de clerus, die hij hevig bekritiseerde, maar dat hij dacht aan een inclusieve religieuze macht. Voordat de verlichte, religieuze ideeën van Šarī'atī het Iraanse intellectuele en politieke veld in de jaren '70 van de vorige

⁵⁴⁶ Ik heb deze zin opgesplitst.

⁵⁴⁷ Lett. "het stadium van haar weeën".

⁵⁴⁸ Lett. "de regering van de wet".

⁵⁴⁹ Lett. "de monopolistische rol [...] in de macht."

⁵⁵⁰ Lett. "De herinnering is noodzakelijk".

eeuw overspoelden, was de linkse en communistische beweging intellectueel de voornaamste factor op dat veld, dankzij de aanwezigheid van de politieke theoreticus 'Amīr Ḥusayn 'Āriyān-Pūr (gestorven in 2001) en de opkomst van de revolutionaire bewegingen die tegen het regime van de Shah vochten.

Šarī'atī, 'Āgājarī en de clerici

Een van de belangrijkste zaken die 'Alī Šarī'atī in zijn intellectuele studies ter sprake bracht en Hāšim 'Āgājarī in zijn laatste lezing uitlegde, is het onderscheid tussen wat hij beschrijft als de ware islam en de historische islam. Hij gelooft in het eerste, maar bekritiseert het tweede, alsmede het ontstaan van de clericale kaste⁵⁵¹.

Bij de *rawḥāniyūn*⁵⁵² (in het Fārsī) maakt Šarī'atī een onderscheid tussen de clericus wiens bestaan hij verwerpt en de 'ālim die volgens hem aanvaardbaar is. Verder wijst hij ook het monopolie van de clerici op de interpretatie van de religieuze teksten en de historische⁵⁵³ vermenging van laag bij de grondse⁵⁵⁴ ideeën met de verheven, religieuze leer af. Hij bekritiseert het conservatisme; het verloochenen van de 'ijtihād, van de vulgarisering en van het populisme, (waarmee louter de oriëntatie naar de massa's wordt bedoeld)⁵⁵⁵, van het hart van de waarden en de religieuze figuren; het verzuimen van de essentie van de Koran en de voldoening van zijn zegen; het blinde fanatisme; de angst voor verdenking; het sluiten van de poort van de 'ijtihād bij de sjiiitische 'ulamā'; en de circulatie van de letterlijke interpretatie van duivels en demonen onder hen.⁵⁵⁶

Het lijkt erop dat de ideeën van Šarī'atī op verscheidene vlakken⁵⁵⁷ overeenkomen met de meningen van de Egyptische denker Ḥasan Ḥanafī, ondanks de tijdsafstand die hen scheidt.

'Alī Šarī'atī verdeelde de leden van de sjiiitische instelling in Iran in twee groepen: de eerste is die van de traditionele clerici (orthodoxe

⁵⁵¹ Lett. "Het segment van de clerici".

⁵⁵² Lett. "spirituelen".

⁵⁵³ Eigenlijk een bijwoord.

⁵⁵⁴ Lett. "laag".

⁵⁵⁵ Lett. "welke enkel de richting is naar de massa's en de gerichtheid op hen".

⁵⁵⁶ De auteur bekritiseert in deze laatste zinsnede het bijgeloof dat onder de 'ulamā' heerst.

⁵⁵⁷ Lett. "in veel van de inhouden".

rawḥāniyūn), die hij beschuldigt van conservatisme en van een⁵⁵⁸ band met de heersers en⁵⁵⁹ de onrechtvaardige, heersende machten doorheen de geschiedenis en van hun ondersteuning van deze machten⁵⁶⁰. Bovendien gebeurt de interactie tussen hen en de volksmassa uitsluitend aan de hand van de traditionele vraagstukken⁵⁶¹ in de vertakkingen van de religie en via hun verloochening van de politieke zaken, van de strijdlust en van het denken dat de elite verontrust. De tweede factie onder de *'ulamā'* is die van de verlichten, die zich verzetten tegen de onrechtvaardige heersers.

'Āgājarī meent echter dat het plaatsgrijpen van de Iraanse⁵⁶² islamitische revolutie in 1979 en de clericale verovering van de macht⁵⁶³ een derde groep clerici geschapen hebben, die hij als totalitaire of autoritaire clerici omschrijft. 'Āgājarī beschouwt deze groep als niet minder gevaarlijk - voor de religie en de samenleving - dan de traditionele groep.⁵⁶⁴

Seculiere intellectuelen (en tenslotte enkele religieuze hervormingsgezinden) hebben er herhaaldelijk op gedrukt dat het islamitisch protestantisme de sjiitische instelling niet zal⁵⁶⁵ overspoelen, tenzij de leden van de instelling zelf van binnenuit kritiek leveren. Ook de journalist en de hervormingsgezinde theoreticus 'Abbas 'Abdī verklaarde dit onlangs, toen hij, na een wijdverspreide campagne die zijn collega 'Āgājarī aangevallen had, beklemtoonde dat de clerici in Iran geen externe kritiek op hun instelling aanvaardden. In hun gewaad voelen ze zich beschermd tegen elke kritiek die anderen tegen hen uiten,⁵⁶⁶ of het nu academici, intellectuelen of denkers uit andere sociale groepen zijn.

Het lijkt erop dat de verovering van de macht door de sjiitische clerici en het aanwenden van de religie en de leer als ideologie in Iran hun sacraliteit sterk hebben aangetast, die ze doorheen de geschiedenis hadden genoten, in het bijzonder in de periode van de vorige Shah. 'Alī Rabīrī, de veiligheidsadviseur van president Ḥātāmī heeft een tijd geleden aangekondigd dat de autoriteit van de sjiitische instelling naar de twaalfde

⁵⁵⁸ Lett. "de".

⁵⁵⁹ Om een vlottere vertaling te bekomen, heb ik deze twee zinnen aan elkaar geklonken.

⁵⁶⁰ Toegevoegd.

⁵⁶¹ Lett. "van de vraagstukken van de traditie".

⁵⁶² Lett. "in Iran".

⁵⁶³ Lett. "het aankomen van de clerici bij de macht".

⁵⁶⁴ Lett. "het gevaar van deze groep [...] niet minder dan van de traditionele groep."

⁵⁶⁵ Perfectum met licht toekomstige waarde.

⁵⁶⁶ Van passief naar actief omgezet.

positie is gevallen, ten opzichte van de autoriteit van de universiteit, de partij en de andere intellectuele velden, omwille van haar politieke functioneren na het plaatsvinden van de islamitische revolutie in Iran. De massale verontwaardiging over dit functioneren begint de politieke drempel van de massa te overschrijden. Dit gebeurt⁵⁶⁷ vanwege de dagelijkse ontworteling en dankzij de aanvang van een intellectueel proces, waarvan we heden de uitdrukking zien in de strijd die woedt tussen enerzijds de religieuze, hervormingsgezinde denkers en anderzijds de theoretici, die de starre clerici die in Iran aan de macht zijn, volgen.

De arrestatie, de moord of de verbanning uit het politieke of intellectuele veld van iemand als Hāšim 'Āgājarī verandert niets aan de algemene gang van zaken. Het hervormingsproces en de secularisering van de Iraanse samenleving gaat heel langzaam, of we het leuk vinden of niet, omwille van enkele van de eerdergenoemde redenen. Het staat voor honderd procent vast dat de politieke, sociale en religieuze omstandigheden in Iran geen ruimte bieden voor een secularistisch discours. Een semi-seculier, religieus, hervormingsgezinnd en vrijdenkend discours maakt echter meer kans om het radicale religieuze discours te vervangen.

7/6-7-2002

Azzaman Newspaper

Issue 1253

⁵⁶⁷ Toegevoegd.

الإشترائية والإسلام.. التاريخ هل يعيد نفسه؟

2006/02/10

الإشترائية والإسلام.. التاريخ هل يعيد نفسه؟

د. حسن حنفي

مفكر مصري

ازدهر موضوع "الإشترائية والإسلام" في أدبيات الستينات بعد قوانين يوليو الإشتراكية في 1962، والميثاق الوطني في 1963 بعد الانفصال عن سورية وانتهاء أكبر تجربة وحدوية في العصر الحديث، الجمهورية العربية المتحدة 1958-1961. وقد ولي العصر الجميل بما يقرب من نصف قرن. وقد نشأت الأدبيات بعد هجوم النظم المحافظة في السعودية واليمن على الإشتراكية بوصفها شيوعية تقوم على الإلحاد والكفر والصراع الطبقي المدمر. فاضطر مفكرو الناصرية لاستعمال السلاح نفسه، الدين، دفاعا عن الإشتراكية. فالمال مال الله، ومال الله هو مال الشعب. والعمل مصدر القيمة بدليل تحريم الربا. والقطاع العام هو الماء والكلا والنار والملح في الحديث المشهور. ويحرم الإسلام اكتناز رأس المال. فالملكية استخلاف. للمالك حق الانتفاع والاستثمار والتصرف وليس له حق الاستغلال والاحتكار والاكنتاز. والعدالة الاجتماعية أكثر من الزكاة فليس من الأمة من بات شبعانا وجاره طاو. وعجبت لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج للناس شاهرا سيفه.

وبعد انقلاب الثورة إلى ثورة مضادة في السبعينات، في الجمهورية الثانية انقلبت هذه الأدبيات رأسا على عقب، من تسويق الإشتراكية والقطاع العام إلى تسويق الرأسمالية والانفتاح والقطاع الخاص. فالإسلام مع التجارة الشرعية، والريح الحلال. بل إن العلاقة بين الإنسان والله تم تصويرها على أنها تجارة ولكنها لا تبور. وإذا قضيت الصلاة يوم الجمعة فالسعي في أرض الله. وصاحب ذلك أيضا الانقلاب على القضية الفلسطينية، من المقاومة إلى الاعتراف، ومن النضال إلى الصلح، ومن النزاع إلى التفاوض، وفي كلتا الحالتين كانت المبادرة من السلطان. هو الذي يقدر، والجوقة تسوغ. وتحولت المعركة إلى صراع على السلطة في الداخل، داخل قطر عربي، وفي الخارج بين الأنظمة العربية المختلفة، التقدمية في مواجهة المحافظة. وشاركنا في ذلك أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. فقد كان العرب بؤرة العالم الثالث، ورواد حركات التحرر الوطني في القارات الثلاث.

والتاريخ يعيد نفسه. وتبرز حركات تحرر اجتماعي جديد في مواجهة الموجة الثانية للاستعمار في أشكال متعددة للهيمنة مثل العولمة، والسوق، والخصخصة، وحرية التجارة العالمية أو العدوان العسكري المباشر، وخرق ميثاق الأمم المتحدة في حق الدول في الاستقلال الوطني، وعدم جواز عدوان دولة على أخرى. فتم احتلال العراق وأفغانستان والشيشان وفلسطين، كل فلسطين. هذا بالإضافة إلى تهديد سورية وإيران والسودان ولبنان من أجل حصار مصر في الشمال والجنوب، في الشرق وفي الغرب بالعدوان على ليبيا في 1986 وإجبارها على الانقلاب على خيارها الوطنية والقومية الأولى. وساعد على ذلك نهاية عصر الاستقطاب، وبداية نظام القطب الواحد، وغياب الحليف الإشتراكي الشرقي في مواجهة العدوان الغربي، وضعف حركة عدم الإحتياز وعدم تطورها في نظام العالم الجديد، وانحسار المد القومي العربي لصالح القطرية والطائفية والعرقية.

