



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Een Keuze uit 10 jaar ISIM Review

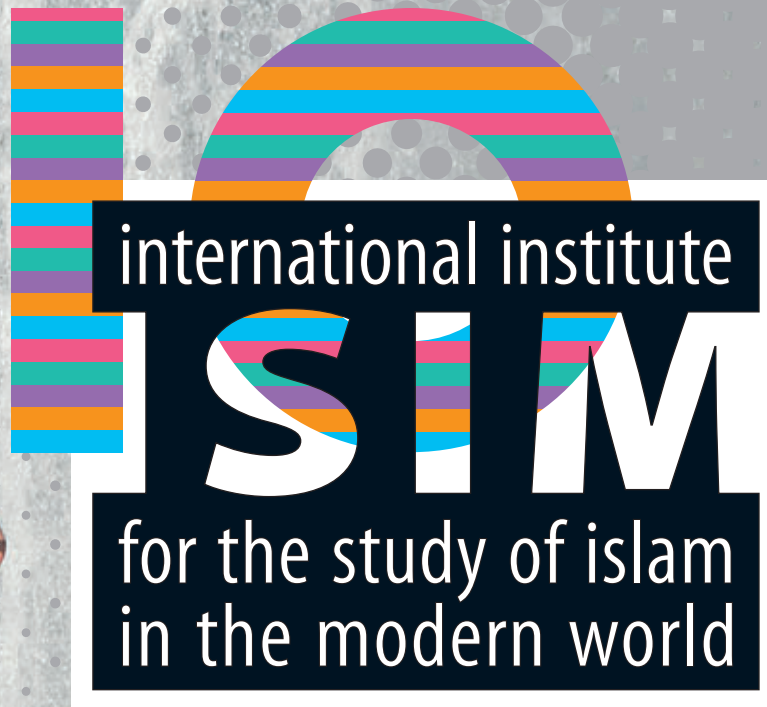
ISIM,

Citation

ISIM,. (2008). Een Keuze uit 10 jaar ISIM Review. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/13348>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/13348>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).



Een
keuze
uit
10 jaar
ISIM
Review





Een
keuze
uit
10 jaar
ISIM
Review

© Omslagfoto: Reuters / Pawel Kopczynski, 2008

Vormgeving: De Kreeft / Amsterdam
Drukwerk: StolwijkGrafax / Zaandam

ISIM, POSTBUS 11089, 2301 EB LEIDEN
© 2008, ISIM / DE AUTEURS

Auteursrecht voorbehouden. Behoudens de door de wet gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

De verantwoordelijkheid voor de in deze publicatie naar voren gebrachte feiten en meningen ligt volledig bij de betreffende auteur. De opvattingen van de auteurs komen niet noodzakelijkerwijs overeen met die van ISIM.

Inhoud

	5	<i>Voorwoord</i>	
Sami Zubaida	9	Islamitische samenlevingen Eenheid of diversiteit?	
Samuli Schielke	14	Gevaarlijke feesten Moelids en de uitvinding van een moderne islam	
Jérôme Bellion-Jourdan	20	Moslims zonder Grenzen De opkomst van internationale islamitische hulporganisaties	
Muhammad Khalid Masud	25	Fiqh al-aqalliyat Het islamitisch recht en moslimminderheden	
Eric Roose	30	Moskee-ontwerp in Nederland Op zoek naar de ultieme islamitische constructie	
Miriam Gazzah	36	Maroc-hop Muziek en jongerenidentiteit	
Magnus Marsden	42	Kosmopolitisme aan de Pakistaanse grens	
Faisal Devji	49	Gewoon 'mens' De wereldwijde <i>War on Terror</i> als vorm van demilitarisatie	
Stéphane Lacroix	56	Het salafisme van al-Albani Een revolutionaire benadering van de hadith	
Michiel Leezenberg	62	Verlichting en filosofie in de islam Interview met Abdolkarim Soroush	
Pierre Centlivres & Micheline Centlivres-Demont	69	Het verhaal achter een prent Afbeeldingen van de Profeet Mohammed	
Scott Kugle	74	Queer jihad Een visie uit Zuid-Afrika	
Morgan Clarke	80	Verwantschap en IVF Sjiitische perspectieven op nieuwe voortplantingstechnologieën	

Voorwoord

Het International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) bestaat tien jaar. Dat vieren we met deze speciale Nederlandstalige jubileumuitgave van de ISIM Review met daarin een selectie van eerder in het Engels gepubliceerde artikelen over moslimsamenlevingen en -gemeenschappen. ISIM verricht en bevordert onderzoek naar hedendaagse maatschappelijke, politieke, culturele en intellectuele ontwikkelingen onder moslims. De artikelen in deze jubileumuitgave geven een indruk van het werk van wetenschappers uit het netwerk van ISIM. Zij weerspiegelen de diversiteit en reikwijdte van de onderwerpen en benaderingen die bij ISIM aan bod komen. Met deze publicatie vieren we dan ook een decennium aan innovatief en diepgaand onderzoek naar hedendaagse moslimsamenlevingen.

ISIM werd formeel opgericht in oktober 1998. Bij die gelegenheid verscheen ook het eerste nummer van de ISIM Review, toen nog bescheiden ISIM Newsletter genoemd. De Newsletter werd opgezet met een tweeledig doel: enerzijds de buitenwereld informeren over de activiteiten van ISIM, anderzijds een platform bieden voor

de internationale academische gemeenschap. Dit laatste is steeds meer op de voorgrond komen te staan: de kern van de ISIM Newsletter en Review wordt gevormd door wetenschappelijke artikelen die de lezer inzicht geven in recent onderzoek naar islam en moslimsamenlevingen.

In de afgelopen tien jaar hebben achtereenvolgens Muhammad Khalid Masud en Asef Bayat als academisch directeur vanuit Leiden aan ISIM leiding gegeven. Het onderzoeksprogramma kreeg vorm in samenwerking met de drie andere leerstoelhouders: Martin van Bruinessen (Universiteit Utrecht), Annelies Moors (Universiteit van Amsterdam) en Abdulkader Tayob (Radboud Universiteit Nijmegen). Het onderzoeksprogramma van ISIM wordt gekenmerkt door een interdisciplinaire en vergelijkende benadering.

De bestudering van moslimsamenlevingen

Een van de belangrijkste uitgangspunten van het onderzoek bij ISIM is dat 'dé islamitische wereld' en 'dé islamitische samenleving' niet bestaan. Deze abstracte termen, gebruikt in enkelvoud,

suggereren te gemakkelijk dat het leven in deze samenlevingen uitsluitend en alleen door de islam wordt bepaald. De term ‘moslimsamenlevingen’, in meervoud, sluit beter aan bij het perspectief van ISIM. Deze term stelt moslims in staat om hun eigen werkelijkheid te definiëren op een wijze die ruimte biedt voor verschil, veranderlijkheid en dynamiek en voor het betwisten van definities. Hier ligt de nadruk niet op de islam, maar op moslims als actoren die zelf vorm geven aan hun samenlevingen en culturen. De islam, op verschillende manieren geïnterpreteerd en toegepast, beïnvloedt sommige aspecten van het leven in deze samenlevingen. Maar moslimsamenlevingen kunnen nooit worden gereduceerd tot die islam alleen.

Het eerste artikel in deze bundel, van Sami Zubaida, sluit nauw aan bij de uitgangspunten van ISIM. Zubaida benadrukt de diversiteit van moslimsamenlevingen. Nationale culturen, historische processen en politieke ontwikkelingen hebben immers geleid tot uiteenlopende religieuze opvattingen en praktijken. Binnen moslimsamenlevingen en moslimgemeenschappen wereldwijd hebben zich vele verschillende vormen van islam ontwikkeld. Ook de manieren waarop verschillende moslimsamenlevingen en groepen daarbinnen zich verhouden tot moderniteit lopenijd uiteen. Vergelijkingen tussen verschillende moslimgemeenschappen (niet alleen in het Midden-Oosten, maar ook in Azië, Afrika en het westen), en aandacht voor transnationale relaties en processen van globalisering zijn daarom ook belangrijke kenmerken van de benadering van ISIM.

Zoals gesteld is er sprake van een grote variëteit aan religieuze interpretaties: in iedere samenleving zijn de opvattingen over correct islamitisch geloven en handelen voortdurend aan verandering onderhevig. Zo kunnen bijvoorbeeld interpretaties van de sjaria worden gezien als het product van specifieke maatschappelijke omstandigheden, waarbij verschillende opvattingen bestaan en interpretaties veranderen. Muhammad Khalid Masud laat in zijn bijdrage aan deze bundel zien hoe divers en veranderlijk de opvattingen over één aspect van het islamitische recht, de rechten en plichten van moslims in niet-islamitische landen, zijn. Ook het artikel van Morgan Clarke, waarin de sjiiitische en soennitische juridische debatten over nieuwe onvruchtbaarheidsbehandelingen worden geanalyseerd, toont aan dat moslims de islam in het algemeen en het recht in het bijzonder op zeer uiteenlopende manieren interpreteren.

Intellectuele bewegingen en de publieke sfeer

Een centrale vraag die onderzoekers bij ISIM proberen te beantwoorden is de vraag hoe men komt tot visies over juist geloof en correct gedrag. Intellectuele bewegingen in moslimsamenlevingen zijn dan ook een speerpunt van het onderzoeksprogramma. De productie van islamitische kennis en de constructie van religieus gezag komen in het artikel van Stéphane Lacroix over de salafistische hadithgeleerde al-Albani aan bod. Ook het interview van Michiel Leezenberg met de Iraanse filosoof Soroush biedt inzichten in de manieren waarop het door de islam geïnspireerde denken zich ontwikkelt en vorm krijgt.

De ontwikkeling van een islamitische publieke sfeer, zowel in moslimsamenlevingen als in het westen, heeft in de loop van de jaren steeds meer aandacht gekregen bij ISIM. Onder welke omstandigheden zijn bepaalde opvattingen gezaghebbend geworden? Welke personen of instanties hebben een positie van gezag kunnen claimen en wie zijn er juist steeds meer gemarginaliseerd geraakt? Samuli Schielke stelt deze vragen in zijn bijdrage over de debatten rondom volksfeesten in Egypte. Hij illustreert hoe een bepaalde groep moslims vanaf de negentiende eeuw het gezag opeist om een 'echte authentieke islam' te formuleren en volksfeesten als een daarvan afwijkende praktijk af te keuren.

Sociale en politieke bewegingen

Veel ISIM-onderzoek richt zich op sociale en politieke bewegingen en organisaties die op de een of andere wijze door de islam zijn geïnspireerd. Dat kan om stromingen gaan die de samenleving via de politiek of anderszins willen islamiseren, maar ook om groepen die ernaar streven religie en politiek juist van elkaar te scheiden of gescheiden te houden. Het onderzoek betreft islamitische politieke bewegingen, apolitiek en politiek salafisme, soefisme, islamitisch activisme van groepen zoals jongeren, vrouwen of minderheden, en islamitische liefdadigheidsinstellingen en ontwikkelingswerk. De opkomst van islamitische hulporganisaties komt in het artikel van Jérôme Bellion-Jourdan aan de orde. De auteur gaat hierin in op de veranderende opvattingen over transnationale en universele humanitaire hulpverlening binnen islamitische hulporganisaties.

Cultuur, identiteiten en het dagelijkse leven

Maatschappelijke verandering komt echter niet alleen tot stand door georganiseerd activisme. Ook de kleine veranderingen in het alledaagse handelen van gewone mensen hebben invloed op de samenleving en leiden vaak tot geleidelijke veranderingsprocessen. Onderzoekers bij ISIM houden zich dan ook eveneens bezig met culturele verschuivingen en veranderende noties van identiteit. In publieke debatten wordt de vraag naar de relatie tussen islam en moderniteit vaak gereduceerd tot een tegenstelling tussen modernisering als verwestering enerzijds en het vasthouden aan de eigen authentieke culturele en religieuze identiteit anderzijds. Deze veronderstelde tegenstelling tussen verwestering en authenticiteit is echter problematisch, omdat cultuur en identiteit niet vastliggen maar juist vaak flexibel, ambigue en meervoudig zijn. Meerdere identiteiten, die op het eerste gezicht tegenstrijdig lijken, kunnen in het dagelijkse leven van moslims goed samengaan, zoals blijkt uit Scott Kugles artikel over homoseksuele moslims in Zuid-Afrika. Dit sluit aan bij ISIM-onderzoek dat de vraag stelt hoe ideeën over cultuur en religie het handelen van mensen in het dagelijks leven beïnvloeden. Ook Magnus Marsden stelt die vraag in zijn bijdrage over het leven van een ismailitische man uit Tadzjikistan die zich tijdelijk bij de Taliban in Pakistan aansluit. Onder welke omstandigheden houden mensen vast aan 'de eigen cultuur', en wanneer zien we juist een meer kosmopolitische opstelling?

Daarnaast is er bij ISIM steeds meer aandacht gekomen voor de manier waarop publieke debatten over cultuur worden gevoerd.

De publieke sfeer wordt namelijk niet alleen gevormd door rationeel debat en het gesproken en geschreven woord. Culturele kwesties worden juist ook via andere genres en media uitgedragen, bediscussieerd en uitgevochten, bijvoorbeeld door lichaamstaal, de kleding die men maakt of draagt en de producten die men produceert en consumeert. Zoals de artikelen van Miriam Gazzah en Eric Roose laten zien, staan kwesties rondom identiteit centraal in de muziek die men produceert of beluistert en de moskee die men ontwerpt of bezoekt.

Achtergronden bij actuele debatten

Naast inzicht bieden in het wetenschappelijk onderzoek naar moslimsamenlevingen en –gemeenschappen is een van de doelstellingen van de ISIM Review om achtergrondinformatie te bieden bij actuele ontwikkelingen. Zo biedt de bijdrage van Faisal Devji in deze bundel een academisch perspectief op de ‘oorlog tegen het terrorisme’ en de behandeling van gevangenen in Guantanamo Bay en de Abu Graib-gevangenis. Ook het artikel van Pierre Centlivres en Micheline Centlivres-Demont levert commentaar op een actueel debat. Gepubliceerd ten tijde van de Deense cartoonrellen, laat het onderzoek zien dat afbeeldingen van de Profeet Mohammed in Iran bijzonder populair zijn. Met de publicatie van dergelijke artikelen levert ISIM een bijdrage aan het maatschappelijke debat over islam en moslims. De ISIM Review wil dan ook niet alleen toegankelijk zijn voor wetenschappers, maar voor een breed publiek, zodat lezers kennis kunnen nemen van de meest recente wetenschappelijke inzichten. Deze Nederlandstalige uitgave hoopt hieraan verder bij te dragen.

De ISIM Newsletter en Review zijn opgezet door Dick Douwes, die ook zeven jaar lang redacteur van de uitgave is geweest. Zijn naam mag hier niet onvermeld blijven. Hij heeft zich vanaf het begin en met succes ingezet om van de Newsletter en Review een professioneel tijdschrift te maken dat door een breed publiek wordt gelezen en nationaal en internationaal bekendheid geniet. Naast hem willen wij alle andere redacteurs die in de loop der jaren aan de totstandkoming van de Newsletter en Review hebben bijgedragen bedanken: Gabrielle Constant, Linda Herrera, Dennis Janssen, Martijn de Koning, Noël Lambert, Mathijs Pelkmans en Annemarike Stremmelaar.

Islamitische samenlevingen

Eenheid of diversiteit?

Vaak wordt beweerd dat de islam niet alleen een godsdienst, maar ook een cultuur en een beschaving is. Termen als 'de islamitische wereld' en 'islamitische geschiedenis' worden veel gebruikt, zowel in het publieke debat als in academische teksten. Die termen suggereren een soort coherente eenheid. Tegelijkertijd wijzen schrijvers op de diversiteit van islamitische landen van Marokko tot Indonesië en van Nigeria tot Turkije. Is er een eenheid achter de diversiteit?

SAMI ZUBAIDA

Uit: Newsletter 1 / Najaar 1998

Nu islamitische geluiden meer dan ooit te horen zijn in de politiek, de cultuur en het maatschappelijk leven van landen met islamitische inwoners zou men kunnen denken dat de islam een eenheid is, en dat moslims een gezamenlijk doel hebben dat politieke en culturele grenzen overschrijdt. Islam zou dan een gezamenlijke identiteit bieden aan moslims die willen leven in een samenleving die aansluit op hun geloof en die wordt bestuurd op basis van de sjaria. Dit beeld bevestigt het idee dat veel mensen al hebben, namelijk dat de islam de gedeelde essentie van al deze samenlevingen vormt. De islam zou alle culturele, sociale en politieke processen in deze landen bepalen en beheersen.

Opvattingen waarbij de nadruk wordt gelegd op de uniciteit, de eenheid en de bijzonderheid van de islamitische samenleving

en geschiedenis zijn des te krachtiger in het huidige intellectuele klimaat dat wordt gekenmerkt door de ondergang van universalistische theorieën over historische causaliteit en maatschappelijke analyse zoals het marxisme. Het idee dat culturen en beschavingen een unieke essentie en identiteit hebben die de geschiedenis van die beschavingen bepalen, is het duidelijkst uitgewerkt in Samuel Huntingtons theorie over de ‘botsing der beschavingen’. Ondanks het feit dat deze theorie alom wordt bekritiseerd, zijn de achterliggende aannames wijdverspreid, ook onder veel islamitische en Arabische intellectuelen.

De bijzonderheid en uniciteit van de islam en de centrale rol van de godsdienst in de islamitische maatschappij en geschiedenis zijn pijlers waarop voorstanders van een islamistische politiek zich beroepen. Maar ook veel ‘seculiere’ intellectuelen, met name in Egypte, baseren hun eigen standpunten ondanks hun felle kritiek op anti-liberale islamistische interpretaties op een ‘authentieke’ islamitische en Arabische ‘cultuur’. Veel voorstanders van mensenrechten zeggen bijvoorbeeld dat ze deze kunnen afleiden van progressieve (en enigszins vergezochte) interpretaties van de koran en hadith.

Ik ondervind steeds hevige weerstand wanneer ik stel dat het moderne mensenrechtendiscours voortvloeit uit recente politieke conflicten. Het mensenrechtendiscours is een ideologie die vaak gericht is tegen de gevestigde macht van de staat, de kerk en de heersende klassen. Er is geen antecedent voor de veel oudere ethische en juridische discoursen van welke godsdienst dan ook.



Is de islam uniek?

Wat is er zo uniek aan de islam? Ik wil, samen met veel collega's, toch bezwaar maken tegen deze culturele ‘essentialisering’ van een unieke ‘islamitische wereld’ die impliciet of expliciet wordt gecontrasteerd met een al even uitzonderlijk en getotaliseerd ‘westen’. Uiteraard is elke geschiedenis uniek. Echter, het conceptuele gereedschap van maatschappelijke en historische analyse zijn wel degelijk algemeen. Daarnaast kun je je afvragen wat nu precies het object is waarvan de unieke geschiedenis wordt verteld. Is de ‘islamitische maatschappij’ een eenheid met een gedeelde en consistente geschiedenis die eindigt in het heden en die ten grondslag ligt aan het huidige ‘islamitische fenomeen’? Veel belangrijke auteurs, zoals de historicus H.A.R. Gibb en de antropoloog en filosoof Ernest Gellner, hebben

◀ Vormt de islam de essentie van alle moslimsamenlevingen? Bedevaart in Irak.

dat punt gemaakt. Hun argumenten zijn gebaseerd op diepgaand onderzoek en gedegen kennis van de geschiedenis en de culturen van deze regio. Het gaat hier echter om een conceptuele kwestie: het essentialisme van Gibb en Gellner berust op een totalisering van geschiedenissen en maatschappijen als 'islamitisch'. Geschiedenissen en samenlevingen kunnen ongetwijfeld als 'islamitisch' worden bestempeld, maar welke gezamenlijkheid wordt er eigenlijk verondersteld? Men zou bijvoorbeeld kunnen aanvoeren dat de moderne Iraanse geschiedenis een compleet andere politieke en sociale structuur vertoont dan die van Turkije of Egypte, laat staan dan die van Arabië. Het is niet moeilijk aan te tonen dat de christelijke en islamitische kustregio's van de Middellandse Zee zeer veel culturele kenmerken delen: Tunesische kuststeden hadden meer overeenkomsten met Sicilië en het zuiden van Italië dan met Arabië of Irak. Het is diegenen die zo graag de nadruk leggen op de verschillen blijkbaar geheel ontgaan dat veel vrouwen in Zuid-Europa op een vergelijkbare manier het hoofd bedekken als hun islamitische zusters aan de overzijde van de Middellandse Zee. Sterker nog, het moment waarop de gedeelde kenmerken op de twee tegenovergelegen kusten van de Middellandse Zee uiteen gaan lopen, is tamelijk precies te dateren in de tweede helft van de twintigste eeuw. Toen werden veel islamitische steden aan de kust zoals Alexandrië en Algiers overspoeld door een instroom van boeren van het platteland. Tegelijkertijd gingen de steden aan de Europese kant juist meer en meer deel uitmaken van een nationale cultuur die werd gedomineerd door het noorden, een proces dat nog werd versterkt door het beleid van de Europese Gemeenschap.

Diversiteit

Rest mij in te gaan op de vraag waar de essentialistische argumenten hun geloofwaardigheid aan ontleen: wat is, afgezien van de voor de hand liggende factor van de godsdienst, dan eigenlijk die gemene deler van islamitische samenlevingen? Deze vraag laat zich misschien het beste beantwoorden door een vergelijking te trekken met het Europese christendom. De christelijke wereld deelt een begrippenkader dat verwijst naar instituties, leerstellingen en mensen: de kerk, het priesterschap, de Heilige Drie-eenheid, de bijbel en de vragen rondom verlossing en genade. Deze begrippen beperken zich niet tot het religieuze domein, maar zijn van invloed op allerlei aspecten van de cultuur, wetgeving, moraliteit en privé-sfeer. Scheiding, homoseksualiteit en abortus zijn bijvoorbeeld nog steeds hete hangijzers in de politiek van meerdere westerse landen. Een goed historicus van de Europese cultuur zal er echter op wijzen dat deze entiteiten, zoals de kerk, de Schrift en de wet, op verschillende momenten en plaatsen sterk uiteenlopende vormen hebben aangenomen. Zo was de katholieke kerk van de Middeleeuwen bijvoorbeeld een geheel ander instituut dan die van de achttiende eeuw, en speelde ze een heel andere rol in de maatschappij en in de politiek.

In de islam vinden we een vergelijkbaar gemeenschappelijk begrippenkader dat verwijst naar instituties, leerstellingen en personen: de koran en hadith, de oelama (islamitische geleerden), de sjaria (religieuze wet) en nog veel meer. Ook deze hebben in de loop van de eeuwen op verschillende plaatsen uiteenlopende struc-

turen, organisatievormen en sociale betekenissen gehad. Ernest Gellner schrijft een centrale rol toe aan de oelama en de sjaria. Van zijn model blijft echter weinig over wanneer we ons beseffen hoeveel verschillen er binnen de oelama bestaan; haar organisatie, haar macht en haar instituties lopenijd uiteen, niet alleen in verschillende samenlevingen, maar zelfs binnen één en dezelfde samenleving. De elitaire oelama van het late Ottomaanse Rijk was bijvoorbeeld geïntegreerd in het bestuur en de bureaucratie, terwijl de Iraanse tegenhangers op dat moment gevormd werden door delen van lokale, gedecentraliseerde elites, die hun eigen bron van inkomsten en hun eigen instellingen hadden, los van de overheid. Beide onderscheiden ze zich van het oelama-‘proletariaat’, de grote massa studenten, predikers, derwisjen en bedelmonniken die diensten verleenden aan de armen. Zo vertonen ook de soefibroederschappen, die vrijwel in alle islamitische samenlevingen voorkomen, een grote verscheidenheid aan uitingsvormen en relaties met de belangrijkste religieuze instituties: van elitaire intellectuele mystici die de hogere oelama tot hun rangen mogen rekenen, tot de ongeletterde charismatische heiligen op het platteland die de plaatselijke gemeenschappen in de ban houden met magie, medicijnen en ceremonies.

Hoe interpreteren we al deze maatschappelijke vormen, alle historische en geografische varianten en alle transformaties; hoe moeten we de logica van hun samenhang en hun tegenstellingen begrijpen? Het antwoord luidt: met dezelfde analyses en maatschappelijke en historische concepten die we gebruiken voor wes-

terse en andere samenlevingen. Juist op deze manier begrijpen we de uniciteit van elke vorm en ontwikkeling, in plaats van een getotaliseerde geschiedenis met een islamitische essentie te zien.

Islam en moderniteit

Tot slot moeten we ons afvragen of de huidige ‘islamitische heropleving’ de essentialistische vooronderstelling rechtvaardigt dat de islam de kern uitmaakt van een islamitische maatschappij die bijzonder bestand zou zijn tegen secularisatie en de scheiding van godsdienst en politiek. Ik vind het tegenovergestelde aannemelijker: dat de huidige politieke islam deels een verweer is tegen secularisatieprocessen die het gevolg zijn van de moderniteit en die een blijvend effect zullen hebben op alle moslimsamenlevingen. De wet is, zelfs daar waar er nog elementen van de godsdienst in bewaard zijn gebleven, veranderd in een gecodificeerde staatswet die onderhevig is aan politieke en maatschappelijke omstandigheden. Het onderwijs is grotendeels onttrokken aan de religieuze sfeer en aan de religieuze autoriteiten (dat is precies waarom diezelfde autoriteiten er vergeefs aan proberen vast te houden). Hoe graag ze dat ook zouden willen, religieuze autoriteiten kunnen niet langer de vele informatie- en amusementskanalen van de moderne media beheersen. De eisen van de moderne tijd hebben ertoe geleid dat vrouwen zich wel op de arbeidsmarkt en in de openbare ruimte moesten begeven. Daardoor worden traditionele religieuze waarden en de patriarchale autoriteit ondergraven. Alleen in maatschappijen die grondig zijn vernietigd door voortdurende oorlogen, zoals

in Afghanistan, slagen religieuze reactionairen er in deze verder onstuitbare processen om te draaien. In Saoedi-Arabië, waar de rijkdom van de olie de overheid de gelegenheid bood zich aan de eisen van moderne sociaal-economische processen te onttrekken, is men er ook deels in geslaagd deze trends te stuiten. Maar voor hoe lang nog? In Iran heeft de 'moellahcratie' van de Islamitische Republiek al herhaaldelijk (maar discreet) een stapje terug moeten doen onder druk van deze eisen. Zo werd bijvoorbeeld de geboortebeperving, die aanvankelijk door Khomeini werd veroordeeld als een imperialistische en anti-islamitische maatregel, een aantal jaar later weer geaccepteerd als geboortebeleid. In het familierecht zijn na een terugval in het begin de meeste hervormingen uit de tijd van de Sjah weer ingevoerd en is men zelfs nog verder gegaan met hervormen. Wanneer we kijken naar het aantal werkende vrouwen, dan zien we dat het percentage ongeveer hetzelfde is gebleven. Vrouwen nemen steeds meer deel aan het openbare leven, de politiek, de kunsten en de sport. Ze zijn soms zelfs actief als lagere rechters. Het is cruciaal dat Khomeini, geconfronteerd met de bestuurlijke praktijk, in 1988 bepaalde dat de islamitische regering het recht heeft elke bepaling van de sjaria op te schorten, zelfs die van het gebed en het vasten. Dit is volgens Khomeini in het belang van de gehele islamitische oema. Sinds die tijd is er in de grondwet een categorie 'algemeen belang' (*maslaha*) opgenomen en is het verschijnsel geïnstitutionaliseerd, waardoor de poorten wijd open zijn komen te staan voor pragmatische wetgeving en beleid. Mijn punt lijkt me daarmee wel afdoende bewezen.

Sami Zubaida is emeritus hoogleraar aan de University of London, Department of Politics and Sociology, Birkbeck College.

Gevaarlijke feesten

Moelids en de uitvinding van een moderne islam

In de negentiende eeuw kwamen *moelids*, Egyptische religieuze festivals, onder vuur te liggen van modernisten. Zij deden de volksfeesten af als immoreel, achterlijk en onislamitisch. De veranderende en kritische houding ten opzichte van moelids was onderdeel van een groter project, namelijk de constructie van een nieuwe 'moderne' islam en maatschappij. Door het ontstaan en de veranderingen van het intellectuele en politieke discours over religieuze festivals te bestuderen, is het mogelijk om inzicht te krijgen in het complexe samenspel van bestaande islamitische tradities, Europese intellectuele discoursen en koloniale bestuurspraktijken.

