



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Imam in Nederland : opvattingen over zijn religieuze rol in de samenleving

Boender, W.

Citation

Boender, W. (2007, November 13). *Imam in Nederland : opvattingen over zijn religieuze rol in de samenleving*. Bert Bakker, Amsterdam. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/12447>

Version: Corrected Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/12447>

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

Imam in Nederland

Opvattingen over zijn religieuze rol
in de samenleving

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van
de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van Rector Magnificus prof. Mr. P.F. van der Heijden,
volgens besluit van het College voor Promoties
te verdedigen op dinsdag 13 november 2007
klokke 15.00 uur

door

Welmoet Boender

geboren te Rotterdam
in 1974

Promotiecommissie:

Promotor: Prof. Dr. P.S. van Koningsveld

Referent: Dr. N. Landman (Universiteit Utrecht)

Overige leden: Prof. Dr. M.B. ter Borg

Prof. Dr. M.M. van Bruinessen (Universiteit Utrecht)

Dr. A.F. de Jong

Van dit proefschrift is ook een handelseditie verschenen bij uitgeverij
Bert Bakker te Amsterdam onder ISBN 978 90 351 3140 8

Welmoet Boender

Imam in Nederland

Opvattingen over zijn religieuze rol
in de samenleving

2007 Uitgeverij Bert Bakker Amsterdam

© 2007 Welmoet Boender
Omslagontwerp Marieke Oele, Almere
Foto omslag Hollandse Hoogte
www.uitgeverijbertbakker.nl
ISBN 978 90 351 3140 8

Uitgeverij Bert Bakker is onderdeel van Uitgeverij Prometheus

Inhoud

Woord vooraf	9
I Inleiding: religieuze individualisering van gelovigen en de rol van de imam	11
1.1 Inleiding	11
1.2 Imams in Nederland	14
1.3 Onderzoek naar imams in Nederland	18
1.4 Europese studies naar de rol van religieuze autoriteiten	22
1.4.1 Religieuze individualiseringsprocessen van moslims in Europa	24
1.4.2 Normativiteit van de traditie	27
1.4.3 Afwezigheid van religieuze autoriteiten?	28
1.5 Theoretische begrippen rol, gezag en invloed	32
1.6 Methodologische verantwoording	37
1.7 Hoofdpijnen van de dissertatie	44
2 Imams in het publieke debat in Nederland (1993-2004)	47
2.1 Het Nederlandse publieke debat over de rol van de imam	47
2.1.1 Schets van ontwikkelingen in het overheidsbeleid ten aanzien van migranten uit islamitische landen	50
2.1.2 Opvattingen over ‘importimams’	55
2.1.3 Grenzen aan tolerantie: Khalil El-Moumni	66
2.1.4 Betwiste autoriteit: Abdullah Haselhof	75
2.1.5 Radicalisering: de ‘NOVA-imams’	81

2.1.6	Botsende waarden: Ahmed Salam	84
2.2	Instrumenten van de overheid om imams in te zetten bij het integratieproces	91
2.2.1	Imamopleiding	91
2.2.2	Wet Inburgering Nieuwkomers voor imams	96
2.2.3	Toelatingsbeleid	99
2.3	Circulerende opvattingen over rol, gezag en invloed van imams	101
2.3.1	Traditie van moreel geestelijk leiderschap	101
2.3.2	Verschuivende definities van burgerschap	103
2.3.3	Conclusie: imams als katalysator in proces van secularisatie	105
3	De Turkse Ayasofya-moskee in Amsterdam	109
3.1	De Ayasofya-moskee	109
3.1.1	De moskeegemeenschap	111
3.1.2	De imams	120
3.2	Rol van de imams	124
3.2.1	Taken in ritueel en religieus onderricht	124
3.2.2	Interactie en communicatie tussen imams en gelovigen	127
3.2.3	Rolopvattingen van de imams	132
3.3	Gezag van de imam	137
3.3.1	De boodschap van de imams	138
3.3.2	Rol en gezag van de imam onder gelovigen	149
3.4	Andere religieuze autoriteiten	160
3.4.1	De rol van vrouwelijke religieuze leiders in de moskee	161
3.4.2	Gedeeld mannelijk en vrouwelijk religieus leiderschap	166
3.5	Conclusie: adviserend religieus leiderschap van de imam	168
4	De Marokkaanse moskee El-Islam in Den Haag	171
4.1	De El-Islam-moskee	171
4.1.1	De moskeegemeenschap	173
4.1.2	De imam	180
4.2	Rol van de imam	182

4.2.1	Taken in ritueel en religieus onderricht	182
4.2.2	Interactie en communicatie tussen imam en moskeegangers	183
4.2.3	Rolopvattingen van de imam	187
4.3	Gezag van de imam	201
4.3.1	De boodschap van de imam	201
4.3.2	Rol en gezag van de imam onder gelovigen	212
4.4	Andere religieuze autoriteiten	220
4.4.1	Meisjesvereniging Al-Manaar: <i>espace protégé</i>	221
4.5	Conclusie: proactief en reactief religieus leiderschap van de imam	224
5	De Islamitische Studentenvereniging Iqra in Rotterdam	227
5.1	ISV Iqra	227
5.1.1	De studentenvereniging	231
5.1.2	Studentendebatten over geloof en burgerschap	233
5.2	Opvattingen van de studenten over de rol van de imam	250
5.2.1	Interactie en communicatie tussen imams en studenten	250
5.3.2	Moskeegebonden rol van de imam	258
5.3	Conclusie: gelovigen en religieus gezag tussen tekst en context	273
6	Conclusie: rol, gezag en invloed van de imam	277
6.1	Het externe perspectief van het publieke debat over imams	278
6.1.1	De imam als bruggenbouwer	278
6.1.2	Instrumentalisering van de imam	280
6.2	Het interne perspectief van de imams en de gelovigen	281
6.2.1	De imam: positie, boodschap en 'charisma'	282
6.2.2	Rol van de imam: intensiteit en reikwijdte	285
6.3	Interne en externe verwachtingen bij de rol van de imam: drie rolspanningen	292
6.3.1	Institutionele positie: de imam als dominee?	294
6.3.2	Boodschap: een Nederlandse islam?	296

6.3.3 Charisma: een ideale imam?	299
6.4 Slotbeschouwing	300
Appendix I	307
Appendix II	343
Noten	353
Bibliografie	395
Register	415

Woord vooraf

Dit onderzoek voerde ik uit in een turbulente periode waarin zowel nationaal als internationaal diep ingrijpende maatschappelijke en politieke gebeurtenissen plaatsvonden. De vraag hoe imams en gelovigen denken over de betekenis van integratie en burgerschap, leidde in deze tijd tot een vaak emotioneel gevoerd publiek debat hierover, zowel in Nederland als in West-Europa.

In dit empirische onderzoek schets ik de dagelijkse gang van zaken in twee bij naam genoemde moskeeën en een studentenvereniging. Ik ben me ervan bewust dat ik hiermee deze organisaties, hun imams en de besturen in de wetenschappelijke en publieke belangstelling plaats. Hoewel de gebeurtenissen die ik beschrijf inmiddels enkele jaren geleden hebben plaatsgevonden, zal de analyse ervan in de huidige, veranderlijke maatschappelijke en politieke context worden begrepen.

Mijn dank is dan ook groot dat de imams, de mufti, de moskeebesturen, het bestuur van Milli Görüş Noord-Nederland, het bestuur van de Vrouwenfederatie Milli Görüş Noord-Nederland en van Hilal Başak, het bestuur van Al-Manaar en het bestuur van de Islamitische Studentenvereniging Iqra hun medewerking hebben verleend aan dit onderzoek. Vanaf deze plaats wil ik hen en de overige respondenten bedanken. Zij zullen de meest kritische lezers zijn van dit boek. Het spreekt vanzelf dat de verantwoordelijkheid voor de beschrijving en de analyse van de observaties geheel bij mij als onderzoeker en auteur ligt.

Mohammed Ghaly, Annemarike Stremmelaar, Sefa Bağcı en Firdaous Oueslati hebben een onmisbare bijdrage geleverd aan het onderzoek door hun inspanningen als tolk en vertaler.

Het ISIM (International Institute for the Study of Islam in the Modern World) te Leiden bood mij de institutionele omgeving om dit onderzoek te verrichten. Ik dank mijn collega's voor de inspirerende discussies. Ik denk met plezier terug aan mijn periode als gastonderzoeker aan het Centrum voor Islam in Europa aan de Universiteit Gent. De Nederlands-Vlaamse onderzoeksgroep Moskee, jongeren en geloofsbeleving is de afgelopen jaren een plaats geweest waar ik kon reflecteren op methodologische vraagstukken. Meryem Kanmaz, Femke Krijger, Frank Peter en Gerdien Jonker bedank ik voor hun adviezen. In dit proefschrift kan ik verwijzen naar Meryems dissertatie. De Stichting Oikos en het Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling te Utrecht boden mij het laatste jaar van intensief schrijven en reflecteren, een uitdagende en prettige werkomgeving.

Ten slotte dank ik mijn naaste familie, die mij steeds overtuigd wist te houden van de wetenschappelijke, maatschappelijke en persoonlijke relevantie van dit onderzoeksproject.

I Inleiding: religieuze individualisering van gelovigen en de rol van de imam

1.1 Inleiding

In de afgelopen dertig jaar is er veel publieke en politieke belangstelling geweest voor de rol van de imam in Nederland. Steeds wordt de vraag gesteld of een imam voldoende in staat is om moslims te begeleiden bij hun vragen die opkomen in een samenleving die de imam zelf niet goed lijkt te kennen en waarvan hij de taal niet of in beperkte mate spreekt. Hoe legt de imam in een niet-islamitische samenleving de islamitische waarden en normen uit? Het proces van overdracht van deze religieuze uitleg wordt overal in Europa met een zeker wantrouwen gevolgd door de gevestigde samenlevingen. Dit wantrouwen is sinds de gebeurtenissen van 11 september 2001 substantieel toegenomen. Dit roept zowel wetenschappelijk als maatschappelijk vragen op naar de ontwikkeling van de rol van de imam in de Europa. In deze studie staat de vraag naar de rol van de imam in de Nederlandse context centraal.

In de afgelopen drie decennia werd er in Nederland veelal in termen van tekortkomingen van de huidige generatie imams gesproken. Zij zouden een obstakel vormen bij de integratie van moslims in de Nederlandse samenleving. Tegelijkertijd werd een beeld gecreëerd van de ideale imam. Deze 'ideale imam van de toekomst' zou positief moeten bijdragen aan het integratiebeleid van de Nederlandse overheid. De verwachtingen ten aanzien van een opleiding voor imams in Nederland en verplichte inburgeringscursussen voor imams zijn hoog. Als imams voldoende inge-

burgerd zijn en opgeleid zijn in de Nederlandse liberale (onderwijs)traditie, dan kunnen zij een stimulerende invloed uitoefenen op het integratieproces van Turkse en Marokkaanse moslims (zie voor voorbeelden van deze hooggespannen verwachtingen Den Exter en Strijp 1998). Wanneer imams echter niet zijn 'ingeburgerd', worden zij juist gezien als hindernis voor integratie. De publieke verontwaardiging is telkens groot wanneer blijkt dat bepaalde imams een boodschap verkondigen die tegen kernwaarden of verworvenheden van de Nederlandse samenleving als geheel indruist.

De focus in het publieke debat en van de overheid is sterk gericht op de rol van de imam in de lokale moskee. De overheid is op zoek naar nieuwe leiders van moslimgemeenschappen en focust daarbij op de figuur van de imam. Zijn rol blijft tot nu toe echter veelal onduidelijk in het Nederlandse publieke debat over imams, vooral waar het gaat om zijn invloed op jongeren. De bezorgdheid enerzijds over de vervreemdende werking die van de boodschap van 'radicale' imams uit kan gaan op moslimjongeren, en de hoop anderzijds dat juist imams jongeren bij de samenleving kunnen betrekken, heeft in de afgelopen jaren de roep om zogenaamde 'polderimams' doen toenemen. Deze 'polderimams' zouden zo veel kennis moeten hebben van de islam dat ze als vaste voorganger kunnen functioneren in moskeeën. Tegelijkertijd zouden ze geworteld moeten zijn in de Nederlandse samenleving, zodat ze moskeegangers toe kunnen spreken in het Nederlands en hen adequaat kunnen begeleiden bij hun vragen en problemen die zich voordoen in de Nederlandse context. Tot nu toe lijken er nog nauwelijks 'polderimams' te zijn die aan dit geïdealiseerde rolmodel voldoen.

Centrale vraagstelling

Ondanks deze langdurige belangstelling voor de imam, blijft het tot nu toe veelal onduidelijk waar en op welke manier de opvattingen die 'van buitenaf' over zijn rol worden geuit overeenstemmen en afwijken van de opvattingen die 'van binnenuit' over zijn rol bestaan. Om het huidige 'imamdebat' te verhelderen, dient ten eerste geanalyseerd te worden welke rol de imam wordt toegeschreven door diverse deelnemers aan het publieke debat. Daarnaast is in-

zicht in de rolopvattingen van de imam en van de gelovigen nodig. De centrale vraag in deze studie is dan ook:

Welke rol speelt de imam in de moskeegemeenschap volgens circulerende opvattingen uit het Nederlandse publieke debat over imams? Hoe zien de imam en praktiserende gelovigen de rol van de imam in de moskeegemeenschap? Welke zijn de voornaamste overeenkomsten en verschillen in deze rolopvattingen?

Teneinde deze vragen te beantwoorden, ga ik in dit beschrijvend-exploratieve onderzoek na welk proces van beeldvorming betreffende imams in de publieke ruimte in Nederland heeft plaatsgevonden sinds de jaren tachtig tot 2004. De studie wil ontleden hoe in een kwarteeuw 'van buitenaf' naar imams is gekeken en laten zien welke ideeën en symbolieken ten grondslag liggen aan het publieke debat. Ten tweede geeft de studie een beeld 'van binnenuit' door het presenteren van antropologische en islamologische observaties uit de praktijk van een Turkse en een Marokkaanse moskeegemeenschap en een islamitische studentenvereniging. Ten slotte worden de uitkomsten van die twee onderzoeken met elkaar vergeleken. Op deze empirische manier wordt gepoogd om meer helderheid te krijgen inzake een aantal verwarringen over de rol van de imam in Nederlandse moskeegemeenschappen, met name over de rol die hij speelt voor jongeren en vrouwen.

Door voor zowel de deelnemers aan het publieke debat als voor imams en praktiserende gelovigen na te gaan hoe zij denken over de vragen wat de imam doet en wat hij (bij voorkeur) hoort te doen, kunnen verschillen en overeenkomsten in rolopvattingen helder worden. In hoeverre de imam de morele opvattingen en het handelen van de praktiserende gelovigen beïnvloedt, komt in deze studie voortdurend aan de orde.

Om de hoofdvraag van deze studie te begrijpen en te operationaliseren, wordt in het tweede deel van dit hoofdstuk een theoretische uiteenzetting van de centrale paradigmata rol, gezag en invloed gegeven. Daarna volgt een methodologische verantwoording. Tot slot worden de hoofdlijnen van het empirische onderzoek aangegeven.

1.2 *Imams in Nederland*

Het Arabische begrip ‘imam’ betekent letterlijk ‘voorganger’. Hiermee wordt in eerste instantie degene bedoeld die het rituele gebed leidt dat vijfmaal per dag wordt verricht door gelovigen. Het verdient de voorkeur om dit gebed samen met anderen te verrichten. In tweede instantie wordt met imam ook degene bedoeld die tijdens het vrijdagmiddaggebed de preek houdt. De prediker-imam wordt ook met de term *imam-khatib* aangeduid.¹ Primair wordt van de imam verwacht dat hij het gebed leidt en dat hij de religieuze boodschap doorgeeft naar de toekomstige generaties (Cesari 1999: 221). Hij dient op een overtuigende manier onderscheid aan te geven tussen goed en kwaad. Hij is overbrenger van waarden (centrale opvattingen over wat wenselijk is) en normen (centrale opvattingen over wat geboden en verboden is). Van hem wordt verwacht dat hij de Sunna, de uitspraken en het handelen van de Profeet Mohammed, zoveel mogelijk benadert en dat hij zijn kennis over het voorbeeldig leven van de Profeet deelt met de gelovigen. Zijn gezag komt hier deels uit voort (vergelijk Dassetto 1996:148). Kortom, de institutie van de imam is een van de traditionele religieuze autoriteiten die zich uitspreekt over de normerende rol van de islam in de levensstijlen van gelovigen.²

De term imam wordt in de islamitische wereld, zowel door soennieten als door sjiïeten ook gebruikt om uiteenlopende andere (staatsrechtelijke) leiderschapsrollen aan te duiden. Soennieten gebruiken het om de kaliefen³ en de leiders van de soennitische wetsscholen aan te duiden. Sjiïeten gebruiken het onder meer om de opvolgers van de Profeet Mohammed aan te duiden als de ultieme wereldlijke en geestelijke leiders van de *umma*, de wereldgemeenschap van moslimgelovigen (Haddad en Lummis 1987: 58; Tibi 2000; Van Koningsveld 1993: 40-47). Over de imam die het gebed leidt, zeggen Haddad en Lummis:

There is no counterpart in the Islamic tradition to the ordained clergy of Christianity and Judaism, and the one who is called imam in the sense of leader of the congregational prayer may or may not have received specialised training in the study of Islam. In any case, in Muslim countries he would not have gene-

ral 'pastoral' responsibilities: other professionals carry out duties related to weddings, funerals, Islamic education, consultation in matters of Islamic law, and the like (Haddad and Lummis 1987: 58).

Een dergelijke differentiëring in taken van religieuze functionarissen bestond in niet-islamitische immigratielanden nog niet. Het geïnstitutionaliseerde kader van religieuze geleerden met uiteenlopende functies en expertise migreerde (nog) niet mee. In Europa was het de imam die de uiteenlopende taken waar Haddad en Lummis op wijzen op zich nam. De imams werden de eerste, zichtbare islamitische religieuze functionarissen in de Nederlandse migratiesetting.

Terwijl in de herkomstlanden de rol van de imam voornamelijk gericht is op zijn rol als voorganger in het rituele gebed, het verkondigen van de vrijdagspreek en het optreden als godsdienstleraar voor de moskeegemeenschap, breidden de taken van de imam zich in Europa uit. Toen in de jaren zestig arbeidsmigranten vanuit islamitische mediterrane landen, met name Turkije en Marokko, naar Nederland kwamen om zich hier tijdelijk te vestigen, bestond er nog geen religieuze infrastructuur met moskeeën en islamitische gebedsruimtes. De mannen verrichtten het gebed in huiskamers en fabrieksruimtes, waarbij een van hen, die voldoende kennis had van de godsdienst, in het gebed voorging als 'vrijwillige imam'. Soms was dit iemand die in het land van herkomst (dorps)imam was. Theunis (1979) concludeert dat zowel in kleine, verspreide gemeenschappen als in gebieden waar grotere concentraties Marokkanen woonden, vanuit de Marokkaanse gemeenschappen spontaan voorgangers optraden. Zij gingen op vrijdagen en buiten de hoogtepunten van het jaar voor in gebed. Zo'n vrijwilliger was soms een *hajji*, iemand die op bedevaart naar Mekka is geweest – iets wat in die tijd nog relatief weinig voorkwam. 'Vaak is het immers zo dat een hajji de reputatie heeft een zeer godsdienstig man te zijn en dus geschikt om imam te zijn,' geeft Theunis als verklaring. Tijdens de Ramadan en andere belangrijke feesten, werden imams of schriftgeleerden uitgezonden vanuit Turkije en Marokko, veelal naar de grotere steden waar de grotere aantallen moslims

woonden. Zij gaven religieuze lessen en preken en gingen vaak daarnaast voor als imam in het gebed. Er waren eind jaren zeventig nog maar een handjevol 'vrijgestelde' of 'vaste' imams, die fulltime imam waren. Theunis heeft voor die eerste periode eind jaren zeventig een enquête uitgevoerd die tamelijk gedetailleerde informatie oplevert over de aanwezigheid en herkomst van de geestelijk leiders. Hij ondervraagt hierin een aantal sleutelfiguren onder Marokkaanse arbeiders in de jaren zeventig naar hun visie op de imam (1979:409 v.v.). Hij zegt hierover: 'Opvallend is, dat het accent bij deze uit Marokko komende imams op "geleerdheid" valt, in tegenstelling tot de imam die van uit de eigen groep is aange-steld, waar de nadruk op "voorgaan in het gebed" ligt' (Theunis 1979:412).