ومنذ بداية سيطرة المحافظة الجديدة، والمسيحية الصهيونية على البيت الأبيض، وغرور الرأسمالية بعد سقوط النظم الإشتراكية الشمولية من أوروبا الشرقية حتى الاتحاد السوفيتي نفسه والجمهوريات الإشتراكية في أواسط آسيا، بدأ تكوين الإمبراطورية الأمريكية الجديدة، زاحفة من الغرب إلى الشرق عبر الأطلنطي إلى أوروبا، ومن الغرب إلى الشرق مرة ثانية عبر الأورال إلى آسيا. وكذا إمبراطورية إسرائيل الكبرى التي لم تعد لها حدود أرضية أو جوية إلا في إيران وباكستان وأواسط آسيا حتى الصين شرقا وأفريقيا جنوبا وأوروبا وأمريكا عبر الأطلنطي غربا حتى أصبح مركز العالم كله. بدأ العداء لأمريكا في الوطن العربي والعالم الإسلامي وفي أمريكا اللاتينية ليضع حدا لموجات الانتشار الأمريكي حول العالم ضد الهيمنة والاستغلال ودرءا للعدوان العسكري، ومظاهر العولمة والاستقطاب الجديد بين المركز والأطراف. وقد بدأ المد الأمريكي في الانحسار من شدة المقاومة وانتخاب نظم ديموقراطية حرة معادية للولايات المتحدة الأمريكية وغزوها وتهديداتها، وقسمتها العالم إلى الأبخار والأشرا. فالمتحالفون مع أمريكا هم الأبخار، بريطانيا وبعض الدول الأوروبية. والمعادون لها هم الأشرا في الوطن العربي، حماس في فلسطين، المقاومة اللبنانية والعراقية والأفغانية وإيران وكوريا الشمالية، محور الشر. وهي العقيلة الاستعمارية العنصرية القديمة نفسها وقسمة العالم إلى عالم حر وعالم ما وراء الستار الحديدي.

وقامت حركات التحرر الجديدة في أمريكا اللاتينية على أكتاف الإشتراكية التي ظن المدافعون عن النظم الرأسمالية أنها قد قضى عليها إلى الأبد دون تمييز بين الإشتراكية كهدف والشمولية الهيجلية والداروينية كوسيلة. فقد صمد هوجو شافيز وعاد إلى الحكم في فنزويلا بعد محاولات أمريكا التآمر عليه للإطاحة به. ونجح لويس ايناسيو في البرازيل حاملا لواء التنمية المستقلة. كما نجح إيفو موراليس على أكتاف الثقافة الوطنية وباسم السكان الأصليين الذين استأصلهم الاستعمار الغربي باسم الاستكشافات الجغرافية. ولكن مازالت الثقافة الوطنية هي الحامية للشخصية الوطنية، والحاملة للأيديولوجيات السياسية للاستقلال الوطني. وهو ما حدث في فلسطين تماما بعد ذلك بخمسة قرون بالإحلال السكاني والاستيطان، شعبا مكان شعب عن طريق الهجرات. ونجحت ميشيل باشيلي في تشيلي، امرأة وطنية تبطل الادعاءات عن أوضاع المرأة في العالم الثالث، وجعلت نصف أعضاء حكومتها من النساء، نساء وطنيات للحفاظ على حقوق الطفل وليس النساء العاريات، نساء الإجهاض والشذوذ. لم تعد كوبا وحدها، وهي ما تبقى من العهد الجميل في الستينات. بل أصبحت بؤرة تلف حولها دول أمريكا اللاتينية لإحياء هذا العصر البطولي. ونيكارغوا في الطريق. ويعث جيفارا الذي استشهد في 1968. ويعث الليندي الذي قتلته المخابرات الأمريكية وهو يدافع عن الديموقراطية في قصر الرئاسة في 1973.

ولما كان الوطن العربي والعالم الإسلامي مواكبين لحركات التحرر في أمريكا اللاتينية في الستينات فإتبعها أيضا بواكبته بعد ما يقرب من نصف قرن بعد أن تعود إليه روحه الوطنية ونضاله من أجل الاستقلال في حركة استقلال وطني ثانية ومد ثوري ثان. بدأ ذلك أيضا بأسلوب ديموقراطي وليس عن طريق انقلابات عسكرية أو ثورات شعبية. وكان الحامل لذلك ليس الإشتراكية وغيرها من الأيديولوجيات العلمانية للتحدث بل الإسلام السياسي أي الموروث الشعبي الذي أصبح الرافد الرئيسي للثقافة الوطنية. حدث ذلك في مصر بنجاح الإخوان المسلمين في الانتخابات التشريعية، وفي فلسطين بنجاح حماس، وفي لبنان ممثلا في حزب الله والقوى الوطنية الأخرى المعادية للولايات المتحدة الأمريكية، وفي المقاومة العراقية التي تسيطر على الحياة السياسية والمدنية في العراق، وفي أفغانستان التي مازالت تقاوم العدوان الأمريكي، وفي الشارع الباكستاني المناهض للهيمنة الأمريكية والنظم المتحالف معها، وفي إيران في التيار المحافظ الذي يمثل رئيس الجمهورية والمرشد

الروحي والتمسك بالاستقلال الوطني والحق في امتلاك الطاقة النووية وإسرائيل مدججة بالسلاح التقليدي وبجميع أسلحة الدمار الشامل بما في ذلك السلاح النووي، وفي تركيا لدي جموع الشعب ممثلا في حزب العدالة والتنمية، وفي المغرب ممثلا في الحركة الإسلامية في حزب الاستقلال وحزب العدالة والتنمية وجماعة العدل والإحسان. كان الإسلام والعروبة والوطن هي العناصر الرئيسية الثلاثة المكونة لحركات التحرر الوطني في ربوع الوطن العربي. فما تقوم به الإشتراكية والثقافة الوطنية في أمريكا اللاتينية يقوم به الإسلام والعروبة في الوطن العربي والعالم الإسلامي. والوطنية هو القاسم المشترك بينهما. فهل يستطع "الاهوت التحريري" أن يربط بين المنطقتين. فيبحث من جديد. ويعود كاميلو توريث، وبوف، وجوتيريز، والأسقف روميرو، ولهذا فون كامارا رواد لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، والأفغاني والكواكبي وعلي شريعتي واليسار الإسلامي والإسلام التقدمي في العالم الإسلامي من جديد كحامل لموجة جديدة من التحرر الوطني في مواجهة الموجة الجديدة للهيمنة الأمريكية؟

2006 / 2 / 11 --- Issue 2328 --- Azzaman Newspaper

جريدة (الزمان) --- العدد 2328 --- 2006 / 2 / 11

AZP07

HSHN

Socialisme en islam... de geschiedenis herhaalt zich?

Dr. Hasan Hanafi

Egyptisch intellectueel

Na de socialistische juliwetten in 1962, het Nationale Charter in 1963 en de afscheiding van Syrië en het beëindigen van de belangrijkste poging tot politieke unie⁵⁶⁸ in de moderne tijd (de Verenigde Arabische Republiek 1958-1961) floreerde het onderwerp 'socialisme en islam' in de literatuur van de jaren '60.⁵⁶⁹

Dit mooie tijdperk duurde bijna een halve eeuw. De literatuur ontstond na de aanval van de conservatieve regimes in Saoedi-Arabië en Yemen op het socialisme, dat zij als een communisme gebaseerd op ketterij, ongeloof en bloedige klassenstrijd afschilderden. De nasseristische intellectuelen werden verplicht om hetzelfde wapen te gebruiken, namelijk religie, ter verdediging van het socialisme. Want alle geld⁵⁷⁰ is geld van God en het geld van God is het geld van het volk. En de arbeid is de oorsprong van de waarde en het bewijs hiervan is het verbod op woeker. Volgens een⁵⁷¹ beroemde traditie bestaat de publieke sector uit het water, de velden, het vuur en het zout. De islam verbiedt het oppotten van kapitaal - en ook van eigendom. De eigenaar heeft het recht van het vruchtgebruik, de investering en het beheer, maar hij heeft niet het recht om uit te buiten, te monopoliseren en op te potten. Sociale rechtvaardigheid houdt meer in dan almoezen. Wie van de gemeenschap heeft niet voldaan geslapen, terwijl zijn buur honger leed? Ik verbaas me over een man die geen dagelijks eten vindt en dan zijn zwaard niet trekt om het volk te confronteren.⁵⁷²

Na de revolutionaire ommekeer die duurde tot de contrarevolutie in de jaren '70, werd deze literatuur tijdens de tweede republiek op zijn kop gezet: van de rechtvaardiging van het socialisme en de publieke sector naar de rechtvaardiging van het kapitalisme, de open deur politiek en de private sector. Zo ook de islam met de wettige handel en de toegelaten winst. De

⁵⁶⁸ Lett. "politieke unie poging".

⁵⁶⁹ Lett. "Na [...] en het Nationale Charter na de afscheiding [...]".

⁵⁷⁰ Lett. "het geld".

⁵⁷¹ Lett. "de traditie".

⁵⁷² Vergelijk: "[Abu Dharr] says: 'I am perplexed by a person who finds no bread in his house. How is it that he does not arise against the people with his sword unsheathed?'" SHARIATI, 1993: 63.

verhouding tussen de mensen en God wordt dan voorgesteld als een handelsrelatie die niet onwinstgevend is. Wanneer je het vrijdagsgebed verricht, dan bevindt de inspanning zich in het Rijk Gods. Ook de ommekeer in de Palestijnse kwestie ging hiermee gepaard, van het verzet naar de erkenning⁵⁷³, van de strijd naar de vrede en van een gevecht van man tot man naar de onderhandeling - in beide gevallen lag het initiatief bij de heerser. Hij is degene die beslist, terwijl de groep het toestaat. Het gevecht werd een interne machtsstrijd, binnen Arabisch gebied, en erbuiten, tussen de verschillende Arabische regimes - progressiviteit tegenover conservatisme. Afrika, Azië en Latijns-Amerika namen met ons hieraan deel. De Arabieren waren het brandpunt van de Derde Wereld en de pioniersbewegingen van de nationale bevrijding in de drie continenten.

De geschiedenis herhaalt zich. Nieuwe, sociale, bevrijdingsbewegingen tekenen zich af in de confrontatie met de tweede koloniatiegolf, die zich in verschillende vormen van dominantie uitdrukt, zoals globalisering, markt, privatisering, liberalisering van de internationale handel of directe, militaire agressie en schending van het Handvest van de Verenigde Naties inzake het recht van de staten op nationale onafhankelijkheid en de ontoelaatbaarheid van agressie jegens een andere staat. Zo greep de bezetting van Irak, van Afghanistan, van Tsjetsjenië en van Palestina, van geheel Palestina, plaats. De dreiging tegenover Syrië, Iran, Sudan en Libanon komt bij de belegering van Egypte in het noorden, zuiden, oosten en westen, en bij de agressie tegenover Libië in 1986 die het land verplichtte tot een ommekeer in haar fundamentele nationale en patriottistische keuzes. Hierbij komen nog het einde van het tijdperk van polarisatie, de aanvang van een unipolair systeem, de afwezigheid van een Oosterse socialistische bondgenoot tegenover de Westerse agressie, de zwakheid van de Niet-Gebonden Beweging en haar onontwikkelde landen in het nieuwe wereldsysteem en het terugtrekken van het tij van het Arabisch nationalisme ten gunste van regionalisme, sektarisme en racisme.

Sinds de aanvang van de greep van het neoconservatisme en het zionistische christendom op het Witte Huis, en de hoogmoed van het kapitalisme na de val van de totalitaire socialistische systemen, van Oost-Europa tot de Sovjetunie zelf en de socialistische republieken in Centraal-Azië, begint een nieuw Amerikaans imperium vorm aan te nemen, oprukkend van west naar oost, over de Atlantische Oceaan naar Europa, en

⁵⁷³ Van de staat Israël.

vervolgens van oost naar west, over de Oeral naar Azië. Zo ook het imperium van Groot Israël, dat land- of luchtgrenzen bedreigt in Iran, Pakistan en Centraal-Azië, tot China in het oosten, Afrika in het zuiden, Europa en Amerika via de Atlantische Oceaan in het westen, totdat het land het centrum van geheel de wereld is geworden. In de Arabische landen en de islamitische wereld en in Latijns-Amerika ontstond tegenover Amerika een vijandschap, aangezien men een einde wil stellen aan⁵⁷⁴ de Amerikaanse overspoeling van de wereld⁵⁷⁵ en men zich richt tegen overheersing en uitbuiting en de militaire agressie en de verschijningsvormen van de globalisering en de nieuwe polarisatie tussen centrum en periferie wil tegenhouden. Het Amerikaanse tij begon te keren vanwege de hevigheid van het verzet en de verkiezing van vrije, democratische regimes die vijandig stonden tegenover de VSA, haar invasies en dreigementen en haar verdeling van de wereld in 'de goeden' en 'de slechten'. De bondgenoten van Amerika zijn 'de goeden': Groot-Brittannië en enkele andere Europese landen. Haar vijanden zijn 'de slechten' in de Arabische landen, HAMAS in Palestina, het Libanese, Iraakse en Afghaanse verzet, Iran en Noord-Korea, de As van het Kwaad. Dit is de dezelfde, oude, racistische, kolonialistische mentaliteit en verdeling van de wereld in een vrije wereld en een wereld achter een IJzeren Gordijn.