SAMULI SCHIELKE

Uit: ISIM Review 17 / Voorjaar 2006

Rond 1880 was Egypte in staat van beroering. Europese machten oefenden steeds meer druk uit op de regering van de kedive en escalerende politieke conflicten stonden op het punt om het land in de Urabi-opstand en de daaropvolgende Britse bezetting te storten. Rond die tijd ontstond er in Egypte een nieuw soort discussie over religie en maatschappij. Traditionele feesten en extatische rituelen die een centrale rol speelden in het religieuze en sociale leven van Egypte waren ineens onderwerp van hevige kritiek. Deze kritiek ging gepaard met pogingen om ze te veranderen of te verbieden. Het ging vooral om de moelids, feesten ter ere van moslimheiligen en de profeet Mohammed. Deze feesten combineerden gemeenschapsgevoelens (zoals men die kan ervaren tijdens een pelgrims-tocht) met de extatische rituelen van de islamitische mystici en de

losbandige sfeer van de kermis. De moelids waren altijd in zekere mate controversieel geweest. Sommige geleerden en intellectuelen hadden zich al eerder beklagd over votiefrituelen bij de graftomben, het gebruik van muziek bij rituelen en het ongedwongen karakter van de festiviteiten in het algemeen. Maar zij waren in de minderheid. Op de stadspaleizen van de grootste steden namen de orthodoxe geleerden van al-Azhar, mystici (die vaak tegelijkertijd geleerden van al-Azhar waren), de politieke elite, kooplieden en boeren allemaal samen deel aan de feesten.

Tegen het einde van de negentiende eeuw spraken echter steeds meer leden van de intellectuele elite in Egypte zich uit tegen moelids en andere feesten. In 1881 bereikte de discussie een hoogtepunt met het verbod op het spectaculaire ritueel van de *dawsa*. Dit ritueel vond plaats in Cairo aan het einde van het feest ter ere van *moelid an-nabi* (de verjaardag van de profeet Mohammed). De *sjeik* van de Sa'diyya soefibroederschap reed hierbij te paard over zijn volgelingen heen, die daarbij ongedeerd bleven, wat gezien werd als bewijs van Gods genade. Het verbod op de *dawsa* ging gepaard met pogingen om de extatische rituelen van soefibroederschappen te beteugelen en ze onder streng staatstoezicht te plaatsen. De moelids bleven in de daaropvolgende decennia echter populair, terwijl de kritiek ook steeds radicaler werd. In een krantenartikel uit 1929 wordt bijvoorbeeld opgeroepen tot de volledige afschaffing van moelids vanwege het vermeende gevaar voor de maatschappij als geheel: *'Moelids zijn slechts bijgeloof, onislamitische vernieuwingen en gevaarlijke gebruiken die verboden moeten worden. [...] Ze zijn zelfmoord van de*

*deugdzaamheid en in werkelijkheid zijn ze nog erger dan dat, maar het ontbreekt ons aan de woorden om het volledig te beschrijven. Want moelids, vooral die in de steden, en wat er allemaal bij gebeurt, zijn niets anders dan een uitdrukking van religieuze, morele en sociale verdorvenheid en een waarheidsgetrouw bewijs van de morele gebreken in het denken van een grote groep mensen. En deze moelids roepen ze op en verergeren ze (i.e. de morele gebreken). [...] Dus waarom verbieden we deze gevaarlijke gebruiken niet, die zorgen voor losbandigheid onder alle ontwikkelde of zich ontwikkelende volken en die een bron zijn van morele en religieuze corruptie, en die bovendien de oorzaak zijn van de minachting van de buitenlanders voor ons en ons ertoe aanzetten te twifelen aan religie en de autoriteit van degenen die zich eraan onderwerpen.'*¹

De maatschappij uitgevonden

De toenemende populariteit van dergelijke opvattingen was nieuw. Maar ook het discours zelf betekende een radicale nieuwe koers in de manier waarop men over religie, moraliteit en het sociale leven dacht. In eerdere discussies over rituelen en feestgedrag hadden moslimgeleerden zich vooral beziggehouden met de wetelijke status van afzonderlijke gebruiken en de gevolgen daarvan op de redding van de individuele gelovige. Zij hielden zich dus vooral bezig met hoe men zich volgens Gods geboden moest gedragen en hoe men uiteindelijk in het paradijs terecht kon komen. De modernisten van het einde van de negentiende eeuw sloegen echter een heel andere toon aan. Het was niet langer genoeg om niet te zondigen en niet om te gaan met afvalligen: de maatschappij en

de religie als geheel moesten worden gezuiverd, hervormd en gemoderniseerd. Het gedrag van mensen tijdens publieke feesten was niet een zaak van het individu, maar een probleem van nationale aard. Voor de vooruitgang van de natie was het essentieel om dit gedrag te veranderen.

Dit nieuwe gedachtegoed combineerde een specifieke islamitische traditie met specifieke Europese ideeën. Zij maakte gebruik van een oude (hoewel gedurende het grootste deel van de islamitische geschiedenis slechts marginale) islamitische traditie van achterdocht tegenover extatische emoties, traditionele feesten en alles wat een gelouterde en pure staat van het lichaam en de ziel in gevaar kon brengen. Tegelijkertijd werden ook radicaal nieuwe concepten overgenomen uit Europese intellectuele tradities; concepten zoals maatschappij, natie, vooruitgang en religie. Egyptische en Europese modernisten zagen de maatschappij als een organisch geheel waarbinnen verschillende klassen en etnische en religieuze groepen tot een organisch en onderling afhankelijk geheel behoorden; de natie als het ideologisch kader van een dergelijke maatschappij; en de vooruitgang als de lineaire en rationele ontwikkeling van de natie naar steeds meer perfectie en macht. De religie functioneerde als de morele en metafysische basis van de maatschappij die beoordeeld moest worden op de mate waarin deze de vooruitgang van de natie kon bevorderen. Deze concepten lijken in onze tijd vanzelfsprekend. Maar in het Egypte van de negentiende eeuw was het volslagen nieuw om de elite en het volk, Turken en Arabieren, moslims en christenen te beschouwen als onderdelen van één organisch geheel. Nog vernieu-



wender was het om religie te beoordelen op de manier waarop het kon worden ingezet voor een niet-religieus politiek programma.

Selectieve synthese

Waar kwam dit nieuwe discours vandaan en waarom maakte het verzet tegen traditionele feesten er zo'n belangrijk deel van uit? Het nieuwe gedachtegoed reproduceerde niet alleen al bestaande islamitische tradities of het Europese koloniale denken: het was een innovatieve combinatie van beide. De Egyptische modernisten probeerden de maatschappij en haar religie te hervormen, om zo weerstand te kunnen bieden aan de uitdagingen waar het Europese kolonialisme hen voor stelde. Daarmee werd een nieuwe en dramatische scheiding gecreëerd tussen 'orthodoxe' en 'populaire' islam en tussen 'moderne' en 'achtergebleven' cultuur. Toen Europese

waarnemers beweerden dat de islam een achtergebleven en irrationele religie was, reageerden moslimintellectuelen hierop met een tweeledige strategie. Een deel van de religieuze en culturele tradities werd geherinterpreteerd als de echte, authentieke islam. Deze zou niet onderdoen voor Europese normen en zou functioneren als de morele basis voor de vooruitgang van de natie. Andere tradities werden juist uitgesloten van het moderniseringsproject door ze op zijn slechtst als achtergebleven bijgeloof en op zijn best als folklore te bestempelen. Zij werden echter nooit als gelijkwaardig aan de echte, authentieke en tegelijkertijd moderne cultuur beschouwd.

Islamitisch reformisme en nationalistisch modernisme waren, in hun gezamenlijke poging om religie en maatschappij een rationeel en progressief karakter te geven, nooit gebaseerd op het simpelweg overnemen van Europese concepten, maar ontwikkelden zich in confrontatie en contact hiermee. Hetzelfde geldt voor de constructie van het ware authentieke erfgoed, dat opnieuw werd uitgevonden en geherinterpreteerd. Islamitische reformisten en nationalistische modernisten werden onder andere geïnspireerd door islamitisch ritueel- en moreel reformisme, koloniale bestuurspraktijken, Victoriaanse vroomheid en ethiek en Franse sociale theorie. Maar het resultaat van deze selectieve herinterpretatie was historisch gezien nieuw en kan, in causale of structurele termen, niet worden beperkt tot de tradities waar ze uit put.

De genealogie van de moderne islam wordt gekenmerkt door een belangrijke paradigmaverschuiving. Deze kan niet worden samengevat met het concept van 'discursieve traditie' dat werd

geïntroduceerd door Talal Asad en dat steeds populairder wordt binnen de islamologie. Over de islam spreken als een discursieve traditie is een gemakkelijke manier om te zeggen wat de islam 'is' en tegelijkertijd de valkuilen van het essentialisme te ontwijken, maar het bereik van het concept is beperkt. Terwijl het heel nuttig kan zijn voor het begrip van de continuïteit van bepaalde onderwerpen, is het niet erg behulpzaam voor het begrijpen van veranderingen. Veel van wat eruit ziet als een traditionele islam, is in feite modern. Het gebruik van 'discursieve traditie' is blijkbaar een gemakkelijke manier om over de islam te spreken als iets dat substantieel en concreet is. Maar vaak lijkt het alsof een religieuze traditie onveranderlijk is, terwijl dat historisch gezien vaak niet het geval is. In tijden van grote maatschappelijke veranderingen, zijn mensen vaak bereid hun religie vanuit een ander perspectief te gaan bekijken. Daarom is het concept van een genealogie, zoals ontwikkeld door onder andere Foucault en uitgewerkt door onder andere Asad, bruikbaar om zowel subtiele verschuivingen als grote breuken op te sporen en te analyseren. Beide veranderingen zijn later vaak niet meer herkenbaar door de consolidatie van discursieve formaties (in plaats van tradities, in dit geval). De genealogische benadering van de islam is bepaald niet de enige mogelijkheid en we moeten zeker niet de fout maken om het ene 'toverwoord' door het andere te vervangen. Het benadrukt echter wel dat historici die zich bezighouden met de geschiedenis van ideeën, zich bewust moeten zijn van zowel de continuïteit als van de vaak subtiele en onzichtbare veranderingen van tradities.

Onderscheid en uitsluiting

De discussie over populaire feesten laat zien in welke mate islamitische tradities zijn geconstrueerd, bedacht en opnieuw uitgevonden. Ook laat de discussie zien hoe het bedenken van islamitische tradities de grenzen van religie drastisch kan verschuiven en hoe de projectie van een hedendaagse discours op het verleden deze verschuivingen grotendeels onzichtbaar kan maken voor latere generaties. 'Bedenken' betekent hier niet 'verzonnen' of 'onjuist', maar maakt duidelijk dat de interpretatie van de islam in de loop van de geschiedenis is veranderd en dat moslims over deze interpretaties hebben gestreden. Door religie zo aan te passen dat zij in dienst kwam te staan van de pas uitgevonden natie, claimden leden van de opkomende middenklassen de macht voor zichzelf en ontzegden ze deze aan andere groepen in de maatschappij: boeren, armen, gilden, mystieke broedersschappen en de Turkse politieke elite. Nationalistische intellectuelen namen de rol aan van een avantgarde, een elite die zich onderscheidde van 'het volk' en zich tegelijkertijd inzette voor de verheffing van deze groep. Zo konden ze de eenheid van de natie claimen terwijl ze andere groepen de macht ontnamen om deze te definiëren. Hiervoor moesten ze niet alleen een interpretatie van de islam en van moderniteit creëren die de Europese uitdaging kon weerstaan, maar ook andere interpretaties uitsluiten als achtergebleven, bijgelovig, immoreel en onjuist.

De neiging tot uitsluiting was karakteristiek voor het moderniseringsproject overal ter wereld. Emancipatie, verlichting en *empowerment*, zo geprezen als kernkenmerken van moderniteit,



gingen overal gepaard met disciplinering, uitsluiting en overheersing. Uitsluiting was niet alleen een bijproduct van emancipatie en verlichting, maar maakte er een essentieel onderdeel van uit. Egyptische modernisten zochten vanaf het allereerste begin van het moderniseringsproces in Egypte naar manieren om zich te onderscheiden. Dit werd bijvoorbeeld opgemerkt door Georg August Wallin, een Finse oriëntalist die in 1844 een ontmoeting had met 'een van die kwajongens die door de pasja naar Europa waren gestuurd om te studeren, in dit geval een mecanicien, en die halfopgeleid en duizend keer slechter dan voorheen zijn teruggekeerd.' Bij een Duitse familie in Cairo thuis, waar beiden waren uitgenodigd, kwam het gesprek op de *mahmal*-processie (een kleurrijke parade voorafgaand aan de hadj ter ere van het transport van een nieuwe doek voor de Kaäba in Mekka). Wallin, die die dag erg genoten had van

◀ Menigte tijdens de viering van de as-Sayyida Nafisa moelid in Cairo.

de processie, was geïrriteerd toen hij hoorde hoe de in Oostenrijk opgeleide mecanicien ‘deze gebruiken van zijn religie veroordeelde, belachelijk maakte en ze onzin noemde.’²

Meer dan een eeuw later zou deze kritiek op traditionele feesten, en daarmee de nadruk op het verschil tussen de moderne middenklasse en het achtergebleven volk, de ‘normale’ opvatting over religie en maatschappij worden. Aan het begin van de eenentwintigste eeuw is niet meer zichtbaar hoe nieuw en radicaal deze kritiek in feite was en kunnen de aanhangers hun opvatting als de vanzelfsprekende orthodoxe waarheid verkondigen.

NOTEN

1. ‘Amir Hanafi. 1929. ‘al-Mawalid: ‘adat yajib al-qada’ ‘alayha.’ *as-Siyasah al-Ushbu’iyya* 21 december 1929 (24).
2. Georg August Wallin. 1864. *Georg August Wallins reseanteckningar från Orienten åren 1843–1849: Dagbok och bref*. Sven Gabriel Elmgren (red.), Helsingfors: Frenckell (2: 265).

Samuli Schielke was als *Ph.D. Fellow* verbonden aan ISIM. Hij verdedigde zijn proefschrift *Snacks & Saints, Mawlid Festivals and the Politics of Festivity, Piety and Modernity in Contemporary Egypt* in maart 2006 aan de Universiteit van Amsterdam (cum laude). Momenteel is hij als postdoctoraal onderzoeker verbonden aan de Universiteit van Joensuu (Finland) en ISIM.

Moslims zonder Grenzen

De opkomst van internationale islamitische hulporganisaties

De dominante zienswijze met betrekking tot internationale hulpverlening is tot nu toe gebaseerd op een dualistische wereldvisie: het welvarende en rijke 'noorden' schiet het arme en onderontwikkelde 'zuiden' te hulp. De 'beschavingsmissies' die het 19e eeuwse imperialisme rechtvaardigden zijn in de tweede helft van de 20e eeuw vervangen door thema's als de derde-wereldproblematiek en ontwikkelingshulp. Na de Biafra-oorlog begonnen non-gouvernementele organisaties zoals Artsen zonder Grenzen het 'recht op interventie' te rechtvaardigen door zich te beroepen op de bescherming van fundamentele mensenrechten. Hiermee werd de toon gezet voor hoe latere humanitaire hulpverlening er uit zou moeten komen te zien.

JÉRÔME BELLION-JOURDAN

Uit: ISIM Newsletter 5 / Zomer 2000

Internationale hulpverlening lijkt, ondanks haar heterogene karakter, te functioneren op basis van het Noord-Zuidprincipe, waar bij het noorden vaak gelijk wordt gesteld aan de westerse joods-christelijke traditie. Deze visie op internationale humanitaire hulp is echter onvolledig: van Soedan en Afghanistan tot Bosnië, Kosovo en Tsjetsjenië hebben islamitische organisaties noodhulp-programma's en ontwikkelingsprojecten opgezet. De activiteiten van deze islamitische organisaties worden over het algemeen genegeerd in de talloze publicaties over internationale NGO's en worden ook in de literatuur over islamistische mobilisatie nauwelijks geanalyseerd. Laatstgenoemde literatuur heeft in het verleden wel eens aandacht besteed aan islamitische liefdadigheids-

instellingen, maar de nadruk werd daarbij gelegd op lokale, en niet internationale, instellingen die taken hebben overgenomen van de tekortschietende overheid (bijvoorbeeld gezondheidszorg en onderwijs).

Interessant zijn daarom de organisaties die activiteiten ontwikkelen op internationaal niveau en zich vestigen in 'humanitaire crisis' gebieden of meer in het algemeen in gebieden waar de bevolking hulp nodig heeft. In Kartoem, Islamabad en Sarajevo vindt men inmiddels als vanzelfsprekend kantoren van zowel Artsen zonder Grenzen als van de International Islamic Relief Organisation (IRRO). De IIRO, in 1978 in Jeddah opgericht als afdeling van de Islamitische Wereldbond, is een van de vele islamitische hulporganisaties die sinds de late jaren zeventig zijn opgericht. In deze periode begonnen islamitische organisaties wier voorname activiteit tot dan toe was gericht op onderwijs en *da'wa* (geloofsverkondiging) te investeren in humanitaire hulpverlening. Zij wilden in twee verschillende situaties hulp kunnen bieden. Aan de ene kant erkenden zij de noodzaak van humanitaire hulp in Afrika, waar hongersnoden en oorlogen het continent teisterden. Om deze reden werd in 1981 in Kartoem de Islamic African Relief Agency (IARA) opgericht. De hulpverleningstak van de Organisatie van de Islamitische Oproep (Da'wa Islamiya) wilde hulp bieden aan de Ethiopische en Eritrese vluchtelingen in Soedan. Aan de andere kant vonden zij het ook noodzakelijk om aandacht te besteden aan de gevolgen van de oorlog die in Afghanistan was uitgebroken na de Sovjet-invasie in 1979.

De oorlog in Afghanistan

De oorlog in Afghanistan leidde tot de mobilisatie van moslims over de hele wereld, maar met name ook van islamitische organisaties die pleitten voor de oprichting van een islamitische staat en maatschappij, zoals de Moslimbroederschap en de Jamaat-e-Islami. In het midden van de jaren tachtig werden verscheidene hulporganisaties opgericht om de Afghanen te ondersteunen: in 1985 richtte de Egyptische Doktersunie een humanitaire afdeling op, de Lajnat al-Ighatha al-Insaniya (Humanitaire Hulporganisatie); in 1986 stichtte de Organisatie voor Sociale Hervorming in Koeweit de Lajnat ad-Da'wa al-Islamiya (Islamitische Missieorganisatie) om geld in te zamelen voor Afghanistan; en in 1987 initieerde Yusuf Islam (de voormalige Cat Stevens, een tot de islam bekeerde popster) een samenwerkingsverband van Engelse instellingen en richtte Muslim Aid op. Deze organisaties, en andere zoals IIRO, de Islamic Relief Agency (de internationale tak van de Soedanese IARA) en Human Concern International verenigden zich in Peshawar in de Islamic Coordination Council, waarin ook de Koeweitse en Saoedische Rode Halve Maanverenigingen deelnamen.¹

Als we de ontwikkeling van deze organisaties willen analyseren, dienen we waardeoordelen opzij te schuiven. Impliciete en expliciete tegenstellingen die op simplistische wijze humanitaire hulpverlening prijzen en islamisme veroordelen, dienen vermeden te worden. Het gaat dan om tegenstellingen als humanisme/obscurantisme, liberalisme/holisme en politieke desinteresse/politiek belang. De werkelijkheid is van alle kanten gezien duidelijk complexer, en ook islamitische organisaties ontkomen niet aan deze complexiteit.

Er moet goed gekeken worden naar hoe zij zich hebben ontwikkeld en op het terrein van humanitaire hulpverlening terecht zijn gekomen. Zijn islamitische hulporganisaties inderdaad fundamenteel anders dan hun christelijke of seculiere equivalenten? Ze zijn opgericht als reactie op de 'westerse' hegemonie in de humanitaire hulpverlening: om deze reden benadrukken ze hun specifieke, in de islamitische traditie gewortelde, karakter. Maar tegelijkertijd draagt hun incorporatie in de wereld van de humanitaire hulpverlening bij aan een herformulering – en zelfs herinterpretatie – van deze traditie, om zo aan te kunnen sluiten bij de heersende normen. Analyse van de werkwijze van deze organisaties laat bovendien zien hoe zij verschillende aanpakken combineren.

Islamitische organisaties proberen hun inspanningen deel uit te laten maken van de islamitische traditie van liefdadigheid. Passages in de koran en de hadith die moslims aansporen om goede werken te verrichten worden benadrukt. Dit kan gaan om de verplichting van het geven van aalmoezen (*zakat*), vrijwillige bijdragen (*sadaqa*) of om een donatie voor een offerfeest (*qurbani*). Met uitzondering van sommige islamitische landen die opnieuw een officieel systeem van zakat-inzameling hebben geïntroduceerd (zoals Pakistan en Soedan) wordt de praktijk van de zakat over het algemeen aan het privé-initiatief overgelaten. Het is deze 'leemte' die door verschillende soorten zakat-inzamelingsinstellingen is opgevuld: van islamitische banken tot lokale aan een moskee of vereniging verbonden zakat-inzamelingscomité's (zoals de *Lajnat al-zakat* in Egypte). Islamitische hulporganisaties proberen de zakatpraktijk opnieuw vorm te geven



op het niveau van de wereldwijde *oema* (gemeenschap van gelovigen). Door middel van transnationalisering van de zakat worden ze bemiddelaars tussen donateurs en hulpbehoevenden die zowel in cultureel als geografisch opzicht ver van elkaar afstaan. Organisaties als Islamic Relief of Muslim Aid voeren geleidelijk aan een fondsenwervingsbeleid in om praktiserende moslims in bijvoorbeeld Frankrijk ervan te overtuigen dat het legitiem is om zakat te geven aan een in Engeland gevestigde organisatie met projecten in Soedan, Kosovo of Pakistan.

Universele hulp

Trekken alleen moslims profijt uit hulpverlening door deze organisaties? Dit is een steeds terugkerende vraag die wijst op het probleem van het universele karakter van hulp. Het principe dat ieder mens onvoorwaardelijk geholpen moet worden, wordt in de

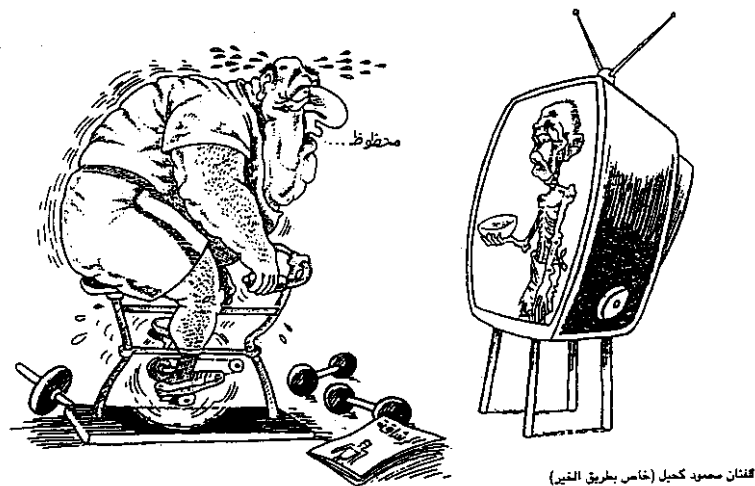
◀ Slachtoffer van overstroming in Araria, India, 2008.

wereld van de hedendaagse internationale humanitaire hulpverlening als een fundamenteel principe beschouwd. Deze universaliteit van hulpverlening blijkt echter moeilijk in praktijk te brengen. Zowel voortrekkerij als het stellen van voorwaarden aan hulp zijn nog niet van het hulpverleningstoneel verdwenen. De meeste islamitische organisaties zijn open over het feit dat zij prioriteit geven aan projecten die moslims bevoordelen. Dit is gebaseerd op overwegingen van politieke, pragmatische en dogmatische aard. De politieke overwegingen komen erop neer dat de betrokken organisaties een wereldbeeld hebben waarin in een aantal gebieden de 'islamitische zaak' moet worden verdedigd. In Bosnië, Kasjmir en de Palestijnse gebieden zijn de slachtoffers vaak moslims. Vaak wordt daaraan toegevoegd dat zij juist vanwege hun geloofsovertuiging slachtoffer zijn. Deze vorm van 'martelaarschapsdenken' rechtvaardigt de prioriteit die wordt gegeven aan het helpen van 'moslimbroeders'. De politieke dimensie wordt ondersteund door een pragmatische: vaak wordt aangehaald dat 'meer dan 80% van de wereldwijde vluchtelingen en oorlogs- en rampenslachtoffers moslim is' (zie bijvoorbeeld de brochure van de International Islamic Relief Organisation²). Tenslotte is er een dogmatische overweging: volgens bepaalde interpretaties dient de zakat ingezameld en uitgedeeld te worden binnen de moslimgemeenschap zelf. Deze drie dimensies lijken de doelgroepgerichte hulpverlening, waarbij alleen leden van de moslimgemeenschap worden bediend, te rechtvaardigen.

Toch hebben islamitische organisaties, tenminste volgens hun brochures, de intentie om 'op basis van zuiver humanitaire criteria,

gespeend van enig etnisch, taalkundig of religieus onderscheid'³ hulp te bieden. Het principe van onpartijdigheid dat de moderne humanitaire hulpverlening karakteriseert lijkt ook voor islamitische hulporganisaties de norm te zijn geworden. Met andere woorden: ze sluiten hulp aan niet-moslims niet uit. In gebieden waar groepen met verschillende achtergronden samenleven (bijvoorbeeld vluchtelingenkampen), zijn de organisaties steeds meer bezig om het universele karakter van hun inspanningen te laten zien. Islamic Relief rekent alle mensen in nood tot haar doelgroep, of het nu gaat om projecten in Bosnië of Afrika, of om het uitdelen van warme maaltijden aan daklozen in Frankrijk.⁴

De islamitische hulporganisaties laten dus zien dat zij achter het principe van universele hulp staan. Dit kan op verschillende manieren worden geïnterpreteerd en verklaard. Zo is bijvoorbeeld binnen de islamitische hulporganisaties de idee altijd aanwezig dat hulp een vorm is van da'wa (geloofsverkondiging). De verdediging van universele hulp gaat gepaard met de idee dat het uiteindelijke lot van de gehele mensheid ligt in de bekering tot de islam. In feite wordt het principe van onpartijdige hulpverlening daarmee verdraaid, omdat hulpbehoevenden worden onderverdeeld in moslims en de rest, voor wie hoop op redding bestaat. Andere organisaties koppelen het principe van universele hulp vooral aan het begrip 'derde wereld': universaliteit gaat dan vooral om het mededogen met (universeel) menselijk lijden. Met name hulpverleners 'uit het veld', van welke religie dan ook, zijn zeer begaan met mensen in nood en uiten vaak bittere kritiek op de ongelijke verdeling van



rijkdommen in de wereld. Tariq al-Kheir, een informatieblaadje uitgebracht door Islamic Relief, verbeeldt deze zienswijze met de volgende karikatuur: een dikke man zit puffend op zijn hometrainer in een poging om af te vallen, en kijkt ondertussen naar de TV waar een uitgemergelde Afrikaan te zien is.⁵ Een derde, laatste verklaring voor de nadruk van islamitische hulporganisaties op 'universele hulp' is een kwestie van marketing. Voor een goed imago, vele giften en een groot aantal verschillende financieringsbronnen is het principe van universele hulp een belangrijk middel. Net als hun christelijke en seculiere equivalenten ontsnappen ook islamitische hulporganisaties niet aan de marktwerking van de internationale humanitaire arena.

◀ De cartoon illustreert de kritiek van hulpverleners op de ongelijke verdeling van welvaart.

NOTEN

1. Soms worden de organisaties van de Rode Halve Maan in dezelfde categorie geplaatst als islamitische NGO's. Zij hebben echter een speciale status omdat zij onderdeel zijn van de Internationale Federatie van Rode Kruis- en Rode Halve Maanverenigingen. Zij moeten daarom de door oprichter Henry Dunant in 1863 geformuleerde principes van de federatie volgen: 'menslievendheid, onpartijdigheid, neutraliteit, onafhankelijkheid, vrijwilligheid, eenheid, algemeenheid.'
2. Brochure IIRO.
3. Ibid.
4. Het principe van universele hulpverlening heeft consequenties voor de interpretatie van de zakat. Sommige organisaties, zoals Islamic Relief, lossen dit op door onderscheid te maken tussen verschillende fondsen: zakatfondsen zijn voor moslims en andere fondsen zijn voor projecten die ook gericht zijn op niet-moslims.
5. Tariq al-Kheir. Zomer 1995, nr 2 (7).