Toen in de jaren zeventig en tachtig de gezinshereniging begon en het aantal moslims als gevolg daarvan toenam, groeide de behoefte aan moskeeën en daarmee aan imams die het gebed konden leiden, de vrijdagspreek hielden en de kinderen religieus onder-richt konden geven – iets waaraan grote waarde werd gegeven. Wanneer de grootte van de gemeenschap en haar financiële mid-delen dat toelieten, werden moskeeën langs etnische lijnen opge-richt. Naast de 'vrijwillige imams' kwamen er steeds meer 'vaste' imams die de taken in de moskee niet naast hun andere arbeid moesten doen en voor hun fulltimetaak een salaris kregen. De in-vestering in moskeeën kan opgevat worden als een teken dat mos-lims zich hier voor langere tijd wilden vestigen, dat zij 'zichtbaar-der' werden in het openbare leven en dat zij voor hun kinderen religieuze en (etnisch-)culturele waarden en normen wilden waar-borgen en doorgeven.

Shadid en Van Koningsveld onderscheiden voor Nederland in de praktijk drie soorten imams. Ten eerste de informele imam, die vrijwillig functioneert als voorganger bij gebedsceremoniën in kleine gemeenschappen. Ten tweede de professionele imam die door de moskeegemeenschap zelf wordt betaald. Hij wordt door het moskeebestuur gerekruteerd, vaak uit het land van herkomst. Zijn taken bestaan naast het leiden van de vijf dagelijkse gebeden ook uit het geven van de vrijdagspreek, het verzorgen van koran-onderricht aan kinderen en het geven van religieuze raad aan de le-

den van zijn gemeenschap. Ten derde onderscheiden zij de professionele imam die door de overheid van een land van herkomst wordt uitgezonden voor een beperkte periode (maximaal vier jaar). Hiermee worden vooral de Turkse imams bedoeld die door Diyanet, het Turkse presidium voor godsdienstzaken, naar Nederland worden uitgezonden (Shadid en Van Koningsveld 1997:53). De centrale vraag van dit onderzoek richt zich niet op de incidentele voorganger in het gebed, maar op de professionele imam die in deze institutionele positie door een moskeegemeenschap erkend wordt. Wanneer er in een moskee een benoemde, professionele imam is, dan zal de moskeegemeenschap niet iemand anders als de imam aanduiden. De imam kan wel iemand als plaatsvervanger aanwijzen (Cetin 2004:30).

Het aantal professionele moskee-imams in Nederland was in 2004 naar schatting ruim vierhonderd. Het aantal moskeeën in Nederland lag in 2004 tussen de vierhonderd en vierhonderdvijftig. Cijfers van de Nederlandse Moslim Omroep uit maart 2005 melden voor Turkse imams honderdtweënvijftig Diyanet-imams, eenenvijftig imams van Milli Görüş Noord en Zuid samen, vijfendertig imams van Süleymanli en naar schatting honderddrieënveertig Marokkaanse imams. Voorts achttien Surinaamse imams, van wie

TABEL I SCHATTINGEN VAN AANTALLEN IMAMS IN NEDERLAND⁷

	Turkse imams	Marokkaanse imams	Surinaamse imams	Overige imams	Totaal
1953				1	1
1975					66 ⁸
1977					55
1979					62
1982					113
1982	87	53 à 60 ⁹		10	150 ¹⁰
1990	134		21	33	292 ¹¹
1997					Ca. 380
1999					436
2002					Ca. 425
2005	238	143	18	19	418 ¹²

acht Ahmadiyyah en tien van de World Islamic Mission. Onder de negentien overigen vallen Sudanezen, Afghanen en Molukkers. In totaal gaat het dan om vierhonderdachttien imams.⁴

De afgelopen jaren is het aantal professionele imams, net als het aantal moskeeën, in Nederland sterk toegenomen.^{5 en 6}

Voor de periode 1999 tot en met september 2002 zijn de volgende cijfers omtrent toelating van imams en godsdienstonderwijzers in Nederland van de Immigratie en Naturalisatie Dienst (IND) beschikbaar (bron: INDIS).¹³ In deze periode verleende de IND ruim tachtig machtigingen tot voorlopig verblijf (MVV's). Ongeveer de helft hiervan werd afgegeven aan Turkse imams en een kwart aan Marokkaanse imams. Er werden ruim twintig MVV's reeds bij de aanvraag in het herkomstland afgewezen. Ongeveer tien vergunningen tot verblijf (VTV's) of vergunningen tot voorlopig verblijf (VTVV's) werden verleend, terwijl ruim twintig aanvragen voor een VTV/VTVV niet werden ingewilligd (inclusief niet-verlengingen). Behalve voor Diyanet-imams, die voor een periode van vier jaar hier verblijven, zijn er geen cijfers beschikbaar over de gemiddelde verblijfsduur van imams in Nederland.¹⁴

1.3 Onderzoek naar imams in Nederland

In vrijwel iedere wetenschappelijke studie naar moslims in Nederland wordt aan imams gerefereerd. Rode draad in deze beschrijvingen is dat er bij de eerste generatie migranten uit islamitische landen behoefte bestaat aan een imam uit het herkomstland, die continuïteit van de culturele en religieuze tradities kan waarborgen en de taal van (de regio van) het herkomstland spreekt, terwijl de tweede generatie behoefte heeft aan een imam die hun situatie van binnenuit kent, doordat hij veel meer op de hoogte is van de Nederlandse taal en context. De studies signaleren voor deze tweede groep een groeiende behoefte aan imams die zowel 'de tekst' als 'de context' normatief kunnen duiden en met elkaar in een leefbaar evenwicht kunnen brengen.

Wagtendonk signaleert in een artikel uit 1990 dat er in Nederland geen 'ulamâ, schriftgeleerden, zijn. Hij meent dat er desondanks

wel behoefte bestaat aan competente religieuze leiders van hoog niveau die tevens kunnen optreden als woordvoerders naar de overheid toe. Wagtendonk stelt in dit artikel de vraag in hoeverre de imams in de behoefte aan hooggeschoold kader voorzien. In hoeverre bepalen zij de koers van de islam in Nederland en in hoeverre kunnen zij 'ulamâ vervangen? Hij concludeert op basis van een kleinschalig onderzoek onder imams in Amsterdam dat imams in een isolement verkeren, en op hun eigen etnische groep gericht zijn. Hij verwacht niet dat deze imams met hun gerichtheid op de eerste generatie veranderingen zullen kunnen realiseren. Wel verwacht hij dat dit onder invloed van de tweede generatie zal gaan gebeuren (Wagtendonk 1990).

Een uitgebreide Nederlandse studie naar de invloed van imams onder actieve moskeegangers bestaat nog niet. Mutsaers deed in 1990/91 een kleinschalige studie onder twee imams en zeventien Marokkaanse jongeren (totaal tweeëndertig respondenten) naar de mogelijke remmende invloed van imams op crimineel gedrag van Marokkaanse jongens. Resultaat van deze studie was dat van de leeftijdsgroep van de jongens maar een zeer klein deel naar de moskee toegaat en dat de imam, hoewel hij respect krijgt van iedereen, maar een zeer beperkte invloed heeft op de jongens zelf en zeker niet op de jongens die op het criminele pad zijn. Met vragen of problemen gaan de jongens eerder naar hun vader of naar een gerespecteerde gelovige met een voorbeeldfunctie (Mutsaers 1991).

In 1996 schetst Landman in zijn terreinverkenning rond de mogelijkheden een imamopleiding in Nederland op te richten, twee pleidooien ten aanzien van de behoeften aan een imamopleiding. 'Naast de verscheidenheid aan taken van de imam [namelijk rituele functies, preken, beantwoorden van vragen, leiding geven in een niet-islamitische samenleving] geeft ook de verscheidenheid van visies waaruit deze taken dienen te worden ingevuld aanleiding om te spreken van een variatie aan opleidingsbehoeften.' Enerzijds is er het pleidooi waarin continuïteit centraal staat. De imam moet bijdragen aan het behoud van de islamitische identiteit in de Nederlandse omgeving. Weliswaar wil men dat de imam de Nederlandse taal beheerst en de Nederlandse samenleving goed kent, maar hij blijft representant van een onveranderlijk systeem van geloofswaarheden en normen. Anderzijds wordt betoogd dat

de situatie waarin moslims in West-Europa verkeren, een nieuw religieus leiderschap vereist. Dit nieuwe religieuze leiderschap veronderstelt bovendien een heroriëntatie in het islamitische denken, die beter past in de Europese context dan de uit Turkije en Marokko meegebrachte oriëntaties. Landman noemt dit twee tegengestelde perspectieven op de toekomst van de islam in Europa. Eind 1996 verschijnt het rapport van de Stichting Bijzondere Leerstoel Islam 'Vertel mij eens, wat bedoelen jullie met integratie?'. Uit de acht rondetafelconferenties met moslimjongeren die hiervoor gehouden werden, komen aanbevelingen naar voren over de rol die moskee en imam kunnen spelen in het functioneren op buurtniveau, waarbij aangedrongen wordt op het ontwikkelen van een visie op de maatschappelijke rol van moskeeën en imam, die in Nederland dient te worden opgeleid (Stichting Bijzondere Leerstoel Islam 1996: 37-39).

Het publieke debat over een imamopleiding in Nederland gaat in feite over één opleiding, die een lacune dient te vullen. Gezien de heterogeniteit onder moslims in Nederland is dit echter niet realistisch. Landman, Shadid en Van Koningsveld proberen dat in hun publicaties te laten zien. Shadid en Van Koningsveld hebben in verschillende publicaties overzichten gegeven van de discussies en de daaruit voortvloeiende beeldvorming over imams die er sinds de komst van imams naar Nederland zijn gevoerd (bv. 1990, 1997, 1999). Zij publiceren ook regelmatig in dagbladen over dit onderwerp. Overigens signaleren zij dat de discussies die in de islamitische landen over imams in het Westen gevoerd worden een verwaarloosd onderdeel zijn in het 'imamdebat'. Ook Kloosterboer en Yilmaz signaleren in een onderzoek over justitie, de islam en de imam (1997) dat er steeds vaker wordt gesproken over de maatschappelijke rol die imams zouden kunnen of moeten spelen in de Europese samenlevingen. Zij pleiten ervoor dat 'de discussie over dit onderwerp gebaseerd zou moeten zijn op een visie van de moslimgemeenschappen op de toepassing van islamitische principes in de Europese context en op de taken die daaruit voortvloeien voor de imam. Uitgangspunten voor een dergelijke visie zijn enerzijds de grondslagen van de islam en anderzijds de concrete vragen van moslims in de Europese samenlevingen' (1997).

In 1997 stelden Herman Beck en Abdelilah Ljamai in een artikel

de vraag ‘wat moslims in de niet-islamitische, westerse wereld in het algemeen en in Nederland in het bijzonder van een imam verwachten. Stemt dit overeen met de verwachting van de overheid, namelijk dat de imam als sleutelfiguur van de moskee gemeenschappen een centrale rol kan spelen in het integratieproces van allochtone moslimminderheden in de Nederlandse samenleving?’ (1997: 4) Deze vraag staat ook in de onderhavige studie centraal.

Beck en Ljamai concluderen ten eerste dat de ‘functieverwachtingen waarop de functie-eisen moeten worden afgesteld sterk verschillen: de eerste generatie migrantenmoslims hebben andere verwachtingen van hun imam in Nederland dan tweede en derde generatie moslims. Hetzelfde geldt voor Turkse of Surinaamse moslims en mannen in vergelijking met vrouwen’ (1997: 9). Ten tweede menen de auteurs dat er in de niet-islamitische, westerse wereld een ontwikkeling heeft plaatsgevonden waardoor de imam in feite een beroepsgeestelijke is geworden die op één lijn kan worden gesteld met dominee, pastoor en rabbijn (1997: 6). Voor Beck en Ljamai ligt het meest wezenlijke verschil in de functies van imams in een niet-islamitisch, westers land erin dat ‘welke hoedanigheid de imam ook bekleedt, van hem wordt allereerst verwacht dat hij bijdraagt aan de vorming van de islamitische identiteit van de moslim als individu en van zijn lokale geloofsgemeenschap’. Om daarin populariteit te verkrijgen, dienen zij niet alleen een grondige kennis van de islam te hebben, maar ook positief te staan ten opzichte van de integratie van moslims in de Nederlandse samenleving, mits dat niet ten koste gaat van hun islamitische identiteit (Beck en Ljamai 1997:10).¹⁵

In 2000 verdedigde Oussama Cherribi, die op dat moment lid was van de Tweede Kamer voor de VVD, een Franstalige dissertatie over Marokkaanse imams in Amsterdam. Deze studie bestrijkt alleen het perspectief van de imams en niet die van gelovigen.¹⁶ Cherribi deelt door middel van een analyse van de achtergrond en de standpunten over terugkerende preekthema’s van imams uit vijftien Marokkaanse moskeeën in Amsterdam, de imam in vijf mogelijke posities of rollen in. De eerste is de imam als ‘gevangene van zijn vak’, de tweede de imam als ‘oorspronkelijke dorpsbewoner’, de derde de imam als ‘ondernemer’, de vierde de imam als ‘revolutionair’ en de vijfde de imam als ‘vrijbuiters’. Zijn typologie

komt tot stand met behulp van Bourdieus paradigma van de habitus en de velden. Hiermee relateert hij de mate van iemands cultureel kapitaal (religieuze kennis en zijn kwaliteiten en gezag) aan de mate van economisch kapitaal (persoonlijke welvaart) (Cherribi 2000). In 2004 publiceerde Abdelilah Ljamai nogmaals over imams in Nederland, ditmaal in de vorm van een kleinschalige studie naar preken en opvattingen van drie imams. In 2005 verscheen, als reactie op de vragen die uit de samenleving opkwamen naar aanleiding van de moord op Theo van Gogh, een bundel *Voorgangers in Nederland*, samengesteld uit teksten van een groep wetenschappers aan de Vrije Universiteit (Kranenborg 2005). Het doel van dit boek komt overeen met onderhavige studie: het wil een deel van de verwarring over de concrete beroepspraktijk van een imam in Nederland wegnemen.

1.4 Europese studies naar de rol van religieuze autoriteiten

Niet alleen in Nederland, ook in andere Europese landen wordt de vraag naar de rol en het gezag van imams en andere islamitische religieuze functionarissen gesteld. Zowel onder moslims als niet-moslims is een behoefte voelbaar aan een representatief religieus leiderschap, een ‘moslimgeestelijkheid’, die duidelijk kan maken wat de normen en waarden van de godsdienst zijn. Zowel moslims als niet-moslims weten niet wat de uitkomst van het proces van een ‘(her-)formulering van de islam’ in Europa zal zijn, dat op uiteenlopende manieren plaatsvindt en vorm krijgt (zie bijvoorbeeld Roy 2003).

Diverse Europese sociaalwetenschappelijke studies wijzen op een gebrek aan invloed, gezag en daadkracht van de huidige generatie imams onder jonge moslims van de tweede en derde generatie. De traditionele rol van de imam staat onder invloed van processen van secularisering, individualisering en modernisering onder druk. In studies naar religieuze individualiseringsprocessen van jonge moslims in Europa wordt veelvuldig gewezen op de afwezigheid (*‘absence’*: Amiraux 2000), afbrokkeling (*‘decline’*: Fadil 2005: 143, verwijzend naar Chaves 1994), fragmentatie (*‘fragmentation’*: Eickelman en Piscatori 2004 voor islamitische landen), of ongrijp-

baarheid (*'elusive[ness]'*: Salvatore 2004: 1025) van traditionele religieuze autoriteiten. Zij zouden de verbinding met de normatieve islamitische traditie niet (meer) gezaghebbend kunnen maken.¹⁷ Volgens Roy functioneren 'de collectieve instanties van de ouders, de maatschappelijke druk, het geheel van de oelema's en de staatswetgeving niet meer' (2003: 16). Hierdoor is er volgens hem geen collectieve macht meer die in staat is om te vertellen wat de islam is of om een zeker conformisme in gedrag en praktijken op te leggen (Roy 2003:17).¹⁸ Deze Europese studies signaleren een proces van religieuze individualisering en een behoefte aan hernieuwde binding aan de gemeenschappelijke islamitische traditie onder jonge moslims in Europa. De vraag is wie hen in dat proces bijstaat: wie kan de binding met de islamitische traditie gezaghebbend leggen?

De 'afwezigheid' van (h)erkende religieuze autoriteiten is voor 'zoekende moslims' problematisch. Vrome, praktiserende moslims in Europa hebben momenteel volop te maken met de complexiteit van het proces van (her)formulering van de islam. Islamitische symbolen zoals moskee, gebedstijden, religieuze feesten, kledingvoorschriften zijn ook in Europa manifest aanwezig en hebben ook hier een functie. Maar de functies van islamitische symbolen veranderen onder invloed van het sociale adaptatieproces, waarbij de invloed van de normen en waarden van de culturele, ruraal-communale en religieuze tradities van de (groot)ouders in sterkte afnemen onder de (klein)kinderen. (Morele) opvattingen over goed en kwaad, het gebodene en het verbodene, kunnen conflicteren in de omgevingen waarin de jongeren zich begeven: thuis, op school, op straat, op het werk, in de moskee. De vraag is dan wie in deze contexten de rol van een gezaghebbende overdrager van het onderscheid tussen goed en kwaad op zich neemt en voor wie, hoe deze rol vorm krijgt en vanuit welke behoeften aan geboden en verboden.

De vraag naar representatief religieus leiderschap is niet alleen relevant voor moslims. Ook vanuit het perspectief van de Europese seculiere natiestaat bestaat er behoefte aan een 'moslimgeestelijkheid'. Religie wordt hier langs 'kerkelijke' structuren georganiseerd met een herkenbare (hiërarchisch georganiseerde) geeste-

lijkheid, die in de soennitische islam traditioneel niet op dezelfde manier aanwezig is. De etnische en religieuze organisatiestructuren zijn in Europa op nationaal en lokaal niveau nu sterk versnipperd. De vraag is wie de moslims en hun 'culte' in Europa vertegenwoordigt. Daarnaast is de publieke vraag hoe 'de islam' vorm krijgt en welke consequenties een bepaalde definiëring van de islam heeft voor de ontwikkeling van burgerschap. Het is nu veelal ondoorzichtig waar en door wie de islamitische doctrines worden gecreëerd. Dit roept allerlei maatschappelijke spanningen op en vrees voor radicalisering. Kunnen overheden in de Europese natiestaten op enigerlei manier controle uitoefenen op processen van radicalisering? Na de gebeurtenissen van 11 september 2001 in New York volgde wereldwijd een reeks religieus geïdeologiseerde terroristische aanslagen. Onduidelijk is wie voor wie de normen dicteren, respectievelijk voor een slopende godsdienstoorlog of voor een vreedzaam religieus samenleven.