De nieuwe bevrijdingsbewegingen in Latijns-Amerika steunen op de schouders van het socialisme, waarvan de verdedigers van het kapitalistische systeem dachten dat de rol voorgoed was uitgespeeld, zonder dat zij een onderscheid maakten tussen socialisme als doel en het darwinistische en hegeliaanse totalitarisme als middel. Hugo Chávez heeft zich staande gehouden en de macht in Venezuela herwonnen na de Amerikaanse complotpogingen om hem ten val te brengen. In Brazilië is Luis Inácio⁵⁷⁶ erin geslaagd om de onafhankelijke ontwikkeling in het vaandel te dragen. Ook Evo Morales, die steunt op⁵⁷⁷ de nationale cultuur, heeft getriomfeerd, in naam van de inheemse volkeren, die het Westerse kolonialisme onder het voorwendsel van de geografische ontdekkingen heeft vernietigd. De nationale cultuur is de beschermer van de nationale aard gebleven en de behoeder van de politieke ideologieën van nationale onafhankelijkheid. Dit is exact wat in Palestina is gebeurd, na zo'n vijf eeuwen van volksverhuizing en stichten van nederzettingen, het splitsen van een nationale ruimte door

⁵⁷⁴ Lett. "om een einde te stellen aan".

⁵⁷⁵ Lett. "[...] de golven van de Amerikaanse verspreiding over de wereld".

⁵⁷⁶ Luis Inácio Lula da Silva, president van Brazilië.

⁵⁷⁷ Lett. "op de schouders".

middel van migraties. In Chili heeft Michelle Bachelet gewonnen, een patriottische vrouw, die de beweringen over de omstandigheden van de vrouw in de Derde Wereld teniet heeft gedaan, aangezien ze haar regering⁵⁷⁸ voor de helft uit vrouwen heeft samengesteld - patriottische vrouwen die de rechten van het kind beschermen en niet die van naakte vrouwen, vrouwen van abortus en homoseksualiteit. Cuba, een overblijfsel van het mooie tijdperk van de jaren '60, is niet langer alleen.⁵⁷⁹ Nu zijn de Latijns-Amerikaanse staten het verzamelcentrum geworden voor de heropleving van dit heldhaftige tijdperk. Nicaragua is op weg. Het continent⁵⁸⁰ heeft Guevara voortgebracht, die in 1968 een martelaar werd. Het heeft Allende voortgebracht, die in 1973 door de Amerikaanse geheime diensten werd gedood, terwijl hij de democratie vanuit het presidentieel paleis verdedigde.

Zoals de Arabische landen en de islamitische wereld de bevrijdingsbewegingen in Latijns-Amerika in de jaren '60 gesteund hebben, zo steunen ze nu, na bijna een halve eeuw, het continent⁵⁸¹, nadat de nationale geest en de strijdlust voor onafhankelijkheid in een tweede nationalistische onafhankelijkheidsbeweging teruggekeerd is en er zich een tweede revolutie ontplooit. Ook deze revolutie⁵⁸² is op democratische wijze begonnen, en niet door middel van militaire staatsgrepen of populistische opstanden. De drager hiervan is niet het socialisme of tegengestelde moderne, seculiere ideologieën, maar de politieke islam, de populaire erfgenaam, die de hoofdstroom van de nationale cultuur is geworden. Dit gebeurde in Egypte, met het succes van de Moslimbroeders in de wetgevende verkiezingen, in Palestina, met het succes van HAMAS, in Libanon, vertegenwoordigd door de *Hizbu-llāh* en andere nationalistische krachten die vijandig staan tegenover de Verenigde Staten van Amerika, in het Iraakse verzet, dat de controle heeft over het politieke en burgerlijke leven in Irak, in Afghanistan dat de Amerikaanse agressie blijft weerstaan, in de Pakistaanse straten die weerstand bieden tegen de Amerikaanse dominantie en de regimes die met haar geallieerd zijn, in Iran, in de conservatieve stroming waartoe de president van de republiek, de geestelijke leider, het vasthouden aan nationale onafhankelijkheid en het recht op het bezitten van nucleaire energie hoort (terwijl Israël tot op de tanden gewapend is met conventionele oorlogstuig en massavernietigingswapens,

⁵⁷⁸ Lett. "de leden van de regering".

⁵⁷⁹ Lett. "Cuba is niet meer alleen en zij is wat er van het mooie tijdperk in de jaren '60 is overgebleven."

⁵⁸⁰ Toegevoegd.

⁵⁸¹ Toegevoegd.

⁵⁸² Toegevoegd.

waaronder nucleaire wapens), in Turkije, waar de massa van het volk in de AKP⁵⁸³ is vertegenwoordigd, in Marokko is zij in de islamitische strekking van de Parti 'Istiqlāl⁵⁸⁴, de PJD⁵⁸⁵ en de Justice et Spiritualité groep vertegenwoordigd. De islam, het arabisme en de natie, vormden de drie hoofdbestanddelen van de nationalistische bevrijdingsbewegingen in alle⁵⁸⁶ Arabische landen. Wat het socialisme en de nationale cultuur in Latijns-Amerika versterkt, versterkt de islam en het arabisme in de Arabische landen en de islamitische wereld. Het nationalisme is hun gemeenschappelijke kenmerk. Kan de 'bevrijdingstheologie' een band vormen tussen de twee regio's? Het gebeurt opnieuw. Zullen⁵⁸⁷ Camilo Torres, Boff, Gutiérrez, aartsbischop Romero, Hélder van Camara, de pioniers van de bevrijdingstheologie in Latijns-Amerika, en 'al-'Afgānī, 'al-Kawākibī, 'Alī Šarī'atī, de islamitische linkerzijde en de progressieve islam in de islamitische wereld opnieuw verschijnen als dragers van een nieuwe golf van nationale bevrijding in de confrontatie met de nieuwe golf van Amerikaanse dominantie?

11/2/2006

Azzaman Newspaper

Issue 2328

⁵⁸³ Rechtvaardigheids- en Ontwikkelingspartij.

⁵⁸⁴ De Onafhankelijkheidspartij.

⁵⁸⁵ Parti de la Justice et du Développement.

⁵⁸⁶ Lett. "de kwartieren van".

⁵⁸⁷ Imperfectum met lichte toekomstige waarde.

منير شفيق

الدولة والثورة

ردّ على ماركس، انجلز، لينين
ومقاربات مع الرؤية الإسلامية



المركز الثقافي العربي



منير شفيق

الدولة والثورة

ردّ على ماركس، انجلز، لينين
ومقاربات مع الرؤية الإسلامية

الكتاب

الدولة والثورة

المؤلف

منير شفيق

الطبعة

الأولى، 2001

عدد الصفحات: 264

القياس: 14 × 21.5

جميع الحقوق محفوظة

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء - المغرب

ص.ب: 4006 (سبنا)

42 الشارع الملكي (الأحياس)

هاتف: 303339 - 307651

فاكس: 305726 - 212 2 +

Email: markaz@inter.net.ma

بيروت - لبنان

ص.ب: 5158 - 113 الحمراء

شارع جاندارك - بناية المقدسي

هاتف: 750507 - 352826

فاكس: 343701 - 961 1 +



تقديم

أخذ ماركس يستعيد اعتباره في ظل وحشية الرأسمالية العولمية، إذ راحت الرأسمالية العولمية- في سعيها لإقامة نظام عالمي يعتمد السوق العالمية المفتوحة والحررة والقائمة على المنافسة وبعيداً عن تدخل الدولة - تذكر بما كتبه ماركس عن الرأسمالية في عنفوان وحشيتها خارجياً وداخلياً في القرن التاسع عشر، عندما كانت في مرحلة الرأسمالية المنتجة الحررة، المعتمدة على المنافسة وقوانين السوق بعيداً عن تدخل الدولة، فضلاً عن توسعها المتواصل عالمياً.

على الرغم من أن المقارنة هنا لا تعني صدق نظريات ماركس وإن حملت رأسمالية العولمة اليوم بعض السمات الهامة، التي أشار إليها ماركس حول رأسمالية السوق الحررة في القرن التاسع عشر، إلا أن من المهم الإشارة إلى أن ماركس - في تحليله للنظام الرأسمالي في مرحلة الرأسمالية الحررة - كان يتعاطى مع ظاهرة أمامه، ويستند إلى الكثيرين ممن كتبوا عن الرأسمالية في زمنه. ومن ثم يمكن أن تجد عنده إشارات هامة حول الرأسمالية وطبيعتها وإن كان الزمن، أو تطور الرأسمالية نفسه، قد

تخطاها، حتى لو احتفظت الرأسمالية بجوهر ما زال يلازمها ولن يغادرها ما دامت رأسمالية عالمية تسيطر على الخارج أو تتحكم في النظام الاقتصادي العالمي.

على أن ماركس عندما خرج عن ذلك الإطار، الذي كان من الممكن أن يحصره بين علماء الاقتصاد الرأسمالي، أو يجعله صاحب نظريات، أو فرضيات، تتعلق بالنظام الرأسمالي مثل: آدم سميث وريكاردو وغيرهما، دخل إلى عالم الفلسفة والتاريخ والاقتصاد السياسي أي ما عرف بالمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، والاشتراكية العلمية، فقد راح يتخبط بين مفاهيم ونظريات خاطئة، فالكتاب الذي سناقشه «الدولة والثورة» يعطي نموذجاً لما تحمله المادية التاريخية والاشتراكية العلمية ثم المادية الديالكتيكية من أخطاء نظرية.

في الواقع إن كتاب «الدولة والثورة» يدخل ضمن عداد الكتب النصية، فقد تأسس من ألفه إلى يائه على نص ماركس وانجلز إلى حد يجعل من لينين شارحاً أو نصياً أكثر منه صاحب نص أو مطورا لنص. وهنا يمكن الإشارة إلى أن لينين - في كتابه: «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» أو «ما العمل؟» يتميز عنه في كتاب «الدولة والثورة»، كما يتميز ماركس في كتابه «رأس المال» عن ماركس في الفلسفة والتاريخ والاشتراكية العلمية، فلينين في «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» يقدم دراسة لظاهرة عيانية ولا يشرح نصاً، والأمر كذلك في كتابه «ما العمل» حيث يناقش ظرفاً خاصاً محدداً يتعلق بالوضع الروسي والثورة الروسية ولا يشرح نصاً.

ولهذا، فإن أهمية مناقشة كتاب «الدولة والثورة» تنبع من

أهمية مناقشة النص الماركسي الأساسي في مجال من أهم المجالات وهو الدولة - التغيير - الثورة. فإذا كان هذا النص هنا ضعيفاً وهشاً كثيراً الأخطاء فسيكتشف عما تحمله النظرية الماركسية من ماركس حتى لينين من ضعف وهشاشة وخلل منهجي. فكتاب «الدولة والثورة» من أهم ثمار النظرية الماركسية، ومن ثم هو كشاف للمنهج، ولكيفية دراسة الظواهر، وكيفية تعامل الماركسيين (لينين نموذجاً) مع النص، أو قل: يكشف، فيما يكشف عنه، مدى سطوة النص على من يعتبرون أنفسهم «غير نصيين».