Dit artikel is gebaseerd op interviews die Jérôme Bellion-Jourdan in het kader van zijn promotie-onderzoek aan het Institut d'Etudes Politiques in Parijs hield met werknemers en leidinggevendenden van islamitische hulporganisaties in Frankrijk, het Verenigd Koninkrijk, Soedan, Egypte, Bosnië en Pakistan. Jérôme Bellion-Jourdan schreef samen met Jonathan Benthall *The Charitable Crescent. Politics of Aid in the Muslim World* (London: IB Tauris, 2003). Hij is momenteel werkzaam bij de Europese Commissie in Jeruzalem, Israël.

Fiqh al-aqalliyat

Het islamitisch recht en moslimminderheden

Momenteel leeft meer dan een derde van het totale aantal moslims als minderheid in een niet-moslimland. Dit feit stelt niet alleen de gastlanden maar ook moslims zelf voor uitdagingen. Want volgens welke regels en wetten horen moslims in niet-islamitische landen te leven?

MUHAMMAD KHALID MASUD

Uit: ISIM Newsletter 11 / Najaar 2002

De meeste moslims beschouwen moslimminderheden als integraal onderdeel van de overkoepelende moslimgemeenschap, de *oema*. Veel moslims menen dat moslims, ook in niet-islamitische landen, geregeerd dienen te worden door het islamitisch recht, vaak het recht dat geldt in het land van herkomst. De landen van herkomst worden geacht persoonlijke, politieke en financiële steun te bieden zodat minderheden een islamitisch leven kunnen leiden. Deze opvatting is nogal problematisch. Aan de ene kant impliceert het dat de aanwezigheid van moslims die gedurende drie generaties in niet-islamitische landen hebben gewoond nog steeds als tijdelijk wordt gezien en dat het ondenkbaar is dat moslims permanent onder een niet-islamitisch regime zouden kunnen leven. Aan de andere kant neigt deze opvatting naar een beeld van moslim-

minderheden als koloniën van de moslimwereld. Nog afgezien van de vraag of moslimlanden in staat zouden zijn bovenbeschreven rol op zich te nemen, geeft deze problematische opvatting aanleiding tot essentiële vragen over de toekomst van moslimminderheden.

Sommige moslimjuristen denken nog steeds op dezelfde manier over moslimminderheden als hun middeleeuwse collega's. Middeleeuwse juristen zagen minderheden als moslims die waren achtergebleven nadat niet-moslims hun woongebied hadden veroverd. De juristen uit deze traditie veronderstellen dat deze moslims te zijner tijd weer terug zouden (moeten) verhuizen naar moslimlanden. Tot die tijd dienen ze hun religieuze en culturele identiteit te beschermen door zichzelf van hun gastland te isoleren. Een voorbeeld van deze opvatting is te vinden in *Muslim Minorities, Fatawa regarding Muslims living as minorities*¹ door wijlen Sjeik Ibn Baz en Sjeik Uthaymeen, twee invloedrijke Saoedische moefiti's. Het boek legt uit dat behoud van het geloof en een strikte gehoorzaamheid aan de wetten van de islam de belangrijkste verplichtingen van alle moslims zijn, zo ook die van moslimminderheden. De auteurs erkennen de problemen die moslimminderheden hebben en raden hen aan geduldig te zijn. Het boek ontmoedigt moslimmannen om niet-moslimvrouwen te trouwen, verbiedt hen om christenen tijdens Kerstmis of andere religieuze feestdagen te groeten en staat hen bij het indienen van een echtscheiding alleen toe om voor niet-islamitische rechtbanken te verschijnen als de rechtsprocedure volgens islamitisch recht wordt uitgevoerd. Daarnaast adviseert het boek: 'Als de enige manier om geld te verdienen inhoudt dat mannen en vrouwen met elkaar omgaan, dan moet



dit werk worden beëindigd'. *Muslim Minorities* staat geen aanpassing van de oude wetten toe. In de paar gevallen waar concessies worden voorgesteld zijn deze van voorbijgaande aard en aan de algemene bepalingen van het islamitische recht onderhevig, zoals het uitzenden van beelden en het dienen in niet-islamitische legers.

Voor een dergelijke gehoorzaamheid aan het islamitisch recht is het nodig dat de gemeenschap zich organiseert en wordt bijgestaan door juridische experts. Dit is vaak niet mogelijk zonder de hulp van landen met een moslimmeerderheid. Het boek raadt geleerden en imams dan ook herhaaldelijk aan om moslimminderheden op te zoeken, al is – in de woorden van een vragensteller – 'het bezoeken van landen van ongelovigen niet toegestaan.' Ibn Baz roept islamitische leiders en rijke burgers op om 'te doen wat ze kunnen om

de moslimminderheden met geld en woorden te redden. Het is hun plicht.’ De twee moefti’s worden duidelijk beperkt door het wereldbeeld dat uit de oude wetten spreekt, zozeer zelfs dat ze de nieuwe thuislanden van moslimminderheden aanduiden met de oude term ‘vijandelijke landen’. Het is niet zo dat Ibn Baz deze term letterlijk gebruikt. Het toont eerder de dwangmatigheid van deze juristen om analogisch te redeneren. Deze zorgt ervoor dat hedendaagse situaties in oude categorieën als ‘Huis van de Islam’ en ‘Huis van de Oorlog’ worden uitgedrukt.

Moderne islamitische juristen negeren deze (methodologische) dwangmatigheid. Zij vinden dat de situatie van moslimminderheden uitzonderlijk is en speciale aandacht verdient. Zij zijn pragmatischer en meer opportunistisch in hun antwoorden op vragen over de regels voor voedsel, kleren, huwelijk, echtscheiding, gemengd onderwijs en relaties met niet-moslims. Het resultaat is een geheel nieuwe reeks van, vaak verschillende en tegenstrijdige, interpretaties. Andere juristen benadrukken daarom de noodzaak van nieuwe, vooral formele bronnen. Verschillende uitspraken binnen de islamitische jurisprudentie, zoals over de publieke zaak, gemak, algemene praktijk, noodzaak en schadepreventie, het doel of de geest van de wet, waarop men zich eerder met een zekere voorzichtigheid baseerde, worden steeds belangrijker als basisprincipes van het islamitische recht. Deze opinies werden in de vorm van fatwa’s gepubliceerd en maakten lange tijd geen deel uit van de reguliere islamitische wetsteksten.² Pas sinds kort verschijnen er meer beschouwingen over de juridische situatie van moslimminderheden.

Minderhedenrecht

Veel moslims in het westen, in het bijzonder in de Verenigde Staten, vinden dat de bestaande juridische debatten geen goed antwoord geven op hun problemen en dilemma’s. In 1994 startte de Noord-Amerikaanse Fiqh Council een project voor ‘de ontwikkeling van *fiqh* voor moslims in niet-islamitische samenlevingen.’ Yusuf Talal Delorenzo, secretaris van de raad, meende dat het islamitisch recht voor minderheden anders moest worden benaderd dan tot dan toe gebruikelijk was. In plaats van een echtscheiding door de echtgenoot te laten uitspreken geeft de nieuwe *fiqh* bijvoorbeeld de voorkeur aan beëindiging van het huwelijk via de rechtbank.³ Taha Jabir Alwani, voorzitter van de raad, gebruikte in 1994 als eerste de term *fiqh al-aqalliyat* (minderhedenrecht) in zijn fatwa over de deelname van moslims aan de Amerikaanse seculiere politiek. Sommige Amerikaanse moslims twijfelden aan deze politieke deelname. Dit impliceerde immers een alliantie met niet-moslims, verdeeldheid van de moslimgemeenschap en onderwerping aan een niet-islamitisch seculier politiek systeem. Ook betekende het dat men de hoop dat de VS ooit onderdeel zou worden van het ‘Huis van de Islam’ zou opgeven. Zij verzochten de raad om een fatwa. In zijn fatwa schoof Alwani deze bezwaren terzijde en beargumenteerde dat het Amerikaanse seculiere systeem geloofsneutraal, en niet areligieus, was. Hij maakte onderscheid tussen landen met een moslimmeerderheid en landen met een moslimminderheid. De ene situatie verschilt nogal van de andere en brengt dus verschillende verplichtingen met zich mee: ‘Terwijl moslims in moslimlanden verplicht zijn het islamitisch recht dat in hun land geldt hoog te

houden, zijn moslimminderheden in de Verenigde Staten door islamitisch recht noch rationaliteit eraan gehouden symbolen van het islamitische geloof in een seculiere staat te handhaven, behalve tot het niveau dat door de betrokken staat als toelaatbaar wordt geacht.⁴

Deze fatwa leidde tot een controverse onder moslimgeleerden. De Syrische Sjeik Saeed Ramadan al-Buti deed Alwani's fiqh af als 'een complot om de islam te verdelen.' Een van zijn commentaren luidde: 'We waren zo blij met het groeiend aantal moslims in het westen dat we hoopten dat hun steun aan de islam en hun gehoorzaamheid aan haar wetten het koude verzet van de dwalende westerse beschaving zou ontdooien. Maar vandaag waarschuwt de oproep tot minderhedenrecht ons voor een ramp die onze hoop doet verdwijnen. We zijn gewaarschuwd voor het verdwijnen van het islamitische bestaan en dit specifieke recht garandeert deze ramp.'⁵

In antwoord op deze kritiek legde Taha Jabir Alwani uit dat fiqh al-aqalliyat onderdeel is van autonoom recht, dat is gebaseerd op het principe dat het islamitisch recht relevant moet zijn voor de specifieke omstandigheden van een bepaalde gemeenschap en haar woonplaats. Dit vereist kennis van de lokale cultuur en expertise in de sociale wetenschappen, i.e. sociologie, economie, politicologie en internationale betrekkingen. Het vormt geen onderdeel van de bestaande fiqh, het via jurisprudentie ontwikkeld recht. Fiqh al-aqalliyat is geen opportunistisch recht dat uit is op concessies. Alwani beargumenteert dat de categorieën van het Huis van de Islam en het Huis van de Oorlog vandaag de dag niet meer relevant zijn. De aanwezigheid van moslims, verspreid over de hele wereld, moet gezien

worden als permanent en dynamisch. De term fiqh al-aqalliyat wordt in islamitische landen meer en meer erkend. Khalid Abd Al-Qadir was waarschijnlijk de eerste die deze wetten verzamelde in zijn boek *Fi fiqhal-aqalliyatal-Muslimah*.⁶ Yusuf al-Qaradawi, die uitgebreid over het onderwerp heeft geschreven, koos deze zelfde titel voor zijn veel latere werken.⁷

Een nieuwe burgerrechtenbeweging?

Pleitbezorgers van fiqh al-aqalliyat moeten nog een aantal zeer complexe vragen beantwoorden. Ten eerste is de term 'minderheid' problematisch. Haar semantische vaagheid roept het beeld op van een subnatie binnen het systeem van de natiestaat. 'Religieuze minderheid' is nog zwakker dan 'subnatie' of 'nationale minderheid' omdat het verder is onderverdeeld naar kenmerken als taal en cultuur. Ten tweede is de minderheidsvraag nauw verbonden met andere minderheidskwesties, zoals bijvoorbeeld de status van niet-moslims en moslimminderheden in moslimlanden. Meestal worden deze groepen niet op dezelfde manier behandeld. Ten derde verschilt de situatie van moslimminderheden in westerse landen eveneens van die in niet-westerse landen zoals India. Het lijkt erop dat minderheden in deze verschillende situaties verschillende wetten zullen moeten ontwikkelen, waarbij de term 'minderheid' in de uiteindelijke analyse waarschijnlijk irrelevant wordt.

De problemen die door fiqh al-aqalliyat worden aangekaart hebben niet alleen betrekking op moslimminderheden zelf. Hoewel sommige vragen zonder twijfel relevanter zijn voor moslims in het

westen, zal uiteindelijk de hele moslimwereld erbij betrokken moeten worden. Het westen is niet langer alleen een gebied; het is een mondiaal en cultureel begrip dat ook in de niet-westerse wereld zeer aanwezig is.

Het minderhedenrecht wordt daarnaast, in het bijzonder in de Verenigde Staten, geassocieerd met burgerrechten (in ieder geval op het niveau van de semantiek). Het impliceert 'hulp en speciale behandeling van een achtergebleven gemeenschap'. In plaats van absolute gelijkwaardigheid roept het op tot verschillende gradaties van gelijkwaardigheid en bescherming. Dit idee wordt sinds 1989 door de Amerikaanse rechtbanken aangevochten en verliest haar aanhang onder juristen. Gezien de toenemende islamofobie, discriminatie en de vooroordelen van de media, vooral na 11 september, lijkt er geen sympathie te bestaan voor nog een burgerrechtenbeweging. Als moslims gedwongen zouden worden om dit pad te kiezen, biedt *fiqh al-aqalliyat* ook geen uitkomst, omdat *fiqh al-aqalliyat* zich tot nu toe alleen heeft beziggehouden met het oplossen van problemen binnen het islamitisch recht. Hoe problemen tussen de *fiqh* en de lokale wetgeving moeten worden opgelost, moet nog worden uitgedacht. Om adequaat te kunnen reageren op de huidige politieke en juridische uitdagingen is er wellicht behoefte aan een islamitische wetgeving die zich bezighoudt met burgerschap in een pluralistische omgeving.

NOTEN

1. Shaykh Ibn Baz en Shaykh Uthaymeen. 1998. *Muslim Minorities, Fatawa regarding Muslims living as minorities*. London: Message of Islam.
2. Voor een vroege analyse van dit debat, zie W.A.R. Shadid en P.S. van Koningsveld (red.). 1996. *Political participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*. Kampen: Pharos.
3. Yvonne Yazback Haddad en John L. Esposito (red.). 1998. *Muslims on the Americanization Path*. Oxford: Oxford University Press.
4. Fatwa over de 'Participation of Muslims in the American Political Process' www.amconline.org/newamc/imam/fatwa.html.
5. www.bouti.com/ulamaa/bouti/bouti_monthly15html.
6. Khalid Abd Al-Qadir. 1998. *Fi fiqh al-aqalliyat al-Muslimah*. Tarabulus, Lubnan: Dar al-Iman.
7. Yusuf al-Qaradawi. 2001. *Fiqh al-aqalliyat al-Muslimin, hayat al-Muslimin wast al mujtamaat al-ukhra*. Cairo: Dar al Shuruq en Yusuf al-Qaradawi. 2002-3. *Fiqh of Muslim Minorities*. Cairo: Al-Falah Foundation.

Muhammad Khalid Masud was van 1999 tot 2003 academisch directeur van ISIM en is momenteel voorzitter van de Council of Islamic Ideology, Pakistan.

Moskee-ontwerp in Nederland

Op zoek naar de ultieme islamitische constructie

Door het groeiend aantal moslims in Nederland worden er steeds meer moskeeën ontworpen. Het ontwerp van een moskee wordt door architecten benaderd als een uiting van traditionele of juist moderne waarden.

Maar voor de opdrachtgevers speelt religie een doorslaggevende, zij het onuitgesproken, rol bij het ontwerp van hun moskee. Zij hopen in het ontwerp te laten zien welke visie zij zelf op de islam hebben en hoe deze zich onderscheidt van andere visies.

ERIC ROOSE

Uit: Review 21 / Voorjaar 2008

Terwijl het publieke debat over de beste manier om moslims in de Nederlandse maatschappij te integreren onverminderd voortduurt, woedt er een verhit architectonisch debat over het ontwerp van moskeeën. Moslims in Nederland worden gezien als leden van verschillende etnische of culturele groepen, zoals de Surinaamse, Molukse, Turkse en Marokkaanse. Vaak worden deze verschillende groepen beschouwd als groepen met hun eigen architectonische stijl, ook al zouden ze dezelfde fundamentele islamitische waarden en liturgie delen.

Wanneer gemeentes worden geconfronteerd met bouwplannen voor een moskee, beschouwen ze het opvallende gebruik van bouwelementen uit de islamitische landen van herkomst soms als een ongewenste en onnodige inbreuk op de Nederlandse cultuur.



Opdrachtgevers worden in deze gevallen beschouwd als nostalgische opdrachtgevers met heimwee. Van Nederlandse moslims wordt verwacht dat ze ontwerpen presenteren die er van buiten uitzien als Nederlandse buurthuizen, en niet als een paleis uit duizend-en-één-nacht. Aan de andere kant zijn er ook gemeentes die, al denken ook zij dat de moskee ertoe dient slechts de islamitische liturgie uit te voeren, van mening zijn dat het gebruik van bouwelementen uit islamitische landen kan helpen om Nederlandse moslims zich beter thuis te laten voelen in de Nederlandse samenleving. Zo zouden ze trots kunnen zijn op hun culturele erfgoed en tegelijk de Nederlandse cultuur kunnen verrijken. Welke keuzes de opdrachtgever ook maakt, het Nederlandse publiek ziet in alle 'culturele' bouwelementen die verder gaan dan wat voor de religie noodzakelijk is, een uitdrukking

◀ Taibah-moskee.

van de visie die de opdrachtgever heeft op de integratie van moslims in een niet-islamitische maatschappelijke omgeving.

Religieuze tegenstellingen

Religie speelt echter een veel grotere rol in de architectonische voorkeuren van islamitische opdrachtgevers dan men over het algemeen denkt. Dit blijkt uit een uitgebreid onderzoek naar de ontwerpprocessen van Nederlandse moskeeën. De rol van religie gaat verder dan het voorschrift voor 'een plaats waar men zich ter aarde kan werpen ten overstaan van God en in de richting van Mekka.' Vooral de drie recentste en meest controversiële Nederlandse moskeebouwprojecten, de Amsterdamse Taibah-moskee, de Amsterdamse Westermoskee en de Rotterdamse Essalaam-moskee, brengen enkele onverwachte aspecten aan het licht.

De architecten van deze projecten beschouwden de ontwerpen meestal als een uitdrukking van vooruitgang binnen een islamitische evolutie van 'traditioneel' naar 'modern' bouwen. De opdrachtgevers beschouwden hun toekomstige moskee echter als een gelegenheid om hun eigen visie op de islam te representeren en andere visies af te wijzen. Hun voorkeur voor bepaalde 'culturele' bouwelementen bleek helemaal niet geïnspireerd door Hindoeestaanse, Turkse of Marokkaanse stijlkenmerken uit de moederlanden. Deze keuzes hadden te maken met de manieren waarop bepaalde bouwelementen waren gebruikt door andere islamitische opdrachtgevers die er naar hun mening verkeerde geloofsopvattingen op na hielden. Door elementen met een bepaalde betekenis uit de wereld-

wijde architectuurgeschiedenis van de islam te selecteren die door actuele associaties een bepaalde betekenis voor hen hadden, streefden zij er letterlijk naar de ultieme islam te ‘bouwen’ of te ‘construeren’. Opmerkelijk genoeg richtten ze zich daarbij vooral tegen opdrachtgevers met afwijkende opvattingen binnen hun eigen culturele groep. Het gevolg hiervan is dat de verschillende ontwerpen van moskeeën binnen één etnische groep soms verrassende stilistische verschillen vertonen. Sterker nog, het lijkt alsof de betekenis van deze bouwwerken voor de opdrachtgevers eerder blijkt uit de onderlinge verschillen dan uit de overeenkomsten.

Heilige verlichting

In het geval van de Taibah-moskee was de Surinaamse opdrachtgever Mohammed Junus Gaffar in feite op zoek naar een representatie van zijn geliefde Brelwi-Islam. Deze vorm van de islam ontstond in de 19^e eeuw in noordelijk Brits-Indië, als afwijking van de Ahmadiyya-versie en de Deobandi-versie (door Gaffar consequent aangeduid als ‘wahabitische’ islam). De Deobandi-school probeerde de islam te hervormen door de populaire soefimystici (en hun graven) hun rol te ontnemen als opvolgers van Mohammed en als intermediairs tussen de gelovigen en God. De Ahmadiyya hadden zelfs een eigen profeet. De Brelwi-school was feitelijk bedoeld als een contra-reformatie. Deze school wilde de positie van de soefi’s en hun graven en die van Mohammed als de ultieme heilige en Zegel der Profeten juist versterken. Mohammeds licht, of de Nur van Mohammed, werd beschouwd als eeuwig en alles doordringend. De Nur van Moham-



med werd voorgesteld als een licht dat uit het mausoleum van de Profeet en de graven van zijn soefi-opvolgers in Hindoestan straalde. Voor zijn moskeeontwerp, combineerde Gaffar daarom een Hindoeistaans soefi-grafmonument met het graf van Mohammed. Het soefi-grafmonument was geïnspireerd door het Taj Mahal-mausoleum en bestond uit een centrale koepel, een onderbouw met bogen en vier hoektorens. In de ogen van Gaffar bestond het graf van Mohammed uit de oudste minaret en de koepel in het complex van Medina. Hij heeft daarbij nadrukkelijk de Saoedische (voor hem ‘wahabitische’) uitbreiding die daar omheen is gebouwd, vermeden. Gaffar heeft daaraan zijn eigen ideeën over de binnenverlichting toegevoegd: alomtegenwoordige lampen in de gebedsruimte en tientallen lichten aan de binnenkant van de koepel. Daarnaast heeft hij naar transpa-

rantie gestreefd door opvallend grote glazen vensters en poorten in de vorm van de koepel van de Profeet toe te voegen. Dit alles was een uitdrukking van de centrale gedachte van de Brelwi-overtuiging: het licht van de heilige Profeet zoals het was en nog altijd is, doorgegeven door latere heiligen. Op dit moment is de Taibah-moskee wel in gebruik, maar moet de officiële opening nog plaatsvinden.

Sacraliteit in de openbare ruimte

De Turkse opdrachtgever van de Westermoskee in Amsterdam, Üzeyir Kabaaktepe, was feitelijk op zoek naar een representatie van de islam zoals die wordt beleefd door de Nederlandse tak van de Milli Görüşbeweging waaraan hij leiding gaf. Deze beweging is ontstaan vanuit de Turkse Milli Selamet Partisi (MSP), de politieke partij die in de jaren zeventig streefde naar een grotere rol voor religie in de Turkse politiek. Deze beweging stond tegenover Diyanet İleri Bakanlı (het Directoraat voor Religieuze Zaken) in Ankara, dat in 1924 door Atatürk werd gesticht om te voorkomen dat moskeeorganisaties te politiek actief zouden worden en zijn seculier-republikeinse ideaal zouden bedreigen. Volgens Kabaaktepe hadden moskeegemeenschappen van de Nederlandse tak van Diyanet de Ottomaanse architectuurtraditie op verwerpelijke manieren gestileerd en gemoderniseerd. In Kabaaktepes voorstelling hadden ze de sacrale waarden die hij (en vele andere religieuze leiders in Turkije) met deze traditie associeerden, onherkenbaar bedorven. Hij verlangde naar herkenbare, authentieke Ottomaanse bouwelementen, die voor hem een grotere rol van de islam in het openbare leven representeren. Om

die reden gaf hij zijn architect aanvankelijk opdracht elementen van de Blauwe Moskee op te nemen. Nadat hij echter met zijn ontwerper een bezoek aan Istanbul had gebracht om Ottomaanse architectuur te bezichtigen en een moderne bouwer van klassiek ogende Ottomaanse moskeeën te ontmoeten, vroeg hij zijn architect zich te baseren op de alom bewonderde Selimiye moskee. Deze moskee in Edirne was gebouwd door de grote architect Sinan en werd gezien als een nog veel beter voorbeeld van Ottomaanse grandeur. Hij liet zelfs de eerder genoemde Turkse bouwer overkomen om te assisteren bij het ontwerp van een geheel nieuwe, ‘echt’ Ottomaanse moskee in plaats van het ontwerp dat hij inmiddels al had ingediend bij de gemeente en aan het publiek had gepresenteerd. Zijn architect zou deze plotselinge koerswijziging uiteindelijk voorkomen. Als gevolg van een vertrouwensbreuk tussen de projectontwikkelaar en de gemeente enerzijds en de Milli Görüşbeweging anderzijds, is de bouw van de Westermoskee nu in gevaar gekomen.

Pan-islamitische pracht

In het geval van de Rotterdamse Essalaam-moskee was de Marokkaanse opdrachtgever, Ahmed Ajdid, in feite op zoek naar een representatie van een allesomvattende islam die alle nationale varianten zou overstijgen. Hij had met name een afkeer van de officiële Marokkaanse variant waarin de koning als opvolger van Mohammed het middelpunt vormt en die probeert alle afwijkende overtuigingen uit te bannen. Hij had al evenmin waardering voor het salafistische alternatief dat onder sommige antiroyalistische leiders van de Marok-

kaanse gemeenschap in Nederland opgeld deed. De puristische en weinig nadrukkelijk islamitische bouwelementen die zij hadden gekozen zouden naar zijn idee geen recht doen aan de waardigheid en de pracht van een ware wereldislam. In zijn streven naar een vertaling van pan-islamitische waarden naar een ontwerp dat binnen de parameters van de gemeente viel, wees hij aanvankelijk alle Marokkaanse elementen als 'ouderwets' van de hand. Tegelijkertijd beschouwde hij elk Nederlands element als 'te modern' en bedolf hij zijn architect onder een overvloed aan wereldwijde moskeereferenties. Het publiek gaat er van uit dat hij een moskee uit de regio van zijn sponsor uit Dubai heeft gekopieerd, want 'wiens brood men eet, diens woord men spreekt'. Ajdid integreerde echter geleidelijk de belangrijkste bouwelementen van de uitbreiding rond de moskee van de Profeet in Medina in het ontwerp. Naar zijn idee vormden deze bouwelementen de culminatie van alle islamitische architectuurtradities, omdat alle islamitische nationaliteiten er aan meegewerkt zouden hebben en alle islamitische culturele stijlen erin verwerkt zouden zijn. Op het moment van schrijven is de Essalaam-moskee nog niet voltooid.

De ultieme islam

Terwijl gemeentes en architecten bij deze drie projecten tamelijk recht door zee waren in hun opvattingen over de vertaling van sociale integratie en architectonische vooruitgang in een ontwerp, waren de opdrachtgevers veel minder direct over de religieuze inhoud van hun eigen ontwerpvoorkeuren. Geen van hen zei 'Ik ben een moslim die die-en-die variant van de islam aanhangt en dat wil



ik terugzien in het ontwerp van mijn moskee'. In plaats daarvan hadden de opdrachtgevers een lijst van praktische zaken en een aantal ogenschijnlijk algemene en vage afbeeldingen en verklaringen als 'we zijn moslims en dus moet ons ontwerp islamitisch zijn'. Pas in de loop van een relatief lang ontwerpproces bleek dat de opdrachtgevers zeer specifieke eisen stelden aan het ontwerp. Wanneer hun echter in het openbaar werd gevraagd waarom ze vasthielden aan bepaalde bouwelementen en hoe ze deze keuze rechtvaardigden, verwezen ze steevast naar ideeën over sociale integratie en architectonische vooruitgang die in het publieke debat zo belangrijk worden gevonden. Zo noemde Gaffar bijvoorbeeld op een bepaald moment zijn glazen poorten en vensters een teken van sociale transparantie waaruit bleek dat

men 'niets te verbergen had', zelfs al gaf hij zelf toe dat ze stonden voor het licht van de Profeet. Op zijn beurt beweerde Kabaktepe met succes dat in zijn ontwerp doelbewust gebruik was gemaakt van de Amsterdamse School-stijl, terwijl zowel de architect als het ontwerp-proces tamelijk eenvoudig laat zien dat dit niet het geval is. Tot slot verklaarde Ajdid dat het ontwerp van zijn moskee vooral functioneel was en gebruik maakte van Europese vormen die, zonder koepel en minaret, 'een beetje op het Rotterdamse gemeentehuis zouden gaan lijken', ook al gaf hij toe dat hij in elke reactie op de voorstellen van zijn architect de uitbreiding van de moskee in Medina als uitgangspunt had genomen. Omdat ze allen de ultieme islam beweerden te vertegenwoordigen in plaats van slechts een van de omstreden versies, konden de verschillen tussen hun gebouwen alleen nog worden verklaard als het gevolg van niet-religieuze oorzaken.

Op naar een Nederlandse moskee?

Architectuurkritieken in Nederlandse kranten, tijdschriften, televisiedocumentaires en op tentoonstellingen hebben de neiging om een vergelijking te maken tussen de meest oppervlakkige en veroorzakende visies op de besproken moskeeën en een toenemend aantal alternatieve en 'progressieve' ontwerpen van geëngageerde architecturstudenten. Deze aandacht heeft geleid tot hooggespannen verwachtingen van de kant van de gemeentes, gevolgd door al even veel teleurstellingen. Ze leidden er ook toe dat opdrachtgevers, wanneer zij de alom geprezen alternatieven niet wilden gebruiken, publiekelijk werden beschuldigd van sociale segregatie. Maar voor islamitische

opdrachtgevers lijken ideeën over sociale integratie en architectonische vooruitgang tijdens het ontwerpproces van veel minder belang te zijn dan hun specifieke visie op de islam.