1.4.1 Religieuze individualiseringsprocessen van moslims in Europa

Werner Schiffauer beschrijft in een artikel uit 1988 het proces van veranderende gemeenschapsstructuren van migranten uit een rurale gemeenschap in Turkije die verhuisden naar de Duitse urbane seculiere samenleving. In de hechte dorpsgemeenschap stonden de religieuze, politieke en economische domeinen in nauwe relatie tot elkaar. Het sacrale en het seculiere vormden er een complementaire orde. Na migratie veranderde deze collectieve oriëntatie noodgedwongen in een meer individuele oriëntatie. Het sacrale en het seculiere staan in de niet-islamitische urbane samenleving los van elkaar en veelal zelfs in oppositie. De religieuze gemeenschap van de moskee vormde in Duitsland wel een veilige haven, maar fungeerde niet meer in het bepalen van de sociale of politieke publieke status van iemand in de beslotenheid van de dorpsgemeenschap (1988:150). Deze ontkoppeling van de islam als godsdienst en als concrete cultuur noemt Olivier Roy 'de grootste vernieuwing die de overgang van de islam naar het Westen heeft teweeggebracht' (Roy 2003: 16-17).

Diverse sociaalwetenschappelijke onderzoeken over de vestiging van moslims in Europa vanwege arbeidsmigratie en aanslui-

tende gezinsmigratie van mensen uit de mediterrane landen vanaf de jaren zeventig, laten zien hoe in eerste instantie de islam cultureel werd 'getransplanteerd' (Dassetto en Bastenier 1984). Daarna is met name voor moslimjongeren van de tweede en derde generatie een proces van religieuze individualisering op gang gekomen. Migratie naar samenlevingen waarin de islam niet de dominante godsdienst is, toegenomen scholing, verbeterde communicatiemiddelen en globalisering spelen in deze processen een zeer belangrijke rol.¹⁹ Enerzijds wijzen deze studies op een individualiseringsproces dat inhoudt dat moslimmigranten loskomen van de traditionele sociaal-culturele verbanden. Anderzijds wijzen ze op een individualisering in de religieuze beleving en interpretatie van de geloofspraktijk, en het onafhankelijk opstellen van gelovigen ten opzichte van traditionele religieuze gezagsdragers. Daarnaast signaleren deze studies een behoefte onder jonge moslims in Europa aan hernieuwde binding aan de gemeenschappelijke, 'universele' islamitische traditie (zie bijvoorbeeld Khosrokhavar 1997, Babès 1997, Saint-Blancat 1997, Vertovec 1998, Klinkhammer 2000, Cesari 2003, Roy 2003, Tietze 2001, Bouzar 2001, Lewis 2004).²⁰ Het bewust willen terugkoppelen aan de islamitische religieuze traditie, kan worden opgevat als onderdeel van moderne individualiseringsprocessen, omdat 'moslim-zijn' vaak niet meer als een vanzelfsprekendheid ervaren wordt door jongeren uit de tweede en derde generaties (Jacobsen 2006: 227). Zij gaan op zoek naar antwoorden op de vraag wat hun moslim-zijn concreet betekent in een niet-islamitische omgeving. Het schokeffect dat de aanslag van 11 september 2001 veroorzaakte, heeft dit proces van individuele reflectie op de godsdienstige traditie nog eens versterkt. Jongeren gingen zelf vragen stellen en werden veelvuldig bevroegd door niet-moslim over hun identiteit en loyaliteiten.

Individualisering kan in zijn algemeenheid worden opgevat als een proces binnen de moderne samenleving waarin de traditionele sociaal-culturele verbanden hun vanzelfsprekendheid verliezen doordat mensen zich als individuen meer op hun eigen wensen en voorkeuren richten (Pieterman 2000:86). Bij religieuze individualisering neemt de functionaliteit van religie voor de structurele differentiatie van de samenleving af en verandert de verhouding tus-

sen religie en de publieke ruimte (Cesari 2003:259-260).²¹ In de moslim-migratiesetting doet zich deze modernisering versterkt voor.

Gelovigen hebben in de Europese ruimte toenemende vrijheid ten opzichte van dwingende traditionele sociaal-culturele verbanden. Het kan zijn dat zij in toenemende mate hun godsdienst uitoefenen en beleven in de privésfeer (Cesari 2003: 259), maar het kan ook zijn dat mensen juist het recht opeisen om hun religieuze identiteit publiekelijk te tonen. Zo ziet Roy individualisering als een vorm van democratisering als gevolg van het min of meer wegvallen van sociale en juridische controlesystemen en traditionele patronen van religieuze hiërarchie (2003). Ook betekent dit dat gelovigen de mogelijkheid hebben om het eigen geloof te kiezen en dit individueel vorm te geven (Hervieu-Léger 1998: 217), of om van het geloof af te vallen.

Daarnaast wordt de term individualisering ook gebruikt voor het proces van individualisering van de religieuze praktijk zelf. Dit kenmerkt zich door eclecticisme en een selectieve benadering van religieuze voorschriften en wordt wel 'religieuze *bricolage*' of '*consumerism*' genoemd.²² Een individu zoekt en beslist zelf wat hij of zij overneemt (Cesari 2003: 260).

Door toegenomen scholing en het opkomen van media als internet waarin informatie snel en onder grote aantallen mensen uitgewisseld kan worden, kan een individuele gelovige zijn weg zoeken in een groot aantal kennisbronnen die vanouds alleen toegankelijk waren voor een beperkt aantal religieuze specialisten. Ook speelt globalisering een belangrijke rol, waardoor transnationale islamitische netwerken, waarvan sommige streven naar politieke macht, van groeiende betekenis zijn.

Deze processen hebben tot gevolg dat er in de Europese context sprake is van een proces van 'productie van islamitische kennis', waarin door uiteenlopende actoren nieuwe interpretaties van islamitische tradities worden geformuleerd. Met deze nieuwe interpretaties proberen jonge praktiserende moslims een verbinding te maken tussen de voorschriften van het geloof en de praktijk van de seculiere westerse samenleving.

Vaak benaderen jonge moslims die geboren en/of opgegroeid zijn in West-Europa de religieuze voorschriften zoals zij van hun

(groot-)ouders hebben meegekregen, op een kritische manier. Dit uit zich in een onderscheid tussen wat zij de 'echte' islam en 'culturele' islam noemen. De 'culturele islam' omvat de tradities die niet blijken te 'passen' in de westerse liberale samenleving en als culturele 'ballast' worden ervaren. Voor de 'echte' islam wordt aansluiting gezocht bij het idee van een transnationale *umma*, een wereldgemeenschap van gelovigen met Mekka als centraal middelpunt en de Koran en Sunna als centrale normatieve bronnen. De manieren waarop dit gebeurt lopen uiteen en de normatieve definities waarop teruggesproken kan worden, blijken geenszins eenduidig of gefixeerd.

1.4.2 Normativiteit van de traditie

Terwijl mensen aan de ene kant met grote kracht loskomen van omknellende traditionele sociaal-culturele verbanden, geven zij aan de andere kant aan dat zij zich bewust en publiekelijk willen binden aan een wereldwijde religieuze traditie: de islam. Diverse auteurs hebben er inmiddels op gewezen dat het van belang is om niet uit het oog te verliezen dat in het rationalisatieproces van een zichtbare groep praktiserende jonge moslims in Europa, waarin zij hun godsdienst in harmonie willen laten zijn met de vereisten van de moderne, westerse samenleving, het normatief teruggrijpen en voortbouwen op de islamitische traditie een belangrijke rol blijft spelen (Amiriaux 2000, Salvatore 2004, Fadil 2005, Peter 2006).

Fadil meent dat diegenen voor wie islam een significante markerder is van hun identiteit, vooral via de religie individualiseren. Zij individualiseren wel, maar zij wenden zich niet af van hun religieuze traditie (Fadil 2005: 152). Praktiserende moslims uit de tweede en derde generatie migranten blijken hun keuzes niet los van de moslimtraditie waarin ze zijn gesocialiseerd te maken.²³ Vaak willen zij zich niet losmaken van hun etnisch-culturele gemeenschap, terwijl ze wel bezig zijn met het formuleren van een individuele identiteit, waarin religie een belangrijke factor kan zijn (Fadil 2005).²⁴ Het is daarom van belang om de normatieve kracht van patronen die voortkomen uit de islamitische traditie niet uit het oog te verliezen (vergelijk Shils 1981: 1). Fadil betoogt dat indi-

vidualisering door jonge moslims in West-Europa (en ook daarbuiten) niet zozeer gebeurt ten opzichte van islam, maar veel meer individualisering is door islam (2005: 152):

[I]ndividualization can be developed within religious frameworks, especially when religion is a significant marker of identity. Individualization [...] is less a matter of religious bricolage and more a matter of inscribing oneself into a religious tradition and finding new opportunities and interpretations within it (Fadil 2005: 152).

Hoe speelt de oude traditie een rol in het moderne leven? Bestaat er een 'collectieve macht' die in staat is te vertellen wat de islam is en die in staat is een zeker conformisme in gedrag en praktijken aan de dag te leggen?

1.4.3 Afwezigheid van religieuze autoriteiten?

Hoewel de traditionele autoriteit zoals die in moslimsamenlevingen van invloed was zich in Europa niet op dezelfde manier voortzet, wil dit echter niet zeggen dat de traditionele religieuze autoriteit hier als zodanig verdwijnt.²⁵ De institutie van de islamitische geleerden, de 'ulamâ, onder wie de imam, is ook in de moslimdiaspora relevant. Salvatore (2004) wijst er terecht op dat dit niet 'uit het niets' verschijnt, maar onderdeel uitmaakt van een traditie. Hij verzet zich tegen het idee dat religiositeit in Europa vooral een zaak van een individuele keuze zou zijn, waarbij individuele gelovigen autonoom raken van religieuze autoriteiten en tradities en hun eigen religieuze identiteit vrijelijk kunnen construeren. Hij meent dat dit een versimplificeerde interpretatie is, gezien de veelvuldigheid van manieren waarop iemand verbonden kan zijn aan een religieuze traditie:

Closer inspection reveals strong activity at reconstructing living traditions and a concomitant shifting configuration of authority in which, for example, women and youth acquire and transform authority but where authority is not obliterated (Salvatore 2004:1023).

De ‘reconstructie van traditie’ biedt mogelijkheden tot vernieuwing. Het hoeft niet de imam in de lokale moskee te zijn die het religieus leiderschap op zich neemt voor een individuele gelovige. Salvatore meent dat deze traditionele autoriteit in Europa wordt uitgedaagd door een intern instrumentarium aan argumenten die deel uit maken van de islamitische traditie. Dit geeft vooral vrouwen en jongeren de mogelijkheid om andere vormen en stijlen van leiderschap te ontwikkelen in de Europese context, naast de (voortzetting van) een patriarchale gezagsvorm (Salvatore 2004:1025). Jonge mannen en vrouwen gebruiken islam in de strijd om zich los te maken van beklemmende sociaal-culturele verbanden, die verankerd zijn in familie, cultuur, godsdienst en maatschappij. In die strijd binden ze zich op nieuwe manieren aan de islam, die ze verwoorden als ‘de echte islam’. Voor deze herformulering van de islam zijn echter ook autorisaties nodig, zo betoogt Salvatore:

[I]nterventions [of tradition] must be authorised and the procedures of authorisation are subject to ever-deeper changes related to the dynamics of social processes related to class, gender and generation. Change and reform do not erase authority but redistribute it and might change its nature (Salvatore 2004:1016).

Het is dan ook de vraag hoe religieuze autoriteiten zijn gaan functioneren in de nieuwe Europese seculiere setting. Ook Eickelman meent dat ‘the present “revolution” in thinking about Islam is not a complete break with the past’. Hij wijst op ‘the continuing forms by which religious authority is conveyed and legitimated – including Friday sermons and lesson circles’. Hij meent wel dat er hierbij sprake is van een nieuwe situatie met een sterk toegenomen en niet eerder voorgekomen mogelijkheid om ‘terug te praten’ tegen (zowel religieuze als politieke) gezagdragers (Eickelman 1999:127). De vormen van religieus commentaar en discussiegroepen kunnen beschouwd worden als een continuïteit ten opzichte van het verleden; tegelijk toont de praktijk significante verschillen wat betreft de opvattingen over autoriteit, de gezagdragers en de verantwoordelijkheden van de oude en de nieuwe religieuze autoriteiten (vergelijk Eickelman 1999:146).

In dit onderzoek staat de vraag centraal of de imam in de moskee deze autorisaties kan geven. Hoe sluiten imams die in West-Europa werkzaam zijn zelf aan bij de verander(en)de situatie? Félice Dassetto beschrijft beeldend hoe in het proces van het 'opvullen' van een soort vacuüm iedere religieuze leider 'jongleert' met zijn bronnen van legitimiteit en autoriteit onder zijn toehoorders (Dassetto 1996:148). Hij betoogt dat in dit proces imams hun nieuwe rol in Europa enerzijds kunnen invullen door als het ware hun traditionele autoriteit van hun positie (uit de dorpen van Marokko, of de ambtelijke status in Turkije) in te zetten en proberen voort te zetten. Maar anderzijds kunnen zij ook gebruikmaken van nieuwe mogelijkheden die de Europese context scheidt:

Cette recomposition des leaderships a donc eu lieu dans un environnement qui a vu la rupture des cadres anciens, la désarticulation d'une population par rapport aux leaderships traditionnels, ce qui engendrait à la fois un vide et, du même coup, la possibilité d'occupation un espace (Dassetto 1996: 152).

Islamitische gezagsdragers in Europa

Feitelijk is er in Europa geen sprake van een absolute afwezigheid van klassieke islamitische religieuze autoriteiten. Zij zijn er wel. De meest in het oog springende religieuze gezagsdragers in Europa zijn de imams in de moskee. Het is echter de vraag welke rol zij spelen voor moslims in Europa en hoeveel gezag zij hebben onder (met name jonge) moslims.

Jacques Waardenburg onderscheidt ten eerste de traditionele autoriteiten. Hieronder schaaft hij de imam in de moskee, die op grond van zijn kennis van de Koran en bijvoorbeeld zijn capaciteit om de Koran volledig uit zijn hoofd te kunnen reciteren, gezag toegeschreven krijgt. Daarnaast vallen hieronder degenen die erkenning hebben als geleerden ('*ulamâ*) of als rechtsgeleerden (*fuqaha*). Waardenburg constateert echter dat er in Europa nog maar zeer weinig mensen zijn die een complete specialistische opleiding als (rechts)geleerde hebben genoten, die tevens permanent gevestigd zijn in Europa en die bovendien de taal van het betreffende land

beheersen. Voorts schaaft hij onder de categorie van traditionele autoriteiten de soefistische spirituele leiders, genezers en diegenen die gezag toegeschreven krijgen op basis van hun afstamming van de Profeet Mohammed.

Tegelijk komen in de Europese setting nieuwe dragers van autoriteit op. Hier noemt Waardenburg ten eerste de leiders van ideologische islamistische bewegingen, ten tweede ambtelijke functionarissen die als vertegenwoordigers van de administratieve of politieke organen in de landen van herkomst naar Europa zijn gekomen en ten derde alternatieve vormen van religieuze autoriteit. Hiermee doelt hij op vrouwenorganisaties, organisaties van bekeerlingen en islamitische hulporganisaties, zoals het ook in Nederland opererende Islamic Relief. Onder deze categorie schaaft hij ook 'prominente moslim persoonlijkheden die in de socioreligieuze, de Sufi-georiënteerde of de intellectuele sfeer werken' (Waardenburg 2000).

Hoewel hij door Waardenburg niet met name genoemd wordt, kan de Zwitserse moslimintellectueel Tariq Ramadan hieronder geschaard worden. Deze wordt door Frank Frégosi (2004) geschaard onder de categorie *conférencier*, of 'spreker'. Frégosi onderscheidt in Frankrijk drie soorten religieuze autoriteiten, namelijk de imam die functioneert in de Franse moskeeën, de spreker (*conférencier*) en de rechtsgeleerde. Behalve Tariq Ramadan kan Frégosi, net als Waardenburg, in de categorie *conférencier* nog weinig mensen bij name noemen. Een nieuwe intellectuele religieuze elite is nog maar recentelijk bezig zich te vormen vanuit een voornamelijk laaggeschoolde migrantenpopulatie (Peter 2004; Bouzar 2001; Lewis 2004, 2006).²⁶ Wel is in heel Europa een categorie van 'auto-didacten' in opkomst die zich opwerpen als een religieuze autoriteit en die op zowel nieuwe als meer traditionele of conventionele manieren tekstanalyse uitvoeren en in discussiegroepen actief zijn. Internet is vaak een belangrijk platform. De uitkomsten van hun interpretaties van de islamitische traditie zijn niet eenduidig en vaak vernieuwend (zie ook Eickelman 1999:123). Ten slotte zijn er de moslimleiders die geen religieuze specialisten zijn.²⁷

Empirisch uitgangspunt van deze studie is dat ook in Nederland religieuze opvattingen van (jonge) moslims aan verandering on-

derhevig zijn onder invloed van het leven in een seculiere, niet-islamitische samenleving. In toenemende mate gaan zij zelf reflecteren en construeren hoe het normatieve islamitische raamwerk eruit ziet ten aanzien van het eigen handelen, denken en voelen. Empirische gegevens die in deze studie gepresenteerd worden, laten zien dat ook onder jonge Nederlandse moslims van de tweede en derde generatie een proces van religieuze individualisering zichtbaar is.

Religieuze individualisering vat ik op als een reflexief proces waarin gelovigen in toenemende mate en op een vernieuwende manier zich zelfstandig richten op hun eigen rationele interpretaties van hun geloofstradities. Individualisering hoeft echter niet te betekenen dat individuen zich buiten een gemeenschap (lokaal, etnisch, religieus) plaatsen. Ook betekent individualisering niet dat (jonge) moslims zich autonoom opstellen ten opzichte van de traditie. Teruggrijpend op het verleden en anticiperend op de toekomst vindt een voortdurende discussie plaats over wat de islamitische traditie en identiteit betekenen in de moderne samenleving. Deze discussies vinden plaats op internet, in studentendebatten, onder vrienden, met niet-moslims, en in de moskee. Hoe verbindt de geïndividualiseerde gelovige zich in de Nederlandse migratie-setting aan de normativiteit van de traditie? Welke rol speelt de imam in dit proces?

1.5 Theoretische begrippen rol, gezag en invloed

De vraag welke rol de imam en andere religieuze autoriteiten spelen in het religieuze individualiseringsproces van gelovigen en in de vorming van meervoudige identiteiten en loyaliteiten van met name moslimjongeren, vormt de aanleiding voor dit onderzoek. Ik richt me in deze studie op de rol van de moskee-imam in Nederland. In dit onderzoek wordt op empirische wijze onderzocht wat de verplichtingen en verwachtingen zijn die bij de rol van de moskee-imam onderscheiden worden. Dit wordt vanuit twee hoofdperspectieven bestudeerd: enerzijds het externe perspectief van het publieke debat in Nederland, anderzijds het interne perspectief van de moskeegemeenschap. Dit interne perspectief wordt vervolgens verder onderverdeeld in het perspectief van de imam en het

perspectief van de praktiserende gelovigen. Nagegaan zal worden in hoeverre de rolopvattingen vanuit deze verschillende perspectieven overeenkomen of verschillen.