إن المنهجية التي استنتجها لكتاب «الدولة والثورة» من ماركس وانجلز ولينين كانت وراء ما حدث في التجارب الماركسية مع الدولة، ولهذا فما لم تنقد هذه المنهجية من أساسها، وليس من آخر ثمراتها: كالحديث عن البيروقراطية أو الدكتاتورية أو الاعلان عن تبني الديمقراطية فيقوم ببناء الأحزاب التي تشكلت على أنقاض الأحزاب الشيوعية أو طورت برنامجها لتصبح الديمقراطية ويغدو احترام الدين من بين شعاراتها، بناءً هشاً كما كان الحال في الماضي؛ لأن الاحتفاظ بماركس وانجلز ولينين - بطريقة انتقائية دون نقد متماسك لما استبعد ولما استبقي عندهم، ليس على مستوى البرنامج السياسي فحسب، وإنما أيضاً، على مستوى الاساسات النظرية نفسها - سيحافظ على الخلل الجوهرى أو سيبقي السوس، الذي نخر «الدولة والثورة» في العمرة الأولى حياً وفاعلاً لينخر مرة أخرى وربما بصورة أشد مما حدث في التجربة السابقة.

ولعل ما يلحظ فيما راح يجريه بعض الماركسيين من تعديلات في مواقفهم راح يكون مركباً من الديمقراطية الليبرالية

والماركسية العلمانية التي ما زالت تنضح من الفلسفة نفسها والمنهج ذاته ومن المادية التاريخية إياها. وهو ما قد يخرج مركباً يحمل كل سلبيات الليبرالية وكل سلبيات الماركسية في لحظة واحدة. وسترى ذلك مترجماً لدى البعض إلى تواطؤ مع الرأسمالية العولمية والأنظمة المحلية الأشد دكتاتورية، مع تركيز فيه غلو شديد ضد الإسلام والتقاليد والبنى الاجتماعية بما في ذلك تقاليد الأسرة، أو الأخلاق التي كانت تعتبر في الماضي أخلاقاً مبدئية قبل التحول إلى خدمة رأس المال الأجنبي، أو ضد الاحتفاظ بالاستقامة والنزاهة والحرص على مصالح الشعب والوطن. أنه الانتقال تحت شعار الكونية الليبرالية العولمية إلى معاداة صارخة للهوية والاستقلال والتضامن، مع تأجيج للهويات الاقلوية التي قد تقود إلى الانفصال والحروب الأهلية.

وقد نجد نتاجاً آخر لا يصل به المركب الماركسي الليبرالي إلى حد التواطؤ مع العولمة، وإنما على الضد راح يواصل نقده للرأسمالية بما في ذلك في مرحلة العولمية. ولكنه في الوقت نفسه يحمل الموقف نفسه تقريباً من الحداثة والإسلام والمجتمع أو التقاليد والقيم الأخلاقية خصوصاً حين يقبل باعطاء «حقوق الإنسان» مفهوم الكونية، أو الديمقراطية مفهوماً كونياً مما يقوده إلى الوقوف، موضوعياً، من الناحية النظرية والحضارية في خنادق العولمة في حربها ضد الخصوصية القومية أو الوطنية، والهوية والثقافة أو في ربط حقوق الانسان، أو الديمقراطية، بشرعية الشذوذ والمثلية والحرية الجنسية، أو التساهل في مسألة سيادة الدولة، أو الصلح مع الكيان الصهيوني أو عند التورط بتشجيع الهويات الاقلوية، التي هي دون هوية الأمة الواحدة أو هوية الوطن أو هوية القومية أو الهوية الإسلامية الجامعة لهويات

أدنى متعددة. إن المقصود هنا بالمتعدد، التعدد في التركيبة الداخلية.

كان فريدريك انجلز قد أشار إلى أن الماركسي لا يستطيع ألا يكون ملحداً، كما لا يستطيع الاشتراكي ألا يكون ملحداً، وهذا ما يجعل مزج الليبرالية بالماركسية أو العكس سيولد ليبرالية متطرفة أو ماركسية مروّضة، وكلاهما سيزيد في الغربة عن الشعب؛ لأن كل مآشئهم من غلو ليبرالي في الغرب بالنسبة إلى الحرية الجنسية والمثلية وفك الروابط العائلية وضد القيم السامية، وصولاً إلى تكريس أيديولوجية العولمة المعادية للإنسان والشعوب والطبيعة ولكل قيمة نبيلة حملتها الإنسانية وكافحت من أجلها، سيولد ردود فعل شعبية ستتلقفها القوى اليمينية والمحافظه، بينما سيضيق الماركسيون حين يضعون أنفسهم في ركاب الليبرالية، لأن الماركسي في الأساس يفترض به أن يكون مناضلاً في صفوف الطبقة العاملة، وإذا توسعنا أكثر: في صفوف الشعب. أما الليبرالي فمناضل ضد كل القيم والتقاليد التي تحملها الطبقة العاملة (الواقعية وليس المفترضة) والشعب. هنا سيقع الضياع أو العزلة أكثر من ذي قبل. ولهذا أصبحنا نجد ليبراليين جداً يقفون إلى جانب العولمة والصهينة والدكتاتورية (حين تكون موالية للغرب)، وقد تخلوا عن الماركسية إلا فيما يتعلق بالموقف والنقد اللذين يوجهونهما ضد «الأصولية»، أي: استخدام سلاحهم الماركسي النظري السابق في هذا المجال.

كما أصبحنا نصدف ماركسيين جداً يقفون ضد العولمة والصهينة ولكنهم عندما يتعرضون «للأصولية» التي تقف في الخنادق نفسها ضد العولمة والصهينة، لا يجدون غير محاربتها بأسلحة الليبرالية الديمقراطية وحقوق الإنسان كما تدفع باتجاههما

العولمة والمنظمات غير الحكومية التابعة لها أو المعتمدة عليها مالياً.

يبدو أن الموقف الصحيح لا يتحقق إلا من خلال نقد كل من الليبرالية في حلتها الحداثية والماركسية في آن واحد، كما كان للتححر والاستقلال والتنمية السليمة طريق صحيح واحد في السابق هو نقد الاتحاد السوفياتي وأمريكا في آن واحد.

لقد كان نقد أمريكا في أواسط الثمانينات عند كتابة النقد لكتاب لينين «الدولة والثورة» - هو الشائع، ولهذا أريد من كتابة هذا النقد إحداث توازن لكي لا نستجير «من الرمضاء بالنار»!

أما نشره بعد أن تفكك حلف وارسو والاتحاد السوفياتي، وأصبحت النظرية الماركسية مرمي سهلاً لكل رام، فقد أجل بل وضع على الرف، وهذا السبب الذي جعل نشره يتأخر أكثر من عقد من السنين. ولكن، بعد أن برزت العولمة، وأخذت الماركسية تسترد أنفاسها بعد الضربة التي وقعت عليها، وأصبح بالإمكان استعارة ماركس لنقد الرأسمالية العولمية التي راحت تتحول إلى ما يُشبه رأسمالية القرن التاسع عشر، من حيث توحشها واطلاق يدها في السوق والدوس على كل من يقف في طريق أرباحها، جعل من الضروري إعادة نشر الكتاب لأن عدداً من الماركسيين، الذين راحوا يتصدون للعولمة، راحوا في الوقت نفسه يفتحون النار على الإسلاميين، أي أخذت المواجهة النظرية تعود إلى المقدمة جنباً إلى جنب مع المواجهة العملية، التي راحت تفرضها العولمة وليبراليتها تحت شعارات: الحداثة، أو الحرية، وحقوق الإنسان، أو الديمقراطية أو الكونية.

هذا هو المسوّغ لإعادة نشر الكتاب، ولكن مع تأكيد أن

الصراع النظري مع الماركسية يجب ألا يقود إلى عداء سياسي مع الماركسيين الذين يقفون ضد العولمة والصهيبة، بل على العكس، يجب أن تفتح آفاق التعاون في المجال السياسي على أهميته وتخفض قدر الإمكان الصراعات النظرية وإن كان لا بد من أن تكون الحدود واضحة وبارزة في المسائل النظرية والأيدولوجية والمعرفية.

على أن الهدف الأهم من نشر هذا النقد لكتاب لينين «الدولة والثورة» هو خدمة أغراض نظرية ليس في مناقشة الماركسية فحسب وإنما أيضاً في إلقاء أضواء على إشكالية الدولة والتغيير، وهو الموضوع الذي راح يناقش في الأوساط الإسلامية ويستحق كل اهتمام من قبل الإسلاميين لئلا يكرر بعضهم الأخطاء نفسها التي ارتكبها الشيوعيون عند الوصول إلى السلطة وفي التعامل مع الدولة، أي يمكن إدراجه ضمن محاولات إجلاء موضوع الدولة، على الأقل من بعض الزوايا.

عندما كتب أريد منه أن يدخل مواجهة سياسية، يوم كان الاتحاد السوفياتي ذا أنياب. ولهذا أعيد تهذيبه والتخفيف من الفقرات التي تناولت التجربة السوفياتية، إلى جانب تجنب التكرار الذي كان يفرضه التكرار في كتاب لينين، ومع ذلك بقي ثمة تكرار بسبب طبيعة كتاب لينين.

أما اليوم فهو ضرورة إسلامية وعربية وضرورة إلى كل من ينشد التغيير، ويصبح على تماس مع الدولة الحديثة. لأن كثيراً مما فرضته الدولة الحديثة على التجارب الاشتراكية قد تفرضه على التجارب الإسلامية والتغييرية الأخرى إذا لم يصر إلى فهم أعمق للدولة، وتؤخذ العبرة من تجربة الدولة الاشتراكية، ويبحث في المضادات التي تمنع الوقوع في المصير نفسه.

وبكلمات أخرى، إن الكفاح، من أجل تحرير الشعوب المستضعفة وتحرير الإنسان في هذا العصر، غير ممكن، إلى حد بعيد، إلا من خلال نقد الأطروحات الليبرالية الرأسمالية والماركسية اللينينية حول «الدولة»، وهذه مسألة لا تكتسي أهميتها من دحض الأفكار الخاطئة والمضللة التي تحملها تلك الأطروحات فحسب، وإنما أيضاً، باعتبارها خطوة على طريق معرفة ماذا يجب أن تفعله الشعوب والثورات بالدولة الحديثة؛ لأن تحطيم نير الاستعمار الخارجي، وتحطيم نير القوى المستبدة، أو الاستغلالية الاحتكارية والطفيلية في الداخل، لن يتحققا إلا بنقد النظريات التي حملتها الحداثة الغربية حول الدولة الحديثة مهما حملت من أسماء أو ادعت من أهداف. فموضوع الدولة الحديثة، بسبب ما تمثله من طغيان وظلم، يتضمن قدراً كبيراً من الأهمية، ويشكل - بالنسبة إلى الفكر الإسلامي - امتداداً لذلك التركيز الذي وضعه القرآن الكريم على الظلم والظالمين، أو على فروعون والمتفرعنين، وفي المقابل يشكل الحل لهذا الموضوع امتداداً معاصراً لذلك القدر الكبير والاساسي، الذي وضعه القرآن على الحكم بالعدل والقسط بين الناس وفقاً لما أنزل الله لا بما تدفع إليه الأهواء، وتصوغه الفئات المستبدة والمتنفذة المترفة من قوانين وقواعد وأحكام.

وأخيراً إن معالجة موضوع الدولة الحديثة معالجة سليمة يشكل دليلاً يساعد على التطبيق السليم للإسلام في هذا العصر، ويساعد على إقامة عدل الإسلام في الحكم بعد وراثة الدولة الحديثة التي ستفرض نفسها عليه، كما يشكل عقبة في وجه الأخطاء أو الانحراف أو الاستبداد بعد أن تصل بعض القوى الإسلامية إلى سدة الحكم، لأن من أشد الويلات، التي يمكن أن

تلتحق بالدعوة الإسلامية في هذا العصر، قيام دولة طاغوتية ترفع على جبهتها راية دولة إسلامية بينما هي في الواقع دولة ظلم واستبداد . . . دولة فثة قليلة أو حزب، تتمتع بالامتيازات والسلطات، وقد جعلت من نفسها عبر أجهزة الدولة، كما حدث مع دولة لينين، دولة طاغية فوق الشرع والمجتمع. وهذا أمر لا بد من أن يتنبه إليه كل من يُبتلى بركوب هذا المركب الخشن إن كان ينشد حكماً راشداً،

والله والموفق

المؤلف

عمان 13 جمادى الآخرة 1421هـ

الموافق 2000/9/11

Staat en Revolutie. Antwoord op Marx, Engels, Lenin en gelijkgezinden aan de hand van de islamitische visie.