Het lijkt erop dat het Nederlandse publiek er automatisch van uitgaat dat de bouwelementen waar de opdrachtgevers om vragen een neerslag zijn van hun ideeën over integratie of juist segregatie. Vervolgens wil men hen overtuigen om te kiezen voor een vooraf bepaalde, moderne Nederlandse gebedsruimte. Dit is wellicht niet de beste manier om uiteindelijk tot een Nederlands-islamitische bouwstijl te komen. In plaats daarvan zouden zowel gemeentes als architecten zich moeten realiseren dat er in Nederland, net als in moslimlanden zelf, veel verschillende varianten van de islam bestaan. Vervolgens zouden ze vast moeten stellen welke specifieke versie van de islam door de opdrachtgever wordt aangehangen. Tot slot zouden ze moeten komen tot een basisbegrip van de specifieke architectonische representatie zoals die de opdrachtgever voor ogen staat, zelfs wanneer deze zijn religieuze motieven liever niet onthult. Zij moeten de beweegredenen voor de 'collage' van bouwelementen die de opdrachtgever in zijn streven naar de ultieme islamitische gebedsruimte verlangt, begrijpen en accepteren. Pas dan kan een efficiënt gesprek over alternatieven op gang komen. Het graf van de Profeet, de Selimiye-moskee en het complex van Medina kunnen moeilijk worden aangepast. Maar de religieuze opvattingen die ten grondslag liggen aan hun introductie in Nederland kunnen dat misschien wel.

Eric Roose is *Affiliate Ph.D. Fellow* van ISIM.

Maroc-hop

Muziek en jongerenidentiteit

Onder Marokkaans-Nederlandse jongeren is zowel 'Maroc-hop' als *shaabi* mateloos populair. Deze twee muzikale stijlen geven jongeren de mogelijkheid om uitdrukking te geven aan specifieke en meervoudige identiteiten. Terwijl Marokkaans-Nederlandse jongeren in debatten over integratie en minderheidskwesties vaak als 'moslim' worden aangeduid, scharen zij zichzelf onder veel meer categorieën dan alleen 'moslim'.

MIRIAM GAZZAH

Uit: ISIM Review 16 / Najaar 2005

Marokkaans-Nederlandse hip-hop, ofwel 'Maroc-hop' werd in 2002 op de muzikale kaart gezet door de 25-jarige Marokkaans-Nederlandse rapper Raymzter met de release van de hitsingle 'K*tmarokkanen'. Hij schreef het nummer als reactie op de uitlatingen van politicus Rob Oudkerk die per ongeluk door een microfoon werden opgepikt en op televisie werden uitgezonden. Hierin refereerde hij aan Marokkaanse jongeren als 'die Kutmarokkanen'. Het enorme succes van Raymzters hit maakte de weg vrij voor andere rappers van Marokkaanse origine. Behalve hip-hop is er ook een levendige subcultuur ontstaan rond Arabisch/Marokkaanse volksmuziek, ook wel *shaabi* genoemd, waarin dansevenementen, concerten, feesten en websites een rol spelen. Maroc-hop en shaabi dragen op verschillende manieren bij aan de identiteitsvorming van Marokkaans-Nederlandse jongeren.

Terwijl shaabi-muziek wordt gebruikt als een manier om elementen van een etnisch verleden te versterken en een eerbetoon is aan een Marokkaanse identiteit, is Maroc-hop vaak sociaal geëngageerd en dient als een middel voor jongeren om uiting te geven aan hun frustraties over de Nederlandse samenleving.

Shaabi-muziek

Het woord shaabi is Arabisch voor 'van het volk' en refereert als men het over muziek heeft aan volksmuziek. Shaabi omvat verschillende genres uit een aantal regio's, zoals bijvoorbeeld *reggada*-muziek uit Oujda en Berkane en *rewaffa*-muziek uit het Rif-gebergte. Verschillende factoren dragen bij aan de populariteit van shaabi-muziek in Nederland: de compositie van de muziek, de teksten, het grote aanbod en vooral de vele evenementen die er om heen worden georganiseerd. Shaabi-muziek is verkrijgbaar in Marokkaanse muziekwinkels in de grote steden. Dansevenementen dragen eveneens bij aan de populariteit van shaabi onder voornamelijk tweede-generatie Marokkaanse Nederlanders tussen 18 en 30 jaar. Organisatoren van dergelijke evenementen proberen een 'Marokkaanse sfeer' te creëren door de verkoop van Marokkaanse hapjes en de beroemde muntthee. Ook de stands waar Marokkaanse en Arabische muziek, sieraden en boeken over de islam worden verkocht, dragen bij aan het creëren van een Marokkaanse sfeer. Op veel feesten en evenementen wordt geen alcohol geschonken en mensen onder invloed wordt de toegang geweigerd. Dansfeesten, festivals en concerten van Najat Aatabou, Senhaji of Daoudi vinden regelmatig plaats en trekken soms wel 3000 bezoekers.

Binnen het circuit van Marokkaanse feesten zijn er diverse soorten feesten, zoals vrouwenfeesten, ook wel *Hafla Annissa* genoemd. Op deze vrouwenfeesten kunnen moeders, vriendinnen, dochters, kinderen, tantes en nichtjes zich vermaken, dansen en andere vrouwen ontmoeten zonder enige mannelijke bemoeienis. De muziek (meestal een live optreden van een shaabi artiest) is vaak de belangrijkste attractie van zo'n vrouwenfeest. Naast de muziek zijn er op *Hafla Annissa* vaak ook andere activiteiten, zoals een modeshow met de nieuwste Marokkaanse mode, een workshop over het aanbrengen van henna of een literaire voordracht.

Waarom brengt deze muziek zulke grote groepen jonge mensen op de been? Wanneer je Marokkaans-Nederlandse jongeren vraagt waarom ze naar deze feesten gaan of naar shaabi-muziek luisteren, antwoorden ze vaak: 'Ik voel me Marokkaans als ik deze muziek hoor. Het geeft een gevoel van solidariteit met andere bezoekers.'¹

Kortom, deze evenementen bevredigen een behoefte om in Marokko te zijn of ernaar terug te keren, al is het maar voor even. Met andere woorden: shaabi-feesten zijn voor jongeren een uitstekende gelegenheid om hun Marokkaans-zijn te vieren en te delen met andere Marokkaans-Nederlandse jongeren.

Opvallend is dat het publiek tijdens deze feesten soms meer is gericht op het publiek zelf dan op de optredende artiest. Bezoekers dansen soms met hun rug naar de muzikanten toe, schijnbaar ongeïnteresseerd in wat er op de Bühne gebeurt en vooral bezig met elkaar en de algemene sfeer. Het artiestenoptreden wordt op deze manier naar de achtergrond geschoven, terwijl het optreden

van het publiek zich op de voorgrond afspeelt. Het opgaan in het dansen versterkt het gevoel van solidariteit. Shaabi-muziekevenementen geven jongeren dan ook de mogelijkheid om een coherente Nederlands-Marokkaanse gemeenschap te creëren. De nadruk ligt hier op 'coherent' omdat er buiten de context van concerten en dansevenementen nauwelijks sprake is van een uniforme en eenduidige gemeenschap. De Nederlands-Marokkaanse gemeenschap is vrij heterogeen. Het merendeel is van Berber-origine en afkomstig uit het Rif-gebergte, en de rest is een mengsel van Arabisch sprekende bevolkingsgroepen uit verschillende regio's. Historisch gezien heeft de Berber-bevolking altijd een moeizame verhouding gehad met de Arabische bevolking. Wanneer Marokkaans-Nederlandse jongeren echter samenkomen bij een shaabi-evenement, lijken interne verschillen tijdelijk te verdwijnen.

Shaabi-muziek geeft jonge mensen tevens de mogelijkheid om elementen van de cultuur van hun ouders in hun eigen jongerencultuur op te nemen. Shaabi, een traditioneel muziekgenre, is doortrokken van nostalgie over Marokko. Op deze manier speelt shaabi-muziek een belangrijke rol in de bevestiging en het behoud van de Marokkaanse identiteit onder Marokkaans-Nederlandse jongeren. Door middel van muziek en evenementen kunnen jongeren zich een identiteit aanmeten die meer gericht is op het Marokkaans-zijn in Nederland dan op het Marokkaans-zijn in Marokko. Bovendien kunnen zij delen van de cultuur van hun ouders verheerlijken zonder dat die ouders zich er ook echt mee bemoeien. Zo kunnen jongeren hun autonomie en onafhankelijkheid bewaren.



Maroc-hop

Hip-hop vormt een ander belangrijk deel van de populaire muziek onder Marokkaanse jeugd in Nederland, zij het met een compleet verschillende geschiedenis en uitkomst. Hip-hop is een eclectische muziekvorm, bekend om haar veelzijdige geluid, ritmes en tekstfragmenten. Hip-hop is ontstaan in Afro-Amerikaanse buurten in New York waar jongeren in de jaren zeventig het genre uitvonden door over drumbeats heen te rappen. Hip-hop gebruikt vaak fragmenten uit andere nummers, films, TV-programma's, reclames en straatgeluiden, een techniek die sampling heet.² Tegenwoordig kan hip-hop in verschillende subgenres worden onderverdeeld: bijvoorbeeld de zogenaamde *boast rap* die het materialisme verheerlijkt. De term *bling bling* hangt hiermee samen, refererend

aan blinkende en glimmende sieraden, oftewel aan rijkdom. Daarnaast is er de *message rap* die gekarakteriseerd wordt door sociale betrokkenheid en kritiek. Minderheidsgroepen over de hele wereld hebben in *message rap* een middel gevonden om hun frustratie over hun vaak moeilijke positie in de samenleving te verwoorden.

Het type hip-hop dat groeiende is onder de Marokkaans-Nederlandse jongeren heb ik bestempeld als Maroc-hop. Maroc-hop heeft veel elementen uit de Amerikaanse hip-hopcultuur overgenomen en aangepast aan de specifieke Nederlandse context waarin de rappers verkeren. Tekenend voor hip-hop is het opkomen voor jezelf als rapper en dit begint al met het bedenken van een eigen hip-hop naam. Deze naam heeft vaak te maken met de rappers artistieke persoonlijkheid of zijn specifieke functie binnen de hip-hop cultuur, bijvoorbeeld een MC of een DJ.³ Veel hip-hopdeskundigen menen dat deze namen voor de gemarginaliseerde jeugd een middel zijn om prestige en status te verkrijgen. Zij stellen dat de meeste hip-hoppers uit de lagere bevolkingsklassen komen en slechts beperkt toegang hebben tot legitieme vormen van statusverwerving in de samenleving. Door het aannemen van een nieuwe identiteit en naam krijgen ze *street credibility* oftewel prestige van onderaf.⁴

Rappers kiezen vaak namen die betrekking hebben op hun 'coole' karakter, het feit dat ze door het leven zijn gehard of hun buitengewone rapkwaliteiten, zoals bijvoorbeeld Ali Bouali (Ali B.), Brainpower of Ladies Love Cool James (LL Cool J). Soms refereren namen aan lokale buurten of steden (Den Haag Connecties) en soms kiezen artiesten een naam die spottend is bedoeld of indi-

rect commentaar levert op de maatschappij. Ali B. koos zijn naam bijvoorbeeld omdat de Nederlandse media criminele verdachten altijd bij voornaam en eerste initiaal van de achternaam noemen, en neemt zo het stereotype beeld van Marokkaanse jongeren als criminelen op de hak.

Maroc-hop heeft sterke banden met de Amerikaanse hip-hopcultuur, maar in de stijl en songteksten zijn juist ook sterke lokale invloeden terug te vinden, zoals referenties aan de buurt, de wijk of de stad waarin de rappers wonen. Veel rappers hebben Amerikaanse benamingen overgenomen en gebruiken afkortingen als MC (*Master of Ceremony*), zoals M.C. Berber. Anderen kiezen er opzettelijk voor vast te houden aan hun 'Marokkaanse' namen en versterken zo de band met hun etnische achtergrond. Soussi-B bijvoorbeeld refereert aan de zuidelijke Souss regio. Yes-R is een woordspeling op de Arabische naam Yasser. Het is interessant dat deze artiestennamen vaak refereren aan de etnische achtergrond van de rappers. Dit duidt op een band met zowel hun Marokkaanse als hun Nederlandse achtergrond.

De boodschap

Terugkerende thema's van Maroc-hop zijn racisme, de Nederlandse politiek, de oorlog in Irak, 9/11 en het Palestijns-Israëliëse conflict, wat duidt op een behoorlijk ontwikkeld politiek bewustzijn. Veel rapgroepen hebben met name boze nummers geschreven over Bush en Sharon. Sommige songteksten van underground groepen die hun muziek voornamelijk via het internet versprei-

den, zoals Nieuwe Allochtoonse Generatie en Den Haag Connecties, leggen de schuld voor de misère in de Arabische wereld bij Bush, Sharon en het joodse volk. Deze nummers laten een sterke identificatie met de Arabische, Palestijnse en wereldwijde moslim-gemeenschap zien. De islam wordt hartstochtelijk verdedigd door rappers die uithalen naar iedereen die de islam op welke manier dan ook onder vuur neemt. Daarnaast gaat een groot aantal nummers over lokale onderwerpen, zoals over de politici Pim Fortuyn en Ayaan Hirsi Ali. Zowel Fortuyn (op 6 mei 2002 vermoord door een dierenrechten-activist) als Hirsi Ali staan bekend om hun kritische houding ten opzichte van de islam. Andere rappers proberen stereotypen over de Marokkaanse jeugd onderuit te halen, zoals Ali B.'s lied 'Geweigerd.nl' waarin hij het beleid van veel Nederlandse discotheken om groepen jonge Marokkanen de toegang te weigeren bekritiseert. Weer anderen hanteren een meer humoristische stijl bij het aankaarten van sociale kwesties, zoals wordt geïllustreerd in Samiro's rap 'Couscous'. Dit lied haalt op hilarische wijze de stereotypen die Marokkanen en Nederlanders over elkaar hebben onderuit. In onderstaande tekst zingt Samiro in een gebroken Nederlands accent (dat vaak als 'typisch Marokkaans-Nederlands' wordt beschouwd):

*Hij is het zat en hij wil alleen die couscous.
Geen patat, kip en ook geen appelmoes -moes.
Hij is het zat en wil alleen die couscous.
Ze zeggen weinig vet maar het zijn allemaal smoes- smoes.*



*Van patat hou ik niet en van spuitjes niks willen weten.
Vies voor mij en ik ga nooit meer voor jou eten.
Een vriend ging mij vragen: 'Samiro, kom gourmette'.
Nadat ik dat gedaan had zat ik de hele avond op toilette.
Ik buikpijn, ik misselijk, ik moe, au hee
Nee, ik moet couscouse kopen, dank u wel, a.u.b.*

Een groot deel van het Maroc-hop repertoire kan worden gezien als een reactie op de uitsluiting van Marokkanen in het openbare debat over de islam, in het bijzonder sinds 11 september 2001. Het is een artistieke zij het soms wat botte bijdrage aan de discussie. Maroc-hop beperkt zich echter niet tot politieke onderwerpen

◀ DJ Nadia, een van de DJ's die tijdens Marokkaanse feesten in Nederland, zoals Hafla Annissa, draait.

alleen. Veel songs verheerlijken sex, geweld, misdaad, drugs, liefde en vrouwen. Deze rappers beroepen zich niet zozeer op hun moslim- of Marokkaans-zijn, maar baseren hun identiteit op een lokale buurt. Zij scheppen, zoals het hoort bij een brag and boast rap, op over hun vrienden, hun *rap crew* en hun rapkwaliteiten (*flow*). Leden van deze specifieke muziekcultuur identificeren zich kortom sterk met de Nederlandse context. Maroc-hop trekt een groeiend publiek aan omdat het erin slaagt zijn toehoorders een repertoire van identiteiten aan te bieden die soms tegenstrijdig zijn: van hip-hopper, allochtoon, moslim, Nederlandse Marokkaan tot Amsterdammer of Hagenees. Maroc-hop laat zich niet vastpinnen op één label of op één identiteit. Maroc-hop draait juist om een veelvoud aan identiteiten die op het ene moment geaccentueerd worden en op het andere moment gebagatelliseerd of ontkend worden. Het geeft de luisteraar zo de keus om die identiteit te kiezen die op dat moment het beste bij hem of haar past.

NOTEN

1. Uit een interview met een *shaabi*-concertbezoeker, zomer 2004.
2. T. Rose. 1994. *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. Middletown: Wesleyan University Press (2-3).
3. Idem (36).
4. Idem (36).

Miriam Gazzah was als *Ph.D. Fellow* verbonden aan ISIM en promoveerde op 8 september 2008 aan de Radboud Universiteit. Onlangs verscheen haar *Rhythms and Rhymes of Life: Music and Identification Processes of Dutch-Moroccan Youth* bij Amsterdam University Press/ ISIM Dissertation Series.

Kosmopolitisme

aan de Pakistaanse grens

Kosmopolitisme wordt doorgaans geassocieerd met goed opgeleide, welvarende mensen die zich over de hele wereld bewegen. Maar waarom zou culturele ‘open-endedness’ niet van toepassing kunnen zijn op minder fortuinlijke wereldburgers? Deze bijdrage volgt de ervaringen van een ismaïlitische man uit Tadzjikistan die zich tijdelijk bij de Taliban in Pakistan aansluit. Hij bezit het vermogen om op een slimme en inventieve manier relaties aan te gaan met verschillende groepen. Zijn levensverhaal biedt ons belangrijke inzichten in hoe werkelijk bestaand kosmopolitisme werkt.

MAGNUS MARSDEN

Uit: ISIM Review 19 / Voorjaar 2007

Khowari-sprekende moslims in de afgelegen en bergachtige Chitral-regio van noordelijk Pakistan zijn in de afgelopen dertig jaar verregaand beïnvloed door zowel lokale als mondiale activistische islamitische bewegingen. Zo hebben ze onder andere te maken gehad met de opkomst en neergang van het Taliban-regime in het naburige Afghanistan – slechts drie uur per auto van de regio-hoofdstad verwijderd – en de gevolgen van een bloedige oorlog tussen de soennitische meerderheid en sektarische gemeenschappen van ismaïlitisch sjjiitische afkomst. Men zou kunnen aannemen dat het leven van moslims in dit geopolitiek strategische gebied in recente jaren steeds meer is ‘vertalibaniseerd’. De werkelijkheid ziet er echter anders uit. In de afgelopen tien jaar heeft mijn veldwerk me naar talloze polowedstrijden in de bergen gevoerd;

en naar openbare nachtelijke concerten waar opgetogen mannen de lokale muzikanten toejuichten. Maar ik heb vooral urenlang in huiskamers, boomgaarden en theehuizen gediscussieerd met mijn Chitralische vrienden. Zij zijn dag en nacht bezig met het perfectioneren van de kunst van het converseren, het debatteren en het spreken in het openbaar. Het zijn mensen die wanneer hen wordt opgedragen hun leven te veranderen of aan te passen aan nieuwe geloofs- en gedragsnormen, nadenken, reageren en twijfelen. Ze reageren niet per definitie afwijzend of vijandig op de eisen van zogenaamde 'islamiseerders' van binnen en buiten de regio. Ze zijn er echter van overtuigd dat een man of vrouw die een goed en vroom leven wenst te leiden zijn of haar mentale vermogens dient te ontwikkelen. Zij geloven dat emotionele intelligentie en kritisch denken dagelijks moeten worden geoefend.

Het dagelijkse bestaan van deze moslims beperkt zich echter niet uitsluitend tot discussies tussen moslims met tegengestelde opvattingen over de gewenste vaardigheden van een moslim. Evenmin kunnen de manieren waarop Chitrali moslims zichzelf zien worden teruggevoerd op hun etniciteit. De regio is een thuisbasis voor moslims van zeer verschillende etnische, taalkundige en zelfs nationale achtergronden: zowel vluchtelingen uit Afghanistan als uit Tadzjikistan (na de ineenstorting van de Sovjet-Unie) hebben in de afgelopen vijftig jaar in de dorpjes en kleine steden van Chitral geleefd.

Chitral maakt onderdeel uit van een transregionale ruimte waarbinnen moslims met verschillende geschiedenissen dagelijks

contact hebben. Zij hebben zeer verschillende herinneringen aan, en ervaringen met zowel het Russische als het Britse kolonialisme. Tegenwoordig is de regio van noordelijk Pakistan, noordoostelijk Afghanistan en zuidelijk Tadzjikistan vooral bekend vanwege de zoektocht naar al-Qaeda strijders, de 'oorlog tegen het terrorisme' en de heroïneproductie. Weinigen waarderen het gebied om zijn opmerkelijke diversiteit, zeker voor zo'n relatief klein en dunbevolkt gebied. In de verhalen die mensen vertellen over hun vroegere en huidige ervaringen in het gebied, staat het contact tussen soennitische en ismailitische moslims uit Afghanistan, Tadzjikistan en noordelijk Pakistan vaak centraal. Net als in andere transregionale 'islamitische oecumenische gemeenschappen'¹, zijn de dagelijkse *practices of mobility* belangrijk. De verschillende *practices of mobility* beïnvloeden de manieren waarop moslims in de regio denken over de uiteenlopende gevolgen van het Britse en Russische kolonialisme, maar ook over de aard van huidige politieke en religieuze veranderingen en de consequenties van die veranderingen voor het dagelijkse leven. Het gaat hier dan met name over veranderingen die voortkomen uit sektarisch conflict en de oorlog tegen het terrorisme.

De analyse van de contacten tussen Centraal- en Zuid-Aziatische moslims in kleine dorpjes en van de manieren waarop deze contacten hun denken beïnvloeden, geeft tegenwicht aan het werk van politieke wetenschappers die zich concentreren op de opkomst van de 'transnationale' of 'mondiale' islam in de regio. Het werk van deze politicologen illustreert de voortdurende wetenschappelijke neiging om arbeidsmigranten uit de arbeidersklasse of mobiele

‘dorpsmoslims’ te associëren met de opkomst van nieuwe, maar net zo begrensde, ‘transnationale’ religieuze identiteiten. Het gevolg daarvan is dat de denk- en belevingswereld van personen die niet tot de elite horen, nauwelijks wordt onderzocht.² Er wordt niet gekeken naar hoe zij vormen van culturele ‘open-endedness’ belichamen, hoe zij de omgeving waarin zij zich bewegen interpreteren en hoe zij de krachten die hen samenbrengen ervaren. De term ‘kosmopolitisme’ wordt vaak zo breed gebruikt dat haar analytische waarde te betwijfelen is. Pollocks ideeën zijn voor etnografisch onderzoek bruikbaar. Hij stelt dat de kosmopolitische waardering voor diversiteit uit twee dimensies bestaat die met elkaar samenhangen: *cultural versatility* (culturele veelzijdigheid) en *vernacular identities* (lokale, streekgebonden identiteiten). Deze twee dimensies spreken elkaar dus niet tegen, maar vullen elkaar aan. Het onderzoeken van manieren waarop multi-etnische en transregionale regio’s met elkaar verbonden zijn en worden ervaren door mobiele moslims, maakt nieuwe inzichten mogelijk. Het is belangrijk om te onderzoeken hoe mobiele moslims verschillende soorten kennis vergaren en doorgeven en hoe zij relaties aangaan met mensen met uiteenlopende achtergronden, om zo beter te begrijpen hoe individuele en collectieve vormen van islamitisch zelfbewustzijn gedijen in de troebele wateren tussen de ‘lokale’ en ‘mondiale’ islam.³

Het dorpje in het noorden van Chitral waar ik verbleef kende geen officiële vluchtelingenkampen: de Afghaanse en Tadzjiekse immigranten in het dorpje woonden ofwel in gehuurde kamers in de bazaar van het dorp of in de huizen van de Chitrali dorpelingen



voor wie zij als landarbeiders werkten. De aanwezigheid van deze vluchtelingen in het dorp was en is nog steeds een belangrijk onderwerp van discussie onder Chitrali's. De immigranten worden er in het algemeen van beschuldigd ‘eenvoudige’ Chitrali's aan een reeks van slechte gewoonten zoals heroïneverslaving en eerwraakvetes te hebben blootgesteld. Maar alle Chitrali's die ik ken noemen tegelijkertijd de culturele netwerken en familiebanden die hun levens verbinden met de vele verschillende etnische en taalgemeenschappen uit de omringende regio's en landen. Sommige Chitrali's gaan op bezoek bij Afghaanse vrienden die vroeger in Chitral woonden maar waarvan de meesten sinds 2001 naar hun ‘vaderland’ zijn teruggekeerd. Tijdens hun reis kan het voorkomen dat Chitrali's de heilige stad Mazar-e-Sharif bezoeken en een baan zoeken in Kaboels lucratieve bouwindustrie. Op dezelfde wijze

◀ Chitrali's en Afghanen uit de Panjshir vallei op de jaarlijkse picknickdag.

reizen voormalige vluchtelingen uit Afghanistan naar Chitral om oude vrienden te bezoeken en in Afghanistan gekochte, luxe auto's te verkopen tegen veel hogere Pakistaanse prijzen. Hoe de moderne bergbewoners omgaan met de mogelijkheden en beperkingen van hun snel veranderende wereld, wordt mede bepaald door dit krachtenveld van invloed, winst en religie.

Sultons verhaal

Sulton kwam in december 1999 in Chitral aan. Hij was vertrokken uit de zuidelijke Gorno-Badakshan regio in Tadzjikistan, twee jaar na het militaire conflict maar in een tijd van grote economische malaise en politieke onzekerheid. Zijn moedertaal is Shughni, een taal uit de Pamiri-regio van Iran, maar hij spreekt ook Tadzjieks Farsi, Russisch en nu ook Khowari en Dari, ofwel Afgaans Farsi. Hij werd tijdens een koude winternacht buiten één van de ismailitische gebedsplaatsen in het dorp gevonden door een familielid van de Khowari-sprekende familie bij wie ik verbleef. Net als deze familie was Sulton een ismailitische moslim. Gedurende zijn eerste maanden in Chitral vertelde Sulton de familie, zelf afstammelingen van invloedrijke *pirs* (religieuze leiders), regelmatig dat hij naar Chitral was gekomen op zoek naar ismailitische religieuze kennis. Ismailieten in Tadzjikistan wisten volgens hem nauwelijks iets over de ismailitische leer vanwege het anti-religieuze Sovjet-beleid. Hij was van plan naar huis terug te keren met een certificaat van ismailitisch onderwijs op zak.

Sultons verblijf in Chitral leidde echter niet tot een gevoel van verwantschap met de bredere ismailitische gemeenschap. Sulton

bracht het merendeel van zijn dagen door met water halen, graan dorsen, houthakken en het planten van rozen. Maar toch ging zijn verblijf niet onopgemerkt voorbij. Onder de dorpelingen stond hij bekend als een 'heethoofd'. Zo gaf hij een dorpsjongen, Aftab, die bekend stond als nietsnut – grotendeels vanwege zijn pogingen om meisjes te ontmoeten maar ook omdat hij schaamteloos hasj rookte in de dorpsstraat – op een dag een stevige aframmeling. Ze hadden onenigheid over de verdeling van het weinige water in het dorp. Al gauw kreeg Sulton eveneens ruzie met de familie bij wie hij verbleef. Hij beschuldigde hen ervan hem aan het werk te zetten zonder hem ook maar iets over religie te leren. Op een avond vocht hij met de jongere broer binnen de familie. Sulton stelde: 'Ik ben naar Pakistan gekomen om met iets terug te kunnen keren, niet om door jullie als slaaf te worden behandeld.' Hij verliet het huis, achtervolgd door de politie, die hem voor mishandeling dreigde aan te klagen. Hij kwam niet meer terug.

Op 8 september 2001 kwam ik Sulton opnieuw tegen, nu op het poloveld in de regiohoofdstad Markaz. Sulton had zijn uiterlijk radicaal veranderd. Tijdens zijn verblijf in Chitral was hij gladgeschoren en droeg hij net als andere mannen uit Tadzjikistan een westerse broek; nu droeg hij een baard en was hij gekleed in een traditionele *shalwar kamiz*. Hij wees in de richting van een groep mannen met wie hij naar het veld was gekomen: de bebaarde mannen met tulbanden waren, zo vertelde hij me, Afgaanse Taliban die in de stad Jalalabad gevestigd waren. Hij had voor hen als chauffeur gewerkt sinds hij Chitral het voorgaande jaar had verlaten.