Bij de bestudering van de rol die de moskee-imam speelt, wordt een analytisch onderscheid gemaakt tussen gezag en invloed. Om gezaghebbend te kunnen zijn, dient er een bepaalde mate van consensus te bestaan tussen de vervuller van de rol en diens gehoor (Asad 1993:210). Men dient iemand in een bepaalde rol te accepteren. Vervolgens zal worden onderzocht in hoeverre dit gezag zich vertaalt in invloed in het dagelijkse leven van praktiserende gelovigen.

Rol

Het begrip 'rol' kan op drie samenhangende manieren worden gedefinieerd.

Ten eerste is het begrip 'rol' een gestandaardiseerd patroon van handelen verricht door een persoon in een bepaalde interactiesituatie (vergelijk Sarbin 1954 geciteerd in Sweetser 1964). In dit onderzoek wordt daarom onderzocht wat het gestandaardiseerde patroon van handelen is, verricht door een moskee-imam in interactie met gelovigen in een moskeegemeenschap. Welke taken heeft de imam? Welke vormen van interactie tussen imam en gelovigen vinden er plaats?

Ten tweede wordt het begrip 'rol' gehanteerd voor het geheel van normen en verwachtingen dat men koestert jegens een persoon in een bepaalde positie (Van Doorn en Lammers 1959: 104). Wat dient een imam te doen in zijn positie als imam? Wat zijn de verplichtingen die horen bij zijn rol? Wat wordt van hem verwacht?

Ten derde gaat het in een rol niet alleen om een gestandaardiseerd patroon van handelen, zichtbaar in taken en interactie. In een rol gaat het ook om uitwisseling van gedachten, gevoelens en strevingen, zichtbaar in communicatie (Van Doorn en Lammers 1959: 34).

Gezag

Door interactie en communicatie wordt een rol die iemand vervult, nader bepaald. Hierin dient een imam overtuigend te zijn

voor gelovigen. Gezag is daarom een wezenlijk aspect van de rol van de imam. Hij dient mensen vanuit zijn rol te overtuigen van de normativiteit van de islam.

Zijderveld definieert gezag als de kans of mogelijkheid om op grond van een moreel overwicht het handelen van mensen (hun voelen, denken en doen) te beïnvloeden (1987: 122). Om gezaghebbend te kunnen zijn, dient er volgens Talal Asad een collaboratieve overeenstemming te zijn tussen de spreker (de imam) en diens gehoor (*the audience*). Daarbij moet de spreker zich houden aan bepaalde conceptuele en institutionele voorwaarden om overtuigend te zijn (Asad 1993:210). Onder het gehoor van de imam versta ik in dit onderzoek de moskeegemeenschap. Het gezag van de imam krijgt in eerste instantie vorm binnen de structuur van een moskeegemeenschap.

Een moskeegemeenschap (Arabisch: *jamâ'a*, Turks: *cemaat*) is een groep van mensen die samenkomen in een moskee om op vaste tijden in de week en door het jaar heen deel te nemen aan het gebedsritueel dat geleid wordt door een imam.²⁸ Dit ritueel is uitsluitend bestemd voor ingewijden, namelijk gelovende moslims. Het gaat om een gemeenschap van mensen die samenkomt op een plaats waar door de gelovigen handelingen worden uitgevoerd die normatieve geldigheid hebben volgens een min of meer vaststaand patroon. De rol van de imam heeft binnen dat gestandaardiseerde patroon van de moskeegemeenschap voor de gelovigen een normatieve geldigheid.

In dit onderzoek wordt het gezag dat aan de rol van de imam in de moskeegemeenschap gerelateerd is, onderzocht. Daartoe maak ik een analytisch onderscheid tussen gezag gelegitimeerd vanuit de institutionele positie van de imam, gezag dat voortvloeit uit de boodschap van de imam, en gezag dat voortvloeit uit persoonlijke eigenschappen van de imam. Deze drie aspecten bouwen voort op Max Webers klassieke theorie over de legitimiteit van gezag. Ten eerste gaat het bij Weber om traditionele autoriteit. Traditionele autoriteit is verbonden aan een sociale positie in een sociaal systeem en aan de status die een persoon in deze positie heeft. Ten tweede onderscheidt Weber legaal-rationele autoriteit. Een persoon heeft in een positie gezag omdat hij de overbrenger is van

wetten en regels die in zichzelf normatief en gezaghebbend zijn. En ten derde onderscheidt Weber charismatische autoriteit. Charismatische autoriteit is gebaseerd op de sociale toedichting van buitengewone kenmerken of capaciteiten van een bepaalde persoon (Johnson 2000: 20-23). Weber doelde oorspronkelijk op buitengewone eigenschappen of kenmerken die een individu onderscheiden van 'gewone' mensen. In deze studie gebruik ik de Weberiaanse driedeling op een ideaal-typische manier, waarbij ik charisma niet als iets bovennatuurlijks of sacraals opvat. Het gaat om charisma in de betekenis van een bezielende, inspirerende uitstraling van een bepaalde persoon.

In dit onderzoek zal worden nagegaan in hoeverre deze drie aspecten van het gezag van de moskee-imam in de praktijk te onderscheiden zijn. Hebben de geïnterviewde imams de positie, de kennis van de normatieve bronnen en het charisma die nodig zijn om de normativiteit van de islam gezaghebbend over te brengen?

Invloed

Voor de vraag of een imam vanuit zijn rol invloed heeft op de morele opvattingen en het handelen van gelovigen, maak ik gebruik van de concepten bereik, *force* en *scope* (Geertz 1968: 111,112). Ten eerste ga ik na welke actieradius een imam heeft. Wie valt er onder zijn gehoor? Ten tweede stel ik de vraag hoe ver de rol van de moskee-imam reikt in de religieuze, morele opvattingen van een individuele, praktiserende moslim. Het gaat hier om wat Clifford Geertz *force* noemt (1968:111). Welke intensiteit (*force*) hebben zijn uitspraken voor de geloofsbeleving en -praktijk van een individuele gelovige? En ten derde stel ik de vraag welke maatschappelijke reikwijdte de rol van de imam heeft. Beïnvloeden de opvattingen van de imam dat wat gelovigen op maatschappelijke terrein geoorloofd en ongeoorloofd vinden? Dit noemt Geertz wel de *scope* van het geloof (1968: 112).

Het gaat in dit onderzoek vooral om het peilen van de opvattingen van de respondenten, niet om het weergeven van hun handelen zelf. Ik kijk naar wat de respondenten zeggen, en controleer niet of hun morele opvattingen ook overeenkomen met de praktijk van hun handelen.²⁹

Ik richt me in dit onderzoek op praktiserende moslims die actief naar de moskee gaan. Hen beschouw ik als de mensen die vallen onder de directe actieradius van de imam. Schattingen geven aan dat het aantal moslims dat regelmatig een moskee bezoekt, beperkt is. Uit een onderzoek van het Sociaal en Cultureel Planbureau kwam naar voren dat het moskeebezoek tussen 1998 en 2002 terugliep van vierenveertig procent van de Turken en achtendertig procent van de Marokkanen, naar vijfendertig procent van de Turken en drieëntwintig procent van de Marokkanen. Dit betekent een afname van respectievelijk negen en vijftien procent (Van Heelsum et al. 2004).³⁰ De meerderheid van de moslims in Nederland bezoekt dus nooit of bijna nooit een moskee.

Overgangssituatie als spanningsveld

Bij bestudering van de rol van de moskee-imam in Nederland is het noodzakelijk stil te staan bij de vraag binnen welke context deze rol moet worden vervuld. Deze context is complex, wat voor een belangrijk deel wordt veroorzaakt door de overgangssituatie waarin de Nederlandse praktiserende moslimgemeenschap zich bevindt. Deze overgangssituatie wordt gekenmerkt door het bestaan van meervoudige, culturele bindingen met enerzijds het land van herkomst en haar culturele en religieuze tradities en anderzijds de Nederlandse samenleving met haar meer seculiere tradities. In deze migratiecontext vinden processen van enculturatie en acculturatie plaats. Deze processen van inpassing en aanpassing zijn grillig van aard en vergen het maken van wezenlijke keuzes. In deze studie focus ik op de groep jonge, praktiserende gelovigen die zichzelf actief de vraag stellen: Wat betekent mijn moslim-zijn in een niet-islamitische samenleving? Het is in deze context dat ik de vraag stel naar de rol van de imam.

Culturele bindingen geven betekenis aan iemands handelen. Het concept culturele bindingen zoals het in dit onderzoek wordt gehanteerd, valt uiteen in verschillende vormen van binding. Het kan gaan om religieuze binding aan de islam, het kan gaan om culturele binding aan etnisch-culturele tradities en het kan gaan om binding aan de Nederlandse geseculariseerde samenleving. Ze vormen referentiekaders waarin iemand zijn of haar morele opvattingen en

handelen richting geeft. Tegelijkertijd kunnen morele opvattingen en waarden uit het ene referentiekader botsen met morele opvattingen uit het andere referentiekader. Ook kunnen ze zowel bevorderend als belemmerend werken in het verwezenlijken van iemands maatschappelijke opties.³¹ (Diffuse) transnationale islamitische netwerken zijn van toenemende betekenis in dit proces.

In dit onderzoek wordt nagegaan in hoeverre de moskee-imam wordt betrokken door de praktiserende gelovige bij de individuele keuzes die hij of zij hierin maakt. In de tweede plaats wordt in twee casestudies onderzocht hoe de imam zelf zijn rol ten aanzien hiervan vorm geeft. In de derde plaats wordt bekeken wat door actoren ‘van buitenaf’ van de imam wordt verwacht om dit keuzeprocess van de individuele praktiserende gelovige te beïnvloeden. Het gaat hierbij met name om de rol van de imam in het integratieproces van moslims in Nederland. Het is de vraag in hoeverre de verwachtingen vanuit deze drie perspectieven met elkaar overeenkomen of verschillen.

Dit is dus niet een onderzoek naar de traditionele rol van de imam in islamitische landen, maar het gaat om zijn actuele rol hier in Nederland.

1.6 Methodologische verantwoording

Om de onderzoeksvraag te kunnen beantwoorden, begin ik met een analyse van het Nederlandse publieke debat over imams zoals dat tussen 1993 en eind 2004 gevoerd werd. Een publiek debat vat ik op als een voor een brede groep mensen, actief dan wel passief, toegankelijke confrontatie van verschillende meningen over politieke en maatschappelijke zaken (Kersbergen en Pröpper 1995). In het publieke debat over imams komen verschillende, soms met elkaar conflicterende discoursen, tot uitdrukking. Discoursen zijn manieren van spreken en schrijven over een bepaald terrein van het maatschappelijke leven die onlosmakelijk verbonden zijn met de praktijken waarin dat terrein wordt vormgegeven (Prins en Slijper 2002:194). Reflectie op documentatie van deze publieke debatten is een belangrijk (methodologisch) onderdeel van deze studie.

Vervolgens geef ik een empirische beschrijving van drie case-

studies. De eerste casestudie wordt gevormd door de Turkse moskee Ayasofya van Milli Görüş in Amsterdam. De tweede casus is de Marokkaanse moskee El-Islam die aangesloten is bij de UMMON (Unie van Marokkaanse Moslim Organisaties Nederland) in Den Haag. De derde is de islamitische studentenvereniging Iqra aan de Erasmus Universiteit in Rotterdam.

De vergelijking tussen de uitkomsten over de rolopvattingen ten aanzien van de imam in het publieke debat en de rolopvattingen die naar voren komen uit de drie casestudies, biedt de mogelijkheid om een aantal rolspanningen naar voren te laten komen. Er is sprake van een rolspanning wanneer aan een rol meerdere, min of meer conflicterende (gestandaardiseerde) patronen van verwachtingen en verplichtingen worden gekoppeld. Inzicht hierin is van belang voor het verhelderen van de beeldvorming over de imam in het publieke debat.

De twee geselecteerde moskeeën zijn in het publieke debat gekend als open, op de Nederlandse samenleving gerichte moskeeën. De bestuurlijke en religieuze leiders van deze moskeeën (moskeebesturen, het Milli Görüş Federatiebestuur en de imams) nemen actief deel aan het Nederlandse publieke debat over de positie van moslims en de islam in de Nederlandse samenleving. De gekozen moskeeën hebben, vaak anders dan de Turkse Diyanet-moskeeën en veel andere Marokkaanse moskeeën, actief ingehaakt op het publieke debat dat zich over het moslimleiderschap heeft ontsponnen. De Ayasofya-moskee is de centrale moskee van Milli Görüş van waaruit een maatschappelijk en politiek debat zichtbaar gevoerd wordt. De imam van de El-Islam-moskee spreekt zich, ook als voorzitter van de Vereniging Imams Nederland, in het publieke debat uit over de positie van imams en religieus leiderschap. Bovendien is de moskeebestuursvoorzitter van de El-Islam-moskee tevens secretaris van de UMMON, een koepelorganisatie van Marokkaanse moskeeën. Voorts zijn de geselecteerde moskeeën onafhankelijk van de financiering van de overheden uit de landen van herkomst. De moskeeën, die beide ongeveer even groot zijn,³² zijn soennitisch. Alle respondenten zijn soennitische moslims, waartoe circa negentig procent van de moslims in Nederland behoort. De twee moskeeën werden in eerste instantie opgericht vanuit de

behoefte van de eerste generatie arbeidsmigranten en hun gezinnen en zijn op etnische leest georganiseerd.³³ De ene heeft voornamelijk Turkse bezoekers, de andere merendeels Marokkaanse. De meerderheid van de moslims in Nederland is van Turkse of Marokkaanse afkomst.³⁴

Naast deze Turkse en Marokkaanse moskeegemeenschappen, is gekozen voor een interetnische islamitische studentenvereniging als derde onderzoeksgroep. Deze jonge moslims zijn publiekelijk in debat – vooral met elkaar, maar ook met de samenleving als geheel. Hun debatten gaan onder meer over de vraag naar religieus leiderschap, de rol van de imam binnen en buiten de moskee, en de invloed van de imam in hun morele opvattingen en hun handelen. De interetnische islamitische studentenvereniging vormt voor hen een plaats en een vorm waar ze dit debat openlijk en onafhankelijk kunnen voeren. Door hen bij het vergelijkende onderzoek te betrekken, wordt gekeken welke rol de imam buiten de directe formaliteit van de moskee speelt voor praktiserende moslims. In deze studie wordt duidelijk dat de voortrekkers van de veranderingsprocessen binnen de moskeegemeenschap hun overgangsdiscours tussen traditie en moderniteit juist ook buiten de muren van de moskee ontwikkelen, bijvoorbeeld in studentenverenigingen en via internetcontacten.

Alle respondenten in dit onderzoek zijn praktiserende, (diep)gelovige moslims met een migratieachtergrond. Daarnaast is een aantal uitspraken van bekeerlingen in dit onderzoek opgenomen, wanneer ze specifiek bijdroegen aan het beantwoorden van de onderzoeksvraag. De islam vormt voor hen een belangrijke bron van waaruit zij hun handelen betekenis geven (zie bijvoorbeeld Eickelman and Anderson 1999:1).³⁵ Daarbij zijn de tradities uit de herkomstlanden, ondanks allerlei tendensen naar universalisering en rationalisering van de islam, nog steeds een belangrijk referentiepunt, bijvoorbeeld voor gemeenschapsvorming (Mandaville 2001:149). Dit is onder meer zichtbaar in het feit dat moskeeën in Nederland nog voornamelijk langs etnische lijnen zijn georganiseerd en de taal van de herkomstlanden ook voor tweede en derde generaties en tussen de generaties een belangrijke rol speelt. De

moskee is overigens slechts één van de gemeenschappen waarin gelovigen zich begeven, in welke sociale context een significant proces van socialisatie plaatsvindt³⁶ en waarin hun identiteit wordt gevormd.³⁷ Socialisatie vindt bijvoorbeeld ook plaats in scholen, op werkvloeren en in woonbuurten, door televisie, internet en in sportclubs.

In eerste instantie beperkt dit onderzoek zich tot degenen die actief participeren in ritueel en/of sociale activiteiten in de moskee, op vrijdag, maar ook op andere dagen van de week, vaak tijdens de weekeinden. Daarnaast werden actieve leden en bestuursleden van de studentenvereniging Iqra geïnterviewd. De keuze voor deze beperkte groep is verantwoord om de onderzoeksvraag te beantwoorden. Zo kan empirisch zichtbaar gemaakt worden hoe de rol van de imam zich in de praktijk van enkele moskeeën ontwikkelt. Uit de beschrijvingen komt naar voren hoe een imam werkt, wat hem tot een goede imam maakt en voor welke keuzes hij staat. Er is daarom gekozen voor een kwalitatief onderzoek. Het beperkte aantal van drie casestudies is uiteraard niet representatief voor de vierhonderdvijftig moskeegemeenschappen in Nederland. De indicaties die uit deze casestudies naar voren komen aangaande de rol, het gezag en de invloed van de imam zijn van belang bij het verhelderen van het publieke debat over de rol van de imam.

Naast sociaalwetenschappelijke en islamologische literatuurstudie van zowel primaire als secundaire bronnen, is deze studie gebaseerd op antropologisch veldwerk dat in periodes plaatsvond in 2001, 2003, 2004 en 2005. In deze periodes bezocht ik niet alleen de drie geselecteerde locaties diverse malen, maar sprak ik ook met imams in andere moskeeën, volgde ik zo'n vijftien publieke debatten over en/of met moslims in Amsterdam, Rotterdam, Den Haag en Utrecht, woonde ik zes debatten van de Islamitische Studentenvereniging Iqra bij en een aantal activiteiten van de jongerenverenigingen van beide moskeeën. Ik hield achtenveertig interviews. Bovendien kreeg ik in de Turkse moskee de gelegenheid om preken op te nemen. In totaal heb ik hier elf keer de vrijdagpreek opgenomen, waarbij mijn komst na de eerste keer niet meer van tevoren aangekondigd was.

Voorafgaand aan de interviews heb ik de imams, de moskee-

voorzitters en de directeur van Milli Görüs Noord-Nederland een uitgebreide samenvatting van het inleidende hoofdstuk van deze dissertatie gegeven, in het Nederlands of in Arabische vertaling. Op deze manier waren zij op de hoogte van de doelstellingen en achtergronden van het onderzoek en was het duidelijk dat het om een dissertatieonderzoek ging en niet om een afstudeeronderzoek. In iedere moskee sprak ik in ieder geval met de vaste imam(s), de moskeebestuurvoorzitter, een man en een vrouw uit de eerste generatie, een man en een vrouw uit de tweede generatie, en eventueel uit de derde generatie, wanneer het ging om jongeren vanaf zestien jaar. De respondenten werden doorgaans door mijzelf benaderd tijdens een van de bijeenkomsten in de moskee of van de studentenvereniging. Vrijwel iedereen die ik op deze manier benaderde was bereid om in een gesprek van ongeveer anderhalf uur geïnterviewd te worden. Dit waren half-gestructureerde gesprekken die op verschillende locaties plaats vonden. Soms bij de respondenten thuis, soms in een buurthuis, soms in de moskee. De interviews met de studenten werden afgenomen in de mensa van de Erasmus Universiteit of in de koffiekamer van de universiteitsbibliotheek in Leiden. Bijna alle gesprekken heb ik, met toestemming van de respondent, opgenomen op een digitale recorder. Hierdoor kunnen hun opvattingen in dit onderzoek letterlijk worden weergegeven. Bij de weergave van hun opmerkingen heb ik ervoor gekozen om gebruik te maken van pseudoniemen. Dit is niet het geval bij de imams, de mufti en de bestuursleden. Behalve met de Marokkaanse imam (waar ik gebruik maakte van een tolk), werden de interviews in het Nederlands gehouden.