Munīr Šafīq

Voorwoord

Marx' standpunt over de barbaarsheid van de kapitalistische globalisering⁵⁸⁸ wordt opnieuw uit de kast gehaald, aangezien de kapitalistische globalisering, doorheen haar streven naar de oprichting van een wereldsysteem, steunt op de vrije en open wereldmarkt, die op wedijver gebaseerd is, en onverzoenbaar is met de tussenkomst van de staat. Je herinnert je wel wat Marx in de 19^{de} eeuw schreef over de barbaarse kracht van het kapitalisme⁵⁸⁹, zowel in de periferie als de kern⁵⁹⁰, toen het nog in het stadium van het vrije en productieve kapitalisme verkeerde; namelijk dat het naast haar haar wereldwijde, onafgebroken expansie afhankelijk is van wedijver en de wetten van de markt, die niet te verzoenen zijn met de tussenkomst van de staat.

Niettegenstaande deze studie⁵⁹¹ niet over de juistheid van de theorieën van Marx handelt, bevat de huidige, kapitalistische globalisering enkele belangrijke eigenschappen, waarop Marx, in de context van het kapitalisme van de vrije markt in de 19^{de} eeuw, reeds⁵⁹² heeft gewezen. Belangrijk is dat⁵⁹³ Marx, tijdens zijn ontleding van het kapitalistische systeem in het stadium van het vrije kapitalisme, zich doorgaans bezig hield met een concreet fenomeen⁵⁹⁴ en dat hij steunde op de velen die in zijn tijd over het kapitalisme schreven. Daarom kan je bij hem belangrijke aanwijzingen over de aard van het kapitalisme⁵⁹⁵ en de aard ervan terugvinden, hoewel de periode of de ontwikkeling van dat specifieke

⁵⁸⁸ Lett. "globaliserend kapitalisme".

⁵⁸⁹ Lett. "het kapitalisme, inzake de kracht van haar barbaarsheid".

⁵⁹⁰ Lett. "buitenland en binnenland". Aangezien de auteur put uit de termen en veronderstellingen van een 'tiermondistisch' discours, verkies ik de begrippen "kern" en "periferie".

⁵⁹¹ Lett. "de vergelijking hier".

⁵⁹² Toegevoegd.

⁵⁹³ Lett. "Het is belangrijk te wijzen op het feit dat".

⁵⁹⁴ Lett. "een fenomeen vóór hem".

⁵⁹⁵ Lett. "het kapitalisme en de aard ervan".

kapitalisme al voorbij is. Het kapitalisme behoudt immers⁵⁹⁶ een natuur, die er onlosmakelijk mee verbonden blijft en die niet zal verdwijnen zolang de kapitalistische globalisering heerst over de periferie of zolang zij het mondiale economische systeem domineert.

Marx week af van een denkkader dat hem misschien onder de kapitalistische economen zou plaatsen, of hem tot een volgeling zou maken van theorieën of stellingen die betrekking hebben op het kapitalistische systeem, zoals Adam Smith, Ricardo en anderen. Hij drong binnen in de wereld van de filosofie, de geschiedenis en de politieke economie, die als het dialectisch materialisme, het historisch materialisme en het wetenschappelijk socialisme bekend werden. Hij liep echter verloren tussen verkeerde concepten en theorieën. Het boek *Staat en Revolutie* dat we zullen bespreken biedt een weergave van de theoretische fouten die het historisch materialisme en het wetenschappelijk socialisme en ten slotte het dialectisch materialisme bevatten.

Het boek *Staat en Revolutie* behoort eigenlijk tot de groep⁵⁹⁷ basiswerken. Het geeft van A tot Z de grondslagen van de teksten van Marx en Engels weer; in die mate zelfs dat het van Lenin meer een interpretator of een autoriteit heeft gemaakt dan een auteur⁵⁹⁸ of iemand die teksten verder uitwerkt. Men kan wijzen op het feit dat de Lenin in de twee werken *Het imperialisme als hoogste stadium van het kapitalisme* of *Wat te doen* verschilt van de Lenin⁵⁹⁹ in het⁶⁰⁰ werk *Staat en Revolutie* - zoals de Marx in het werk *Het Kapitaal* verschilt van de Marx van de filosofie, de geschiedenis en het wetenschappelijk socialisme. Lenin presenteert immers in *Het imperialisme als hoogste stadium van het kapitalisme* een studie van een concreet⁶⁰¹ fenomeen. Hij bespreekt dus geen tekst, net als in zijn boek *Wat te doen?*, waarin hij een afgebakend en specifiek fenomeen bespreekt, dat handelt over de Russische toestand en de Russische revolutie.⁶⁰²

Het belang van de discussie over het boek "Staat en Revolutie" spruit voort uit het belang van de discussie over de fundamentele marxistische

⁵⁹⁶ Deze zin werd opgesplitst zodat het duidelijk werd dat het tweede deel een uitbreiding is bij "terugvinden" en niet bij "voorbijgestreefd".

⁵⁹⁷ Lett. "het aantal".

⁵⁹⁸ Lett. "schrijver van teksten".

⁵⁹⁹ Lett. "hem".

⁶⁰⁰ Lett. "zijn".

⁶⁰¹ Lett. "zichtbaar".

⁶⁰² Na deze zin komt nog een repetitieve passage die ik heb geschrappt: "en waarin hij dus geen tekst bespreekt".

teksten inzake een van de belangrijkste domeinen: de staat - de hervorming - de revolutie. En wanneer deze tekst zwak, fragiel en rijk aan vergissingen is, dan zal hij de zwakheid, de fragiliteit en de methodologische gebreken onthullen die de marxistische theorie bevat, van Marx tot Lenin.

Het boek *Staat en Revolutie* is een van de belangrijkste vruchten van de marxistische theorie. Bijgevolg verleent het een blik op de methode, de wijze waarop fenomenen bestudeerd worden⁶⁰³ en de manier waarop de marxisten (Lenin in het bijzonder) met de teksten omgaan - of liever: het onthult deze dingen, terwijl het de reikwijdte van de invloed van de teksten onthult op hen die zichzelf als "niet-gezaghebbend" beschouwen.

De methode van Marx, Engels en Lenin, die aan de grondslag van het boek *Staat en Revolutie* lag, vormde de achtergrond van de marxistische ervaringen met de staat⁶⁰⁴. Deze methode vormt geen fundamentele kritiek, want hij behoort niet tot het laatste van haar vruchten, zoals de discussie over de bureaucratie, de dictatuur of de afkondiging van het aannemen van de democratie. De structuur van de partijen die op de ruïnes van de communistische partijen gevormd worden of die hun programma aan het opkomen van de democratie aangepast hebben en 'respect voor religie' tot hun slogans rekenen, zal een zwakke structuur vormen, zoals in het verleden het geval was, vanwege het vasthouden aan Marx, Engels en Lenin, op een selectieve wijze, zonder een samenhangende kritiek van wat men verwerpt en van wat men behoudt. Het is immers niet alleen op het niveau van het politieke programma, maar eerder op het niveau van de grondslagen van de theorie zelf, dat men moet⁶⁰⁵ oppassen voor het opvallende gebrek of de worm, die *Staat en Revolutie* de eerste keer aangevreten heeft, zal blijven leven en het verder aanvreten; misschien op een veel grotere schaal dan alles wat tijdens de voormalige ervaring gebeurd is.

Misschien merkt men op dat, wanneer sommige marxisten hun positie aanpassen⁶⁰⁶, zij de liberale democratie verbinden met het seculiere marxisme⁶⁰⁷, dat nog altijd dezelfde filosofie, de eigen methode en ook het historisch materialisme rechtvaardigt.

Hierdoor verschijnt een verbond ten tonele dat tezelfdertijd alle negatieve aspecten van het liberalisme en alle negatieve aspecten van het

⁶⁰³ Lett. "de aard van de studie van de fenomenen".

⁶⁰⁴ Lett. "was achter wat gebeurde inzake marxistische ervaringen met de staat".

⁶⁰⁵ Lett. "hij zal". Aangezien deze persoon niet verder ingevuld wordt, zal ik het subject vanaf dit punt met het neutrale "men" vertalen.

⁶⁰⁶ Lett. "begonnen zijn met het uitvoeren van aanpassingen in hun positie".

⁶⁰⁷ Lett. "een compositie/verbinding maken tussen".

marxisme bevat. Je zal zien dat sommigen dit vertalen⁶⁰⁸ naar een collaboratie met de kapitalistische globalisering en met heel sterk dictatoriale, inheemse regimes; een collaboratie⁶⁰⁹ gekenmerkt door⁶¹⁰ een hevige reactie tegen de islam, de tradities en de sociale structuren (de familietradities inbegrepen) of de zeden, die in het verleden als ethische principes⁶¹¹ werden beschouwd, vóór hun omvorming tot instrument van het buitenlands kapitaal, of tegen het behoud van de deugdzaamheid, de oprechtheid en het verlangen naar het welzijn van het volk en het vaderland. Dit betekent de transformatie van het discours van het globaliserende, liberale universalisme in een flagrante vijandigheid⁶¹² tegenover de identiteit, de onafhankelijkheid en de solidariteit, waardoor de identiteiten van minderheden aangewakkerd worden, wat kan leiden tot afscheiding en burgeroorlog.⁶¹³

We stoten op iets anders⁶¹⁴, wanneer het liberaal-marxistische verbond zich niet vastketent aan de samenwerking met de globalisering, maar juist volhardt in zijn kritiek op het kapitalisme, met inbegrip van de fase van de globalisering. Deze houding wordt bijna tezelfdertijd bezwangerd door de moderniteit, de islam, de gemeenschap, de tradities en de morele waarden, in het bijzonder wanneer men instemt met het gegeven van de 'mensenrechten' als universeel concept⁶¹⁵, of met de democratie als een universeel concept.⁶¹⁶ Dit alles leidt tot de objectieve stagnatie van de theorie en de beschaving in de loopgraven van de globalisering, tijdens haar oorlog met het patriottisch of nationalistisch aspect, de identiteit en de cultuur. Het leidt tot de koppeling van de mensenrechten of de democratie aan de rechtvaardiging van afwijkend gedrag, homoseksualiteit en seksuele vrijheid. Het leidt⁶¹⁷ tot een laksheid in de kwestie van de soevereiniteit van de staat. Het leidt⁶¹⁸ tot een verzoening met de zionistische entiteit. Ten slotte leidt⁶¹⁹ het tot een betrokkenheid bij het aanmoedigen van identiteiten van minderheden, die minderwaardig zijn tegenover de identiteit van de natie afzonderlijk, of de identiteit van het vaderland, van het volk, of de overkoepelende islamitische

⁶⁰⁸ Lett. "dat dit een vertaling is bij sommigen".

⁶⁰⁹ Toegevoegd.

⁶¹⁰ Lett. "met als eigenschap".

⁶¹¹ Lett. "princiële zeden".

⁶¹² معاداة : waarschijnlijk een tyfout voor معاداة.

⁶¹³ Lett. "met een aanwakking van minderheidsidentiteiten, die kunnen leiden tot"

⁶¹⁴ Lett. "een ander product".

⁶¹⁵ Lett. "concept van het universalisme".

⁶¹⁶ Deze zin werd opgesplitst.

⁶¹⁷ Toegevoegd.

⁶¹⁸ Toegevoegd.

⁶¹⁹ Toegevoegd.

identiteit die talrijke, lagere identiteiten overkoepelt. Met talrijkheid wordt hier de veelzijdigheid in de interne samenstelling bedoeld.