Sulton was tijdens zijn verblijf in Chitral weinig beïnvloed door het religieuze denken van de lokale gemeenschap. Maar nu hij omging met Afghaanse Taliban had hij zich ook niet zonder nadenken laten ‘Talibaniseren’. Gezeten onder de koele schaduw van de beroemde Chinese plataan waar polospelers uit Chitral hun paarden in de pauze laten uitrusten, fluisterde Sulton me toe dat hij geen soenniet was geworden of zijn ismailitische geloof had afgezworen. In gezelschap van zijn nieuwverworven Taliban-vrienden deed hij echter net alsof hij soenniet was. ‘Ze weten niet dat ik een ismailiet ben, zeg het ze niet’, vertelde hij me. Het komt veel vaker voor dat ismailieten verbergen dat zij het ismailitische geloof aanhangen (de zogenaamde *taqiya*). Wat Sultons geval echter anders maakte, was het feit dat een ismailitische man uit Tadzjikistan zich aansloot bij de Taliban. De Taliban is een soennitische beweging met aanhangers die vooral een etnische Pashtun-achtergrond hebben. De beweging staat bekend om zijn vijandige en gewelddadige houding ten aanzien van sjiitische moslims. Je voordoen als een devoot soenniet is in dergelijke omstandigheden geen eenvoudige taak, zeker niet voor een ismailiet opgegroeid onder het Sovjetregime. Soennitische en sjiitische ismailieten bidden op zeer verschillende manieren. Sulton vertelde me dat hij bij bijeenkomsten altijd achteraan ging staan en zijn Taliban-bazen zo goed mogelijk nadeed. Ik zag deze mannen al leunend op hun luxe nieuwe Toyota Hilux naar Sulton en mijzelf staren en besloot dat dit geen plek was om rond te blijven hangen. In plaats daarvan keerde ik terug naar het poloveld en zag hoe de enerverende wedstrijd tussen de politie van



Chitral en de *Chitral Scouts* omsloeg in een knokpartij tussen zowel spelers als supporters. De dag erna werd de avondklok ingesteld.

Na 11 september verloor ik Sulton uit het zicht maar vroeg mij vaak af wat er van mijn ismailitische vriend uit Tadzjikistan geworden was. In maart 2002 hoorde ik dat Sulton naar de Chitrali regio was teruggekeerd. Het verhaal ging dat hij tegenwoordig in het huis werkte van een man van nobele afkomst (*adamzada*) die in de regio als landheer (*lal*) bekend stond en die naar Chitrali maatstaven een aanzienlijke hoeveelheid grond bezat in een vrij afgelegen dorpje in het noorden van de regio. Deze *lal* was een soenniet, hoewel hij in de hele regio bekend stond om zijn bijna godslasterlijke uitspraken. Hij had de reputatie Chitrals grootste hasjproducent te

◀ Man uit Tadzjikistan, wiens Khowar-sprekende grootmoeder in Chitral werd geboren en naar Badakshan migreerde.

zijn en het gerucht ging dat hij ook abrikozenschnaps smokkelde. De productie van die drank lag naar men zei grotendeels in handen van mijn voormalige Taliban-vriend Sulton.

De volgende keer dat ik Sulton tegenkwam was samen met eerderegenoemde landheer op een sneeuwachtige middag in december 2005. We spraken rond het invallen van de avondschemering af op het poloveld, waar Sulton me vertelde dat hij een zogenaamde 'gevangene van de bergen' was geworden. Als hij terugkeerde naar Tadzjikistan zou hij vrijwel zeker worden gearresteerd door de Tadzjiekse veiligheidsdienst, die alle mensen die tijdens de burgeroorlog naar Pakistan of Afghanistan waren gevlucht verdacht vonden, vooral als ze weer terugkeerden. Aan de andere kant was hij bang dat als hij naar de laaglanden van Pakistan zou reizen de Pakistaanse politie hem zou oppakken en misschien zelfs naar Guantanamo Bay zou sturen. Daarop toverde Sulton een fles abrikozenschnaps uit zijn broekspijp tevoorschijn en gaf mij deze als cadeau voordat we afscheid namen.

Werkelijk bestaand kosmopolitisme

Sultons verhaal laat alledaags gedrag zien dat antropologen sinds lange tijd omschrijven als karakteristiek voor het leven aan de grens. In plaats van op passieve manier heen en weer te worden geslingerd tussen ver ververwijderde, internationale gebeurtenissen, onderneemt hij in antwoord op veranderende geopolitieke omstandigheden een complexe reeks acties. Zijn vermogen om bijna als een oplichter, op inventieve wijze de relaties die hij opbouwt

met ismaïlieten uit Chitral, smokkelaars en de soennitische Taliban ten eigen voordeel uit te buiten is een belangrijke indicatie van de sociale en morele veranderlijkheid van zelfs de meest begrensde vormen van collectieve religieuze identiteit. Maar Sultons verhaal is ook doorgelicht met een zeker zelfbewustzijn, een bewustzijn dat in een wereld die door politieke fragmentatie wordt gekenmerkt voortdurend opnieuw wordt geconstrueerd. Hij beweert dat zijn reislust door de zoektocht naar het zuivere karakter van de ismaïlitische religie wordt ingegeven, maar dat deze zoektocht ook gevaarlijk kan zijn en tot moreel verval kan leiden.

De antropoloog Enseng Ho heeft de geschiedenis van de Jemenitische Hadrami-diaspora beschreven als 'een landschap van plaatsen dat zich opende of sloot' voor verschillende categorieën mensen, al naar gelang het om 'interne afsplitsingen' of 'externe rivaliteiten' ging.⁴ Sultons Chitralische odyssee laat zien hoe mensen zich door dergelijke moreel veranderende landschappen begeven. Het zijn morele landschappen die worden verdeeld door koloniale grenzen en die zowel door toedoen van de mensen uit de regio zelf als door de wereld daarbuiten van steeds wisselende politieke, religieuze en emotionele betekenissen worden voorzien.

Als sluwe oplichter en geraffineerde bergkosmopoliet zet Sulton op strategische wijze zijn kennis van deze complexe regio in om een afwisselende reeks van relaties, waar letterlijk zijn leven van afhangt, op te bouwen en af te breken. Hierdoor geeft hij ons inzicht in hoe werkelijk bestaand kosmopolitisme ontstaat en functioneert.

NOTEN

1. Enseng Ho. 2006. *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*. Berkeley: University of California Press (100).
2. Pnina Werbner. 1999. 'Global Pathways: Working Class Cosmopolitanism and the Creation of Transnational Ethnic Worlds' *Social Anthropology* Vol.7, nr. 1 (17-35).
3. Sheldon Pollock. 2002. 'Cosmopolitan and Vernacular in History' In: *Cosmopolitanism*. Carol Breckenridge e.a. (red.) Durham: Duke University Press.
4. Zie noot 1 (314).

Magnus Marsden is verbonden aan de School of Oriental and African Studies, University of London. Hij is auteur van *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Gewoon 'mens'

De wereldwijde *War on Terror* als vorm van demilitarisatie

De opkomst van al-Qaeda als nieuwe vijand heeft geresulteerd in de paradoxale demilitarisatie van de oorlog die tegen hen wordt gevoerd. De geruchtmakende misstanden in de Abu Graibgevangenis laten zien hoe de wereldwijde oorlog tegen het terrorisme langzaam maar zeker is verworpen tot een criminele operatie.

Omdat Irakese gevangenen op een nieuwe manier worden gedefinieerd en gecategoriseerd, van officiële krijgsgevangene tot 'crimineelachtige' vijand, worden zij gereduceerd tot simpelweg 'mens'. Het gevolg is dat hun overheersers ironisch genoeg ook als 'mens' worden gedefinieerd en dus niet langer als soldaten die zich aan strikte regels moeten houden.

FAISAL DEVJI

Uit: ISIM Review 18 / Najaar 2006

De metamorfose van de *War on Terror* van oorlog tot openbare ordehandhaving – en daarmee tot demilitarisatie – wordt alom erkend, ook door het Amerikaanse leger zelf. Zo worden de incidenten in Abu Graib in dit licht beschreven in het *Final report of the independent panel to review Department of Defense detention operations* uit 2004. Het rapport stelt dat het traditionele oorlogsvocabulaire, met woorden als staatssoevereiniteit, nationale grenzen, strijder, oorlogsverklaring en zelfs het woord oorlog, irrelevant is geworden door de opkomst van het wereldwijde terrorisme en de hiermee gepaard gaande asymmetrische oorlogvoering. Vandaag de dag ligt de 'beslissing tot oorlogvoering in handen van een paar dozijn zeer gemotiveerde individuen met een mobiele telefoon en toegang tot het internet.'¹ Daarnaast 'maakt het feit dat de vijandige doelen

klein zijn en verspreid liggen het inwinnen van inlichtingen via telecommunicatiemiddelen en beeldmateriaal, zoals dat gebeurde in de Koude Oorlog, *Desert Storm* en de eerste fase van *Operation Iraqi Freedom*, problematisch. Het vermogen van terroristen en rebellen om op te gaan in de burgerbevolking maakt dat ze nog moeilijker te vinden zijn. Via personen verkregen informatie, door middel van spionage of ondervraging, is dan ook cruciaal om het gebied te bepalen waar andere inlichtingendiensten moeten worden ingezet.'²

Criminalisering van de vijand

Dit alles betekent dat een plek als Abu Graib opeens wordt omgevormd tot iets wat het nooit bedoeld was te zijn: een ondervragingscentrum dat onderdeel vormt van een nieuw soort oorlogvoering waarbij 'front- en achterlinie in elkaar overgaan.'³ Anders gezegd: het nieuwe model van de mondiale oorlog tegen het terrorisme werd in de gevangenis zichtbaar door het feitelijke verdwijnen van het onderscheid tussen interne en externe vijanden, en tussen front- en achterlinie. Het gedrag van iedereen die iets met de gevangenis te maken had en de schendingen door een aantal stafleden waren ongerijmd. Maar daarnaast waren de mishandelingen in Abu Graib belangrijk omdat ze het nieuwe karakter van militaire detentie aan het licht hebben gebracht. Verdachte strijders worden niet langer snel doorgesluisd naar rechtsinstanties in de achterlinie. Zij worden voortaan langdurig vastgehouden om belangrijke informatie te verkrijgen, informatie die nieuwe terroristische aanslagen zou kunnen voorkomen. Dit is eigenlijk een politietaak, aangezien daarmee de acties van



vijanden beschouwd worden als criminele handelingen. Natuurlijk is het loskrijgen van informatie uit krijgsgevangenen niet nieuw. Maar om dit in de oorlogsarena te doen door de rechtsbevoegdheid van het leger en de CIA samen te voegen, en hier zelfs verwarring over te scheppen, wijkt af van de standaardpraktijk. Want juist de aanwezigheid van de CIA in Abu Graib maakte duidelijk dat nieuwe regels die buiten de traditionele militaire logica en rechtsbevoegdheid vallen zijn geïntroduceerd. Abu Graib heeft haar traditionele functie verloren. Zij was één dienstonderdeel binnen de lineaire structuur van een militaire operatie, vergelijkbaar met een lopende band in een fabriek. Nu is ze een multifunctioneel knooppunt geworden binnen een niet-lineaire, ofwel netwerkgerichte, structuur.

◀ Amerikaanse soldaten bewaken de Abu Graibgevangenis, Bagdad, 2006.

Precies deze criminalisering van vijandelijke acties heeft geleid tot een gedeeltelijke opschorting van de Geneefse Conventies, onder andere tot uiting gebracht door president Bush die in principe goedkeuring gaf aan het martelen van al-Qaeda- en Taliban-gevangenen in Afghanistan en Guantanamo Bay in Cuba. Juist omdat deze gevangenen buiten de officiële, publieke en op de staat gerichte categorieën van de Geneefse Conventies leken te vallen, konden ze worden omschreven als *unlawful combatants* (onrechtmatige strijders), *enemy combatants* (vijandige strijders) of *unprivileged belligerents* (agressors zonder voorrechten). Het debat dat hierop volgde concentreerde zich op het feit dat deze nieuwe vijanden geen wettelijke status lijken te bezitten, omdat ze soldaten noch burgers zijn en omdat ze uit het buitenland noch uit het eigen land komen. Zowel het Internationale Comité van het Rode Kruis en het Amerikaanse Hooggerechtshof uitten hierover hun bezorgdheid. De overheid bleek niet eens een negatieve definitie te hebben voor deze strijders.⁴

Het debat ging echter niet in op de consequenties van het ontbreken van een juridische status voor de nieuwe vijand. De opschorting van een juridische definitie voor de nieuwe vijand heeft ertoe geleid dat deze niet meer de officiële status heeft van buitenlander en soldaat, maar een dubbelzinnige binnenlandse en civiele status. Omdat de nieuwe vijand geen wettelijke status onder internationaal of nationaal recht bezit valt hij buiten de wet. Terwijl een crimineel bepaalde rechten heeft omdat hij een juridische status bezit, wordt deze nieuwe vijand niet geclassificeerd als ‘cri-

mineel’ maar als ‘crimineelachtig’. Hierdoor verandert de oorlogsarena in een civiele arena, waar andere ethische normen gelden. De vijand krijgt nu wat hem toekomt omdat hem een dienst wordt bewezen, niet omdat hij er als gevangene recht op heeft.

Op deze manier is de nieuwe vijand van een officiële ‘krijgsgevangene’ in een gewoon mens veranderd, met als gevolg dat zijn overheersers ironisch genoeg ook als ‘mens’ werden gedefinieerd en dus niet langer als soldaten die zich aan strikte regels moesten houden. Het historische precedent voor een dergelijke status is die van slaven. Slaven bevonden zich eveneens buiten een wet die slechts van toepassing was op vrije onderdanen en criminelen en werden daardoor gereduceerd tot louter ‘mens’, een eigenschap die zij deelden met hun meesters.⁵ En wat is er dan humaner dan sociale verhoudingen te laten bepalen door ethische in plaats van juridische regels?

Civiele ethiek en het leger

Dit alles staat duidelijk in het Amerikaanse presidentiële memorandum van 7 februari 2002, dat verscheidene artikelen uit de Geneefse Conventies opschort maar tegelijkertijd benadrukt dat de principes dienen te worden onderschreven. ‘Het is staand beleid van de Amerikaanse krijgsmacht’, verklaarde president Bush, ‘om de gevangenen humaan te blijven behandelen en, voor zover passend binnen en verenigbaar met de noodzaak tot militaire actie, op een manier die overeenkomt met de Geneefse Conventies.’⁶ Met andere woorden: eerdere militaire rechtsverplichtingen zijn ver-

worden tot wenselijk moreel gedrag in een civiele sfeer, gebaseerd op individuele afweging en welwillendheid. De ontstane juridische leemte wordt opgevuld door het vocabulaire van de ethiek omdat juridische verplichtingen of duidelijke grondbeginselen voor de behandeling van gevangenen ontbreken. Vanuit dit oogpunt is het niet verrassend dat het *Final report of the independent panel to review Department of Defense detention operations* aanbeveelt dat 'al het personeel dat mogelijk bij detentieprogramma's betrokken wordt, vanaf het moment van arrestatie tot en met uiteindelijke beslissingen, een training volgt over beroepsethiek die hen voorziet van een scherp moreel kompas dat hen in situaties van botsende morele verplichtingen kan leiden.'⁷

Je kan de aanbevelingen van het onafhankelijke panel als onzin afdoen, of als een standaardmanier om de gebruikelijke militaire kwesties te behandelen, maar ik denk dat men oprecht probeert om de nieuwe situatie te duiden: een situatie waarbij een civiele component wordt geïncorporeerd in het militaire bestaan en die door ethiek en niet door het recht wordt geleid. 'Sommige individuen' constateert het rapport, 'grepen in deze onduidelijke situatie de kans om latent aanwezige sadistische neigingen ten toon te spreiden. Daarnaast waren er ook veel goedbedoelende professionals, die probeerden het inherente morele conflict op te lossen, zoals de tegenstelling tussen het gebruik van onzachtzinnige ondervragingstechnieken om levens te redden en het humaan behandelen van gevangenen. Zij bevonden zich opeens op onbetreden ethisch terrein met regelmatig wisselende aanwijzingen van bovenaf.'⁸



De *Investigation of the Abu Ghraib Detention Facility and 205th Military Intelligence Brigade* haalt zelfs stafsergeant Ivan L. Frederick II aan, een van de soldaten beschuldigd van de ergste mishandelingen. Hij vertelde zijn collega's die een van zijn slachtoffers hadden gered: 'Ik wil jullie bedanken jongens, want tot een week of twee geleden was ik een goed christen.'⁹ Dit was ruim voordat er foto's over Abu Graib opdoken en een onderzoek werd ingesteld.

De opkomst van een nieuw cultureel en institutioneel karakter van de krijgsmacht is niet toevallig. In Abu Graib is de eerste ruwe versie van de in hoge mate private, civiele en zelfs ethische visie op het leger zoals voorgesteld door de Amerikaanse Minister van Defen-

◀ **Generaal Leonard verklaart gevangen in Guantanamo Bay volgens de Geneefse Conventies (in zijn hand) te willen behandelen.**

sie in de praktijk gebracht: 'We dienen niet alleen onze krijgsmacht maar ook het ondersteunende Ministerie van Defensie te veranderen, door het stimuleren van een cultuur van creativiteit en intelligent risicogedrag. We dienen een meer ondernemingsgezinde aanpak te stimuleren. Een aanpak die mensen aanmoedigt proactief te zijn in plaats van reactief, meer speculant dan bureaucraat; een aanpak waarin niet wordt gewacht totdat bedreigingen zich openbaren en worden bevestigd maar waarin op hun komst wordt geanticipeerd en nieuwe capaciteiten worden ontwikkeld om ze af te weren.'¹⁰

Zowel het leger als het Ministerie van Buitenlandse Zaken waren tegen de presidentiële opschorting van artikelen uit de Geneefse Conventies. Zij argumenteerden dat de regels bij de huidige vijandelijke dreiging voldeden. 'Een ander besluit zou inconsistent zijn met de gangbare praktijk en het beleid, het personeel van de Amerikaanse krijgsmacht in gevaar brengen en de Amerikaanse militaire cultuur die gebaseerd is op strikte navolging van het oorlogsrecht ondermijnen.'¹¹

Het leger was niet alleen bezorgd over repercuties op het gebied van het internationale recht en de reputatie van Amerika (de voorname zorg van het Ministerie van Buitenlandse Zaken), maar ook over de fragmentatie van zijn eigen militaire cultuur, als gevolg van de gedeeltelijke opschorting van juridische uniformiteit. En inderdaad, al gauw drong een volledig nieuwe wereld van private en civiele praktijken het leger binnen. Zo werden ondervragingstechnieken en morele vrijheden die men had toegestaan in Afghanistan en Guantanamo Bay (waar de relevante artikelen van de Geneefse

Conventies waren opgeschort) geïntroduceerd in Irak, waar de betreffende artikelen nog steeds golden. 'Tussen de leden van de ondervragersgemeenschap die circuleerden tussen Guantanamo, Afghanistan en elders werden tactieken en werkwijzen uitgewisseld.'¹²

De juridische fragmentatie en privatisering van het militaire leven werden verder versterkt door institutionele fragmentatie en privatisering. De aanwezigheid van particuliere bedrijven en de CIA in Abu Graib die daar allemaal volgens verschillende regels werkten illustreert de institutionele fragmentatie. Vanzelfsprekend creëerde de afwezigheid van uniformiteit op het gebied van regelgeving en doctrine samen met de veelvoud aan richtlijnen, informatie en verantwoordelijke autoriteiten, verwarring, nalatigheid en de mogelijkheid van crimineel gedrag in Abu Graib.¹³ Dit alles had natuurlijk voorkomen kunnen worden als er een doctrine was bedacht en uitgevoerd waarin de verhoudingen tussen al die verschillende elementen waren bepaald. Wat in ieder geval zelfs onder de meest gunstige omstandigheden onafwendbaar lijkt is de culturele en institutionele fragmentatie van het leger. Niet zozeer door de infiltratie van particuliere bedrijven en de CIA, maar verontrustend genoeg vooral door de verspreiding van private en civiele praktijken binnen zijn eigen troepen. Sinds de aanslagen van 9/11 is er een nieuw oorlogsparadigma ontstaan. De eerbied in Abu Graib voor niet-benoemde officieren met een achtergrond in het civiele gevangeniswezen is in dit licht van belang.¹⁴ Want hoe incidenteel of tijdelijk die eerbied ook was, hij wijst op het private, civiele en zelfs ethische karakter van

de nieuwe militaire praktijk die buitenlandse vijanden paradoxaal genoeg uiteindelijk *op een soortgelijke manier* maar niet *precies als* criminelen van eigen bodem behandelt.

In tegenstelling tot veel critici van de mishandelingen in Abu Graib die net als de verdachten de schuld van de incidenten leggen bij de superieuren die de orders gaven vermoed ik persoonlijk dat de Amerikaanse militaire cultuur zelf weinig te maken had met de sadistische fantasieën van de betrokken soldaten. Dit verklaart waarom de twee officiële rapporten over deze episodes zich zo'n zorgen maken over de fragmentatie van commandostructuren, de private wereld van ongeautoriseerd gedrag en de militaire risico's die dit met zich meebrengt. De tolerantie onder enkele van de superieuren van de verdachten, en onder sommige van hun collega's die niet aan de mishandelingen deelnamen, brengt inderdaad behoorlijke risico's met zich mee voor de militaire discipline, zoals de rapporten met aanbevelingen voor strafmaatregelen en aanvullende training eveneens erkennen. De rapporten maken ook meer dan duidelijk dat het nieuwe oorlogsparadigma dat zijn intrede deed na de aanslagen van 9/11 en onder andere de opschorting van het traditionele oorlogsrecht tot gevolg had, de Amerikaanse krijgsmacht op onverwachte wijze verandert. Vertrouwde structuren worden afgebroken, onder andere doordat het leger zich openstelt voor verschillende groepen regels, particuliere ondernemingen en andere leden van de burgerbevolking.

Ik wil deze uiteenzetting over Abu Graib en de transformatie van het Amerikaanse militaire leven beëindigen door te wijzen op het meest onaangename gevolg dat al-Qaeda's jihad heeft op de identiteit

en het functioneren van zijn vijand: de asymmetrische oorlogvoering van al-Qaeda stelt de Amerikanen voor een dilemma als zij conventionele troepen willen inzetten. Dit probleem wordt zeer bondig beschreven in het *Final report of the independent panel to review Department of Defense detention operations* dat constateert dat asymmetrische oorlogvoering 'kan worden gezien als een poging om een superieure, conventionele macht om de tuin te leiden, terwijl zijn zwakheden worden uitgebuit met gebruik van methoden die de superieure macht niet kan verslaan noch zelf kan gebruiken.'¹⁵ Deze definitie erkent de structurele impasse waarin de Amerikanen zich bevinden dankzij al-Qaeda – wier organisatiestructuur, mobiliteit en idealen niet langer te vergelijken zijn met die van guerrillalegers of terroristische groepen uit het verleden. De definitie houdt echter geen rekening met de mate waarin dergelijke asymmetrische oorlogvoering tegelijkertijd de krijgsmacht heeft veranderd. Is de ineenstorting van het militaire onderscheid tussen de interne en externe vijand, of de front- en achterlinie, niet een spiegelbeeld van de vergelijkbare ineenstorting van het onderscheid tussen nabije en verre vijand, en militair en burger, bij de jihadisten? Weerspiegelt de juridische, culturele en institutionele fragmentatie van het Amerikaanse leger niet die van al-Qaeda? En weerspiegelt de verschuiving van het militaire leven naar het private, civiele en zelfs ethische, niet een soortgelijke verschuiving in het leven van de heilige strijders van de islam?

NOTEN

1. Strasser, Steven (red.) 2004. *The Abu Ghraib Investigations*.
New York: Public Affairs (27).
2. Idem (3).
3. Idem (28).
4. Idem (88-89).
5. Dit inzicht dank ik aan Uday Singh Mehta.
6. Idem (30).
7. Idem (99).
8. Idem (25).
9. Idem (167-168).
10. Rumsfeld, Donald H. 2002. 'Transforming the Military.'
In *Foreign Affairs* Vol. 81, nr. 3 (24).
11. *The Abu Ghraib Investigations* (30).
12. Idem (34-5).
13. Idem (73-74).
14. Idem (81).
15. Idem (26-27).

Faisal Devji is universitair docent geschiedenis aan de New School in New York. Hij is auteur van *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity* (Cornell University Press, 2005) en van *The Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics* (Hurst/Colombia, 2008).

Het salafisme van al-Albani

Een revolutionaire benadering van de hadith

Al-Albani staat bekend als de meest vooraanstaande hadithgeleerde van zijn generatie, al was hij de zoon van een Albanese klokkenmaker. Hij zag de hadith in plaats van de verschillende scholen van islamitische rechtswetenschap als de basis van het islamitische recht. Dit leidde tot controversiële standpunten. Het bracht hem in conflict met de Saoedi-Arabische religieuze gevestigde orde, maar maakte hem tegelijkertijd populair in salafistische kringen.

STÉPHANE LACROIX

Uit: ISIM Review 21 / Voorjaar 2008

Toen Sjeik Mohammad Nasir al-Din al-Albani op 1 oktober 1999 op 85-jarige leeftijd overleed, was praktisch iedereen binnen de wereld van de salafistische islam in diepe rouw. Volgens velen was hij de derde voornaamste hedendaagse denker binnen het salafisme, na 'Abd al-'Aziz ibn Baz (die zelf enkele maanden daarvoor was overleden) en Mohammed ibn 'Uthaymeen (die uiteindelijk in januari 2001 zou overlijden), beiden leiders binnen de Saoedi-Arabische religieuze gevestigde orde. Salafistische kranten, tijdschriften en websites huldigden stuk voor stuk deze Syrische zoon van een Albanese klokkenmaker – wiens familie Albanië verliet toen hij negen jaar was en zich vestigde in Damascus – die bekend was geworden als de *muhaddith al-'asr*, de grootste hadithgeleerde van zijn generatie.

Hoe klom al-Albani met zijn eenvoudige sociale en etnische achtergrond op tot zo'n prestigieuze positie in een omgeving die zo lang door de uit Najd (een Saoedi-Arabisch regio) afkomstige religieuze elite gemonopoliseerd was geweest? Het antwoord ligt in zijn revolutionaire benadering van de hadith.

De wahabitische paradox

Zoals algemeen bekend is Sjeik Nasir al-Din al-Albani een fervent voorstander van het wahabisme, het discours dat door de officiële Saoedi-Arabisch religieuze gevestigde orde¹ wordt uitgedragen. Dit klopt ongetwijfeld met betrekking tot de *'aqidah* (geloofsbelijdenis). Maar al-Albani is het wat betreft de *fiqh* (recht) grondig oneens met de wahabieten – en in het bijzonder met hun voornaamste vertegenwoordigers, de *oelama* van de Saoedi-Arabisch religieuze gevestigde orde. Hier wijst al-Albani op een fundamentele tegenstelling binnen de overlevering van de wahabieten: verdedigers van deze overlevering bepleiten dat enkel op de koran, de soenna en de consensus van de *al-salaf al-salih* (vrome voorvaderen) dient te worden teruggevallen, maar tegelijkertijd kijken ze voor hun fatwa's bijna uitsluitend naar hanbalisch recht. Op deze manier stelden ze zich op als voorstanders van een specifieke rechtsschool, het hanbalisme. Volgens al-Albani geldt dit ook voor Muhammad bin 'Abd al-Wahhab, die hij omschrijft als een 'salafist in geloofs-, maar niet rechtsovertuiging.'