Als relatief jonge, Nederlandstalige, vrouwelijke onderzoeker kwam voor mij de focus al snel te liggen op jongeren uit de tweede en derde generatie en met name ook op vrouwen. Ik nam deel aan hun activiteiten, die deels voor iedereen toegankelijk waren en deels in de moskee plaatsvonden. In de moskee was minder sprake van spontane toegang. Weliswaar werd ik meestal welwillend ontvangen, als niet-moslim maakte ik geen deel uit van de vertrouwde 'small group'. Bij een 'small group' gaat het om 'any number of persons engaged in *interaction* in one or a series of face-to-face meetings in which each member receives an impression of every other

sufficiently distinct to cause a *reaction* to him, if only to recall his presence, on being questioned at the time or later' (Hugo 1976: 98). Dit betekende dat ik er niet onopgemerkt aanwezig kon zijn of participeren.³⁸ De Marokkaanse vrouwen waren explicieter in het aangeven wanneer ik wel of niet een activiteit kon bijwonen dan de Turkse vrouwen. Bij de Turkse vrouwen kon ik er steeds bij zijn, maar was het vaak meer een kwestie van kijken, aanvoelen en informeren wat er gebeurde dan dat ik het letterlijk kon verstaan.

Het perspectief van de niet-moslimse 'buitenstaander' betekende vooral dat ik uiteindelijk juist die set vragen probeer helder te krijgen en te beantwoorden die door een grote groep niet-moslimse Nederlanders regelmatig gesteld wordt: welke rol spelen de moskee en de imam in de Nederlandse civil society? Welke maatschappelijke betrokkenheid wordt er in de moskee gegenereerd, en speelt de imam daarin een belemmerende of een bevorderende rol?³⁹

Door middel van de interviews, de observaties in de moskeeën en bij de activiteiten van Iqra en door tientallen gesprekken, ben ik ten eerste nagegaan of de concrete interactie tussen gelovigen en de vaste imam van de moskeegemeenschap zo groot is als de opvattingen uit het publieke debat en het overheidsstandpunt doen vermoeden. Ten tweede ben ik nagegaan of en met welke vragen de respondenten naar imams toestappen en wat zij doen met zijn antwoorden. Ten derde wijs ik op andere figuren die in de moslimdiaspora religieuze autoriteit toegekend krijgen en voor de gelovigen normatieve definities van de islam blijken te geven.

Methodologisch betekende het perspectief van de niet-moslimse onderzoeker dat het in de casestudies gaat om momentopnamen, ondanks meerdere bezoeken gedurende langere tijd aan de moskeeën en de studentenvereniging.

Doordat in dit onderzoek gekozen is voor het centraal stellen van praktiserende moslims, die actief zijn in studentenverenigingen en jongerenvereniging van de moskeeën, komen vooral diegenen naar voren die zich actief, zoekend en kritisch opstellen ten aanzien van hun geloofstradities en die blijk geven van een reflexief individualiseringsproces. Andere moskeestromingen blijven in dit onderzoek buiten beschouwing. In een volgend onderzoek is het

zeker interessant en relevant ook hen, bijvoorbeeld door het bestuderen van Diyanet-moskeeën, bij de vergelijking te betrekken. Hetzelfde geldt voor die moskeeën die bekendstaan als salafitische moskeeën, die in dit onderzoek alleen indirect aan de orde komen.

Tegelijk biedt het empirisch onderzoek onder de drie geselecteerde groepen indicaties die van belang zijn in het debat over imams, omdat het publieke debat ageert en reageert op dergelijke groepen. Met de focus op jongerenverenigingen en vrouwenactiviteiten kan de studie een belangrijke maatschappelijke vraag beantwoorden, namelijk hoe voor jonge vrouwen en jonge mannen de rol van de imam zich ontwikkelt. Het vertrekpunt in deze studie wordt dan ook gevormd door de vragen die in het publieke debat worden gesteld ten aanzien van de rol van de imam; deze vragen om verheldering. Deze vragen worden aan de imams en gelovigen voorgelegd. Een verantwoorde bijdrage 'van binnenuit' kan het publieke debat verhelderen en de rol van de imam 'ontmythologiseren'. Door het inzichtelijk maken van verschillende verwachtingen van uiteenlopende actoren bij de imamrol, kunnen een aantal rolspanningen zichtbaar worden die in het publieke en politieke debat meer zouden moeten meewegen.

Dit inleidende hoofdstuk geeft een indruk van een ingewikkelde historische dynamiek van migranten, hun kinderen en kleinkinderen tussen traditie en moderniteit, gedurende een kwarteeuw leven in Nederland. Beschikbare studies bieden wetenschappelijke reflecties op telkens opnieuw uitbarstende publieke debatten. Deze publieke debatten zijn niet vrij van angst voor intolerantie en religieuze terreur. Ondanks de in dit hoofdstuk genoemde studies is kennis over opvattingen van imams over hun eigen rol en de percepties van deze rol door verschillende generaties en seksen onder moskeebezoekers nog onvoldoende aanwezig als een van de fundamenten waarop een publiek debat over de rol en invloed van imams verder kan plaatsvinden. Deze studie wil, in aansluiting op de hierboven beschreven studies, een bijdrage leveren aan de verwerving van deze kennis.

1.7 Hoofdlijnen van de dissertatie

In *hoofdstuk 2* staat het beantwoorden van het eerste deel van de onderzoeksvraag centraal: Welke rol speelt de imam in de moskeegemeenschap volgens de opvattingen die circuleren in het Nederlandse publieke debat vanaf de jaren tachtig tot eind 2004? In het publieke debat over Nederland als een multiculturele samenleving komt de (potentiële) rol die imams spelen in de identiteitsformatie en integratie van moslims voortdurend terug. Chronologisch wordt gekeken welke verwachtingen en welke verplichtingen aan de figuur van de imam worden verbonden door de voornaamste actoren in het debat, namelijk overheid, politici, opiniemakers, vertegenwoordigers van moslimorganisaties en wetenschappers. Aan de hand van steeds sneller opeenvolgende gebeurtenissen rond specifieke imams wordt van deze circulerende opvattingen een beeld geschetst. Daarnaast wordt ingegaan op de belangrijkste instrumenten van de overheid om de imam in te zetten in het integratieproces. Vervolgens worden deze circulerende opvattingen nader verklaard tegen de achtergrond van verschuivende noties burgerschap en secularisering.

De bezorgdheid over de opvattingen van imams over de Nederlandse samenleving en haar normen en waarden, en de manier waarop imams deze opvattingen implementeren in hun boodschap naar de geloofsgemeenschap toe, wordt in het hele debat over imams voortdurend zichtbaar. Uit de circulerende vragen die in het publieke debat over imams naar voren komen, blijkt keer op keer dat het onduidelijk is welk religieus gezag imams hebben, onder de eerste generatie en onder de tweede en derde generaties. Tegelijk lijkt ervan uitgegaan te worden dat de imam een centrale, invloedrijke figuur is in de moskee.

De *hoofdstukken 3, 4 en 5* gaan aan de hand van de drie casestudies in op het tweede deel van de hoofdvraag: Hoe zien de imam en praktiserende gelovigen de rol van de imam in de moskeegemeenschap? Welke zijn de rolopvattingen van imams en welke die van actieve moskeegangers? In *hoofdstuk 3* volgt een bespreking van de Ayasofya-moskee in Amsterdam. Dit is een van de tweeëntwintig moskeeën van de Turkse sociaal-religieuze organisatie Milli Gök-

rüs Nederland. Na een bespreking van de structuur en organisatie van deze Milli Görüş-moskee, wordt ingegaan op de rol van de twee imams en de mufti die er actief zijn op het gebied van ritueel en ceremoniën, hun communicatie met de gelovigen en hun optreden binnen en buiten de moskee. Aan de hand van preken, interviewmateriaal en mediaoptredens ontstaat inzicht in de boodschap van deze imams aan de gelovigen. Vervolgens bespreek ik de verwerking van deze boodschap door mannen, vrouwen en jongeren in de moskee. Het laatste deel van dit hoofdstuk gaat in op de opvattingen van vrouwen, waarbij gesignaleerd wordt dat vrouwelijke *hoca's*, docentes, een belangrijke rol als religieuze gezagsdragers spelen voor vrouwen. Hierbij komt ook de verhouding tussen mannelijk en vrouwelijk leiderschap binnen de moskee en binnen Milli Görüş Noord-Nederland aan de orde.

In *hoofdstuk 4* volgt een observatie van een Marokkaanse moskee in Den Haag. Deze nieuwgebouwde moskee is een actieve wijkmoskee. Ook hier geef ik eerst een beschrijving van de structuur en organisatie van deze wijkmoskee. Nagegaan wordt hoe de imam van deze moskee zijn rol in de Nederlandse context opvat. Vervolgens wordt nader ingegaan op de boodschap die hij zijn moskeegemeenschap wil meegeven. Voor de vraag hoe deze boodschap wordt verwerkt door de gemeenschap, zijn vooral de opvattingen van jonge vrouwen en mannen die actief zijn in jongerenorganisaties in de moskee geanalyseerd.

In *hoofdstuk 5* staan hoogopgeleide jongeren centraal die zich verenigd hebben in de islamitische studentenvereniging Iqra aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Zij organiseren als gelovigen los van enige moskee debatten over geloof, burgerschap en integratie. Na een beschrijving van de organisatie, wordt gekeken op welke manier en samen met wie zij de voor hen relevante vraagstukken van geloof en burgerschap benaderen. Vervolgens wordt ingegaan op de vraag welke rol de imam voor hen speelt in hun morele opvattingen over religie en Nederlands burgerschap.

In *hoofdstuk 6* wordt gezocht naar de samenhang tussen de rolopvattingen uit het publieke debat enerzijds en de rolopvattingen uit

de bestudeerde casestudies anderzijds. Met de gevonden indicaties wordt ingegaan op het derde deel van de onderzoeksvraag: Welke zijn de voornaamste overeenkomsten en verschillen in de rolopvattingen uit het publieke debat en de rolopvattingen van de imams en de moskeegangers? Ten slotte volgt een slotbeschouwing over de rol van de imam in seculariserend Nederland.

2 Imams in het publieke debat in Nederland (1993-2004)

2.1 Het Nederlandse publieke debat over de rol van de imam

In het Nederlandse publieke debat over de positie van moslims in de Nederlandse samenleving in de afgelopen dertig jaar, komt een aantal thema's steeds terug. Deze betreffen de positie van de vrouw, opvattingen over de scheiding tussen kerk en staat, de vorming van islamitische scholen, opvattingen over homoseksualiteit en moskeestichting. Deze thema's gaan in feite steeds over de vraag welke rol de islam speelt in maatschappelijke participatie en burgerschap.

Er wordt in dit debat voortdurend gewezen op de imam, aangezien hij verondersteld wordt een centrale inspirerende figuur in de sociaal-religieuze vorming van moslims te zijn. De vraag die ten aanzien van het integratieproces van moslims dan steeds gesteld wordt is welke rol de imam speelt in het versterken of verzwakken van de maatschappelijke participatie en burgerschap van moslims. Kunnen de huidige imams, van wie aangenomen wordt dat zij veelal de Nederlandse taal niet of beperkt beheersen, en die onvoldoende op de hoogte lijken te zijn van de Nederlandse samenleving en de sociale problematiek van veel moslims, wel een versterkende rol in het integratieproces spelen? De volgende vraag wordt dan hoe de overheid en andere maatschappelijke actoren ervoor kunnen zorgen dat er imams komen die deze rol wel met goed resultaat op zich kunnen nemen. Hier is de overheid steeds geleid door en gebonden aan het principe van de scheiding tussen kerk en staat in een seculariserende samenleving met een dominante christelijke traditie.

In de publieke discussie bestaat een onduidelijk, gefragmenteerd beeld van de feitelijke rol van veruit de meeste imams. Tussen 2000 en 2004 vond echter een aantal incidenten plaats waarbij imams in het middelpunt van de publieke belangstelling stonden. In de discussies die naar aanleiding van deze incidenten werden gehouden, werden de ambivalente ideeën rond de rol van de islam in de integratie van moslimmigranten steeds sterker geprofileerd. In deze debatten worden voortdurend voorbeelden gegeven van confrontaties tussen 'islam' en de 'Nederlandse samenleving', die de verlichte en modernistische ontwikkeling van de samenleving zouden frustreren. Imams fungeren in deze confrontaties vaak als illustratie.

In dit hoofdstuk ligt de focus op het nationale publieke debat dat tussen 1993 en 2004 over de rol van de imam werd gevoerd. In 1993 vormde de parlementaire motie Mulder-Van Dam de aanzet tot een reeks van onderzoeken over de haalbaarheid van een Nederlandse imamopleiding (vergelijk Shadid en Van Koningsveld 1999: 60, 74).

Een publiek debat ontstaat als een voor een brede groep mensen, actief dan wel passief, toegankelijke confrontatie van verschillende meningen over politieke en maatschappelijke zaken (Kersbergen en Pröpper 1995). Als verschijningsvormen van deze debatten neem ik ten eerste discussies in vertegenwoordigende politieke organen (hier met name het nationale niveau van kabinet en parlement), ten tweede discussies in en vanuit politieke partijen, ten derde discussies vanuit allerlei maatschappelijke adviesorganen (waaronder ook de landelijke moslimorganisaties), ten vierde wetenschappelijke discussies zowel in opdracht van de overheid als onafhankelijk van de overheid. De belangrijkste kanalen waarlangs deze debatten gevoerd worden zijn journalistieke verslaggeving, opiniepagina's in dag- en weekbladen, essays en columns van publicisten, overheidsdocumenten, documenten van politieke partijen, documenten van adviesorganen en wetenschappelijke publicaties. Ik onderscheid de volgende actoren: (landelijke) overheden bestaande uit politici en beleidsmakers van opeenvolgende coalities en opposities, woordvoerders uit adviesorganen (moslims en niet-moslims), wetenschappers, journalisten, opiniemakers en in-

dividuele burgers wanneer deze een nog niet eerder gehoorde bijdrage doen.

Hieronder schets ik eerst kort de bredere ontwikkelingen aangaande het overheidsbeleid ten aanzien van migranten uit islamitische herkomstlanden in Nederland. Daarna bespreek ik de belangrijkste elementen uit de rolverwachtingen ten aanzien van de imam die in de publieke discussie naar voren worden gebracht. Vervolgens wordt successievelijk ingegaan op vier publieke momenten rond een aantal imams in Nederland. Deze kunnen worden opgevat als symbolische gebeurtenissen, die als katalysator werken om dieperliggende structuren van de samenleving aan de orde te stellen, te concretiseren en verandering in gang te zetten (vergelijk Maussen 2005:24).

Ten eerste bespreek ik de Marokkaanse imam El-Moumni uit Rotterdam die zich in 2001 negatief uitsprak over homoseksualiteit. Deze casus is exemplarisch geworden voor de gepercipieerde of reële problematische verhoudingen tussen moslims en niet-moslims en in het bijzonder voor imams die integratie-belemmerend werken. De tweede bekende imam is de Surinaams-Nederlandse Abdullah Haselhof. Hij trad na 11 september 2001 naar voren als woordvoerder van de moslims in Nederland, maar verloor zijn geloofwaardigheid als imam voor zowel moslimorganisaties als de media. Ten derde zijn er de 'NOVA-imams': een aantal 'radicale imams' wier preken in NOVA werden uitgezonden in 2002. Hun extremiteit en antidemocratische gedachten brachten een nieuw schokeffect teweeg in het publieke debat. Ten slotte de Tilburgse imam Ahmed Salam, een van de 'NOVA-imams', die weer in beeld kwam toen hij de uitgestoken hand van minister Verdonk van Vreemdelingenzaken en Integratie niet aannam. Ik stel steeds concreet de vragen: welke verwachtingen en welke verplichtingen worden ten aanzien van de rol van imams uitgesproken door de deelnemers aan het publieke debat. Hierbij let ik op de chronologie van de gebeurtenissen, wat er wordt gezegd, door wie, wat de achterliggende ideeën zijn, hoe men op elkaar reageert en in welk tempo de discussie verloopt.

In het tweede deel van dit hoofdstuk kijk ik naar de instrumenten die de overheid ter beschikking heeft om de oriëntatie van imams te richten op de Nederlandse samenleving. Het eerste instrument is het opzetten van een door de overheid gefinancierde imamopleiding in Nederland. Het tweede instrument is de Wet Inburgering Nieuwkomers voor geestelijke bedienaren. Het derde instrument is het toelatingsbeleid ten aanzien van buitenlandse imams. Voor alle drie geldt dat de overheid geleid wordt door en gebonden is aan een scheiding tussen kerk en staat.

Het derde deel van dit hoofdstuk gaat nader in op achterliggende symbolische constructies die de analyse van de verwachtingen bij de rol van imams blootlegt. Door steeds sneller opeenvolgende gebeurtenissen rond moslims in Nederland, wordt de vraag steeds pregnanter gesteld waar de loyaliteiten van moslimburgers liggen. Hoe kunnen de samenleving en in het bijzonder de overheid omgaan met tolerantie voor andersdenkenden, het principe van gelijkberechtiging, de scheiding tussen kerk en staat, een diepgewortelde angst en wantrouwen jegens de islam, en botsende normen en waarden die de afgelopen tien jaar aan de oppervlakte kwamen? De incidenten met de imams vormen steeds een katalysator voor het bezinnen op en bespreken van de inrichting van de seculiere samenleving.

2.1.1 Schets van ontwikkelingen in het overheidsbeleid ten aanzien van migranten uit islamitische landen

In het overheidsbeleid ten aanzien van migranten uit islamitische landen, kunnen ruwweg vier perioden worden onderscheiden. In deze perioden is steeds sprake van publieke aandacht voor de imam.

Ten eerste de jaren zestig tot begin jaren tachtig, waarbij de eerste imams naar Nederland kwamen. Met name vanaf de tweede helft van de jaren zeventig was er met de gezinshereniging sprake van een opbouw van moskeeën. Onderzoek dat in die tijd werd gedaan naar de islam ‘showed that most of the low-skilled “guest workers” simply brought many customs of their traditional family with them

and used “Islam at home” as a model to reproduce religious practice in the new setting’ (Maussen 2005: 6). In eerste instantie werden speciale regelingen en wetten ingesteld door de landelijke overheid om subsidiëring van gebedsruimten mogelijk te maken, om zo integratie van een sociaal en economische zwakke groep te vergemakkelijken (1976, Globale regeling inzake subsidiëring gebedsruimten). Echter, de wetgeving op dit gebied veranderde onder invloed van de veranderende verhouding tussen kerk en staat.¹ Deze subsidieregelingen hielden in 1984 op,² en slechts een handjevol moskeeën werd via deze wetgeving gesubsidieerd. De overheid bleef echter religie ook hierna beschouwen als essentiële factor voor de emancipatie van moslims in de samenleving (Minderhedennota 1983: 110).