Friedrich Engels heeft reeds gewezen op het feit dat een marxist niet anders dan een atheïst kan zijn, net als een socialist niet anders dan een atheïst kan zijn.⁶²⁰ Dit leidt tot een vermenging van het liberalisme met het marxisme of vice versa, waaruit een extreem liberalisme of een tam marxisme zal voortspruiten. De populariteit van elk van deze strekkingen⁶²¹ zal in het Westen toenemen⁶²², aangezien alle liberale uitspattingen die we in het Westen aanschouwen, met betrekking tot seksuele vrijheid, homoseksualiteit en verbreking van de familiebanden en vanwege de houding⁶²³ tegenover de verheven waarden, veroorzaakt worden door een toewijding aan de ideologie van de globalisering, die vijandig staat tegenover de mensen, de volkeren en de natuur en tegenover elke edele waarde die de mensheid in zich had en waarvoor zij gestreden heeft. Hiertegen zal een volksprotest ontstaan, dat door de conservatieve en de rechtse krachten aangewend zal worden⁶²⁴, terwijl de marxisten zullen teloorgaan wanneer ze de schoothondjes worden van het liberalisme⁶²⁵. De marxist veronderstelt immers principieel dat de verzetstrijder zich onder de rangen van de arbeidersklasse bevindt, en als we het breder opvatten: onder de rangen van het volk. Wat de liberaal betreft, hij stelt zich tegenover alle waarden en tradities die de (echte en niet de veronderstelde) arbeidersklasse en het volk in zich hebben. Hier zal het isolement of het verlies groter zijn dan ooit tevoren.

We zijn dus op nieuwe liberalen gestoten die aan de kant staan van de globalisering, het zionisme en de dictatuur (wanneer deze het Westen baten).⁶²⁶ Ze hebben het marxisme verlaten, behalve wanneer ze zich vastklampen aan de positie en de kritiek die ze in het geweer brengen tegen 'het fundamentalisme', met andere woorden: het gebruik van hun voormalig theoretisch marxistisch arsenaal in deze kwestie. Evenzo hebben we nieuwe marxisten ontmoet die zich tegen de globalisering en het zionisme verzetten, maar die, wanneer ze zich verzetten tegen 'het fundamentalisme' dat zich in

⁶²⁰ Deze zin werd opgesplitst.

⁶²¹ Toegevoegd.

⁶²² Lett. "elk van hen zal in het Westen toenemen qua populariteit".

⁶²³ In de tekst staat enkel "en tegenover".

⁶²⁴ Deze actieve constructie werd naar het passief omgezet ter wille van grammaticale helderheid.

⁶²⁵ Uitdrukking. Lett. "wanneer ze zichzelf plaatsen in de stijgbeugel van het liberalisme".

⁶²⁶ Deze zin werd opgesplitst.

dezelfde loopgraven tegen de globalisering en het zionisme bevindt, het voortdurend bekampen⁶²⁷ met de wapens van het democratische liberalisme en de mensenrechten, net zoals het fundamentalisme⁶²⁸ strijdt tegen hun gerichtheid op de globalisering en op gesubsidieerde of financieel afhankelijke NGO's.

Het lijkt erop dat de correcte houding enkel kan verwezenlijkt worden⁶²⁹ aan de hand van een volledige kritiek van zowel⁶³⁰ het liberalisme in haar nieuw gewaad, als het marxisme; net zoals er vanouds voor de emancipatie, de onafhankelijkheid en de gezonde ontwikkeling slechts één correcte weg was: een kritiek van zowel⁶³¹ de Sovjetunie als Amerika.

De kritiek op Amerika was bij het schrijven van de kritiek op het boek *Staat en Revolutie* van Lenin in de jaren '80 wijdverbreid.⁶³² Daarom wil ik aangaande het schrijven van deze kritiek een evenwicht bewerkstelligen, om niet van de regen in de drup te komen!⁶³³

Nadat het Warschaupact en de Sovjetunie uiteengevallen waren en de marxistische theorie voor iedereen een gemakkelijk doelwit geworden was, werd de publicatie op de lange baan geschoven.⁶³⁴ Daarom⁶³⁵ werd de publicatie meer dan een decennium vertraagd.

Na het verschijnen van de globalisering, begon⁶³⁶ het marxisme zich echter te herstellen van de slag die het gekregen had.⁶³⁷ Marx kon aangewend worden⁶³⁸ om de kapitalistische globalisering te bekritisieren, dat aan het veranderen is in iets dat lijkt op het kapitalisme van de 19^{de} eeuw, inzake de inhoud van haar barbaarsheid, haar losse greep⁶³⁹ op de markt en het met voeten treden van alles wat in de weg van haar winsten staat. Een herpublicatie van het boek werd noodzakelijk, aangezien een aantal marxisten, die tegen de globalisering ingingen, tezelfdertijd het vuur op de islamisten openden. De theoretische confrontatie begon terug op de

⁶²⁷ Lett. "dan vinden ze niet geen strijd met haar".

⁶²⁸ Lett. "zij".

⁶²⁹ Lett. "dat de correcte houding niet kan verwezenlijkt worden, tenzij door".

⁶³⁰ Lett. "van tezelfdertijd het liberalisme (...) en het marxisme".

⁶³¹ Ibid.

⁶³² Deze zin werd opgesplitst.

⁶³³ Uitdrukking. Lett. "om niet voor de hitte bij het vuur te schuilen".

⁶³⁴ Uitdrukking. Lett. "werd op het schap geplaatst".

⁶³⁵ Lett. "Dit is de reden waarom".

⁶³⁶ Lett. "die voor haar gebeurd was".

⁶³⁷ Deze zin werd gesplitst.

⁶³⁸ Lett. "het ontlenen van Marx werd mogelijk".

⁶³⁹ Lett. "het loslaten van haar hand".

voorgond te komen, zij aan zij met de praktische confrontatie, die de globalisering en haar liberalisme oplegden onder slogans als: de moderniteit, de vrijheid, de mensenrechten, de democratie of het universalisme.

Dit is de rechtvaardiging van de herpublicatie van het boek, maar met de klemtoon dat het theoretische conflict met het marxisme niet mag leiden tot een politieke vijandigheid tegenover de marxisten die zich opstellen tegen de globalisering en het zionisme. Integendeel, de samenwerking op het politieke veld moet in elk van hun beider belang vergroot worden⁶⁴⁰ en de theoretische conflicten moeten, indien mogelijk, verminderd worden, hoewel het onvermijdelijk is dat de breuklijnen in de epistemologische, ideologische en theoretische vraagstukken klaar en duidelijk zijn.

Vandaar dat het belangrijkste doel van de publicatie van deze kritiek op Lenins boek '*Staat en Revolutie*' theoretische kwesties dient⁶⁴¹, die niet enkel gaan over het debat met het marxisme, maar die ook licht werpen op de problematiek van de staat en haar⁶⁴² hervorming.⁶⁴³ Dit is een onderwerp dat in islamitische kringen bediscussieerd wordt en alle aandacht van de islamieten verdient, opdat enkelen van hen niet dezelfde fouten zouden begaan, die de communisten begaan hebben bij de verovering van de macht en bij de aanpak van de staat.⁶⁴⁴ Dit behoort tot de imposante vraagstukken omtrent de kwestie van de staat, althans vanuit bepaalde invalshoeken.

Toen het boek⁶⁴⁵ geschreven werd, wilde ik dat het een politieke confrontatie zou aangaan.⁶⁴⁶ Het was nog een tijd waarin de Sovjetunie tanden had. Daarom werd het verder verfijnd en de passages die handelen over de sovjetervaring werden verminderd⁶⁴⁷. Daarnaast werd de herhaling die in Lenins boek reeds als herhaling werd aanzien, vermeden. Desondanks bleef er herhaling bestaan vanwege de aard van Lenins boek.

Vandaag is er een islamitische en Arabische nood en de nood van ieder die verandering zoekt en met de moderne staat geconfronteerd wordt.

⁶⁴⁰ Lett. "de horizonten van samenwerking moeten opengaan op het politieke veld, in diens belang".

⁶⁴¹ Lett. "de dienst is van".

⁶⁴² Toegevoegd.

⁶⁴³ Deze zin werd gesplitst.

⁶⁴⁴ Deze zin werd gesplitst.

⁶⁴⁵ Toegevoegd.

⁶⁴⁶ Deze zin werd gesplitst.

⁶⁴⁷ Lett. "werd de verfijning (...) en de matiging ervan herhaald "

Aangezien de moderne staat de socialistische ervaringen sterk heeft beïnvloed, beïnvloedt zij nog steeds de islamitische en andere hervormende ervaringen, zolang men geen dieper inzicht inzake de staat verwerft.⁶⁴⁸ Men moet het voorbeeld van de ervaring van de socialistische staat nemen, terwijl men de tegenstrijdigheden moet onderzoeken die de lotsbestemming in dat specifieke geval tegenhielden.

Met andere woorden: de bevrijding van de onderdrukte volkeren en⁶⁴⁹ van de mensen in deze tijd, is in belangrijke mate enkel mogelijk via een kritiek op de kapitalistische, liberale argumenten en op het marxisme-leninisme aangaande 'de staat'.⁶⁵⁰ Dit vraagstuk is niet alleen belangrijk voor de ontkrachting van misleidende en incorrecte denkbeelden die dergelijke argumenten bevatten, maar ook omdat⁶⁵¹ het een stap is op de weg naar de kennis van wat volkeren en revoluties moeten aanvangen met de moderne staat. Het afwerpen van het juk van het buitenlandse kolonialisme en het afwerpen van het juk van de autoritaire macht, of van de parasitaire en monopolistische uitbuiting in het eigen land⁶⁵², zal enkel verwezenlijkt worden door de kritiek op de theorieën die de Westerse moderniteit heeft over de moderne staat - om het even welke namen zij dragen of welke oogmerken zij claimen.

De problematiek van de moderne staat is heel erg belangrijk, vanwege het despotisme en onrecht dat zij vertegenwoordigt.⁶⁵³ Inzake het islamitische gedachtegoed vormt dit een aanvulling op de klemtoon die de nobele Koran op de onderdrukking en de onderdrukkers legt, of op de farao en de faraoniërs. Anderzijds vormt de aard van deze problematiek een eigentijdse aanvulling van het wezenlijke en grote belang dat de Koran heeft gehecht aan het regeren over de mensen met gerechtigheid en rechtvaardigheid, in overeenkomst met wat God geopenbaard heeft, en niet met lustobjecten⁶⁵⁴, noch met de machten, regels en bepalingen die de invloedrijke, luxueuze en autoritaire groepen uitvinden.⁶⁵⁵

⁶⁴⁸ Deze zin werd opgesplitst en iets vrijer vertaald.

⁶⁴⁹ Geschrapd: "de bevrijding".

⁶⁵⁰ Deze zin werd opgesplitst.

⁶⁵¹ Lett. "vanuit het oogpunt dat".

⁶⁵² Lett. "binnenland".

⁶⁵³ Lett. "De kwestie van de moderne staat, vanwege wat deze vertegenwoordigt van despotisme en onrecht, behelst een grote mate van belang". Deze zin werd opgesplitst.

⁶⁵⁴ Lett. "dat waarvoor geldt: de lusten drijven ertoe".

⁶⁵⁵ Lett. "dat wat de invloedrijke, luxueuze en autoritaire groepen uitvinden inzake machten, regels en bepalingen.

hetgeen de invloedrijke, luxueuze en autoritaire groepen uitvinden inzake machten, regels en bepalingen.

Wanneer ten slotte de problematiek van de moderne staat correct afgehandeld wordt,⁶⁵⁶ dan vormt deze een gids die helpt bij de correcte toepassing van de islam in deze tijd. Hij helpt bij het laten gelden van de rechtvaardigheid van de islam in de regering, na het erven van de moderne staat, die zichzelf aan het bewind⁶⁵⁷ zal opleggen. Evenzo ontstaat er een obstakel, in de vorm van de fouten, de afwijkingen of het despotisme, nadat bepaalde islamitische krachten de macht veroverd hebben⁶⁵⁸, vanwege de grote ellende, die gepaard kan gaan met de islamitische missie in deze tijd: het ontstaan van een tirannieke staat die zich verbergt achter de banier⁶⁵⁹ van een islamitische staat, terwijl zij in werkelijkheid een onrechtvaardige en despotische staat is...

Een staat is een beperkte groep of partij, die van privileges en machtsbronnen geniet, en zichzelf via het staatsapparaat in die positie heeft gewerkt, zoals gebeurde met de staat van Lenin - een despotische staat verheven boven de goddelijke wet en de samenleving. Dit is iets waarvan ieder die onder het bewind van deze harde structuur⁶⁶⁰ heeft geleden zich bewust moet zijn; namelijk dat hij⁶⁶¹ eigenlijk een redelijk bewind nastreefde,

bij God en voorspoed,

De auteur

‘Amān 13 jumādā ’al-’āhira 1421

De voorspoedige 11/9/2000

⁶⁵⁶ Lett. "de afhandeling van de problematiek van de moderne staat een correcte afhandeling is".