Al-Albani beredeneert dat een werkelijke 'salafist in rechtsovertuiging' de hadith tot de basis van het juridische proces maakt,

want alleen de hadith geeft antwoorden op zaken die niet zijn terug te vinden in de koran, zonder terug te vallen op een bepaalde rechtsschool. 'Hadithwetenschap', die tot doel heeft de authenticiteit van de bekende hadiths te herevalueren, wordt op deze manier 'de moeder van de theoretische wetenschappen'. Volgens al-Albani mag men niet onafhankelijk redeneren: kritiek op de *matn* (de inhoud van de hadith) dient zuiver formeel van aard te zijn, dus grammaticaal of taalkundig. Alleen de *sanad* (de keten van hadithgeleerden) mag werkelijk in twijfel worden getrokken. Dientengevolge wordt de *'ilm al-rijal* (de wetenschap van de mens) de centrale focus van de hadith. *'Ilm al-rijal* wordt ook wel *'ilm al-jarh wa-l-ta'dil* (de wetenschap van kritiek en rechtvaardige evaluatie) genoemd en evalueert de moraal – hetgeen gelijk wordt geacht aan de betrouwbaarheid – van de geleerden. Tegelijkertijd, en in tegenstelling tot eerdere praktijken, houdt al-Albani vol dat deze evaluatie alle bestaande hadiths dient te omvatten, zelfs diegenen die zijn opgenomen in de canonieke verzamelingen van Bukhari en Muslim en waarvan enkelen door al-Albani als zwak werden aangeduid.²

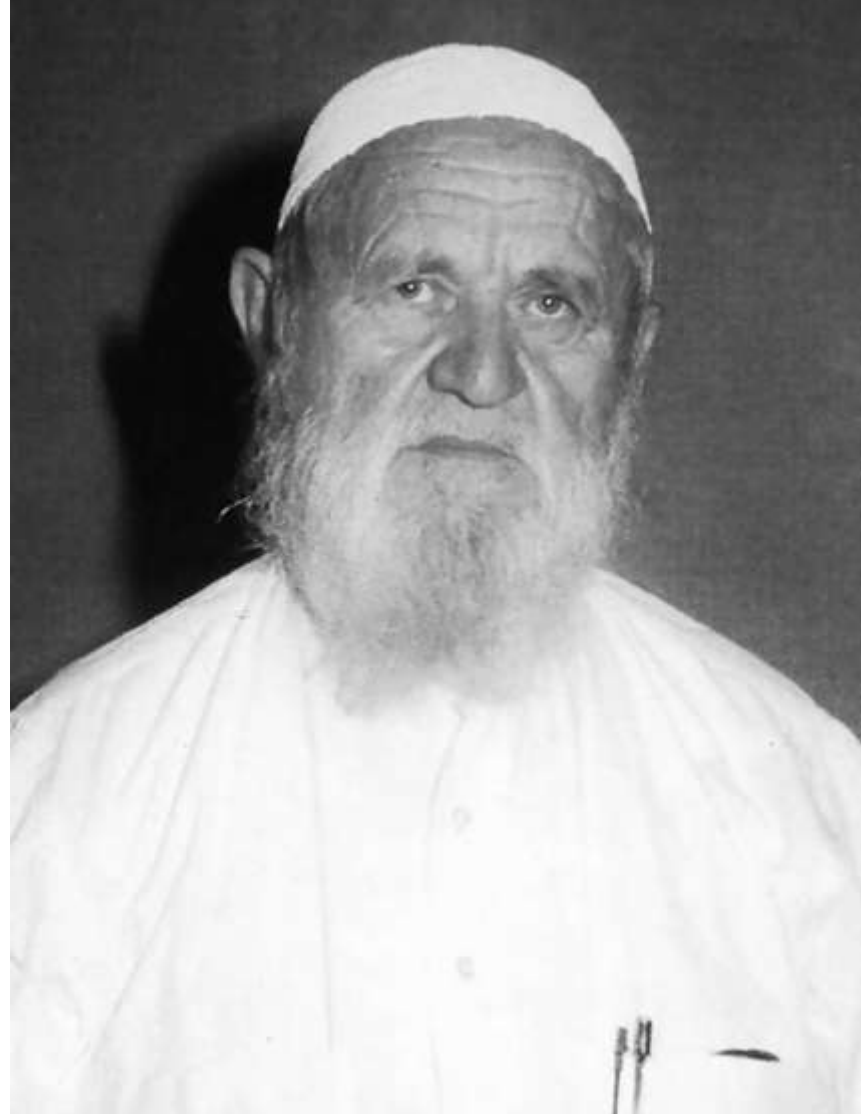
Revolutionaire interpretatie

Het uitzonderlijke karakter van zijn methode maakte dat al-Albani fatwa's begon uit te vaardigen die tegen de algemene islamitische consensus ingingen, in het bijzonder tegen het hanbalitisch/wahabitisch recht. Zo schreef hij een boek waarin hij de officiële gebaren en gebeden van het islamitische gebedsritueel herdefinieerde 'volgens de door de Profeet gevolgde praktijk' en tegengesteld

aan de beschrijvingen van alle gevestigde rechtsscholen. Daarnaast beweerde hij dat de *mihrab* – de alkoof in een moskee die de richting van Mekka aanduidt – een *bid'a* (vernieuwing) was en verklaarde hij het bidden in de moskee met schoenen aan legaal. Eveneens controversieel was zijn oproep aan de Palestijnen om de Bezette Gebieden te verlaten, aangezien het voor hen onmogelijk was om hun geloof op de juiste wijze te belijden – wat veel belangrijker was dan een stuk land. Tenslotte wees al-Albani het bedrijven van politiek af, waarbij hij bij herhaling verklaarde dat 'goede politiek is om je van politiek af te keren' – een zin die indirect gericht was aan het Moslimbroederschap, wiens politieke opvattingen hij continu hekelde.

De aanwezigheid van al-Albani in Saoedi-Arabië – waar hij in 1961 door zijn goede vriend Sjeik 'Abd al-'Aziz ibn Baz was uitgenodigd om les te geven aan de islamitische universiteit van Medina – bracht de kernleden van wahabitische gevestigde orde in verlegenheid. Zij waren het met hem oneens maar konden hem nauwelijks aanvallen vanwege zijn smetteloze reputatie met betrekking tot de wahabitische geloofsbelijdenis. De controverse die zijn boek 'De sluier van de moslimvrouw' uitlokte gaf de wahabitische gevestigde orde eindelijk de benodigde munitie om hem in 1963 het Koninkrijk uit te gooien. In dit boek stelde hij dat moslima's hun gezicht niet hoeven te bedekken (een volgens Saoedi-Arabische normen onacceptabele opvatting). Al-Albani keerde vervolgens terug naar zijn geboorteland Syrië, voordat hij in 1979 naar Jordanië vertrok.³

De tegenstand die al-Albani kreeg van de wahabitische religieuze gevestigde orde was niet louter intellectueel. Door de metho-



dologische fundamenteën waarop de wahabieten hun legitimiteit hadden gebaseerd in twijfel te trekken, vocht hij ook hun positie en autoriteit aan.

Vanaf het begin presenteerde het wahabisme zichzelf als een religieuze traditie die was gebaseerd op een aantal gezaghebbende boeken – zowel over de geloofsbelijdenis als over het recht. Deze traditie werd gemonopoliseerd door een kleine groep religieuze aristocraten uit Najd, met Muhammad bin ‘Abd al-Wahhab en zijn afstammelingen als middelpunt. Later stelde deze groep haar deuren open voor een klein aantal andere families. De leden van deze aristocratie werden de enige legitieme geleerden van de wahabitische traditie. Onafhankelijke geleerden werden uitgesloten omdat zij niet de ‘juiste *ilm*’ van ‘gekwalficeerde’ oelama hadden ontvangen.

Traditionele wahabitische *ilm* was het resultaat van het proces van overlevering en afhankelijk van het aantal *ijzas* – een certificaat waarin een geleerde de overlevering van zijn kennis (of een deel daarvan) aan één van zijn leerlingen erkende en deze toestemming gaf om deze verder door te geven – dat door gerespecteerde wahabitische geleerden was afgegeven. Het is precies deze logica die al-Albani – die zelf slechts een paar certificaten bezat – met zijn kritische aanpak zou aanvechten. Volgens al-Albani was overlevering van geen enkel belang omdat iedere hadith in beginsel verdacht was. Het feit dat een hadith door een gerespecteerde geleerde was opgesteld vormde immers geen garantie voor zijn authenticiteit. Het was het accumulatieproces dat al-Albani belangrijker vond: een goede hadith-geleerde is iemand die een groot aantal hadith en, nog belangrijker, de bio-

grafieën van een groot aantal geleerden heeft gememoriseerd. Op deze wijze kan de hadithwetenschap worden gemeten aan de hand van objectieve criteria die geen verband houden met familie, stam of regionale afkomst, wat de weg vrijmaakt voor een zekere mate van meritocratie. Daarnaast maakte al-Albani’s uitspraak dat hij trouwer was aan de geest van het wahabisme dan ‘Abd al-Wahhab zelf, zijn ideeën zeer populair onder salafistische jongeren.

Religieuze entrepreneurs

Om al deze redenen werd al-Albani’s gedachtegoed een inspiratiebron voor salafistische religieuze entrepreneurs die geen deel uitmaakten van de wahabitische aristocratie en werden zijn ideeën gebruikt om de bestaande hiërarchie aan te vechten. Al-Albani verzamelde al snel een aanzienlijke groep volgelingen om hem heen, zowel binnen Saoedi-Arabië als daarbuiten. Ondanks de aanvankelijke vijandigheid van de wahabitische religieuze gevestigde orde zou hij gauw erkend worden als een van de leidende figuren binnen het salafisme.

In het midden van de jaren zestig stichtte een aantal van al-Albani’s volgelingen in Medina *al-Jamaa al-Salafiyya al-Muhtasiba* (De Salafistische Groep die het Goede Gebiedt en het Slechte Verbiedt), waarvan zich een radicale factie zou afsplitsen die onder leiding van Juhayman al-‘Utaybi de grote moskee in Mekka zou bestormen in november 1979. Veel van de leden van de groep – in het bijzonder de geleerden – waren ofwel van bedoeïenenafkomst of van niet-Saoedische afkomst, en bevonden zich op religieus gebied dus in een gemarginaliseerde positie. Hun activisme was minstens voor een deel een reactie op deze

marginalisatie.⁴ Een van de voornaamste religieuze figuren binnen deze groep – die overigens ‘bofte’ dat hij in 1978 uit het Koninkrijk was gegooid en dus niet betrokken was bij de gebeurtenissen in 1979 – was Muqbil al-Wadi'i, die terugkeerde naar zijn geboorteland Jemen en daar de prominentste salafistische geleerde van het land werd.

Aan het eind van de jaren tachtig vormden enkele van al-Albani's leerlingen onder leiding van de uit Medina afkomstige sjeik Rabi' al-Madkhali een informeel religieus netwerk dat bekend stond als *al-Jamiyya* ('de Jami's', genoemd naar één van hun belangrijkste leden, Muhammad Aman al-Jami). Naast hun focus op de hadith, werden de Jami's bekend om hun oproep verre te blijven van politiek en hun veroordeling van diegenen die zich er toch mee bezig hielden. Veel Jami's waren eveneens afkomstig uit de periferie (al-Madkhali kwam uit Jazan op de grens met Jemen, terwijl al-Jami uit Ethiopië afkomstig was) en waren daardoor van alle leidende posities in het religieuze veld uitgesloten. Ze zouden uiteindelijk een prominenter rol gaan spelen in de vroege jaren negentig, toen de Saoedi-Arabische regering hen financiële en institutionele steun gaf in de hoop een apolitiek tegenwicht te creëren tegen de islamistische oppositie onder leiding van al-Sahwa al-Islamiyya (de Islamitische Bewustwording), een informele politiek-religieuze beweging die zich in de jaren zestig in Saoedi-Arabië had ontwikkeld dankzij een kruisbestuiving tussen het wahabisme en de ideeën van de Moslimbroederschap.⁵

In de jaren negentig gingen een paar studenten van al-Albani zo ver dat zij zowel de wahabitische religieuze aristocratie als al-Albani zelf aanvochten. In navolging van de leer van de Indiase sjeik Hamza



Milibari⁶ stelden ze de hadith nog steeds centraal, maar bekritiseerden ze tegelijkertijd al-Albani. Volgens hen greep al-Albani in zijn kritiek op de hadith te veel terug op de methodologie van de latere geleerden. Daarentegen claimden zij zelf exclusief terug te vallen op de methodologie van de vroege geleerden (vóór al-Dar Qutni (917-995)) en noemden hun aanpak dan ook *manhaj al-mutaqaddimin* (de methodologie van de voorgangers). Weer kwamen de meeste geleerden uit de periferie, zoals Sulayman al-'Alwan, een jonge sjeik van niet-tribale afkomst (al-'Alwan werd geboren in 1970 en werd al als twintiger bekend), en 'Abdallah al-S'ad, die met zijn familie uit de Iraakse stad Zubayr kwam. De twee zouden later sleutelfiguren worden in de Saoedi-Arabische jihad-beweging. Na eerder de religieuze orde aan-

gevochten te hebben, vochten ze nu de politieke orde aan. Als gevolg hiervan werden ze na de aanslagen in mei 2003 gearresteerd en gevangen gezet.

Muhammad Nasir al-Din al-Albani's openlijke veroordeling van de 'wahabitische paradox' en zijn nieuwe benadering van de hadith als de basis van religieuze kennis hebben binnen het salafisme een revolutie veroorzaakt. Bij deze revolutie werd vooral het monopolie van de wahabitische religieuze aristocratie in twijfel getrokken. Zo gaven al-Albani's ideeën onafhankelijke religieuze salafistische entrepreneurs een wapen waarmee ze toegang konden krijgen tot kringen die vanouds zeer gesloten waren. Hoewel tot nu toe niemand hetzelfde prestige-niveau heeft bereikt als al-Albani, zijn sommige van die entrepreneurs erkende geleerden geworden. Al-Albani's opkomst als prominent figuur, die hem *de facto* onderdeel maakt van een gevestigde orde die hij eens afwees, heeft sommige discipelen, aanhangers van de 'methodologie van de voorgangers', aangemoedigd om in de geest van al-Albani op te roepen tot een nog zuiverdere hadithbenadering. Dit bewijst de onverminderd revolutionaire kracht van zijn methode.

NOTEN

1. Salafisme verwijst naar alle hybride vormen die sinds de jaren zestig zijn ontstaan uit de combinatie van Muhammad bin 'Abd al-Wahhabs leer en andere islamitische intellectuele stromingen. Al-Albani's discours kan dus tegelijkertijd salafistisch én kritisch ten opzichte van het wahabisme zijn.
2. Stéphane Lacroix. 2008. 'Muhammad Nasir al-Din Al-Albani's Contribution to Contemporary Salafism.' *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. Roel Meijer (red.) London/New York: Hurst/Columbia University Press.
3. Voor meer over de controverses rondom al-Albani zie noot 2.
4. Zie Thomas Hegghammer en Stéphane Lacroix. 2007. 'Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utaybi Revisited.' *International Journal of Middle East Studies* Vol. 39, nr.1 (103-122).
5. Voor meer details zie noot 4.
6. Dit boek heet *Al-muwzana bayna al-mutaqaddimn wa-l-muta'akhkhirnn fi tashh al-ahdith wa-ta'llih*.

Stéphane Lacroix is postdoctoraal onderzoeker aan Stanford University. Zijn boek *Awakening Islam: A History of Islamism in Saudi Arabia* (Harvard University Press) is gebaseerd op uitgebreid veldwerk in Saoedi-Arabië en zal in 2009 verschijnen.

Verlichting en filosofie in de islam

Interview met Abdolkarim Soroush

Abdolkarim Soroush is een van de invloedrijkste religieuze denkers uit het Iran van na de revolutie. Hij is een belangrijk vertegenwoordiger van de *kalam-e no* ofwel de 'nieuwe theologie'. Deze onderzoekt nieuwe manieren van seculariteit, naast de voor de Islamitische Revolutie zo kenmerkende gepolitiseerde en revolutionaire godsdienstvormen. Soroush verbleef van november 2006 tot september 2007 in Nederland als ISIM gasthoogleraar aan de Vrije Universiteit in Amsterdam.

MICHIEL LEEZENBERG

Uit: ISIM Review 20 / Najaar 2007

Vlak voor Soroush' vertrek uit Nederland sprak Michiel Leezenberg met hem over de filosofische oorsprong en reikwijdte van de moderniteit in de islamitische wereld. Soroush begon met zijn visie op het Nederlandse politieke debat over islam, democratie en secularisme.

'Misschien door recente gebeurtenissen maar ook door de media is voor moslims de islamitische identiteit hier centraal komen te staan. Toch beschouwen ze zich als Nederlandse burgers. Waar ze zich zorgen om maken is dat kranten en tv uiterst afwijzend staan tegenover de islam en er een vertekend beeld van geven. Ik heb gemerkt dat zelfs Nederlandse academici weinig afweten van islamitische landen en hun culturen. De moslims hier willen zich aan de wet houden. Ze willen dat de overheid de islam net zo respecteert als elke andere godsdienst – en dus geheel achter het secularisme blijft

staan, wat onpartijdigheid inhoudt jegens alle religies. Ik heb vijf jaar in de Verenigde Staten gewoond en daar is de sfeer veel religieuzer. In Nederland en Frankrijk is het echt geen pre om gelovig te zijn.'

In de Nederlandse pers heerst niet alleen een seculier perspectief maar ook de kreet dat de islam nooit een verlichting heeft gekend. Dit wordt nog verder gevoed – deels onopzettelijk – door studies als Radicale Verlichting van Jonathan Israel uit 2000, die betogen dat de verlichting feitelijk in Holland begon, en met name in kringen rond de filosoof Spinoza. Volgens deze opvatting was de echt radicale verlichting in Spinoza's kring uitgesproken antiklerikaal, atheïstisch-materialistisch en zelfs feministisch, en bovendien ook nog eens antikolonialistisch. Wat vindt u van het idee dat de moslimwereld noch de islam zo'n verlichtingsproces hebben doorgemaakt?

'In de islamitische wereld is er niets dat lijkt op de Europese verlichting – er is geen moderne filosofie, geen moderne empirische wetenschap, geen moderne notie van vrijheid. Zulke ideeën kwamen pas in de negentiende en vroeg-twintigste eeuw in omloop. Maar ik vind het toch niet verdedigbaar om aan het begin van de eenen-twintigste eeuw nog steeds blindelings achter de achttiende-eeuwse verlichting aan te lopen. De Europese verlichting is een historisch gegeven. Je kunt hem niet zomaar opnieuw gaan uitvinden, dus in islamitische landen wordt een hervorming per definitie anders.

Volgens sommige geschiedkundigen kwam de islamitische verlichting juist veel eerder op, maar zette om historische redenen niet door. Dus het is niet zo dat rationalisme en secularisme geheel

afwezig waren. In de theologie (*kalam*) heb je de rationalistische en semi-seculiere Mu'tazilieten; deze vertrouwden op de rede om God te kennen en tot moreel denken te komen. Helaas was het rationalisme van de Mu'tazilieten aristotelisch. Dat kwam nogal ongelukkig uit, want de Europese verlichting stoelt op een nominalistisch rationalisme, terwijl het islamitische rationalisme dus niet-nominalistisch was.¹ In tegenstelling tot wat men denkt, is de filosofie van Mulla Sadra geheel nominalistisch en zou dus een soort moderne verlichting kunnen opleveren.

De opkomst van de moderne empirische wetenschap is natuurlijk een belangrijk onderdeel van de verlichting, en daarom heb ik naar de verlichting gekeken door de bril van zowel filosofie als wetenschap. Soms wordt de verlichting uitgelegd zonder voldoende aandacht aan de moderne wetenschap te schenken; en vanuit een wetenschappelijk perspectief is de Nederlandse bijdrage klein geweest. Aan de andere kant hebben Spinoza, Erasmus en andere Nederlanders veel aan de verlichting bijgedragen.

Ik heb een persoonlijke relatie met Spinoza; ik voel een zekere overeenkomst tussen mijn lot en het zijne: hij werd vanwege een paar onorthodoxe opvattingen geëxcommuniceerd en moest zijn geboortestad Amsterdam verlaten. Natuurlijk was de God van Spinoza niet bijbels, maar om Spinoza een atheïst te noemen is denk ik niet eerlijk. Sommige van zijn ideeën zijn voor de moderne moslimwereld heel relevant, zoals het verzoenen van religieuze wetgeving met democratie en het ontwikkelen van een modern begrip van de staat. Dat lijkt erg op wat Spinoza deed. Spinoza is zo

modern omdat hij profetie in een historische context plaatst, maar zijn ideeën over profetie zijn wel deels geïnspireerd op al-Farabi en Moses Maimonides.² Evenals al-Farabi is ook Spinoza van mening dat filosofie voorafgaat aan het profetische en er superieur aan is: filosofen werken namelijk gewoonlijk met hun speculatieve of intellectuele vermogens (*'aql*), terwijl profeten voornamelijk werken via de verbeelding. Zij verpakken het universele in het bijzondere en in symbolen, en maken het aldus toegankelijk voor de leek. Dit kun je allemaal bij Spinoza vinden, maar de basis ervan ligt bij al-Farabi. Maimonides vindt dat de profeet Mozes volstrekt boven de verbeelding staat, maar voor Spinoza staan alle profeten op hetzelfde plan.

Maar wat relevanter is: Spinoza meent dat religie niet onverenigbaar is met democratie. Hij denkt na over een religieuze democratie. Hij toont aan dat secularisme voor een democratische staat noch noodzakelijk, noch toereikend is. In het huidige Turkije denken velen bijvoorbeeld dat je voor democratie secularisme nodig hebt; elders lijken mensen van mening dat secularisme op zich al volstaat. Volgens Spinoza kun je echter ook democraat zijn uit religieuze motieven, en dus als een religieuze plicht de democratie bevorderen, de machten scheiden, enzovoort.'

Misschien werpt het onderscheid dat u maakt een licht op de verschillen tussen al-Farabi en Spinoza. U suggereert dat de verlichting niet alleen een kwestie is van politieke filosofie, maar ook een zeker rationaliteitsbesef met zich meebrengt, afgezien van de natuurwetenschappen. Al-

Farabi ziet rationaliteit als superieur aan openbaring, maar propageert de democratie niet en heeft het evenmin over experimentele wetenschap. Misschien kunt u nog wat verder ingaan op uw suggestie dat zijn aristotelische denkbeelden de ontwikkeling van een empirische wetenschap, gebaseerd op nominalisme, hebben geblokkeerd.

'Ik heb me enigszins beziggehouden met de vraag waarom er zich in de islamitische wereld geen empirische wetenschap heeft ontwikkeld. Je kan dat niet via de dominantie van Aristoteles verklaren, want hij was evengoed in de Europese scholastiek overheersend. Sommige verlichtingshistorici suggereren dat wat we verlichting en moderniteit noemen grotendeels een reactie was op het idee van een almachtige God. Maar in de islam was niet de wetenschap een antwoord op het idee van een almachtige God, maar het soefisme. Soefi's probeerden God beminnelijk te maken, en niet zozeer almachtig.'

Uw kritiek doet me denken aan de redenering van de Indiase Muhammad Iqbal dat het soefisme een typisch Perzisch element is in de islam, dat alles ondermijnde wat er activistisch, intellectueel en modernistisch in was. Voor hem was het soefisme egocentrisch, en qua politiek quiëtistisch en niet van deze wereld. Het is intrigerend hoe hij nietzscheaanse opvattingen over ego en wil tegenover traditionele mystieke noties als de vernietiging van het zelf (fana') plaatst.

'Een van de dingen die me in Iqbal aanspreekt is zijn nadruk op de vrije wil. Ik zou willen stellen dat de vrije wil altijd een verdrongen gegeven is geweest in zowel de islamitische filosofie als

de islamitische mystiek. Soefi's zijn deterministen, fatalisten zelfs, die de mens zien als speelgoed in Gods hand; de mens heeft niks in te brengen. In de islamitische filosofie is de wet van oorzaak en gevolg zo machtig dat die de vrije wil klem zet. De vrije wil vormt een onlosmakelijk deel van verlichting en moderniteit. Bij Iqbal zie je het in de islam misschien wel voor het eerst. In zijn meesterwerk, *Reconstructie van het Religieus Denken in de Islam*, stelt hij voor om de vrije wil en dus een open toekomst te herintroduceren. En op deze manier komt hij tot een nieuwe opvatting over God en over religieuze interpretatie. Daarom is Iqbal zo relevant voor huidige kwesties – en vergeet niet dat het ook een van de ideeën van de Mu'tazila is. Ook zij benadrukken de vrije wil (*ikhtiyar*).³

U refereert zelf vaak aan Iqbal en aan Ali Shariati, die op zijn beurt veel van zijn ideeën van Iqbal heeft. Zijn uw opvattingen over het lezen van klassieke auteurs als Rumi, Saadi en Mulla Sadra, gevormd door de ideeën en interesses van deze modernisten, of heeft, omgekeerd, het lezen van de klassieke schrijvers uw begrip gevormd van modernisten als Iqbal en Shariati, en wellicht zelfs van Angelsaksische filosofen als Quine, Popper en Kuhn? En denkt u dat klassieke auteurs als Spinoza en al-Farabi in het hedendaagse debat meer dan slechts een symbolische rol kunnen spelen?

'Ik denk dat we ons leven lang steeds weer verliefd worden: je stuit toevallig op iemand en dan raak je geïnteresseerd. Ik hield van het argumentatieve karakter van de islamitische filosofie. Ik hield ook van de Angelsaksische wetenschapsfilosofie vanwege haar analytische probleembenadering; ik gebruik dit analytische ge-



Abdolkarim Soroush is een belangrijke vertegenwoordiger van de kalam-e no of 'nieuwe theologie' die zich sinds de jaren tachtig in Iran heeft ontwikkeld. Deze benadrukt meer dan eerdere lezingen dat islam als iman (geloof) een in wezen apolitieke en zelfs private aangelegenheid is; daarmee wordt dus een stap voorbij de revolutionaire sjiiitische bevrijdingstheologie van Ali Shariati en Ayatollah Khomeini gezet. Verder benadrukt hij in zijn beroemde doctrine van 'contractie en expansie' (qabz va bast) de veranderlijkheid van religieuze kennis: deze ontwikkelt zich volgens hem met name ook in contact met de veranderlijke vormen van wetenschappelijke kennis.

reedschap nog steeds. Natuurlijk gingen Iqbal en Shariati geen van beiden analytisch te werk. Iqbal was gek op Nietzsche en Bergson; Shariati heeft Sartre en Fanon gelezen. Als filosoof heb ik een voorkeur voor Iqbal: hij heeft soms hele diepe inzichten, maar hij is ook een eersteklas dichter. Shariati daarentegen was echt een profeet in de zin van Spinoza: een man van retoriek en verbeeldingskracht. Hij maakte van de islam ook een ideologie, iets wat nooit bij Iqbal zou zijn opgekomen. Hij heeft veel invloed gehad op het ontstaan van de Islamitische Revolutie; maar vandaag de dag moeten we erg kritisch staan tegenover zijn uitspraken en hem niet als een goeroe of leider beschouwen.

Ik ontdekte Rumi al vroeg in mijn leven. Rumi heeft een hoop te zeggen over de bevrijding van de rede – niet alleen aan mij, maar aan elk modern mens. Natuurlijk gaat het bij hem over liefde, maar liefde heeft voor hem verschillende functies. Een van de belangrijkste functies is om de rede te bevrijden van hebzucht, egoïsme en vele andere kwalen; en om via die bevrijding tot een bevrijde mens te komen, wat het centrale doel is van alle godsdienst en mystiek. Ik vind dat iedereen, overal en altijd, behoefte heeft aan zo'n leer.'

Komt dat overeen met uw voornaamste kritiek op Shariati? Als ik me goed herinner, verwijt u hem het politiseren van religie, aangezien u meent dat de kern van elke religie – niet alleen van de islam – in het persoonlijke geloof (iman) ligt. Heeft u dat denkbild van Rumi? Het hoeft in politiek opzicht geen quiëtistisch geloof te zijn, want het sluit publieke of politieke actie niet uit.



'Ik ben niet iemand die in afzondering leeft, en ik zal ook niemand aansporen dat te doen; en zo was Rumi ook niet. Ook als soefi heb je nog je plichten, bijvoorbeeld wat betreft rechtvaardigheid. Het activisme van Shariati was heel eenzijdig, neigend naar een gepolitiseerde islam en naar revolutie. Maar de islam heeft ook een spirituele kant. Ik denk dat die zo sterk en belangrijk is dat hij in de moderne tijd opnieuw geïntroduceerd moet worden.'

U beweert dat de klassieke islamitische notie van rechtvaardigheid ('adala) – als een hiërarchische orde opgelegd door een heerser om sociale chaos te voorkomen – het moderne liberale, op rechten gebaseerde idee van rechtvaardigheid overlapt. Betekent dit dat moderne islamisten en

◀ Verkiezingsposters in Kayseri, Turkije. Soroush: 'We leven in een postmoderne tijd waarin scherpe tweedelingen zoals die tussen secularisme en religie vervagen.'

liberalen van elkaar gescheiden zijn door een gemeenschappelijk rechten-discours? Wilt u zeggen dat islamisten en seculiere liberalen een moderniteit delen, of overheersen de verschillen?

'Er zijn ongetwijfeld grote verschillen. Volgens mijn eigen karakterisering is de moderne cultuur op rechten gebaseerd en de premoderne, religieuze cultuur op plichten en verplichtingen. Dit betekent niet dat deze twee diametraal tegenover elkaar staan, alleen dat het accent anders ligt. Van de moderne mens wordt beweerd dat hij bevrijd is van de ketenen van het geloof en dat hij God naar de verste hemel heeft verbannen, maar de mens komt wel heel dicht in de buurt van een moreel verwerpelijk soort van egoïsme. In de religieuze sfeer word je verondersteld nederiger te zijn en meer bewust van je verplichtingen. Hoe kun je zulke inzichten, enerzijds gebaseerd op plichten en anderzijds op rechten, met elkaar verzoenen? Beide hebben hun tekortkomingen. We moeten ze niet combineren of elimineren, maar hebben misschien een derde paradigma nodig. Misschien moeten we het concept van de deugd herwaarderen, waarbij er aandacht is voor zowel plicht als recht.