De tweede periode begon met de grondwetswijziging van 1983, waarbij de ‘zilveren koorden’ tussen kerk en staat werden doorgesnoeid (Hampsink en Roosblad 1992). Alle religieuze denominaties kregen formele rechtsgelijkheid. Hoewel de formele subsidierelatie tussen overheid en religieuze denominaties werd verbroken, bleef godsdienst een belangrijke plaats innemen in de visie van de overheid. In het formele minderhedenbeleid dat dit jaar voor het eerst begon, werd dit als volgt geformuleerd:

Godsdienst heeft een functie voor de ontwikkeling en versterking van de eigenwaarde en daarmee voor de emancipatie van veel leden van de etnische groeperingen (Minderhedennota 1983: 110).

In deze periode vatte de opvatting post dat de moskee en de imam in de Nederlandse moslimdiaspora niet alleen een religieuze, maar ook een sociaal-culturele functie vervullen. Politici zagen een mogelijke functie van de moskee als platform voor de emancipatie van moslims. Al in 1983 vond de commissie Waardenburg, die het adviesrapport opstelde waarmee het formele minderhedenbeleid voor het eerst tot stand kwam, de toelating en opleiding van religieuze voorgangers ‘een punt van ernstige zorg’ (Waardenburg 1983:86). In het rapport werd het gebrek aan taalvaardigheid van de imams opgemerkt. De commissie zag een belangrijke taak voor

de overheid in het verschaffen van voorzieningen voor moslims (terwijl ook het belang van particulier initiatief benadrukt wordt), waarbij het rapport naast godsdienstonderwijs en subsidiëring van gebedsruimtes ook inging op de situatie van imams en hoca's³ uit de herkomstlanden. De Minderhedennota benadrukte dan ook dat imams en geestelijke bedienaren toegestaan moest worden om naar Nederland te migreren (1983:111). Deze periode van institutionalisering van de islam eindigde begin jaren negentig.

In de derde periode, de jaren negentig tot 2000, is een verandering van overheidsbeleid zichtbaar: van collectieve verantwoordelijkheid naar individuele verantwoordelijkheid voor integratie. In deze periode verschoof de aandacht van sociaaleconomische integratie, naar sociaal-culturele integratie. Bij sociaaleconomische integratie werd vooral gekeken naar maatschappelijke participatie op gebied van onderwijs, huisvesting en arbeid. In de jaren negentig werd integratie steeds meer op het culturele en (daarmee) religieuze vlak gezien. De islam werd in deze periode steeds meer als een belemmerende factor voor integratie van moslims beschouwd. Dit trof ook de publieke houding ten aanzien van imams.

De definitie van integratie die in het publieke debat gehanteerd wordt, is niet eenduidig. Enerzijds gaat het om structurele integratie. Dit betreft volwaardige participatie van minderheden aan de maatschappelijke instituties. Anderzijds gaat het om sociaal-culturele integratie. Dit slaat op de aard en mate van contacten tussen de leden en organisaties van minderheden met de leden en organisaties van anderen in de hen omringende samenleving (Helmerts 2005).⁴ Het gaat bij sociaal-culturele integratie niet alleen om het aangaan van contacten, maar ook om het respecteren, accepteren of incorporeren door de minderheid van normen en waarden die gelden onder de dominante meerderheid, zowel op collectief als op individueel niveau. Er wordt vaak gewezen op het belang van het beheersen van de Nederlandse taal om te kunnen integreren en geïntegreerd te zijn.

Door de nadruk op (een falende) sociaal-culturele integratie van etnische minderheden en de rol die religie, i.c. de islam hierin kreeg toebedeeld, kreeg de imam een nog grotere invloed toebedacht dan hiervoor. Eerst werd de imam als onderdeel van conti-

nüiteit met de binding met het herkomstland positief ingeschat.⁵ In de tweede helft van de jaren negentig veranderde dat en werd een sterke culturele binding met het land van herkomst steeds meer negatief beoordeeld. In de eerdere perioden bestond er nog vooral het idee dat de imam degene kan zijn die continuïteit met de culturele en religieuze tradities in de herkomstlanden kan waarborgen. In deze derde periode verschuift dit naar het idee dat de imam door zijn bindingen aan het herkomstland juist een belemmerende rol voor integratie kan spelen. De vraag werd of de imam als functie heeft om de traditie en cultuur van het herkomstland over te brengen, of dat hij juist als imam de religieuze voorschriften dient te interpreteren in de specifieke niet-islamitische context voor moslims met verschillende etnisch-culturele achtergronden.

De overgang van voorkeur van de eerste naar de tweede visie, liep parallel aan het loslaten van de 'mythe van de terugkeer', het in toenemende mate erkennen van Nederland als immigratieland, de toenemende nadruk op de individuele verantwoordelijkheid van migranten voor burgerschap en inburgering, en de overgang van een categoriaal beleid ten aanzien van etnische minderheden naar een algemeen achterstandsbeleid (Contourennota 1994; Nota Kansen pakken, Kansen krijgen 1998; zie Van Heelsum, Tillie en Feddema 2004). Daarenboven zetelde er sinds 1994 voor het eerst in circa tachtig jaar geen confessionele, christelijke partij in de coalitie. De nadruk op burgerschap die dit nieuwe kabinet legde, leek de intrinsieke spanning te kunnen neutraliseren die besloten ligt in het feit dat in een multiculturele samenleving een burger enerzijds verschillende loyaliteiten mag hebben, maar waar tegelijk wordt gezocht naar 'eenvormigheid' (zie Boender 2001: 91).

Imams waren in deze periode voor een deel publiekelijk zichtbaar als geestelijk verzorger in openbare instellingen zoals gevangenissen, ziekenhuizen en het leger. Als overblijfsel uit de periode dat Nederland sterk verzuild was, verzorgt de overheid de geestelijke verzorging in openbare instellingen. Toen ook voor moslims geestelijke verzorging in openbare instellingen aangeboden moest gaan worden, waren het de imams die, naar analogie met dominees en priesters, bijna automatisch voor deze functies in aanmerking kwamen. Problematisch hierbij was echter dat zij hiervoor niet

toegerust bleken te zijn vanuit hun opleiding en hun taalvaardigheid.

Imams leken echter onzichtbaar in hun functioneren in de moskee zelf. Het was onduidelijk wat zij in hun preken en lessen verkondigden. Dit riep onrust op in de samenleving. Deze onrust werd gevoed en versterkt door internationale gebeurtenissen als de Rushdie-affaire, de Golfoorlog en de opkomst van het FIS in Algerije en een groeiende ongerustheid over de opkomst van de politieke islam elders in de wereld. De beeldvorming over moslims en imams hing sterk samen met deze internationale gebeurtenissen.

De vierde periode werd in Nederland in 2000 ingezet met een artikel van de publicist Paul Scheffer. Samen met politicus Pim Fortuyn zette hij de toon voor een nieuw politiek discours, dat Baukje Prins het nieuw realisme noemt (Prins 2004). Taboes rond het benoemen van de oorzaken van het falen van integratie – zoals het benoemen van ‘cultuur’ als oorzaak – werden doorbroken, pleidooien voor het behoud van westerse waarden werden gehouden, en de noodzaak van harde en dwingende maatregelen bepleit (Prins 2004).

Met de drie belangrijkste gebeurtenissen in 2001, namelijk de El-Moumni-affaire – waarop ik hieronder inga –, de opkomst van de politicus Pim Fortuyn (die op 6 mei 2002 werd vermoord door een extremistische dierenrechtenactivist), en de aanslagen op het World Trade Center in New York op 11 september 2001, werd de attitude van overheid en samenleving ten aanzien van de positie van moslims in Nederland in de eerste helft van het nieuwe decennium bepaald. Vooral de politieke moord op Fortuyn en de verkiezingsoverwinning van de populistische partij Lijst Pim Fortuyn (LPF) in mei 2002 zorgden voor ‘een definitieve omslag in de publieke opinie: het ideaal van de multiculturele samenleving werd failliet verklaard, het minderhedenbeleid heette mislukt te zijn’ (Prins 2004: 12). Met de religieus gemotiveerde moord op de controversiële filmmaker en publicist Theo van Gogh op 2 november 2004 werden de verhoudingen tussen ‘moslims’ en ‘niet-moslims’ op scherp gezet.

De ideeën over de rol van de imam in de derde en vierde periode, van 1993 tot eind 2004, worden in de volgende paragrafen geanalyseerd.

2.1.2 *Opvattingen over 'importimams'*

In een interview met *NRC Handelsblad* op 11 november 1996 stelt Ben Koolen, directeur Minderhedenbeleid van het ministerie van Binnenlandse Zaken, zich de vraag 'of [de islam] migranten voldoende steun biedt om de belemmeringen bij het integratieproces te overwinnen en zich de rechten en verantwoordelijkheden eigen te maken die met het Nederlandse medeburgerschap verbonden zijn'. Uitgangspunt bij het overheidsbeleid ten aanzien van minderheden is dat 'voor velen van hen godsdienst hun houvast is'⁶. Hij signaleert dat 'in ieder geval één belangrijke voorwaarde [...] nog niet [is] vervuld: op Nederland georiënteerde imams'. Koolen kent islamitisch leiderschap een belangrijke rol toe omdat mensen voorbeelden nodig hebben. Hij ziet hierbij op Nederland georiënteerde imams als voorbeeld voor de moslimgemeenschappen. Dit houdt volgens hem (onder meer) in dat zij 'erkennen dat de Nederlandse samenleving het milieu biedt voor zelfontplooiing van henzelf en van hun nakomelingen; dat dit [leidinggevend] kader zelf positief gericht is op die Nederlandse samenleving, er de taal van spreekt, er de weg in weet en dat die nieuwe samenleving hun eerste loyaliteit verdient'. Hij meent dat dit in het belang is van moslims en van de Nederlandse samenleving. Iedereen neemt dan op gelijke voet deel aan de samenleving. Vervolgens stelt hij dat 'de Nederlandse overheden zelf geen enkel initiatief [zullen] kunnen en willen nemen voor de opleiding van imams en andere gezagdragers'. Máár, '[de minister van Binnenlandse Zaken] mag wel zijn opvatting ter sprake brengen' en pleiten dat de daartoe bevoegde islamitische instanties 'gewenste initiatieven' nemen, vanuit diens zorg voor een voorspoedig lopend integratieproces. Daarnaast mag de minister de bestaande wet- en regelgeving onder de aandacht brengen. Bovendien kan hij 'in het kader van het beleid voor nieuwkomers bevorderen dat nieuw in Nederland aangekomen imams maatwerk krijgen'. Hij doelt hier op een inburgeringscursus voor imams. 'Uiteindelijk moet er in Nederland zelf een gezag-

hebbend “kerkelijk” lichaam komen dat voor het reilen en zeilen van de imams en de moskeebestuurders verantwoordelijk is.’

Dit interview bevat de vier belangrijkste elementen van de publieke discussie over imams ten aanzien van de verwachtingen en verplichtingen behorende bij de rol van de imam in Nederland.

Ten eerste wordt in dit interview het vermoeden geuit dat het gros van de huidige imams een regressieve rol speelt in het integratieproces van moslims in Nederland. Ten tweede worden imams beschouwd als invloedrijke leiders van de moslimgemeenschap. Ten derde gaat het om de wenselijkheid van de vorming van een Nederlandse islam via imams, waarbij wordt aangevoerd dat er een verandering van structuur van de islam nodig is, een ‘verkerkelijking’ van de islam. Een imamopleiding in Nederland wordt hierbij als mogelijke oplossing naar voren gebracht. En ten vierde noemt Koolen de mogelijkheden en de beperkingen die de overheid ondervindt bij de discussie over de imamopleiding en inburgeringscursussen voor imams als onderdeel van een vorming van een ‘Nederlandse islam’. Op dit vierde aspect van integratie en inburgering gaat paragraaf 2 van dit hoofdstuk in.

Regressieve rol van imams in het integratieproces

De eerste vraag die Koolen opwierp is of moslims wel echt kunnen integreren in Nederland, zolang hun religieuze leiders en voorbeeldfiguren, namelijk de imams, niet op Nederland, maar op de islamitische wereld gericht zijn.

Met het opwerpen van de vraag of de islam migranten voldoende steun biedt om belemmeringen bij het integratieproces te overwinnen en zijn opvatting dat op Nederland georiënteerde imams een voorwaarde vormen om succesvol te integreren, raakte Koolen aan de discussie over de inpasbaarheid van de islam in de Nederlandse liberale rechtsstaat. In 1991 sprak VVD-leider Bolkestein als eerste politicus uit het establishment zijn twijfels over een dergelijke inpasbaarheid uit.⁷ Onder invloed van internationale gebeurtenissen zoals de Rushdie-affaire in 1989, het uitbreken van de Golfoorlog in 1990, de opkomst van het FIS in Algerije, de analyse van Samuel Huntington uit 1993 over een op handen zijnde

clash of civilizations, en de uitspraken van secretaris-generaal van de NAVO Willy Claes over de islamitische wereld in 1995, nam de discussie over de inpasbaarheid van de islam steeds concretere vormen aan (zie Soysal 1997⁸; Rath et al. 1999: 63⁹).

De vraag van Koolen moet ook gezien worden in de context van het vigerende beeld dat imams orthodox zijn en dat ze onder invloed van de landen van herkomst staan (zie bijvoorbeeld Rabbae 1993, Landman 1999; Wagtendonk 1990¹⁰). Via imams zouden overheden van de herkomstlanden invloed (kunnen) uitoefenen op moslims in Nederland. In deze periode werd de komst van zogenaamde 'importimams' gezien als een van de oorzaken van de vermeende populariteit van conservatieve en traditionele ideeën onder moslims in Nederland. Sommige imams komen nauwelijks buiten de deur van de moskee, wonen in de moskee en spreken geen Nederlands. Door hun conservatisme zouden 'importimams' belemmerend werken bij de integratie van de islamitische gemeenschappen in Nederland. Zo betoogde Jacques Waardenburg in een artikel uit 1987 dat 'bij het acculturatieproces van moslimse immigranten in Nederland [...] de import van "islam", met name uit Marokko en Turkije, nog steeds doorgaat'. Hij onderscheidde hierbij twee niveaus: ten eerste dat van het persoonlijke leven via familie en etnische groep en ten tweede op het niveau van de Turkse en Marokkaanse overheid waarbij hij aangeeft dat er nu ook sprake is van continue 'export' van 'islam'. Hierbij verwijst hij naar de imams uit Turkije en Marokko die naar Nederland komen (Waardenburg 1987: 35-36).

In deze optiek spelen imams vooral een belangrijke en invloedrijke rol voor eerste generatie migranten en kunnen zij jongeren niet bereiken. Er wordt naar voren gebracht dat jongeren zichzelf in toenemende mate distantiëren van zulke geïsoleerde, conservatieve 'bergimams uit Marokko' (*Hervormd Nederland* 20 december 1997). Tegelijk wordt in deze periode veelvuldig het beeld geschetst dat de meeste imams niet in staat zijn om een daadkrachtige rol te spelen in de maatschappelijke integratie van moslims (vergelijk Shadid en Van Koningsveld 1991:16). Er wordt vooral in termen van tekortkomingen over imams gesproken. Steeds weer wordt naar voren gebracht dat imams het instrumentarium missen om

zo'n daadkrachtige rol te spelen. Het gebrek aan taalvaardigheid in het Nederlands, het gebrek aan grondige kennis van de samenleving en de leefomstandigheden waarin veel moslims wonen, en een gebrek aan kennis van de Nederlandse wetten worden naar voren gebracht als grote obstakels voor het opnemen van een positieve, stimulerende rol in het integratieproces van moslims in Nederland:

[D]e eigen voorlieden, de imams in het bijzonder, hebben vaak geen bruikbare antwoorden [op de specifieke vragen waarmee moslims in de diaspora worstelen] omdat zij hier doorgaans slechts tijdelijk verblijven en het hun aan kennis van de Nederlandse samenleving ontbreekt. In de praktijk blijken radicale of ultraorthodoxe moslimleiders soms dankbaar in te spelen op de bestaande angsten en onzekerheden, teneinde aanhang te verwerven (BVD 1998: 8).

Dergelijke moslimleiders plaatsen tegenover het verval van de Nederlandse samenleving de zuiverheid van de islam (BVD 1998: 8). Hoewel dit rapport van de Binnenlandse Veiligheidsdienst (BVD) aangeeft dat het slechts kleine aantallen moslims zijn die 'daadwerkelijk radicale opvattingen huldigen', geeft deze studie aan dat '[h]et actuele integratieproces van moslims [...] zich allesbehalve autonoom [voltrekt], maar [...] sterk [wordt] beïnvloed door politieke krachten in binnen- én buitenland die elk hun eigen – open of verborgen – agenda's hanteren' (1998: 1). Tegelijk tekent de BVD aan dat de politieke islam kent in ons land vele verschijningsvormen, maar speelt kwantitatief een bescheiden rol. Een zekere afkeer van de westerse samenleving en daarmee weerstand tegen integratie valt in brede kring te constateren, maar slechts kleine aantallen moslims huldigen daadwerkelijk radicale opvattingen en zijn bereid hun idealen van een islamitische staat of wereldorde met (steun aan) geweld dichterbij te brengen (1998: 1).¹¹

Naast de bezorgdheid voor de regressieve rol van conservatieve imams, passen Koolens woorden in de bezorgdheid voor een regressieve rol van radicale imams:

Imams hitsen moslimjongeren op met heftige kritiek op de Nederlandse maatschappij. Jongeren die maatschappelijk dreigen te mislukken, opleidingen niet hebben afgemaakt en niet worden gewaardeerd op de arbeidsmarkt, worden gevoed door preken van fundamentalistische imams en komen zo gemakkelijker in de criminaliteit terecht, waarschuwde omroepmedewerker Ali Lazrak kortgeleden in *Het Parool* (*Hervormd Nederland* 20 december 1997).

Deze radicale imams zijn deloyaal aan de belangrijkste Nederlandse waarden en normen en aan de Nederlandse Grondwet. Deze vrees vormt een belangrijk onderdeel van de publieke en politieke aandacht voor imams.

Imams als invloedrijke leiders van de moslimgemeenschap

Ondanks een gesignaleerd gebrek aan gezag en invloed, wordt er in deze periode van uitgegaan dat imams wel invloedrijke leiders zijn van de moslimgemeenschap.

Allereerst is van belang dat imams de aangewezen figuren leken te zijn om ingezet te worden bij de geestelijke verzorging in openbare instellingen, zoals een ziekenhuis, een penitentiaire inrichting of het leger. Hier functioneren immers geestelijke verzorgers van andere religieuze en levensbeschouwelijke richtingen. Zij worden in principe betaald door de overheid. Toen er naar islamitische equivalenten gezocht werd, kwam de figuur van de imam dan ook al vroeg in het institutionaliseringsproces van de islam in beeld.

Maar niet alleen in deze meer 'praktische' zin wordt een analogie met geestelijke verzorgers uit christelijke tradities gemaakt. Nederland kent een lange traditie van moreel leiderschap door katholieke pastoors en priesters en protestantse dominees. Ook imams worden opgevat als geestelijke leiders met eenzelfde pastorale, hoedende rol en bijbehorende (sterke) autoriteit onder de parochianen of gemeenteleden. Ook hun wordt een rol in bevoogding en ondersteuning binnen eigen levensbeschouwelijke kringen toegedacht (zie ook Rath et al. 1996). Religie wordt sinds het begin van het minderhedenbeleid erkend als belangrijk voor emancipatie van moslims in de samenleving. Hiermee was in de eerste helft van de twintigste eeuw middels het verzuilingsmodel al eens succes geboekt (Lijphart 1968).