⁶⁵⁷ Toegevoegd.

⁶⁵⁸ Lett. "de troon van het bewind bereikt hebben".

⁶⁵⁹ Lett. "de vlag (...) optilt voor haar aangezicht".

⁶⁶⁰ Lett. "het besturen van dit vehikel", vanzelfsprekend wordt de staat bedoeld.

⁶⁶¹ Lenin.

§2. Casus: Hāšim 'Āgājarī



Special Dispatch Series - No. 445

December 2, 2002

No.445

The Call for Islamic Protestantism: Dr. Hashem Aghajari's Speech and Subsequent Death Sentence

By Ayelet Savyon*

Dr. Hashem Aghajari, a University of Hamedan history lecturer, journalist, and active member of the reformist **Islamic Revolution's Mujahideen Organization (IRMO)**, was arrested in August 2002 and sentenced to death on November 6, 2002, because of a June address he gave commemorating the 25th anniversary of the death of Dr. 'Ali Shari'ati, one of the ideologues of the Islamic Revolution. In his speech, Aghajari built on the foundation of Shari'ati's thoughts to achieve legitimacy for his own ideas, but actually presented his own perception of "Islamic Protestantism" and reform in Islam;^[i] he also criticized Iran's ruling religious establishment.

In his speech, Aghajari argued that a mediating echelon of clerics had developed in Islam that stood between God and the believers - something which runs completely counter to the nature of Islam, which differs from Christianity in this aspect. Aghajari sharply criticized this echelon, which is today in power in Iran, for its conservatism and petrification, for blocking society's advancement, and for exploiting the name of God. He also attacked it for its willingness to accept technology, usually rejected on religious grounds, in special cases - such as when it comes in the form of luxury cars. These clerics, says Aghajari, see themselves as above the people, as sanctified; they exploit their status in the regime to ensure their own survival and their hold on power, while corrupting Islam and Islamic values.

Agharaji maintained that these corrupt clerics are blocking the people's, and primarily the young people's, access to the Koran and to understanding it, and preventing them from developing independent thought. He claimed that they have created a state monopoly on the religion. Worst of all, they are changing the essential nature of Shi'ite Islam by imposing a single government interpretation of the religion that perpetuates their status, and by denying other high-ranking clerics' the right to issue religious rulings on the basis that their rulings "are not Islam."

Aghajari was directing his criticism at the low-level clerics who despite their under-qualification nonetheless hold key positions throughout the regime and presume to lead the country in the spirit of Islam. These clerics range from Supreme Leader 'Ali Khamenei and former president Hashemi Rafsanjani, now head of the extremely powerful Expediency Council,^[ii] down to the lowest echelons of the regime.

In his speech, Aghajari suggested differentiating between what he calls "core Islam," the best of the Islamic religious ideas, and "traditional Islam," which includes various additions to "core Islam" that have occurred over the years. In his opinion, these additions are damaging and are not genuinely based on "core Islam." He said that Islam could be interpreted in accordance with the zeitgeist, and that changes over time necessarily dictated changes in interpreting Islamic precepts.

Agharahji spoke against the "principle of emulation" (*Taqlid*) in Shi'ite Islam,^[iii] saying that because of it, the people would always remain enslaved by the clerics' interpretation and would never be able to develop independent thought. He called for a new kind of emulation to underpin the relationship between the clerics and

the people: the new model would be the relationship between teacher and pupil - in which the pupil eventually becomes independent - instead of imitation, that is, the relationship between master and servant.

Further, Aghajari said that an essential part of "core Islam" was "Islamic humanism," which would give equal rights to men and women, and to Muslims and non-Muslims, and respect the rights of all. He said that the essence of Islamic humanism is the principle of human rights - treating every person as a human being, even if he is a political dissident. Aghajari also criticized the regime for violating the human rights of political activists, particularly with the use of torture. [Click here to read the text of the speech, or scroll down.](#)

**Ayelet Savyon is Director of the Iranian Media Project*

[i] Aghajari clarified that religion had always occupied a central role in Iranian society. For the past two centuries, Shi'ite clerics have enjoyed the status of guardians of the Iranian public.

[ii] Supreme Leader Khamenei, who holds the low rank of *Hujjat ul-Islam*, was pushed upwards to the rank of *Ayatollah* when he was appointed Iran's Spiritual Leader, because according to Ayatollah Khomeini's doctrine of "Rule of the Jurisprudent," the jurisprudent who is a source of authority, knowledge and justice is the one worthy of leading the country. No jurisprudent with such qualifications could be found to succeed Khomeini after his death. As will be recalled, Ayatollah Hussein 'Ali Montazari was ousted from his position as Khomeini's successor for criticizing the regime. Rafsanjani is also a *Hujjat ul-Islam*, even though the conservative press refers to him as an Ayatollah.

[iii] According to *taqlid* (the "principle of emulation") in Shi'ite Islam, society is divided between two categories of religious status. The first group is highly exclusive - the *Maraje Taqlid*, or "sources of emulation," several *Mujtaheds* of the rank of *Ayatollah Ozma* (Grand Ayatollah). These *Mujtaheds* have the right of *Ijtihad*. Each of them may issue independent rulings, which applies only to his particular followers. The second group, the "emulators," is the masses. Each Shi'ite Muslim chooses a *Marja-e Taqlid*, and follows his rulings. In practice, the right of *Ijtihad*, or the right to issue *fatwas*, and the principle of emulation contributed to a close relationship between the follower and the leader he chose, and reinforced the Ayatollahs' power to defend society, socially and morally, against oppression by the ruler. It is worth noting that Shi'ite Islam never endorsed any one interpretation of an issue, and no one Ayatollah was officially more senior than another.

[Click here to read the complete text.](#)

*Dr. Hashem Aghajari, a University of Hamedan history lecturer, journalist, and active member of the reformist **Islamic Revolution's Mujahideen Organization (IRMO)**, is a disabled veteran of the Iran-Iraq war. In June 2002, Aghajari delivered an address commemorating the 25th anniversary of the death of **Dr. 'Ali Shari'ati**, a prominent intellectual and one of the ideologues of the Islamic Revolution.^[1] In August 2002, Aghajari was arrested; on November 6 he was sentenced to death by a Hamedan court for blaspheming the Prophet Muhammad, insulting the Shi'ite imams, and insulting top state religious authorities.^[2]*

In his speech, Aghajari used Shar'iati's legacy to express his own criticism of the relations between the state and religion in contemporary Iran. He began his speech by addressing the need to rejuvenate Islam with "Islamic Protestantism" (which Shari'ati had advocated^[3]), and reviewed Iran's contemporary history, including the period from the 1905 Constitutional Revolution through the late 1960s and 1970s, saying:

"Some people thought that a military overthrow of the Shah's regime would bring the dawn of a new era... because in Iranian society and Iranian culture, religion is and has been the main core throughout the ages, before Islam [began] and after, before the Safavid dynasty^[4] [early 16th century] and after, when the majority of Iranians became Shi'ite Muslims. The following is the text of his speech.^[5]

The Concept of Protestantism

In his address, Dr. Aghajari described Christianity prior to Protestantism, focusing on the Church hierarchy and the corruption rampant among the clergy. He said that Islam is in a different position than Christianity: "The Protestant movement wanted to rescue Christianity from the clergy and the Church hierarchy - [Christians] must save religion from the pope. We [Muslims] do not need mediators between us and God. We do not need mediators to understand God's holy books. The Prophet [Jesus] spoke to the people directly... We don't need to

much emphasis on the past. This is not logical..."

"For years, young people were afraid to open a Koran. They said, 'We must go ask the *Mullahs* what the Koran says,' [since] it was used primarily in mosques and cemeteries. The new generation was not allowed to come near the Koran; [young people] were told that [first] they needed [training in] 101 methods of thought and they did not possess them. Consequently, [the young people] feared reading the Koran. Then came Shari'ati, and he told the young people that these ideas were bankrupt; [he said] you could understand the Koran using your own methods - you could understand as well as the religious leaders who claim to have a ton of knowledge. The religious leaders taught that if you understand the Koran on your own, you have committed a crime. They feared that their racket would cease to exist if young people learned [Koran] on their own..."

The Clerics Have Become a Ruling Class

"In Islam, we never had a class of clergy; some clerical titles were created as recently as 50 or 60 years ago. Where did we have a clerical class in the Safavid dynasty? [Today's titles for Islamic clergy] are like the Church hierarchy - bishops, cardinals, priests. This type of hierarchy in [contemporary Shi'ite Islam] is an imitation of the Church. [Today], this clerical hierarchy is headed by the *Ayatollah Ozma* [i.e. the 'Grand Ayatollah']... And a level down you have an *ayatollah*, *Hujjat ul Islam*, *Thaqqat ul Islam*, and so on."

"In the past few years, [the religious institutions] have become a sort of government institution, and the issue has become more sensitive. Is there anyone in our society who understands the distinction between a *Hujjat ul Islam* and an *Ayatollah*? [6] Shari'ati said that in Islam we do not have a class of religious leaders. This is not the 'core Islam.' It is a development of historical Islam, and, fortunately, we have not yet seen [in Iran the establishment of] a single central apparatus based on the ranks of clerical titles. For years, there were many parallel [*Marja-e Taqlid*] institutions, [7] and each *Marja-e Taqlid* [*Ayatollah Ozma*] [Grand Ayatollah] had his own structure."

"Today, [the ruling clergy] in Iran wants to consolidate all the *Ayatollah Ozma* organizations under a single rule. (The audience applauds wildly.) Shari'ati said that in Iran, we have never had a true clerical class. This is what they want to do in our country. I doubt whether they will succeed because of our independence and the elements that we have in Shi'ite Islam. The divisions and the hierarchies they wanted to create are Catholic [and not Islamic]... Some of the clergy are so engrossed in what they are trying to do that they start thinking of themselves as icons..."

A Cleric is Not a Divine Being

"Shari'ati used to say that the relationship between [the clergy] and the people should be like the relationship between teacher and pupil - not between leader and follower, not between icon and imitator; the people are not monkeys who merely imitate. The pupils understand and react, and they try to expand their own understanding, so that someday they will not need the teacher. The relationship that the fundamentalist religious people [seek] is one of master and follower; the master must always remain master and the follower will always remain follower. This is like shackles around the neck [i.e. eternal slavery]. We must understand that the master is not a holy, divine being, and we cannot grant him that status. They [the Iranian ruling clergy], however, want to exercise total power. Shari'ati did something about it; he told the religious leaders: 'You are not imams, you are not prophets, [you] cannot consider the people a subhuman species.' They are born the same way we all are, their blood is the same color as yours; they are born like you; they issue from their mothers' wombs... They are the same creatures of God that you are..."

Non-Muslims Too Have Inalienable Rights

"If we, as Muslims of divine and perfect Islam, value mankind, and say that [people] are human beings regardless of religion, even if they are not Muslims, even if they are not Iranians, such as Turks, Kurds and Lurs, [8] whatever they may be - [we should say that] they are human and they have inalienable rights. Dr. Shari'ati believed that in the Western world, humanism is not strongly rooted because it is not based on religious principles. But in Islam, humanism is God's creation; it is by God's grace that we are here. These should not be merely nice

go to the clergy; each person is his own clergy."

"Shari'ati maintained that all the religious messages offered by formal and traditional religious organizations were antiquated, and that any protest against [these traditional religious organizations] was [regarded by the clerics as] a protest against Islam itself.

"Core Islam" and "Traditional Islam"

"Part of Dr. Shari'ati's work was to separate [what he called] 'core Islam' from [what he called] 'traditional Islam.' Many additions were added to Islam's core, [but] they were not part of the core; they were merely historical additions. It must be kept in mind that 70 or 80 years ago, the Shi'ite Muslim clergy was opposed to eliminating public bathhouses where one could immerse oneself in large containers of water and replacing them with showers and modern bathing facilities. But, of course, they have made some concessions to modernity when it comes to their own lifestyles, such as owning a car."