In de tijd dat de spotprenten van de profeet Mohammed werden gepubliceerd onderstreepten voorstanders van deze publicaties dat uitgevers het recht hadden op vrije meningsuiting. Hoewel dit argument gebaseerd is op het rechtendebat, vind ik het behoorlijk zwak. Rechten geven iemand altijd een aantal keuzes. Oké, je wordt niet vervolgd voor die publicatie, maar je had wel degelijk het recht om *wel* of *niet* te publiceren. Het rechtendebat geeft geen duidelijk

antwoord op de vraag wat iemand moet doen. Maar het plichten-debat heeft zulke gebreken niet: de verduidelijkende kracht ervan is veel groter. Om zowel rechten te hebben, als ook de krachtigere plichten, hebben we een derde paradigma nodig – wellicht een van liefde of deugd.'

U klinkt een beetje als een communitarist, zoals Alisdair MacIntyre of Charles Taylor, die eveneens beweren dat liberaal individualisme tot contradicties leidt. Zou u willen zeggen dat de publieke religiositeit – die tegenwoordig wereldwijd weer zichtbaar wordt – nooit is weggeweest, maar zich nu op een nieuwe, legitieme manier publiekelijk weet uit te drukken (zoals gezegd wordt naar aanleiding van de verkiezingsoverwinning van de AKP in Turkije). Of zou u het als een signaal willen opvatten dat sommige van de klassieke idealen van het liberale secularisme onhoudbaar zijn of, sterker nog, dat liberalisme in een aantal opzichten heeft gefaald?

'Nou ja, het liberalisme, als rechtencultuur bij uitstek, heeft absoluut in een aantal opzichten gefaald. Ik denk ook dat de secularisatietheorie onjuist is gebleken. Men had verwacht dat religie geleidelijk uit de maatschappij zou verdwijnen, maar nu zien we het omgekeerde. We leven in een postmoderne tijd, waarvan een van de belangrijkste zegeningen is dat de scherpe tweedelingen uit het verleden vervagen, zoals die tussen secularisme en religie, en zelfs ook tussen wetenschap en religie. Het zijn overblijfselen van het positivistische tijdperk. Die zijn nu onhoudbaar geworden.'

NOTEN

1. De islamitische Aristotelianen geloofden dat universalia (zoals 'de mensheid') in zekere zin net zo reëel zijn als individuele objecten. Nominalisten daarentegen geloven dat er alleen individuele dingen bestaan, en dat universalia dus niet meer zijn dan slechts woorden.
2. De Mu'tazila was een belangrijke, vroege rationalistische school van de islamitische speculatieve theologie (*katam*). In de soennitische islam werd deze school overschaduwd door de opkomst van de Ash'ari-theologie, maar onder de sjiïeten bleef de leer ervan invloedrijk.
3. De relatie tussen Maimonides' en Spinoza's kijk op profetie is gedetailleerd onderzocht door onder anderen Heidi Rawen. 2001. 'Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides about the Prophetic Imagination.' *Journal of the History of Philosophy* 39, nr. 2 en 3.

Michiel Leezenberg is universitair docent aan de Afdeling Wijsbegeerte van de Universiteit van Amsterdam en *Sabbatical Fellow* bij ISIM.

Het verhaal achter een prent

Afbeeldingen van de Profeet Mohammed

Volgens religieuze autoriteiten in moslimlanden is het verboden om afbeeldingen te maken van levende wezens, in het bijzonder van de Profeet Mohammed en zijn familieleden. Ondanks dit verbod zijn kleurrijke prenten van Mohammeds schoonzoon Ali, zijn zonen Hassan en Hussein en zelfs van de Profeet Mohammed geen uitzondering in hedendaags Iran. Dit artikel laat zien hoe een foto van een Tunesische jongen het voorbeeld is geworden voor populaire posters waarop de Profeet Mohammed als mooie jonge man wordt afgebeeld.

**PIERRE CENTLIVRES &
MICHELINE CENTLIVRES-DEMONT**

Uit: ISIM Review 17 / Voorjaar 2006

Het afbeelden van de Profeet Mohammed en zijn familie is een zeer levendige traditie onder sjiitische moslims in Iran.¹ Sinds eind jaren negentig worden in Iran goedverkopende posters gedrukt met de Profeet Mohammed als mooie jongeman met een tulband, een tuniek die van de schouder afvalt en een zwoele uitdrukking op het gezicht.² Iraanse religieuze posters worden vandaag de dag met moderne technieken gedrukt. Dankzij deze technieken is het mogelijk om eindeloze variaties op schilderijen, foto's en tekeningen te maken, of om verschillende afbeeldingen en technieken te combineren in een collage. Maar ondanks deze moderne technieken, blijft de voorstelling vaak traditioneel: een effen achtergrond en een eenvoudig kleurenpalet. Devereerde personen worden afgebeeld met stereotype

gelaatstrekken, houdingen en attributen zodat het makkelijker is om de personen te identificeren. Ali draagt bijvoorbeeld een zwaard met twee punten met zich mee.³

Het portret dat in dit artikel centraal staat verschilt echter aanzienlijk van zulke afbeeldingen. Het laat een zeer aantrekkelijke jonge man zien met zachte ogen en een fijn gezicht. Het roept de stijl op van de late Renaissance, in het bijzonder de door Caravaggio geschilderde mannelijke adolescenten zoals de *Jongen met Fruitmand* (Rome, Borghese museum) of *Sint Johannes de Doper* (Capitoolmuseum). De Profeet heeft in deze prenten dezelfde zachte fluwelen wangen, dezelfde halfopen mond en dezelfde tedere blik. Vaak wordt de prent begeleid met de inscriptie 'Mohammed, Allahs boodschapper' of met een meer gedetailleerde tekst die aan een gebeurtenis uit het leven van de Profeet en aan de veronderstelde herkomst van de afbeelding refereert.

Verrassende ontdekking

Tijdens een bezoek aan een tentoonstelling van de fotografen Lehnert & Landrock in Parijs in 2004 achterhaalden we bij toeval de herkomst van de afbeelding op de Iraanse posters. Het was een foto die Lehnert in Tunis maakte, waarschijnlijk tussen 1904 en 1906, en die in de vroege jaren twintig als ansichtkaart is gedrukt en verspreid.

De uit Bohemen afkomstige Rudolf Franz Lehnert (1878–1948) vestigde zich in 1904 samen met zijn Duitse zakenpartner Ernst Heinrich Landrock (1878–1966) in Tunis. Lehnert was fotograaf en Landrock was manager en uitgever. Het jaar daarvoor had hij al in

Tunis doorgebracht en hij was onder de indruk geraakt van de charmes van het landschap en de inwoners. De firma L&L specialiseerde zich in pittoreske afbeeldingen van Tunis die een exotische koloniale esthetiek uitstraalden. Na de Eerste Wereldoorlog maakten Lehnert en Landrock ook foto's van Cairo en Egypte. In totaal produceerde L&L duizenden foto's en ansichtkaarten van Tunesië, Egypte en andere landen in het Midden-Oosten.

De in Wenen afgestudeerde Lehnert was verbonden aan de pictorialistische beweging die foto's als kunstwerken beschouwde. Hij maakte foto's van de woestijn, golvende zandduinen, pittoreske markten en lokale buurten in het oude Tunis. Maar hij fotografeerde ook jongens en meisjes op prepuberale en puberale leeftijd, half ontkleed, poserend voor het 'Oriëntaalse decor' van een oud Tunesisch paleis. Zij hebben de bevallige blik die hoort bij de leeftijd tussen kind en jong-volwassene en waarbij het onderscheid tussen vrouwelijk en mannelijk soms nog vaag is. Deze door Lehnert afgebeelde jongens en meisjes pasten bij de smaak van zijn Europese klanten die gevoelig waren voor Oriëntaalse illusies en verleidingen. De publicatie van André Gide's *l'Immoraliste* in 1902 is in dit opzicht geen toeval.⁴



◀ Afbeelding 1. 'Mohammed', Ansichtkaart nr. 106.

Lehnert heeft in zijn werk gebruik gemaakt van het bestaande repertoire aan exotische beelden en fantasieën over de Oriënt, maar wel op zeer getalenteerde wijze. Zijn foto's werden uitgegeven in zilverdruk, heliogravure, als een vier-kleurenprint of een handgeschilderd exemplaar. De meeste Ansichtkaarten werden vanaf 1920 in Duitsland gedrukt en vanuit Cairo gedistribueerd.

Prenten en teksten bij elkaar zoeken

Ansichtkaart nr 106 in sepia (zie afbeelding 1) heeft ongetwijfeld gediend als voorbeeld voor de Iraanse posters. Er zijn zelfs sporen van sepia zichtbaar op sommige van de posters. Bovendien heeft deze Ansichtkaart de titel 'Mohammed', wat zeer waarschijnlijk één van de redenen is waarom juist deze als prototype voor de Iraanse portretten werd gekozen. De verschillende varianten van de Iraanse poster komen overduidelijk voort uit die ene Ansichtkaart nr. 106. Het zijn alle onmiskenbaar reproducties waarbij de eerste versie het meest op de Ansichtkaart lijkt. Zonder het zelf te weten staat Lehnert aan het begin van een mystificatie, doordat Iraanse uitgevers een dubbelzinnig en koloniaal portret gebruikten dat de titel 'Mohammed' had meegekregen.

De vraag in hoeverre traditionele omschrijvingen van de Profeet uit de hadith overeenkomen met de afbeelding van de Tunesische jongen blijft vooralsnog onbeantwoord. De Iraanse Ansichtkaart met Mohammed laat een portret zien van een glimlachende jongeman, met de mond half open, een tulband op zijn hoofd en een jasmijnbloem achter zijn oor. Dezelfde jongen komt ook op andere Ansichtkaarten

voor, in sepiakleuren, in iets afwijkende poses en met verschillende ondertitels zoals Ahmed, jonge Arabier, jonge Arabische nomade.

We zijn er niet in geslaagd te achterhalen hoe de in de jaren twintig gedrukte Ansichtkaart terecht kwam in Teheran en Qom, waar de posters sinds het begin van de jaren negentig worden gedrukt. Maar we waren geïntrigeerd door de vraag waarom de Iraanse uitgevers dachten dat de Tunesische jongeman op de foto en de jonge Profeet Mohammed één en dezelfde persoon waren.

Al voor de Eerste Wereldoorlog werd de foto van 'Mohammed' gepubliceerd, bijvoorbeeld in de National Geographic van januari 1914, als illustratie bij een artikel getiteld *Here and There in Northern Africa: An Arab and his Flower*. In de jaren twintig waren de Tunesische Ansichtkaarten van L&L erg populair onder Franse troepen in Noord-Afrika en het Nabije Oosten. Later, in de jaren tachtig en negentig, werd de foto van de jongeman in verschillende bladen gepubliceerd, maar steeds met een andere ondertitel. Hedendaagse Iraanse versies handhaven iets van het verleidelijke van de adolescent, maar matigen zijn buitengewoon sensuele uitstraling en proberen de schoonheid van de jongeman te verenigen met het heilige karakter van de Profeet. De linkerschouder is door een doek bedekt en de mond en de blik zijn aangepast. Op verscheidene posters is de bloem in de tulband verwerkt. Iraanse kunstenaars hebben op verschillende manieren geprobeerd om de vrouwelijke en al te sensuele accenten van Lehnerts foto uit te wissen.

De ondertitel van een van de posters (zie afbeelding 2) luidt: 'Gezegend portret van de vereerde Mohammed, op 18-jarige leeftijd

tijdens zijn reis van Mekka naar Damascus ⁵ terwijl hij zijn vereerde oom op een handelsexpeditie vergezelt. Portret gebaseerd op een schildering van een christelijke priester; origineel in een 'Muze-i Rum'.⁶ Op een andere poster heeft de artiest het gezicht aangepast door kuiltjes in de kin van de adolescent toe te voegen; de groengestreepte tulband wordt bij elkaar gehouden door een groengoud gevlochten koord. Op een poster gedateerd uit 2001–2002 wordt het hoofd van de toekomstige profeet door stralen verlicht. De bergachtige achtergrond op weer een andere poster refereert aan een latere gebeurtenis, toen Mohammed tijdens de vlucht uit Mekka zijn toevlucht nam tot een grot, en een spin op aanwijzing van Allah een web over de ingang spon om Mohammed te beschermen tegen zijn achtervolgers.

Christelijke herkomst?

Uit bovengenoemde blijkt dat één ondertitel het werk een christelijke in plaats van een islamitische herkomst geeft. Zo worden moslims gezuiverd van de schending van het beeldverbod en daarmee zijn zij niet schuldig aan heiligschennis. De christelijke bron impliceert tegelijkertijd dat de christenen de heilige aard van Mohammed al in zijn jonge jaren erkennen.⁷ De ondertitel verwijst naar een christelijke priester, mogelijk de Nestoriaanse of orthodoxe priester Bahira die volgens een overgeleverd verhaal uit de 9^e of 10^e eeuw tijdens zijn verblijf in Syrië de 'toekomstige Profeet' herkende door een teken tussen zijn schouders (een symbool van profetendom). De Profeet zou gezegd hebben: 'Als ik naar de hemel

en de sterren kijk, zie ik mijzelf boven de sterren'. Dit verklaart waarom sommige postervarianten een sterrenhemel als achtergrond hebben.

De geschreven overlevering zegt niets over Bahira als schilder. De veronderstelde christelijke herkomst van het portret verwijst misschien naar een ander verhaal. Daarin zou keizer Heraclius van Byzantium (610–641) portretten van alle profeten, inclusief dat van Mohammed, hebben laten zien aan een delegatie van Mohammeds volgelingen die uit Mekka kwamen.⁸

We hebben geen fysieke beschrijving van Mohammed als adolescent. Toch bestaan er verschillende bronnen met beschrijvingen van zijn gelaatstrekken als volwassene. Hij had schijnbaar een lichte huidskleur, een blosje, donkere ogen, gladde wangen, borstelige wenkbrauwen in een mooi gevormde boog, uit elkaar staande tanden en licht golvend haar. Het zijn deze uiterlijke kenmerken die de jongeman op de Iraanse posters heeft. Deze posters zijn dan ook een portret van een portret, een representatie van een representatie. De Iraanse uitgevers hebben een model voor de Profeet Mohammed gekozen dat de idealen van jeugd, schoonheid en harmonie verbeeldt.



◀ Afbeelding 2. Portret van de jonge Mohammed. Poster gedrukt in Teheran.

NOTEN

1. Dit artikel is een bewerkte versie van Pierre Centlivres en Micheline Centlivres-Demont. 2005. 'Une étrange rencontre: la photographie orientaliste de Lehnert et Landrock et l'image iranienne du prophète Mahomet' *Études photographiques* Nr. 17 (4-15). Voor meer over het verbod op het afbeelden van de profeet, zie onder andere Yusuf al-Qaradawi. 1984. *The Lawful and the Prohibited in Islam* (Beiroet).
2. Oleg Grabar and Mika Natif. 2003. 'The Story of Portraits of the Prophet Muhammad' *Studia Islamica* nr. 96 (35) en Silvia Naef. 2004. *Y a-t-il une 'question de l'image' en islam?* Paris: Téraèdre (29).
3. Pierre Centlivres et Micheline Centlivres-Demont. 1997. *Imageries populaires en islam* Genève: Éditions Georg. Zie ook Pierre Centlivres en Micheline Centlivres-Demont. 1998. 'Une présence absente: symboles et représentations populaires du Prophète Mahomet.' *Derrière l'image* Neuchâtel: Musée d'ethnographie (139-170).
4. Michel Méglin. 2005. 'André Gide, Rudolf Lehnert et la poésie arabe. Images et réalité de la pédérastie en terre d'Islam' *Bulletin des Amis d'André Gide* 33 nr. 146 (153-178).
5. Mohammed zou hier volgens de meeste verhalen twaalf jaar oud zijn.
6. 'Rum' verwijst naar een christelijke stad, zoals Rome of het oude Constantinopel.
7. Zie A. Abel. 'Bahîrah' In: *Encyclopedia of Islam*, 2e druk.
8. Michael Barry. 2004. *Figurative Art in Medieval Islam and the Riddle of Bihzād of Herāt (1465–1535)*. Paris: Flammarion (245).

Antropologen Pierre Centlivres, emeritus hoogleraar aan de Universiteit van Neuchâtel, en Micheline Centlivres-Demont zijn de auteurs van *Imageries populaires en islam* (Éditions Georg, 1997).

Queer jihad

Een visie uit Zuid-Afrika

Moslams in Kaapstad, Zuid-Afrika, zoeken manieren om openlijk lesbisch, homo of transseksueel te zijn en toch deel te blijven uitmaken van de moslimgemeenschap. Belangenorganisaties eisen de ruimte op om de islam te interpreteren op een manier die open staat voor diversiteit en het streven naar rechtvaardigheid.



SCOTT KUGLE

Uit: ISIM Review 16 / Najaar 2005

‘Gay’ en ‘moslim’. Horen die woorden bij elkaar? Ja. Ze beschrijven immers de fundamentele identiteit van mensen in moslimgemeenschappen over de hele wereld. Je kunt je voorstellen dat zulke levens een strijd zijn – een queer of gay jihad. ‘Queer’ is een breder begrip dan de meer technische term ‘homoseksueel’ en wordt in het academische en activistische discours gebruikt om te verwijzen naar lesbische, homo- of transseksuele personen die zich verenigen in groepen. Zulke groepen zetten vraagtekens bij patriarchale veronderstellingen over wat er in de menselijke samenleving normaal, natuurlijk en ethisch is.

Zuid-Afrika heeft van oudsher een moslimminderheid, die tegenwoordig in een seculiere democratie leeft. De Zuid-Afrikaanse grondwet is uitgesproken progressief en beschermt burgers ex-

pliciet tegen discriminatie op grond van seksuele geaardheid en geslacht. In 1996 werd de grondwet aangenomen, en al in 1998 organiseerde een groep moslims in Kaapstad de eerste steun- en actieorganisatie voor queer moslims, de Al-Fitra Foundation. Deze organisatie ontwikkelde zich tot The Inner Circle die tegenwoordig vestigingen heeft in meerdere grote Zuid-Afrikaanse steden. Tijdens hun tweede jaarlijkse islamitische retraite, in maart 2005, kreeg ik de kans om dertig leden van deze organisatie te ontmoeten en een aantal van hen te interviewen. Hun verhalen laten zien welke menselijke ervaringen ten grondslag liggen aan het queer-zijn en zij bieden de noodzakelijke verdieping van de juridische en theologische discussies rondom queer gemeenschappen.

De Zuid-Afrikaanse grondwet verbiedt niet alleen discriminatie op grond van seksuele geaardheid, maar beschermt ook het recht van burgers om hun godsdienst te praktiseren. Het lijkt misschien alsof dat deze nieuwe grondwet Zuid-Afrikaanse moslims die gay, lesbisch en transseksueel zijn in staat stelt om op te komen voor hun identiteit en rechten. Maar de meeste leden van de moslim-gemeenschap interpreteren de religieuze vrijheid als het recht om interne en maatschappelijke kwesties volgens islamitisch gebruik te regelen. Voor het merendeel van de queer moslims in Kaapstad betekent dit dat ze, als ze vrijwillig uit de kast komen of onvrijwillig worden 'geout', vanzelf ook buiten hun familie en de moslim-gemeenschap komen te staan. Ze vinden weinig ruimte om binnen hun religieuze gemeenschap waardig en eerlijk met hun seksuele geaardheid of gender-identiteit te leven.

Activistische moslimjongeren

Queer moslimactivisten zijn vooral jong (tussen de 20 en 35 jaar) en komen nogal eens in conflict met ouderen in hun gemeenschap en met gevestigde instanties zoals de Muslim Judicial Council (Moslimraad voor Rechtsaangelegenheden), de stem van de 'orthodoxie' in Kaapstad. Velen van hen worden geconfronteerd met kritiek, beledigingen, mishandeling en soms zelfs geweld of de dreiging daarmee, vaak zonder bescherming van de overheid, ondanks de progressieve grondwet.

De meeste voormoderne islamitische religieuze autoriteiten waren van mening dat de islamitische wet homoseksueel contact (of dat nu seks tussen twee mannen of twee vrouwen is) verbiedt. In de moderne tijd gaan religieuze autoriteiten vaak nog verder en stellen dat een homoseksuele geaardheid (dus zoals iemand het eigen ik emotioneel of psychologisch ervaart) zondig en verwerpelijk is. Steungroepen als de Al-Fitra Foundation en The Inner Circle betogen daarentegen dat deze veroordeling meer gebaseerd is op patriarchale aannames dan op een duidelijke interpretatie van religieuze teksten, zoals de koran. Zij leveren zo samen met feministische en pro-democratische activisten een bijdrage aan een alternatieve, niet op patriarchale waarden gebaseerde visie op de islam.

Dit project is des te urgenter omdat moslimgemeenschappen in Zuid-Afrika in tegengestelde richtingen worden getrokken door twee krachten die de maatschappij veranderen: de aids-pandemie en de roep om islamitische rechtspraak. De organisatie Positive Muslims verlangt een islamitische 'theologie van het medeleven'

die weigert om met de traditionele moraal in de hand mensen te stigmatiseren die aan hiv en aids lijden (zie hun website: www.positivemuslims.org.za). Queer moslims steunen hen door te omschrijven hoe zo'n islamitische 'theologie van het medeleven' eruit zou moeten zien, vooral wat betreft seksualiteit, seksuele voorlichting en seksuele ethiek. Ze bespreken de mogelijkheid van een islamitisch homohuwelijk (onderling verschillen de meningen sterk of je dat *nikah*, een huwelijk, kunt noemen), de islamitische toelaatbaarheid van het geregistreerd partnerschap (de Zuid-Afrikaanse wet maakt geen onderscheid tussen homo- en heteroseksuele partners) en het risico van promiscuïteit. Zulke controversiële thema's worden op losse schroeven gezet door de druk op de Zuid-Afrikaanse overheid om het islamitische familierecht – gebaseerd op de klassieke sjaria die het familie-, huwelijks-, echtscheidings- en erfrecht regelt – officieel te erkennen als het kenmerkende aspect van de islamitische gemeenschap.¹

Queer moslimsteungroepen zijn op allerlei niveaus actief. Hoewel dergelijke activistische groepen misschien weinig leden hebben, betekent dat nog niet dat hun invloed gering is. Hoewel ze nog worstelen met de vraag hoe een niet-patriarchale islam eruit zou kunnen zien, zijn lesbische, homo- of transseksuele activisten er wel rotsvast van overtuigd dat deze mogelijk is. Ze stellen oprecht dat dit een terugkeer zal betekenen naar de ware, of op zijn minst naar een progressieve, islam. Zij sluiten zich daarmee aan bij een lange traditie van een op de koran gebaseerde bevrijdingstheologie, die in het Zuid-Afrika van na de apartheid bijzonder sterk is.



Herinterpretatie van religieuze teksten

Muhsin Hendricks van de eerste steungroep voor Lesbian, Gay, Bisexual, Transgendered, Queer and Questioning Muslims (LGBTQ) in Kaapstad was in 1998 een van de oprichters van Al-Fitra. De naam Al-Fitra, een Arabische term die 'oorspronkelijke en wezenlijke natuur' betekent, wijst op de kernfilosofie van de groep. *Fitra* wordt in de koran gebruikt om te beschrijven hoe God alle dingen verschillend schiep in hun individualiteit, maar toch als één harmonieus geheel. *Daarom, richt uw aangezicht oprecht tot de (ware) godsdienst, overeenkomstig de natuur naar welke Allah de mensen heeft geschapen. De schepping van Allah kent geen verandering. Dat is het ware geloof. Maar de meeste mensen begrijpen het niet.* (Soera Al-Roem 30:31). Traditionele theologen lezen zo'n vers dogmatisch om te onderstrepen dat de islam het oorspronkelijke 'ware geloof' is, *al-din al-qayyim*

◀ Leden van de gay moslim steungroep Al-Fatiha lopen mee in de San Francisco Gay Pride Parade.

(de oorspronkelijke, standvastige godsdienst) en die op een unieke manier beantwoordt aan de behoeften van de menselijke natuur, die voor iedereen hetzelfde is. LGBT-moslims lezen dit echter anders – maar net zo letterlijk! – en stellen dat Allah elk wezen schept met een oorspronkelijke natuur die ‘geen verandering kent’, en dat het ware geloof wil zeggen dat je je oprecht tot Allah richt in harmonie met je eigen innerlijke natuur. Zij zien dit dus bevestigd in de koran, zelfs al merken ze dat leven en geloven in harmonie met hun innerlijke natuur in strijd is met de maatschappij rondom hen – *aangezien de meeste mensen het niet begrijpen*.

Muhsin, die werkt als geestelijk raadsman en organisator, stelt het zo: ‘Homoseksualiteit gaat niet alleen over seks. Onder ons zitten hele spirituele mensen. Ik bid vijf keer per dag, lees de koran, vast tijdens Ramadan en ga regelmatig naar de moskee.’ De groep heeft bepaalde gewoontes van de in 1970 opgerichte Muslim Youth Movement (MYM) overgenomen. Er worden lezingen over seksualiteit en spiritualiteit georganiseerd, en ook wekelijkse *halaqat* (kleine studiegroepjes) en *dhikhr*-sessies (meditatieve recitaties, een soefipraktijk die bij veel Kaapstadse moslims centraal staat). Voor spirituele en sociale begeleiding wordt ook volop gebruikgemaakt van internet, waarbij de anonimiteit meer dan ooit kan worden beschermd.

De meeste LGBT-moslims vinden hun seksuele geaardheid en gender-identiteit essentiële aspecten van hun persoonlijkheid: óf aangeboren eigenschappen, óf onveranderbare karaktertrekken vanuit hun kindertijd. Mushin bevestigt dat hij geboren is met een homo-seksuele geaardheid. Hij wist vanaf vijfjarige leeftijd dat hij anders

was, maar besepte pas op zijn zestiende ‘dat ze het ‘gay’ noemden’ en kwam pas jaren later uit de kast, namelijk toen hij negenentwintig was. Dit verhaal bevestigt een algemeen patroon, namelijk een beklemmend gevoel anders te zijn, wat leidt tot isolatie in de kindertijd – nog lang voordat men het anders-zijn herkent, verwoordt of in het hart kan accepteren. Voor LGBT-moslims als Muhsin is spirituele groei een proces om je van je ‘onechte ik’ te bevrijden (opgelegd door gezin, maatschappij en godsdienst) en zo de weg vrij te maken voor een ‘waarachtig ik’ waarmee je je oprecht tot Allah kunt richten.

Uit de kast

Nur, lid van Al-Fitra, weet nog goed hoeveel innerlijke strijd zijn besluit om uit de kast te komen kostte en wat een bevrijding het was. Hij herinnert zich dat hij het aan zijn moeder vertelde toen hij achtentwintig was: ‘En het was voor mij alsof ik herboren werd... Ik werd in mijn waarheid geboren, terwijl ik voordien in andermans waarheid leefde, in hun waarheid.’ In Nurs commentaar klinkt een paradox door: zijn zoektocht naar waarheid is gedreven door een religieus besef, maar deze lijkt tegelijkertijd in strijd met de conventionele religieuze moraal. Hij licht dit als volgt toe: ‘Tijdens die 24 tot 27 jaar durende periode voelde ik grote verwarring over mijn homoseksualiteit versus mijn wil om godvrezend te zijn of mezelf als godvrezend te zien. Voordat ik mijn moeder kon zeggen te gaan zitten, moest ik eerst zelf gaan zitten! Tegenover de Schepper. Niet tegenover de islam, niet tegenover mijn familie, maar tegenover mezelf. Voor mijn innerlijke gezondheid.’