Problematisch zijn echter de tekortkomingen waar Koolen op wijst, van de *huidige* imams om mensen in hun (nieuwe) binding met Nederland te begeleiden. De CDA-politicus Coskun Çörüz verwoordde in een voordracht het standpunt dat de geïsoleerde imam niet in staat is om integratiebevorderend te werken:

Omdat integratie met communicatie begint, moeten imams in Nederland worden opgeleid [...]. De meeste imams die momenteel in de bijna driehonderd moskeeën in ons land werken, komen uit het buitenland, spreken geen Nederlands en kennen onze cultuur niet.

Deze 'pendelimams' zijn volgens Çörüz niet in staat een eigentijds antwoord te geven op de sociaal-maatschappelijke en pedagogische vragen die de moslimgemeenschap hem in toenemende mate stelt. Tegelijk formuleert Ben Koolen zijn ideeën over de *ideale* imam die de Nederlandse taal spreekt, kennis heeft van de samenleving en wiens eerste loyaliteit Nederland is. De CDA-politicus Coskun Çörüz noemt deze 'ideale imam' 'de imam van morgen':

Een multifunctionele moskee vraagt om een multifunctionele imam die op zijn taken is voorbereid door een gedegen opleiding. Niet in het land van herkomst, maar in Nederland. [...] Het is noodzakelijk te investeren in de imam van morgen. Bij de afwezigheid van adequaat geschoolde imams is het niet denkbeeldig dat sommige jonge moslims in de toekomst religieus en sociaal in een vacuüm terechtkomen. Noch de moslimgemeenschap, noch de Nederlandse samenleving zou daarbij gebaat zijn (Coskun Çörüz in *de Volkskrant* 26-2-1997).

Imams hebben volgens Çörüz en Koolen een belangrijke voorbeeldfunctie en moeten in Nederland worden opgeleid. Zo kunnen zij voorkomen dat moslims de grote afwezigen blijven in debatten over kwesties als armoede, het milieu, genetische manipulatie, euthanasie en mensenrechten.¹² De bezorgdheid over grote werkloosheid onder migranten en gebrek aan participatie in allerlei sectoren van het publieke leven speelt dus een rol in het begrijpen van de aandacht voor de imam.

Er wordt daarnaast ook gewezen op de groeiende aantrekkingskracht van een kleine groep radicale imams die jongeren juist wel aanspreken, maar in dat geval door ultraorthodoxe en anti-westerse opvattingen. De deelnemers aan het imamdebat zijn bezorgd over deze groep jongeren.

Tegelijk wordt er een rolverwachting geuit over de 'ideale imam' voor Nederlandse moslims die een actieve rol kan spelen in de integratie door als een pastoraal of sociaal werker op te treden, waarbij van de imam 'een diepgaand inzicht in en begrip van de Nederlandse samenleving en van de positie waarin de moslim zich bevindt in de samenleving [gevraagd wordt]. Dit geldt met name voor de aspiraties van de nieuwe generatie maar ook ten aanzien van de veranderende positie van de vrouw' (Waardenburg 1983). Deze rol als pastoraal werker wordt overigens door deelnemers aan het debat ook in toenemende mate in de praktijk gesignaleerd (Wagtendonk 1990, Hirsch Ballin 1994¹³). Het gaat hier dan niet alleen over de discussie over gevangenis- en ziekenhuisimams, maar ook over imams in moskeeën. Zij zouden zich veel meer buiten de muren van de moskee dienen te begeven en actief samen dienen te werken met andere maatschappelijke instanties.¹⁴

Het formele minderhedenbeleid zoals dat in 1983 werd ingezet, maakte moslims zichtbaar als groep. Via religieuze organisaties hoopte de overheid diegenen te bereiken die zij niet bleek te kunnen bereiken via seculiere organisaties (Sunier 1996, Boender en Kanmaz 2002:171). In hun pogingen om jongeren te bereiken, richtten overheid, beleidsmakers en politici zich op de imams, doordat er zo veel waarde gehecht werd aan de mogelijkheid om via die (toekomstige) ideale imam de tweede en derde generaties wél te bereiken.¹⁵ 'De overheid bereikt grote groepen jongeren niet. Als de moskee dat wel kan, dan moet de imam worden ingeschakeld,' zo verwoordde journalist Henk Müller het in *de Volkskrant* van 18 februari 1997. Dit uitte zich in de roep om imams die kennis hebben van zowel de tekst ('de islam') als de context ('de Nederlandse maatschappij'). De kabinetsvisie over de verwachting ten aanzien van de ideale rol van de imam in het integratieproces kwam in een speciale nota over geestelijke bedienaren uit 1998 naar voren:

De organisatorische godsdienstige en levensbeschouwelijke verbanden kunnen een belangrijke bijdrage leveren aan de oriëntatie van hun leden op de Nederlandse samenleving en hun verantwoordelijkheidsbesef voor die samenleving versterken. Zij kunnen, samen met andere maatschappelijke krachten, verhoeden dat hun leden vervallen in marginaliteit en erger en ertoe bijdragen dat hun leden met eerbiediging van de Nederlandse wetten en omgangsregels de juiste keuzes maken voor hun functioneren in economische, sociale en culturele zin. Imams kunnen daaraan een belangrijke bijdrage leveren (Integratiebeleid 1998: 8-9).

Terwijl met integratie in de jaren tachtig en de eerste helft van de jaren negentig vooral op sociaaleconomische participatie (wonen, werken, onderwijs) werd gedoeld, werd in de jaren negentig met het begrip integratie steeds vaker sociaal-culturele integratie bedoeld. De nota Integratiebeleid Geestelijke Bedienaren past in deze tendens, aangezien voorafgaand aan het schrijven van deze nota expliciet werd aangegeven dat er juist ook naar sociaal-culturele factoren gekeken moet worden (Stichting Bijzondere Leerstoel Islam 1994). Zoals in bovenstaand citaat naar voren komt, wordt verondersteld dat imams aan integratie in sociaal-culturele en sociaaleconomische zin een belangrijke bijdrage kunnen leveren. Zij bepalen mede de normatieve definities van burgerschap, loyaliteit, betrokkenheid, maatschappelijke participatie, kortom de 'integratie' van moslims. Maar er wordt verondersteld dat zij dit niet kunnen omdat zij 'importimams' zijn of dat zij dit niet willen, omdat ze radicaal zijn.

Vorming van een Nederlandse islam via imams

Daarom moet de imam zijn oriëntatie veranderen: zijn eerste loyaliteit moet Nederland zijn. Er wordt gepoogd hem in te zetten als leiderfiguur in het integratieproces. Om deze beoogde bijdrage te kunnen leveren, dient een imam op de Nederlandse samenleving georiënteerd te zijn. Daartoe moet hij voldoen aan bepaalde criteria. Koolen noemt in het interview een aantal van deze criteria waaraan een 'ideale', dus op Nederland georiënteerde imam zou moeten voldoen. Deze criteria vormen de verplichtingen die bij

zijn beoogde rol horen. De eerste verplichting is dat de imam de Nederlandse taal kent. De tweede is verplichting dat hij wegwijst in de Nederlandse samenleving. Deze twee verplichtingen worden voortdurend naar voren gebracht in het imamdebat. Koolen benadrukte ten derde dat een imam de belangrijkste Nederlandse liberale waarden dient te erkennen, zoals het recht op zelfontplooiing. Ook benadrukte Koolen het belang van gelijkheid en gelijkberechtiging met zijn opmerking dat iedereen dan op gelijke voet aan de samenleving kan deelnemen. De eerste loyaliteit van de imam dient Nederland te betreffen.¹⁶ Een imam die aan deze criteria voldoet, kan worden ingezet in het integratieproces van moslims in de Nederlandse samenleving.

Het politieke en maatschappelijke antwoord op de vraag hoe geïnvesteerd kan worden in 'de imam van morgen', wordt gezocht in het opzetten van een Nederlandse imamopleiding.¹⁷ Zo'n opleiding is noodzakelijk om de problemen van moslims die hier permanent wonen of geboren zijn te leren begrijpen en bespreken. Het stimuleren van een imamopleiding waar deze vaardigheden aangeleerd kunnen worden, zou onder de verantwoordelijkheid van overheid en politiek vallen omdat zo'n opleiding 'dienstig [is] aan de nationale integratiepolitiek' (Shadid en Van Koningsveld 1999: 60). Daarbij mag er geen bemoeienis van staatswege zijn met de inhoud van de opleiding. Uit deze redenering vloeien de vele commissies en onderzoeksrapporten voort waarin aan opvolgende bewindslieden verslag wordt gedaan over de mogelijkheden om te komen tot een door de Nederlandse overheid erkende en gefinancierde opleiding voor imams (Onderwijsraad 1994, Landman 1996, Integratiebeleid 1998, Strijp en Den Exter 1998, De Ruijter 2003).

Door een Nederlandse imamopleiding zou loskoppeling van de herkomstlanden kunnen worden bereikt (vergelijk Waardenburg 1983). De Nederlandse opleiding zou losstaan van politiek-ideologische invloed vanuit de herkomstlanden. Door het loskoppelen van religie, cultuur en etniciteit, zou de islam als het ware geneutraliseerd worden tot een universele religie, ontdaan van politieke implicaties. Tegelijk zou ook de binding aan de Nederlandse samenleving worden gestimuleerd (loyaliteit en erkenning van de

kernwaarden). De imam wordt op deze manier ingezet om te komen tot een 'Nederlandse islam'. Zo'n gedomesticeerde, 'Nederlandse islam' zou dan ontdaan worden van tradities uit de herkomstlanden en zou interetnisch zijn. In een Nederlandse imamopleiding kunnen religie en etniciteit van elkaar losgekoppeld worden. Religie zou zo een 'universele' waarde krijgen, waarvoor uiteindelijk dezelfde normen zouden gelden in de publieke ruimte als voor de rest van seculariserend Nederland. Die normen betreffen met name de scheiding tussen religie en staat en het vanuit de islam erkennen van de democratie.

Eveneens in dit kader pleitte Koolen voor de vorming van een gezaghebbend 'kerkelijk lichaam' dat zou kunnen functioneren als bemiddelaar in het maatschappelijk middenveld tussen overheid en moslims. Door een 'verkerkelijking' zou de islam in Europa zich aanpassen aan de structuren van de erediensten in de natiestaten (Tibi 2000). Door zich in te passen in de structuur van christelijke kerken, kan de islam zich institutionaliseren en kan een 'gestandaardiseerd patroon' ontstaan. In Nederland wordt vanuit het bestaan van, de ervaring met en de traditie van georganiseerde religieuze structuren, de moskee als formeel netwerk erkend, met de imam als geïnstitutionaliseerde autoriteit. Zoals hierboven reeds werd betoogd, wordt de imam vanuit deze ervaring en de traditie van moreel geestelijk leiderschap door voorgangers van andere religieuze stromingen, opgevat als hoeder van de gemeenschap, als pastor, als herder. Overigens wijzen Shadid en Van Koningsveld er op dat de structuur van het godsdienstig leergezag niet samenvalt met die van het christendom:

Er bestaat in de soennitische islam immers geen hogere instantie die bij geschillen of anderszins een doorbraak kan forceren. Als uitgangspunt geldt dat elke individuele moslim zelf rechtstreeks verantwoordelijk is voor de inhoudelijke bepaling van zijn of haar geloofsovertuiging (*Trouw* 30-11-1996).

Bij gebrek aan een 'zendende instantie'¹⁸ wordt vaak een ad hoc overheidsbeleid gevoerd. Voorstanders menen dat wanneer een islamitisch 'kerkelijk lichaam' zou bestaan, er een einde komt aan de

bijna onwerkbaar versnippering van islamitische organisaties. Dan zou een concreet aanspreekpunt voor de overheid ontstaan.¹⁹ Het idee van de islam als nieuwe zuil was in die tijd overigens ook nog niet losgelaten (zie bijvoorbeeld Klop 1999).²⁰

In de Wet op de kerkgenootschappen uit 1853 werd vastgelegd dat de staat zich dient te onthouden van inmenging in intern-kerkelijke aangelegenheden, ook van het benoemen van geestelijke ambtsdragers. Deze wet werd in 1988 vervangen door de Wet openbare manifestaties. De bepaling uit de Wet op de kerkgenootschappen ‘de volkomen vrijheid alles wat hunne godsdienst en de uitoefening daarvan in hunnen eigen boezem betreft, te regelen’, wordt door de herziene grondwet van 1983 – in het bijzonder artikel 1 en 6 – en enkele andere wetteksten en verdragen gegarandeerd.²¹ Imams worden dus niet door de Nederlandse overheid betaald. De moskeegemeenschappen dienen zelf zorg te dragen dat de imam in zijn onderhoud wordt voorzien (Vreemdelingencirculaire B11/5.6) (zie voor een verdere discussie Boender 2000).

Vanaf 1981 is in enkele achtereenvolgende juridische zaken de vraag aan de orde geweest of de imam te beschouwen is als iemand die een geestelijk ambt bekleedt. In 1986 werden (mede door een advies van de islamoloog Jacques Waardenburg) imams voor de wet als geestelijk ambtenaar formeel gelijk gesteld aan voorgangers in kerkgenootschappen.²² Toch bleef ook hierna verwarring bestaan over hun juridische status. Hun juridische ontslagbescherming kon arbeidsrechtelijk pas duidelijk worden wanneer de inhoud en de status van hun werkzaamheden duidelijk zouden zijn. Dit is tot op heden nog steeds niet helder. Verschillende rechtszaken zijn aangespannen geweest, onder meer of een ontslag terecht was of niet en of het een zaak was tussen het moskeebestuur en de werknemer, de imam, of het toegestaan was aan het gerechtelijk arbeidsbureau om te bemiddelen (zie Shadid en Van Koningsveld 1997: 53-57).

Samenvatting

Samengevat wordt duidelijk dat in de tweede helft van de jaren negentig de imam zowel verantwoordelijk wordt gesteld voor desintegratie, als gezien wordt als de oplossing voor integratie van moslims in Nederland. De imam zou kunnen worden ingezet om te komen

tot een ‘Nederlandse islam’, met als kenmerken individualisering, modernisering en secularisering. De islamisering van migranten als moslim (vergelijk Dassetto 1990, Réa 1993) gaat in deze periode twee kanten op. Enerzijds is de tendens om via de imam de moslim te bereiken in hun integratieproces, zoals hierboven werd uiteengezet. Anderzijds wordt ‘islamisering’ versterkt door de vertegenwoordigers van religie, in casu de imams, verantwoordelijk te stellen voor een falende integratie en zelfs een proces van radicalisering van jonge moslims (vergelijk Douwes 2001:12).²³

Dit werd in toenemende mate zichtbaar vanaf de El-Moumni-affaire in 2001, waarop de volgende paragraaf ingaat.²⁴

2.1.3 Grenzen aan tolerantie: Khalil El-Moumni

Op 3 mei 2001 zond het actualiteitenprogramma *NOVA* een item uit over toenemende agressie in de grote steden van allochtone jongeren jegens homoseksuelen. In de reportage vertellen enkele homoseksuele mannen over agressie, bedreigingen en gebrek aan respect door Marokkaanse jongeren op school en op straat. Al in de introductie van de *NOVA*-uitzending wordt de link tussen een islamitische legitimatie en intolerantie jegens homoseksuelen gelegd:

Voorals Marokkanen hebben moeite met de Nederlandse tolerantie voor homoseksuelen. Islamitische geestelijken zetten met hun uitleg van de koran de zaak nog verder op scherp. En dat leidt tot intolerantie en ook bedreiging en geweld (voice-over).

Een paar Marokkaanse jongens van een jaar of zestien zeggen dat zij homoseksualiteit smerig vinden. In beeld komt Khalil El-Moumni (geb. 1940, dertig jaar imam in verschillende moskeeën in Oujda, gemigreerd naar Nederland in 1992 (Van Koningsveld en Tahtah 1998a en 1998b; Van Gosliga 1997)). Hij is imam van de Rotterdamse Nasr-moskee. Gekleed in een witte *jellaba*, zijn hoofd bedekt met een witte kap (een *qobb*) en met een grijze baard, zegt hij:

Ondertiteling eerste fragment (vertaling van El-Moumni's Arabische uitspraken door NOVA):

Homoseksualiteit is schadelijk voor de samenleving in het algemeen en in het bijzonder voor de Nederlanders, vind ik. Als dat verschijnsel zich onder de jeugd verspreidt zowel onder jongens als meisjes, dan zal dat tot uitsterven leiden. Zover ik weet zijn er in Nederland meer ouderen dan jongeren. Als straks ouderen niet meer actief zijn in het baren van kinderen, wie maken er dan kinderen als mannen onderling trouwen en vrouwen ook?

Ondertiteling tweede fragment:

De Nederlandse samenleving is multicultureel. Als de ziekte zich verspreidt kan iedereen besmet raken. Daar zijn we bang voor.

Deze woorden veroorzaakten veel morele opschudding. Hoewel in de media al vaker verslag gedaan werd van de problematiek van agressie jegens homo's door allochtone jongeren, kwam de discussie hierover tot uitbarsting toen een imam zich publiekelijk in negatieve termen over homoseksualiteit uitsprak. Vervolgens bleven deze en andere imams twee maanden lang midden in de publieke belangstelling staan.²⁵ Vrijwel meteen werd in het parlement de vraag opgeworpen of deze uitspraken grond boden om tot vervolging van de imam over te gaan in verband met discriminatie van homoseksuelen. Een kamermeerderheid gaf aan dat een eventuele veroordeling reden moest zijn om de imam het land uit te zetten. De vrees was dat met de woorden van deze imam een religieuze, islamitische legitimatie werd gegeven voor geweld jegens homoseksuelen. Premier Kok stelde uitdrukkelijk dat die grenzen waarbinnen men respect heeft voor elkaar, hier zijn overschreden.²⁶

Ik vind die uitspraken heel ernstig. Heel ernstig, omdat ze, bedoeld of onbedoeld, kunnen aanwakkeren, agressieve uitingen of agressieve daden, ook van uit de eigen gemeenschappen, tegenover homoseksuelen in onze samenleving (Premier Kok in Radio 1-avondjournaal van 11 mei 2001).

De overheid dient actief te zijn in het uitdragen van de normen en waarden in de samenleving, zo verklaarde hij. Tegen de imam werden bijna vijftig meldingen en aangiften wegens belediging gedaan.

Minister van Grote Steden- en Integratiebeleid, Roger van Boxtel, nodigde de imam en een aantal vertegenwoordigers van moslimbelangengroepen uit op het ministerie voor een gesprek. In dit gesprek gaf El-Moumni aan dat er sprake zou zijn van een misverstand. Hij bood de minister en later in een open brief in dagblad *Trouw* excuses aan. De minister was echter hoogst ontstemd toen bleek dat El-Moumni in een van zijn preken (in 1998 in het Arabisch als prekenbundel gepubliceerd in Marokko)²⁷ Europeanen lager dan honden en varkens had genoemd.

Naast de grote verontwaardiging kreeg de imam ook steun, onder meer door een aantal petitie van moslims aan Van Boxtel en aan premier Kok.