The Role of the Traditional Clerics

"At the time of the Constitutional Revolution [1905-1907], the Islamic clergy was opposed to modern sciences such as chemistry and physics... [In their eyes], chemistry meant that there is no God. But in today's world the clerics take what suits them. If I drive a Peykan [a cheap Iranian-made car] they drive the latest model luxury cars (audience applause). Is this right? They have made these concessions because they use [modernity for their own benefit]; they taste it and then decide that it isn't such a bad thing (smiles in the audience). Seventy or 80 years ago, they opposed these things in the name of Islam; they called it *Haram* [forbidden in Islam]. Up until very recently, learning English in Islamic religious institutes of higher learning was forbidden."

The Need to Separate "Core Islam" from "Traditional Islam"

"Dr. Shari'ati would have said that this clergy has not descended from Heaven; it is contemporary, but their minds are medieval. As long as this mindset does not change, and these leaders do not change, the people who follow their interpretation will continue to think that Shi'ite Islam cannot be a modern religion, and [Shi'ite Islam] will be used by the misguided. Instead of serving as a driving force for progress and advancement, it will become a cause of continued backwardness."

"Dr. Shari'ati sought to fight this attitude. He wanted to separate 'core Islam' from the 'traditional Islam' which is comprised of interpretation of Islam by the leaders of previous generations - because he believed that 'traditional Islam' was merely the result of the experiences of some people from generations past and that it should not be sanctified. [The clerics'] thinking is inflexible and incomplete. In our tradition, Shi'ites wear a ring on the middle finger of the left hand. This is a symbol of being a Muslim. If you ask one of these clerics [about it], they say it is an obligation and a religious principle. Look at the writings of **Alameh Majlesi** and the book of *Halieh Al-Motaqin* - the book that guided Muslims 1400 years ago. Now imagine that today a Muslim wants to dress like they did then, eat like they used to, act like they used to. Is this Islam?"

"[The way in which] the religious scholars of previous generations understood and interpreted Islam is not Islam. It was their interpretation of Islam; [however] just as they had the right to interpret the Koran [in their way], we have the same right. Their interpretation of Islam is not an article of faith for us. We must return to the separation of 'core Islam' and 'traditional Islam.' Part of Shari'ati's struggle concerned the interpretation of Islam and how someone who wants to be a Muslim in the 20th and 21st centuries [cannot do so in accordance with] the Islam that prevailed in Mecca and Medina 1400 years ago - [towns] with fewer residents than some of today's smaller Iranian villages."

Islam Must Suit the Thoughts and Reality of Today

"The Islam of today is different. It is very clear that we have a different understanding of it in all areas, including economics. It has to suit the thoughts and realities of today... Just as people at the dawn of Islam conversed with the Prophet, we have the right to do this today. Just as they interpreted what was conveyed [to them] at historical junctures, we must do the same. We cannot say: 'Because this is the past we must accept it without question.' This is putting too

words that we utter, like saying people have rights. Such words are vitally important - they are crowns on our heads. [Therefore], when [ordinary people] want to express an opinion, [the clerics cannot say] they haven't the power to decide and don't know what's good for them."

"Today's Islam [should be] 'core Islam,' not 'traditional Islam.' Islamic Protestantism is logical, practical and humanist. It is thoughtful and progressive. In contrast to the days of Shari'ati and his followers - who were religious reformists, both clergy and non-clergy, in religious and university circles, such as [Ayatollah] Taleqani^[9] and [Mahdi] Bazargan,^[10] [Ayatollah] Beheshti^[11] and [Ayatollah] Mottahari,^[12] and the leader of them all, the great leader of the Islamic Revolution, Ayatollah Khomeini [here, Aghajari did not pause long enough to allow the audience to praise Khomeini's name the customary three times, but only once], all of whom tried to say that Islam is connected to life, and is not indifferent to society and people, today we are facing a difficulty. Many people who were not even part of the Islamic Revolution have now come to center stage and say that 'traditional Islam' is true Islam. The difference between our time and Shari'ati's time is that then, the clergy did not have power. Today, Islam is in power; clerics are in the government. That is why Islamic Protestantism has become much more important today."

We Need a Religion that Respects the Rights of All

"We need a religion that respects the rights of all - a progressive religion, rather than a traditional religion that tramples the people. We cannot say 'Anyone who is not with me is against me.' One can be whatever one wants to be. One must be a good person, a pure person. We must not say that if you are not with us we can do whatever we want to you. By behaving as we do, we are trampling our own religious principles..."

The Clerics Don't Observe the Constitution - Flogging is Torture

"When someone says, 'I'm an [observant] Muslim,' you can no longer curse him, insult him, this is *haraam*, *haraam* [forbidden]. In our culture we need Islamic humanism; we need both religious culture and community culture. Every human being is worth something; none can be trampled. This principle is stated in our constitution. But unfortunately in the past decade, it has penetrated the minds of the people in the Islamic Republic that it needn't be so. This was their excuse for torture. They [the ruling clergy] say: 'We arrested someone, he has some information, he is a member of some group, he has been active in something. Under ordinary interrogation he isn't confessing, so we must torture him so he sings like a canary.' This is exactly what the constitution condemns - but the rulers do not observe it. Whipping is torture. They say that if someone is accused of a crime, he should be made to suffer so he doesn't do it again."

A Call for Islamic Humanism and Islamic Protestantism

"Today, more than ever, we need the 'Islamic humanism' and 'Islamic Protestantism' that Dr. Shari'ati advocated. Today, we need it more than ever. While [the leaders] of the Islamic Republic apparently do not recognize human rights, this principle has been recognized by our constitution. In many non-Islamic countries, they at least recognize these principles in dealing with their own people. Maybe when it comes to other people, they oppress them - [like] what **Bush** is doing, and most Western nations, if they had the power. Human rights have become so vital in some foreign countries that some of our own clergy, whom I see going for two or three weeks of medical treatment, become enchanted with how the authorities of those countries act towards their own people. About 150 years ago, [a Muslim cleric] went to Europe; when he came back, he said, 'I saw no Muslims in Europe, but I saw Islam' [i.e. he saw righteousness]. In our time, we see Muslims, but we don't see Islam (audience applause)."

Without Respect for Human Beings, There is No Islam

"The regime divides people into insiders and outsiders. They [the ruling clergy] can do whatever they want to the outsiders. They can go to their homes, steal their property, slander them, terrorize them, and kill them - like [the intellectual activists] **Said Hejjarian**, and the late [**Dariush**] **Forouhar** and his wife [**Parvaneh Eskandari**]^[13] - because they were outsiders. Is this Islamic logic? When there is no respect for human beings?" "

When [Imam] 'Ali [the Prophet Muhammad's son in law and successor, according to Shi'ite Islam] sent an emissary to Egypt, he told him, 'You are a powerful man. Be good and just to the people. There are two groups of these people: Either they are Muslims, and therefore your brothers, or they are your fellow human beings. Behave towards them according to Islam.' Islam does not say Muslims and non-Muslims..."

A Call for Ijtihad; Men and Women are Equal

"Finally, Islamic Protestantism is something we need because when our religious understanding and thought are betrayed, we must constantly refer back to our own religious frame of reference. In Shi'ite Islam they call it *Ijtihad*.^[14] Shari'ati had some serious thoughts about *Ijtihad*. First, *Ijtihad* is not limited to one group. Second, *Ijtihad* does not mean that only one cleric is the well-versed expert [*Marja-e Taqlid*]. Unfortunately dishonesty, deception, and petrification happen when religiously observant people go to a *Marja-e Taqlid* ['Source of Emulation'] [of their choice], who issues a *fatwa*, and then other clergymen attack him or the *fatwa*. You saw what happened with **Ayatollah Saneii**. Some of the clergy say that a *Mujtahed* [high-ranking Ayatollah] can issue a *fatwa*. Then, when he issues a *fatwa* [that is counter to the ruling clerics' views] they [the ruling clergy] say: 'You may not do so and reinterpret [the Koran].' A *Marja-e Taqlid* may say: 'I have performed *Ijtihad* [and issued a *fatwa*] that contradicts what has been said before,' 'Women have as many rights as men and men and women have equal rights.' Then someone else [of the ruling clergy] attacks this *Marja-e Taqlid*, telling him, 'Who says that your opinion represents Islam? This is not Islamic.' So I [Aghajari] ask: 'Why is one more Islam than the other?'"

Voices from the Audience:

Someone shouts: "Because one *fatwa* is the word of the Koran and the other is not." Someone else protests, calling "Aghajari *namard*" (you are not a man, therefore you are a scoundrel), and repeats, "You are a liar," "*namard*," and "You accuse God and the prophets of lying." At this point, Aghajari leaves the meeting.

[1] Shari'ati (b. 1933) was a political activist who called for moves against the Shah to be based on Islam, even though he was not a cleric. His anti-imperialist approach and condemnation of both liberal capitalism and Marxism attracted a strong student following. Shari'ati said that the solution for the oppressed peoples of the Middle East was "Islamic humanism." He attacked the traditionalist clergy and their fatalism towards and appeasement of the Shah's regime. Even though he rejected Marxism as a political system, he was profoundly influenced by Marx, and adopted his terminology. Shari'ati died in 1977 under mysterious circumstances.

[2] IRNA, November 13, 2002. According to IRNA, he was also sentenced to 74 lashes and eight years' imprisonment in desert cities, and banned from teaching for 10 years.

[3] The transcript of the speech includes the transcriber's comments on the audience's response to Aghajari's comments on various issues.

[4] From the time Shi'ite Islam was endorsed as Iran's state religion in 1501 by the Shah Isma'il, the founder of the Safavid dynasty (1501-1722), coexistence and peace reigned between the religious and political establishments. Not only did the shah reign, but he also sought religious legitimacy for his rule, and the clergy was given central posts in the government. During the Qajar Dynasty (1796-1925), major shifts became evident in the interrelations between state and religion; since the 19th century, the clergy has been at the forefront of popular anti-regime movements. These shifts were largely the result of changes in the religious establishment, as it increased the clergy's standing and power and encouraged it towards fundamentalism and political activism.

[5] For the complete speech see: <http://news.qooya.com/2002/07/02/0207-22.php>

[6] i.e. between low-ranking religious scholars and the highest rank of all. Apparently hinting to the fact that several political leaders of Iran such as 'Ali Khamenei, Iran's spiritual Leader, and 'Ali Akbar Hashemi Rafsanjani, Iran's former president and currently head of powerful 'Expediency Council,' carry the rank of *Hujjat ul Islam* without having the religious scholarly qualifications.

[7] *Ijtihad* is the right to issue *fatwas* based on the independent thinking and interpretation by an authorized cleric. According to taqlid (the "principle of emulation") in Shi'ite Islam, society is divided between two categories of religious status. The first group is highly exclusive - the *Maraje Taqlid*, or "sources of emulation," several *Mujtaheds* of the rank of *Ayatollah Ozma* (Grand Ayatollah). These *Mujtaheds* have the right of *Ijtihad*. Each of them may issue independent rulings, which apply only to his particular followers. The second group, the "emulators," is the masses. Each Shi'ite Muslim chooses a *Marja-e Taqlid*, and follows his rulings. In practice, the right of *Ijtihad* and the principle of emulation contributed to a close relationship between the follower and the religious leader he chose, and reinforced the Ayatollahs' power in society, socially and morally, against oppression by the ruler. It is worth noting that Shi'ite Islam never endorsed any one interpretation of an issue, and no one Ayatollah was officially more senior than another

[8] One of Iran's ethnic minorities.

[9] Ayatollah Sayyed Mahmoud Taleqani, a well-liked liberal, progressive, and intellectual cleric. He was Ayatollah Khomeini's ally during the Islamic Revolution, although he had reservations about Khomeini's thought.

[10] The first prime minister under the Islamic regime, and one of the important intellectuals who supported the Islamic Revolution. He was later deposed by Ayatollah Khomeini.

[11] Another high-ranking Ayatollah who supported the Islamic Revolution.

[12] Ayatolla Morteza Mottahari, a leading cleric who was imprisoned by the Shah.

[13] The last two were murdered in November 1998 with the involvement of "rogue agents of the Intelligence Ministry." No one has been sentenced for the crime. Iran Daily (English), November 23, 2002.

[14] For explanation of terms, see Footnote No. 7.