De koran stijgt uit boven de conventionele islamitische zeden en richt zich op de zoektocht naar een manier waarop men oprecht, volgens de eigen innerlijke aard kan leven: *En zeg: 'O, mijn Heer, laat mijn intrede een goede intrede en mijn uitgang een goede uitgang zijn. En schenk mij van U een gezag dat tot hulp zou kunnen strekken.'* En zeg: *'Waarheid is gekomen en leugen is verdwenen. En de leugen is inderdaad onderhevig om te verdwijnen.'* En van de Koran openbaren Wij hetgeen een geneesmiddel is en een genade voor de gelovigen; doch voor de onrechtvaardigen vergroot het slechts het verlies. (Soera Al-Isra) Dit was precies wat Nur bedoelde toen hij het had over zitten tegenover de Schepper in oprechte eerlijkheid. 'Het is alsof je in een spiegel kijkt en alles opbiecht – geen leugens meer: Waarheid! Ik heb maar één leven (...) als ik zou sterven of mijn moeder ging dood dan had ik het mezelf nooit vergeven als ik het haar niet verteld had, het eerlijk had opgebicht aan mijn Schepper en aan haar.'

Terwijl sommigen deze zoektocht naar hun ware ik angstig verborgen houden, gaan anderen de confrontatie aan met hun verbijssterde familie en de vaak vijandige gemeenschap. Muhsin zegt dat hij het op zijn achtentwintigste 'erg moeilijk had. Maar het conflict in mij was zo groot dat ik ze de waarheid moest vertellen.' Anderen komen al op een veel jongere leeftijd voor hun geaardheid uit. Nafeesa, een transseksueel die als jongen opgroeide maar zich nu als vrouw beschouwt, gaat gesluierd naar de moskee en bidt in de vrouwenafdeling. Ze noemt zichzelf een typisch kleurlingen-meisje, opgegroeid in de Cape Flats, maar dan in het lichaam van een jongen. Tot haar veertiende 'stak ze haar kop in het zand', op haar

zestiende accepteerde ze dat ze mannen seksueel aantrekkelijk vond, en met achttien jaar vertelde ze haar ouders dat ze 'gay' was. Daarna ging ze al gauw vrouwenkleren dragen en haar zelfbeeld veranderde in transseksueel in plaats van homoseksueel. 'Toen ik op mijn achttiende uit de kast kwam, kon mijn moeder er helemaal niet mee omgaan. Ze wilde dat ik uitgetrouwde werd. Ik zei: 'Geen sprake van, schat! Over mijn lijf! Ik zou me liever van kant maken. Ik zou liever mijn *iman* (geloof) naar beneden halen en mezelf van kant maken dan zoiets te doen.' Ik zei: 'Je zou toch niet willen dat een dochter van jou zich schaamt, vernederd en gekwetst wordt, en om de andere nacht in de vernieling gaat omdat haar man zich gedraagt als een moffie (plat Zuid-Afrikaans voor 'niet') ... of dat ze haar man betrapt in haar eigen trouwjurk?!' Niet iedereen in de steunorganisatie is zo recht voor z'n raap als Nafeesa of zo dapper als Muhsin; vooral lesbische vrouwen ondervinden problemen omdat ze zich naast hun strijd om waardigheid binnen hun seksuele geaardheid ook profileren als onafhankelijke vrouwen.

Gay Muslim Outreach

De Al-Fitra Foundation fuseerde met een andere organisatie in Johannesburg, Gay Muslim Outreach, die meer sociaal gericht was en minder spiritueel. Zo ontstond The Inner Circle, met vestigingen in Kaapstad en Johannesburg en plannen voor een vestiging in Durban. The Inner Circle is aangesloten bij een internationaal netwerk van steunorganisaties voor homoseksuele moslims, waaronder Al-Fatiha in de VS, Salam Queer Community in Canada, Imaan in het Verenigd

Koninkrijk, Stichting Yoesuf in Nederland en Helem in Libanon. Ze richten zich op het opbouwen van zelfvertrouwen, het organiseren van steungroepen, op bewustmaking en het aanmoedigen van *ijtihad* (eigen interpretatie) in religie en wetgeving. The Inner Circle gelooft dat zij als Zuid-Afrikaanse organisatie met een moslimachterban in een unieke positie is om het internationale debat te bevorderen dat door Zuid-Afrika is aangezwengeld toen het als eerste discriminatie vanwege seksuele geaardheid in de grondwet verbood. Aldus is The Inner Circle een pleitbezorger voor een minderheid binnen een minderheid, gay én moslim, en maakt ze tegelijkertijd ook de ‘unieke Zuid-Afrikaanse ervaring’ wereldkundig.

Het is niet zeker of lesbische, transseksuele en gay moslims kunnen bijdragen aan een openere en tolerantere sfeer in Kaapstad en de rest van Zuid-Afrika. Maar voor zichzelf zullen ze zeker een niche creëren waarin ze op een waardige manier moslim kunnen zijn. Ze zullen voor de moslimgemeenschap de noodzaak blijven onderstrepen van een ethische benadering van seksualiteit, of andere moslims hen nu wel erkennen als gelijkwaardige geloofsgenoten of niet.

NOOT

1. Abdulkader Tayob. 1999. The Function of Islam in the South African Political Process: Defining a Community in a Nation. *Religion and Politics in South Africa: From Apartheid to Democracy*. Abdulkader Tayob en Wolfram Weisse (red.). Münster, New York: Waxmann Verlag.

Scott Kugle was *Postdoctoral Fellow* bij ISIM en is momenteel onafhankelijk onderzoeker bij het Henry Martyn Institute for Inter-Religious Dialogue, Reconciliation and Conflict Resolution in Hyderabad, India. Hij werkt aan een vergelijkende studie van gay, lesbische en transseksuele activisten onder de moslimminderheden in de Europese Unie, Noord-Amerika en Zuid-Afrika.

Verwantschap en IVF

Sjiitische perspectieven op nieuwe voortplantingstechnologieën

Libanon heeft een bloeiende medische sector op het gebied van voortplanting. Ook controversiële behandelingen, zoals het gebruik van ei- en spermacellen van donoren, worden hier in praktijk gebracht. Soennitische *oelama* hebben over deze kwesties een algemene consensus bereikt en staan geen donorprocedures toe. De sjiieten, daarentegen, nemen uiteenlopende standpunten in. Sommige sjiitische autoriteiten staan hun volgelingen toe deze controversiële behandelingen te ondergaan. De begeleidende regels leiden tot verrassende nieuwe vormen van verwantschapsrelaties.

MORGAN CLARKE

Uit: ISIM Review 17 / Voorjaar 2006

Islamitische medische ethiek wordt een steeds belangrijker discussieonderwerp, zowel onder oelama (islamitische geleerden) als onder academici. Orgaantransplantatie, klonen en euthanasie hebben een uitgebreid gedocumenteerd islamitisch debat teweeggebracht. Bijzonder interessant zijn discussies over nieuwe voortplantingstechnologieën zoals *in vitro* fertilisatie (IVF). De meeste moslims hebben deze nieuwe medische technieken omarmd als een oplossing voor onvruchtbaarheid. Toch zijn sommige consequenties van deze behandelingen voor velen nog moeilijk te accepteren. Verschillende ethische overwegingen spelen hierbij een rol. Bij IVF

wordt een eikel buiten het lichaam door een spermacel bevrucht en vervolgens overgebracht naar de baarmoeder van een vrouw die de zwangerschap en bevalling op zich neemt. Deze procedure maakt het mogelijk eicellen, spermacellen en de baarmoeder van niet-verwante personen te gebruiken. Met niet-verwant wordt bedoeld dat de personen niet zijn verbonden door huwelijk of 'partnerschap'. Westerse commentatoren hebben aangevoeld dat dit het begin was van een nieuwe fase in het denken over verwantschap. De medische ontwikkelingen zouden mensen er in ieder geval toe dwingen om de betekenis van de meest basale familiebanden onder de loep te nemen. Bijvoorbeeld het moederschap: is moederschap een genetische relatie of komt moederschap tot stand door het dragen en op de wereld brengen van een kind? Ik heb onderzocht hoe deze veranderingen en de ermee samenhangende discussies zich in het Midden-Oosten hebben ontwikkeld, zowel in theorie als in de praktijk. Deze dagelijkse praktijk is belangrijk, want los van de uitkomst van theoretische discussies, worden IVF en andere technologieën tegenwoordig in de hele regio aangeboden en toegepast.¹

Soennitische oelama hebben consensus bereikt over vruchtbaarheidsbehandelingen. Volgens hen mag er alleen medisch worden ingegrepen als het gaat om een echtgenoot en (één) echtgenote, zonder inmenging van derden. Behandelingen waarbij gebruik wordt gemaakt van donorsperma of donoreicellen, of van een draagmoeder (waarbij een niet-verwante vrouw de embryo draagt van de sperma- en eikel van het echtpaar) zijn dus officieel niet toegestaan. Procedures waarbij een derde partij betrokken is worden

gezien als overeenkomend met, zo niet gelijk aan, *zina*: onwettige seksuele relaties zoals prostitutie en overspel. Net als *zina* betekenen behandelingen met donors een 'vermenging' of 'verwarring' van relaties. Deze opvatting sluit aan bij breder gedragen gevoelens van onbehagen ten aanzien van dergelijke behandelingen onder de bevolking.

Terwijl veel wetenschappers er echter van uit zijn gegaan dat deze soennitische consensus het eind van de discussie zou betekenen, blijken sommige sjiitische geleerden een heel ander standpunt in te nemen en zijn deze kwesties in sjiitische rechtskringen verre van opgelost. Ik heb deze debatten bestudeerd en hun gevolgen voor het denken over verwantschap onderzocht. Daarnaast heb ik uitgebreid veldwerk verricht in Libanon, zowel in religieuze als medische kringen. Libanon kent een grote religieuze diversiteit: het christelijke standpunt over het religieuze debat en de medische praktijk is vanzelfsprekend van belang, maar daarnaast vindt men ook sjiitische en soennitische standpunten naast elkaar, wat de discussie wellicht scherper maakt dan elders. Technieken zoals IVF worden overal in Libanon aangeboden en toegepast. Desondanks is er tussen de verschillende religieuze gemeenschappen geen consensus bereikt over de ethische regulering van zulke technologieën. Het resultaat is dat zelfs ethisch controversiële behandelingen zoals het gebruik van donoreicellen vooralsnog tamelijk onbeperkt worden toegepast. Er komen dan ook patiënten vanuit andere landen in het Midden-Oosten naar Libanon om te profiteren van dit relatief tolerante beleid. Vanzelfsprekend neemt niet iedereen de standpunten van religieuze

experts in overweging, en de verhouding tussen fatwa en praktijk vormt dan ook een belangrijk deel van mijn onderzoek.

Sjiitische standpunten over IVF

Het gebrek aan consensus in Libanon over deze kwesties, en de wijdverbreide, controversiële praktijk van behandelingen met donoreicellen, is grotendeels te danken aan het standpunt van Ayatollah Ali al-Khamenei, spiritueel leider van de Islamitische Revolutie in Iran. Khamenei heeft een grote aanhang onder Libanese sjiieten. Khamenei keurt het gebruik van sperma- of eicellen van een derde persoon door een man en zijn echtgenote² en het gebruik van een draagmoeder niet af omdat volgens hem zina de fysieke daad van geslachtsgemeenschap vereist. Dit standpunt, opgenomen in een overal verkrijgbaar verzamelwerk van fatwa's en bevestigd door Khamenei's vertegenwoordiger in Beiroet, Sjeik Muhammad Tawfiq al-Miqdar, is van grote invloed gebleken op de uitvoering van behandelingen met donorcellen in Libanon.³ Artsen hebben allemaal Khamenei's fatwa-collectie op de boekenplank in hun praktijk staan, om sceptische moslimpatiënten te kunnen laten zien dat deze behandelingen zijn toegestaan. Veel patiënten hebben hierdoor met een zuiver geweten procedures met donorsperma of -eicellen of een draagmoeder doorlopen. Onder de oelama, die Khamenei geen groot juridisch denker vinden, wordt dit echter met enige verbazing aanschouwd. Ik werd door Libanese sjiitische geleerden sterk geadviseerd om naast het standpunt van Khamenei ook te kijken naar dat van andere autoriteiten.



Ayatollah Muhammad Husayn Fadlallah, Libanons prominentste islamitische autoriteit, is het niet helemaal eens met Khamenei's standpunt. Hij vindt het gebruik van sperma van een derde onacceptabel. Hij staat echter wel het gebruik van donoreicellen toe.⁴ Volgens sommige artsen zeiden sjiitische autoriteiten vroeger dat het beter of zelfs verplicht was voor de eiceldonor om te trouwen met de echtgenoot, al was het maar tijdelijk. Deze voorwaarde lijkt recentelijk te zijn afgeschaft. Ook Fadlallah meent dat de echtgenoot niet hoeft te trouwen met de eiceldonor, zoals ik in mijn gesprekken met hem en zijn medewerkers ontdekte. Dit komt overeen met Khamenei's fatwa waarin duidelijk wordt gesteld dat een huwelijk niet vereist is. Deze afschaffing is voor de praktijk van het eiceldonorschap van groot belang. Niet zozeer omdat het moeilijk is om een eiceldonor ervan te

overtuigen om een dergelijk huwelijk aan te gaan, maar vooral omdat eiceldonatie vaak plaatsvindt tussen zusters. Op basis van het islamitisch recht mag een man niet tegelijkertijd met twee zusters trouwen. Deze nieuwe sjiitische regels hebben de weg vrijgemaakt voor eiceldonatie, iets wat volgens geïnterviewde artsen inmiddels een relatief vaak voorkomende behandeling in het hedendaagse Libanon is.

Net als Khamenei's fatwa, wordt ook Fadlallahs 'onbezonnen' standpunt in juridische kringen bekritiseerd. Mij werd aangeraden om de standpunten van enkele andere autoriteiten te bestuderen, met name die van Ayatollahs 'Ali al-Sistani en Muhammad Sa'id al-Tabataba'i al-Hakim. Beide autoriteiten roepen op tot behoedzaamheid en vinden betrokkenheid van derden in verreweg de meeste gevallen onacceptabel.⁵

Deze strengere standpunten over IVF zijn echter nauwelijks bekend bij betrokken artsen en patiënten, ondanks de groeiende erkenning van Sistani's standpunten op ander gebied. Zonder twijfel heeft dit te maken met het feit dat ze niet direct bruikbaar zijn voor patiënten of artsen. Het gebruik van donorsperma of eicellen wordt doorgaans toch als enigzins ethisch dubieus ervaren en standpunten die deze behandeling toestaan vormen een belangrijk bewijs van morele goedkeuring.

Het debat over verwantschap

Hoe zit het met de potentiële 'verwarring' van familierelaties, waar de soennitische oelama over sprak? Khamenei, Fadlallah en vele andere sjiitische autoriteiten houden vol dat vaderschap en

moederschap de sperma- en eicel, ofwel de genetische band, volgen. Dit is overigens niet het standpunt van Sistani die zich aansluit bij wijlen Ayatollah Abul-Qasem al-Khu'i, die zegt dat degene die de eicel draagt de moeder is, en niet degene die de eicel doneert. Dit is ook de zienswijze van soennitische autoriteiten (net als van de British Human Fertilization and Embryology Bill uit 1990). Dit betekent dat als er sperma- of eicellen van een derde worden gebruikt nieuwe en onconventionele – zij het duidelijke – relatiepatronen worden gecreëerd. Het kind dat voortkomt uit donorsperma is het kind van de spermadonor en niet van de man die het kind opvoedt. Dit heeft consequenties voor hiermee verbonden principes: sluiëren en erven. Zo zou een meisje dat uit een spermadonor is geboren zich voor haar 'sociale vader' (een antropologische en niet zozeer islamitische term) moeten bedekken. Dit zou aanzienlijke praktische problemen in huis opleveren, en de redenen voor het sluiëren ondermijnen. Toch verzekerden sjiitische artsen die samenwerkten met Khamenei-volgelingen mij dat deze regels worden nageleefd en dat er verschillende manieren zijn om de problemen op te lossen. In het geval van erven door middel van giften en legaten, en in het geval van sluiëren door de regel van *rida'* (melkverwantschap) en de regels die verband houden met voogdijschap over een *rabibah* (adoptie dochter). Beide regels impliceren een huwelijksverbod en dus hoeven de meisjes zich niet te bedekken. Hoe het ook zij, de meeste Libanese sjiieten die donorbehandelingen ondergaan, houden dat tot nu toe geheim. De publieke opinie loopt in ieder geval achter op de standpunten van de religieuze experts. De vraag welke

gevolgen deze complexe verwantschapsbanden zullen hebben blijft vooralsnog onbeantwoord.

Ervan uitgaan dat familiebanden gebaseerd zijn op een 'biologische' relatie heeft ingrijpende consequenties die niet zomaar kunnen worden verzoend met de klassieke islamitische regelgeving rond *nasab* (verwantschap). Deze regelgeving ontstond in een periode waarin men het bestaan van de vrouwelijke eicel nog slechts vermoedde. De literatuur hierover is nogal schematisch van aard en neemt vooral de vorm van fatwa's of bondige *risala 'amaliyah* (juridische handboeken) aan. Ayatollah 'Ali al-Sistani's zoon, Mohammed Rida al-Sistani, heeft er echter voor gekozen om een hele bundel met rijk gedocumenteerde *fiqh istidlali* (rechtsanalyses) over deze debatten te schrijven – van onschatbare waarde voor andere wetenschappers.⁶ Het werk verkent een hele reeks mogelijke situaties – onder andere kunstmatige inseminatie, eiceldonatie en overplanting van het embryo. De argumenten worden uitgebreid geïllustreerd aan de hand van vele citaten uit de koran en de overlevering, maar ook met verwijzingen naar secundaire bronnen en de standpunten van de voornaamste autoriteiten. Parallel aan discussies in de westerse bio-ethiek en antropologie wordt er gedebatteerd over de gevolgen voor verwantschap en zelfs voor de betekenis van basale familietermen als 'moeder' en 'vader'. Ook worden meer specifiek islamitische kwesties besproken, zoals de consequenties voor het erfrecht en de huwelijksregelgeving.

Hoewel Sistani's werk wellicht meer vragen oproept dan het beantwoordt, biedt het wetenschappers een fascinerende blik op het

sjiitische juridische debat, net nu de westerse media zich beginnen te realiseren dat sjiitische geleerden al eerder grote maatschappelijke betrokkenheid hebben getoond bij nieuwe technologieën. Zo toonden de Britse en Amerikaanse media het afgelopen jaar interesse voor Ayatollah Khomeini's goedkeuring van geslachtsoperaties veertig jaar geleden.⁷ Deze debatten zijn niet alleen belangrijk voor de medische ethiek omdat ze de grenzen van de islamitische medische praktijk bepalen, maar ze roeren ook andere belangrijke kwesties aan. Ze getuigen van een voortgaande dialectiek tussen bestaande religieuze kennis en moderne wetenschappelijke ontwikkelingen. Ook testen ze het vermogen van religieuze geleerden om het denken van hun volgelingen over de meest fundamentele sociale categorieën zoals ouderschap en familierelaties in nieuwe en onverwachte richtingen te leiden.

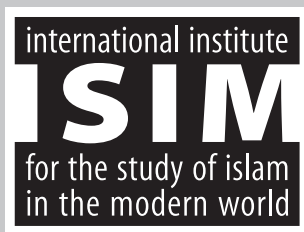
Morgan Clarke deed zijn promotieonderzoek aan de University of Oxford en is momenteel *British Academy Postdoctoral Fellow* bij de University of Cambridge (Department of Social Anthropology). Zijn boek *Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon* (Oxford: Berghahn) komt in 2009 uit.

NOTEN

1. Dit heeft de medische antropoloog Marcia Inhorn verder uitgewerkt, zie bijvoorbeeld *Local Babies, Global Science*. New York: Routledge. 2003.
2. Zie Marcia Inhorn. 2005. 'Religion and reproductive technologies' In: *Anthropology News* Vol. 46, nr 2 (14).
3. Ayatollah 'Ali al-Khamenei. 2003. *Ajwibat al-Istifta'at* Beiroet: al-Dar al-Islamiyah (deel 2: 69-71) en interview met Sjeik Muhammad Tawfiq al-Miqdar, Beiroet 2003.
4. Interviews met Ayatollah Muhammad Husayn Fadlallah en Sjeik Muhsin 'Atwi, hoofd van Ayatollah Fadlallahs Fatwa Departement, Beiroet 2004.
5. Ik baseer mij op emailwisselingen and interviews met afgevaardigden in Beiroet en op gepubliceerde bronnen: Ayatollah 'Ali al-Sistani. 2000. *Al-fiqh lil-Mughtaribin* Beiroet: Dar al-Mu'arrikh al-'Arabi en Ayatollah Muhammad Sa'id al-Hakim. 2001. *Fiqh al-Istinsakh al-Bashari* Beiroet: al-Murshid.
6. Muhammad Rida al-Sistani. 2004. *Wasa'il al-Injab al-Sina'iyah* Beiroet: Dar al-Mu'arrikh al-'Arabi.
7. Zie bijvoorbeeld Frances Harrison's item bij *BBC Newsnight* (5-1-2005) en Nazila Fathi's artikel in de *New York Times* van 2 augustus 2004.

PAGINA

- 10 Foto: Mahmoud Raouf Mahmoud © Reuters, 2007.
- 16 Foto: Samuli Schielke, 2004.
- 18 Foto: Samuli Schielke, 2003.
- 22 Foto: Rupak De Chowdhuri © Reuters, 2008.
- 24 Cartoon: Tariq al-Kheir, nummer 2, Zomer 1995.
- 26 Foto: Shannon Stapleton © Reuters, 2007.
- 31 Illustratie: © Ruimte 68, 2000.
- 32 Illustratie: © Breitman en Breitman, 2003.
- 34 Illustratie: © Molenaar en Van Winden, 2001 / © Studio 12, 2007.
- 38 Foto: Joost van den Broek © Hollandse Hoogte, 2005.
- 40 Foto: DJ Nadia.
- 44 Foto: Magnus Marsden, 2000.
- 46 Foto: Magnus Marsden, 2000.
- 50 Foto: Ali Jasim © Reuters, 2006.
- 52 Foto: Marc Serota © Reuters, 2002.
- 58 Bron: Ibrahim Muhammad al-'Ali. 2001. *Muhammad Nasir al-Din al-Albani*. Damascus: Dar al-qal'.
- 60 Foto: Hassan Ammar © AFP, 2008.
- 64 Foto: Dennis Janssen, 2007.
- 66 Foto: Bulent Kilic © AFP, 2007.
- 70 Bron: Collectie P. en M. Centlivres. Ansichtkaart van Lehnert and Landrock. 14x 8,9 cm.
- 72 Bron: Collectie P. en M. Centlivres. Poster gedrukt in Teheran. 49,5 x 34,5 cm. Gekocht in Teheran, november 1998.
- 74 Bron: © CafePress.com, 2005.
- 76 Foto: Lou Dematties © Reuters, 2001.
- 82 Illustratie: © Ikrima Elhassan, University of Texas, Austin.



CONTACT:

ISIM

International Institute
for the Study of Islam
in the Modern World

Postbus 11089

2301 BB Leiden

+31 (0)71 527 79 05

info@isim.nl

www.isim.nl

Aan deze jubileumuitgave werkten mee:

SELECTIE:

Asef Bayat

Martin van Bruinessen

Annelies Moors

EINDREDACTIE:

Kahliya Ronde

Annemarike Stremmelaar

REALISATIE:

Kahliya Ronde

VERTALING:

Joost den Haan / De Twee Hanen (p. 62-68, 74-79)

Floortje Simms-Hoette / Quercus Translation Services

(p. 20-29, 36-61, 69-73, 80-85)

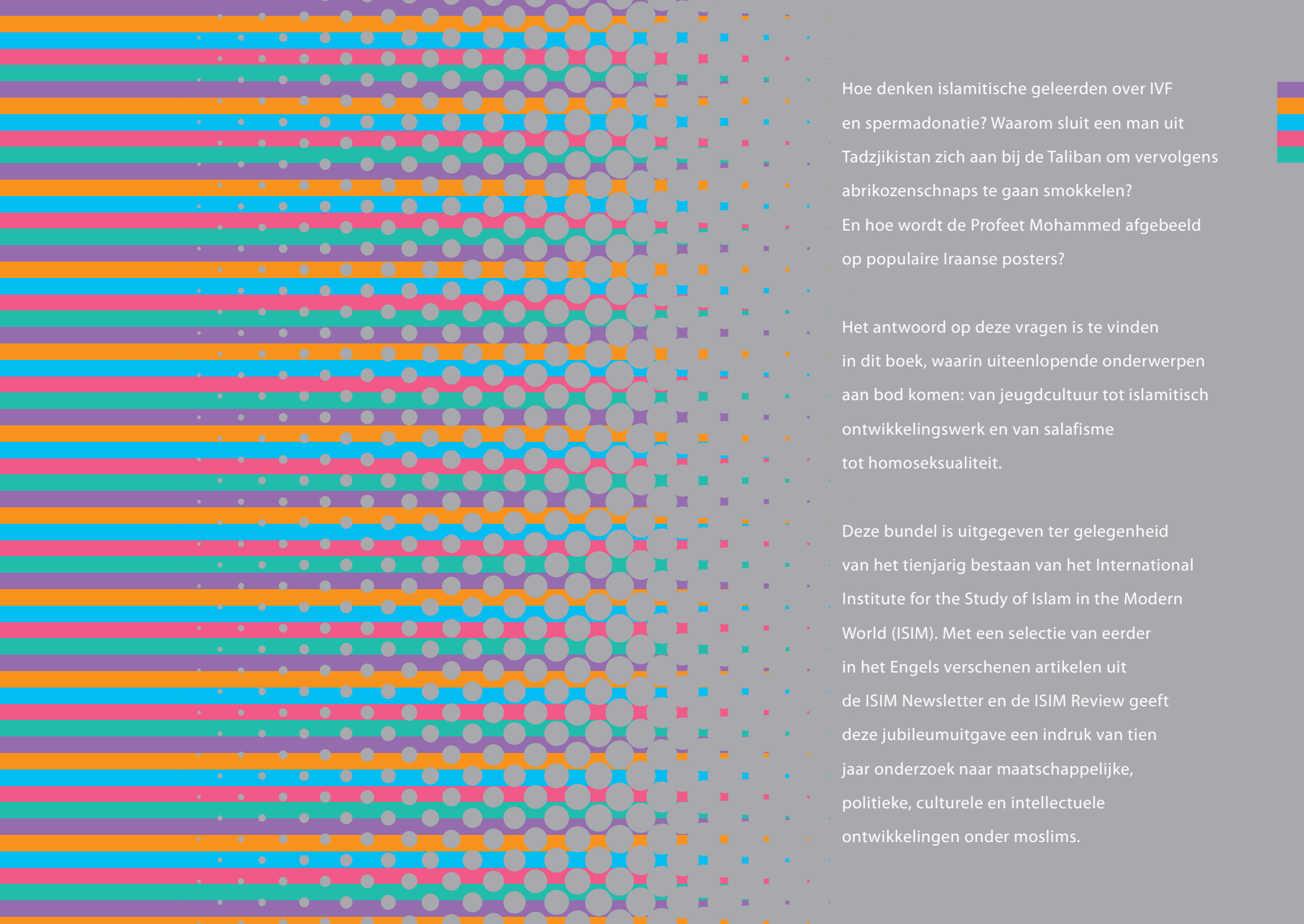
Vertaalbureau.nl (p. 9-13, 30-35)

Universitaire Vertaal- en Correctiedienst (UVC),

Rijksuniversiteit Groningen (p. 14-20)

De ISIM Newsletter/Review werd de afgelopen tien jaar gemaakt door:
Asef Bayat / Martin van Bruinessen / Gabrielle Constant / Nathal Dessing /
Dick Douwes / Richard Gauvain / Jessica Gonzalez / Linda Herrera / Dennis Janssen
Martijn de Koning / Noël Lambert / Sanaa Makhlof / Dick van der Meij / Annelies
Moors / Shoma Munshi / Mathijs Pelkmans / Bastiaan Scherpen / Annemarike
Stremmelaar / Abdelkader Tayob / Shelina Wassam / Mareike Winkelmann





Hoe denken islamitische geleerden over IVF
en spermadonatie? Waarom sluit een man uit
Tadzjikistan zich aan bij de Taliban om vervolgens
abrikozenschnaps te gaan smokkelen?
En hoe wordt de Profeet Mohammed afgebeeld
op populaire Iraanse posters?

Het antwoord op deze vragen is te vinden
in dit boek, waarin uiteenlopende onderwerpen
aan bod komen: van jeugdcultuur tot islamitisch
ontwikkelingswerk en van salafisme
tot homoseksualiteit.

Deze bundel is uitgegeven ter gelegenheid
van het tienjarig bestaan van het International
Institute for the Study of Islam in the Modern
World (ISIM). Met een selectie van eerder
in het Engels verschenen artikelen uit
de ISIM Newsletter en de ISIM Review geeft
deze jubileumuitgave een indruk van tien
jaar onderzoek naar maatschappelijke,
politieke, culturele en intellectuele
ontwikkelingen onder moslims.