Ondanks het bestaan van jurisprudentie,²⁸ besloot het Openbaar Ministerie, onder meer vanwege de grote publieke aandacht, tot vervolging over te gaan en eiste een boete van 1200 euro of vierentwintig dagen hechtenis vanwege het beledigen van homoseksuelen en het aanzetten tot haat jegens deze groep. In hoger beroep eiste hetzelfde Openbaar Ministerie echter vrijspraak. El-Moumni verdedigde zichzelf door te zeggen dat hij 'besmettelijke ziekte' overdrachtelijk bedoeld had en dat hij als imam degene is die moslims het juiste pad dient te wijzen en dat homoseksuele daden in de islam afwijken van dat pad. Verder werd naar voren gebracht dat hij in hetzelfde interview met *NOVA* gezegd heeft dat dit geen reden mag zijn voor geweld jegens homoseksuelen, maar dat deel is in de reportage niet uitgezonden. Zowel in de eerste zitting als in hoger beroep, werd de imam vrijgesproken.

Analyse van de 'El-Moumni-affaire'

In een essay uit 1995 onderscheidde socioloog Kees Schuyt het 'unistructurele' en het 'multiculturele' in de structuur van een maatschappij. Het 'unistructurele' omvat één toonaangevende maatschappelijke structuur waarin iedere burger met gelijke rechten en kansen zou moeten kunnen participeren. Deze maatschappelijke structuur omvat de arbeidsmarkt, het schoolsysteem en de woning-

verdeling. Deze unistruktuur van opties ten aanzien van werk, scholing en wonen, zou in staat (moeten) zijn alle multiculturele ‘eilandjes’ aan elkaar te verbinden (Schuyt 1995: 85). In zijn spraakmakende essay in *NRC Handelsblad* van 29 januari 2000, ‘Het multiculturele drama’, bracht Paul Scheffer een vierde component in deze verbindende unistruktuur aan, namelijk inzicht in of consensus over de toonaangevende kernwaarden en -normen van de Nederlandse samenleving en een gedeelde Nederlandse identiteit.²⁹ Scheffer contrasteerde dit met centrale waarden en normen van de islam, die volgens hem hiermee zouden botsen:

Waar het vooral om gaat, is dat de scheiding van staat en kerk niet werkelijk is aanvaard in islamitische kring. Af en toe wordt iets zichtbaar van wat door imams wordt gepreekt en hoort men voorbeelden van haatdragenheid tegenover de samenleving waarvan ze geacht worden deel te zijn. Zo kon in de tijd dat Ed van Thijn burgemeester van Amsterdam was, de opvatting worden vernomen dat moslims zich niet zouden hoeven te houden aan de wetten van een stad die door een joodse burgemeester werd bestuurd.

Het verschil kan ook anders worden omschreven. De islamitische wet verbindt aan afvalligheid rechtsgevolgen die in ons land onaanvaardbaar zijn: zoals ontbinding van huwelijk, ontzegging uit de ouderlijke macht en verval van erfrecht aanspraken. Of die wetten nu worden nageleefd of niet, vooral in de gezinscultuur kan een aanmerkelijke afstand worden vastgesteld tussen de gangbare omgangsvormen in Nederland en het normbesef binnen de islamitische gemeenschappen. Men leeft nu goedgezins langs elkaar heen en kijkt veel de andere kant op, maar er zijn culturele verschillen die niet vatbaar zijn voor plooiën, schikken en afkopen (Scheffer in *NRC Handelsblad* 29 januari 2000).

Op het opvoeren van dit contrasteffect kwam veel kritiek. De El-Moumni-affaire in mei 2001 bood een uitgelezen kader om de publieke discussie te voeren over welke normen en waarden gedeeld (zouden moeten) worden door verschillende bevolkingsgroepen die de ‘multiculturele eilandjes’ kunnen verbinden in de publieke ruimte.

In iedere samenleving is de publieke ruimte een plaats waar de definitie van wat de gemeenschappelijke deler van een samenleving (*'the common good'* (Salvatore en Eickelman 2004)) is, wordt betwist. Hier worden de eigenschappen, verplichtingen en rechten die vereist zijn voor de leden van die samenleving om te komen tot zo'n common good bediscussieerd (Salvatore en Eickelman 2004:5). Hierboven werd reeds uiteengezet dat er vanaf de tweede helft van de jaren negentig een maatschappelijke en politieke discussie werd gevoerd over de verenigbaarheid van de islam met de westerse cultuur. Ook werd gewezen op een toename van anti-islamgevoelens in de maatschappij. De El-Moumni-affaire betekende voor Nederland het moment dat islam een publieke zaak werd. Overal in Europa zijn dergelijke momenten aanwijsbaar van 'Islam going public' (Casanova 1994). Zo stelt Salvatore de impact van dit incident in Nederland gelijk aan die van de Rushdie-affaire in Groot-Brittannië en de *'affaires des foulards'* in Frankrijk (Salvatore 2004). De zaak-El-Moumni maakte duidelijk dat nieuwkomers bepaalde zaken aan de orde stellen die de kern van het symbolische systeem van de publieke samenleving blijken te raken. De 'nerven' van de symbolische samenleving worden zichtbaar door het treffen met nieuwkomers, die als moslims gepercipieerd worden. De imam legde met zijn opmerkingen de vinger op niet zonder slag of stoot bevochten waarden en normen.

De uitspraken van El-Moumni boden een kader waarin de discussie over de veranderende percepties van 'the common good' gevoerd kon worden. El-Moumni maakte met zijn opmerkingen, zonder dat hij dit voorzien had, een groot debat los over de verhouding tussen de drie grondrechten. In deze zaak botsten drie constitutionele beginsels: de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging (art. 6), gelijke behandeling en non-discriminatie (art. 1) en de vrijheid van meningsuiting (art. 7). Hoe denkt de samenleving over essentiële waarden als vrijheid van godsdienstuiting, vrijheid van meningsuiting, het openstellen van het huwelijk voor mensen van hetzelfde geslacht en over samenleven met 'nieuwe' religies?³⁰ Hierop komen reacties en ook 'nieuwkomers' betreden de maatschappelijke discussie. Nu andere urgente, materiële vestigingsperikelen gedeeltelijk opgelost zijn, krijgen men-

sen steeds meer met elkaar te maken en is er ruimte voor dit soort ideële discussies.

De opmerkingen werden gedaan een maand na de ingang van de nieuwe wetgeving die het burgerlijk huwelijk openstelt voor mensen van hetzelfde geslacht. De opmerkingen van El-Moumni verlengden de discussie over de wenselijkheid van deze legalisering.³¹ Hoewel diverse christelijke groeperingen homoseksualiteit reeds veroordeelden vanuit religieuze grondslag, bleek het feit dat deze uitspraken werden gedaan door een islamitische geestelijke 'van buitenaf', van grote invloed. In tegenstelling tot de gevestigde christelijke orthodoxe groeperingen, waarvan verondersteld wordt dat deze zich voornamelijk op het platteland manifesteren, zijn moslims nieuwkomers die zich in de stedelijke samenleving hebben gevestigd.

Bovendien is er in de stedelijke gebieden sprake van feitelijke agressie jegens homoseksuelen door Marokkaanse jongeren. Tegelijkertijd werden de uitspraken van El-Moumni aangegrepen door de coalitiepartijen om te vergelijken met een onverdraagzame opstelling jegens andersdenkenden van klein-christelijke partijen in bijvoorbeeld het euthanasiedebat (Dijkstal, VVD, EO-radio 14 mei 2001).³²

De El-Moumni-discussie ging over de vraag naar vrijheid van godsdienst in een steeds verder seculariserende natiestaat. Zijn islam en seculariteit in conflict met elkaar? Deze vraag werd prangend toen El-Moumni een religieuze uitspraak deed die het publieke domein betrof en niet alleen de geloofsgemeenschap aanging.

Het thema was ook gerelateerd aan andere morele vraagstukken: zijn moslims vrij hun afwijkende mening te uiten over fundamentele, vaak met moeite verworven rechten, zoals de gelijkheid van homoseksuelen en de gelijkheid van man en vrouw? Is de uiting van El-Moumni een voorbeeld van onwetendheid van deze bevochten rechten of is het een provocatie? Blijkt hieruit dat moslims (nog) geen binding hebben met historisch bevochten rechten in Nederland? Wat is de rol van de staat in dit geval? Wat betekent seculariteit en wat is de betekenis van de erfenis van het religieuze

pluralisme en het veel geroemde Nederlandse ‘tolerantiemodel’?³³ Is het antwoord juridisering van de dialoog, wat betekent dat veelvuldig het oordeel van de rechter wordt gevraagd om te toetsen of publiekelijk geuite opvattingen binnen de kaders van de wet vallen? En wat als een uitspraak als die van El-Moumni (of latere imams) strafrechtelijk wel toelaatbaar is, maar maatschappelijk niet acceptabel wordt geacht?

In de discussie over El-Moumni kwam naar voren dat de dominante meerderheid een culturele minderheid duidelijk moet maken wat in Nederland de kernwaarden zijn. Veel mensen spraken hun zorg uit dat door het veroordelen van juridische gelijkstelling van homoseksuelen Nederland dertig jaar terug in de tijd geworpen werd. Zij meenden dat ‘tolerantie ten opzichte van intolerantie’ een gevaarlijke houding was in een multiculturele samenleving.³⁴ In de steeds sterker opgevoerde dichotomie van ‘de islam’ in botsing met ‘het Westen’, die na 11 september 2001 in kracht toenam, was voor de mogelijkheid van het hebben van meervoudige of hybride identiteiten (vergelijk o.a. Werbner 1996, Cesari 1999) steeds minder ruimte.

Rolopvattingen

Met de zogeheten ‘El-Moumni-affaire’ kwam er verandering in de onzichtbaarheid van wat imams zeggen en preken.³⁵ Tot die tijd was het vooral een debat óver imams en niet mét imams. Vanaf El-Moumni, mei 2001, worden – via de kanalen van de media – steeds meer imams het publieke debat ingetrokken, vaak onvoorbereid.³⁶ Terwijl de vraag naar de rol en invloed van imams al zo’n twintig jaar gesteld werd, zonder dat er met niet-Nederlandstalige imams in discussie werd gegaan, gebeurde hier iets nieuws: een Marokkaanse imam, ‘exotisch gekleed’, trad van binnenuit de moskee naar buiten toe, naar de bredere Nederlandse samenleving toe, en El-Moumni’s uitspraken werden aangegrepen als een soort ‘we hebben altijd al gedacht dat imams fundamentalistisch waren en nu zie je het zelf’. Toen zijn preken in het nieuws kwamen werd dit beeld nog eens bevestigd.

Wat oorspronkelijk een televisie-item was over agressie van allochtonen jegens homoseksuelen, werd heel snel een discussie over de islam en homoseksualiteit en de rol en invloed die imams

hebben in de islamitische gemeenschap. Welke rolopvatting werd ten aanzien van imams zichtbaar in de discussie rond imam El-Moumni? Ook in deze discussie is het van belang om een onderscheid te maken tussen een rolopvatting die wordt geprojecteerd op de 'huidige'/'regressieve' imam en een rolopvatting die wordt geprojecteerd op de 'ideale'/'progressieve' imam. In het wekelijkse gesprek tussen Karel van de Graaf en de minister-president op vrijdagavond 11 mei 2001, zei premier Kok:

[Dit gesprek tussen Van Boxtel en de imam en andere vertegenwoordigers moet in elk geval] heel duidelijk aangeven wat in onze ogen de bijzondere plaats is van hen in onze samenleving, de bijzondere verantwoordelijkheid die ze ook hebben in het integratieproces van anderen, leden van hun gemeenschap.

Deze uitspraak laat zien dat de 'ideale' imam een bijzondere verantwoordelijkheid toebedeeld krijgt in het integratieproces van moslims in de Nederlandse samenleving. De 'huidige' imam wordt erop gewezen dat hij deze verantwoordelijkheid op dit moment niet goed opneemt.

Ook nu worden de verplichtingen die bij de rol van de 'ideale' imam zouden behoren naar voren gebracht. Dit gaat ten eerste om kennis van taal en cultuur. Maar het gaat er ook om dat zo'n imam de kernwaarden van de Nederlandse samenleving erkent. El-Moumni gaf een islamitische kritiek op zo'n kernwaarde die net in de wet was opgenomen: gelijkberechtiging van homoseksuelen. Socioloog en publicist Van Doorn verwoordde dit als volgt:

[E]en andere Nederlandse benadering van de kwestie, [wordt] met name door Van Boxtel [minister van grote steden en integratiebeleid, WB] geïmplementeerd. De imams hebben getoond nog niet voldoende te zijn 'ingeburgerd'. Hun 'emancipatie' is onvoltooid en hun 'inbedding' in de Nederlandse samenleving laat te wensen over. Dat betekent dat de Nederlandse overheid bij 'inburgering' en assimilatie van vreemdelingen niet alleen doelt op taalvaardigheid en eten met mes en vork, maar ook op aanpassing van levensovertui-

ging. [...] Het heersende staatsgeloof is immers *vorschriftsgemäss* seculier, al is religieuze rekkelijkheid nog wel te accepteren (Van Doorn, *Trouw* 18 mei 2001).

De discussie over de plaats van religie in het publieke domein werd in de jaren volgend op de 'El-Moumni-affaire' gevoerd in een maatschappij die zich in toenemende mate beraadt op de betekenis van seculariteit. El-Moumni werd in vele uitspraken (in columns, artikelen, ingezonden brieven in kranten, politieke debatten e.d. gedaan na 3 mei 2001) als exemplarisch voorgesteld voor de problematische verhoudingen tussen moslims en niet-moslims in de Nederlandse samenleving (als voorbeeld van 'hoe het niet moet, maar wel gaat'). Deze imam stond als een 'pars pro toto' voor een groter geheel van imams en van moslims die onwillig zouden zijn ten opzichte van integratie en 'Nederlandse waarden en normen'. Bovendien vormde de El-Moumni-affaire aanleiding tot de oprichting van het Contactorgaan Moslims en Overheden (CMO), de Contactgroep Islam (CGI) en de Sjiitische Islamitische Raad (SIR).³⁷

De imamopleiding wordt ook nu als panacee naar voren gebracht. VVD-minister van Binnenlandse Zaken Dijkstal stelde in een radiovraaggesprek dat:

er geen imams meer in Nederland toegelaten moeten worden, dat we ze in Nederland moeten opleiden. Stel voor dat we ze wel toelaten, dat ze dan eerst een inburgeringstraject doorgaan, zodat we wat meer zekerheden hebben dat wie hier zijn werk doet, in dit geval het zeer gerespecteerde werk van een geestelijk leider, dat hij dat doet binnen de context van het Nederlandse maatschappelijk bestel en rechtsstelsel (minister Hans Dijkstal in EO's radioprogramma *De ochtenden*, 14 mei 2001).

Overigens werd in de discussie ook regelmatig gezegd dat de pestrijen tegen homoseksuelen niet komen van jongens die regelmatig naar de moskee komen, laat staan van jongens die naar de imam luisteren. De invloed van imams moet derhalve niet overschat worden, zo werd naar voren gebracht. Mohamed Ajouaou meent in *Trouw* van 18 mei 2001 dat deze uitspraken:

gezien het ver gevorderde multiculturele bewustzijn van moslims niet [zullen] leiden tot intolerant gedrag, maar eerder tot verdere relativering van [de rol van imams].

Uit de morele commotie rond de zogeheten 'El-Moumni-affaire' bleek ten eerste hoeveel verantwoordelijkheid de imam wordt toegedacht in het overdragen van centrale waarden en normen. Ten tweede bleek dat het juist bij het erkennen van de kernwaarden 'mis' ging: de opvatting van imam El-Moumni week hier sterk van af. De imam werd verantwoordelijkheid toebedacht voor de normatieve definiëring van burgerschap in de moslingemeenschap.

2.1.4 Betwiste autoriteit: Abdullah Haselhoef

Behalve Khalil El-Moumni is de Nederlands-Surinaamse Abdullah Haselhoef sinds 2000 een opvallende imam geweest die een actieve bijdrage heeft geleverd aan het publieke debat.³⁸ Abdullah Haselhoef (1968) is van Surinaamse afkomst en kwam op vierjarige leeftijd naar Nederland. Zijn vader is joods en zijn moeder moslim. Op veertienjarige leeftijd koos Haselhoef voor de islam. Hij volgde in die beginjaren de bijeenkomsten van het Moslim Informatie Centrum waar hij geïnspireerd werd door Abdulwahid van Bommel (interview met Abdullah Haselhoef). Zijn religieuze kennis deed hij voornamelijk in Nederland en door middel van zelfstudie op. Hij wordt geïnspireerd door de soefistische Naqshbandi orde van Sheikh Nazim. Op zijn zesentwintigste werd hij de eerste islamitische geestelijke verzorger in de psychiatrie werkzaam bij een psychomedisch centrum in Den Haag. Daar ging hij in de islamitische gebedsruimte voor in gebed en werd hij imam genoemd. Hij werkte er in teamverband met een humanistische raadsman, een hindoeïstische pandit, een protestantse dominee en een katholieke pastor.³⁹ Het Moslim Informatie Centrum trad op als 'zende instantie' – noodzakelijk voor de aanstellingsprocedure. Hij is vaak gehuld in de hem kenmerkende 'exotische' kleding: wijde gewaden en een tulband. Zijn taalgebruik bevat veel metaforen.⁴⁰ Een volle baard completeert zijn verschijning.

Als Nederlandstalige imam was hij in 2001 al enigszins bekend in de media.⁴¹ Daarnaast functioneerde hij als ‘cyberimam’: hij beantwoordde vragen die hem online gesteld werden via een webpagina op internet. Maar zijn publieke rol nam een grote vlucht na 11 september 2001, toen hij als imam indruk maakte bij ‘het gemeenschappelijk uur van bezinning en gebed’ dat op 15 september door de Raad van Kerken werd georganiseerd naar aanleiding van de aanslagen op het WTC in New York op 11 september. Met zijn verzoenende woorden in zijn bijdrage aan de bijeenkomst, speelde hij in die dagen een positief gewaardeerde rol in de maatschappelijke dialoog tussen moslims en niet-moslims.

In de nasleep van 11 september volgden de gebeurtenissen elkaar snel op. Het was een tijd van grote publieke belangstelling voor de islam, van kritische ontmoeting, van wederzijds wantrouwen en ook van agressie jegens moslims. Haselhof verzorgde in 2001 en 2002 een groot aantal publieke bijdragen in de vorm van interviews in kranten en weekbladen, televisieoptredens en radio-interviews. Daarbij profileerde hij zich als geestelijk raadsman en imam, maar gaf hij aan dat hij niet voorging in een moskee.

In eerste instantie leek hij het seculier-liberaal jargon, waarmee hij aansluit bij de Nederlandse liberale traditie en de Nederlandse grondrechten, goed te beheersen. Bovendien nam hij een ‘interetnische positie’ in, noch Turks, noch Marokkaans, noch duidelijk Surinaams. Hij hoorde niet bij een islamitische koepelorganisatie. Maar nog geen maand na 11 september 2001 ontstond, niet los van elkaar, op twee punten tegelijk een conflictsituatie. Dit betrof ten eerste zijn uitspraken rond homoseksualiteit en ten tweede de kwestie van woordvoerderschap vanuit de landelijke moslimorganisaties.

Uitspraken over homoseksualiteit en islam

Haselhof manoeuvreerde zich in het centrum van de publieke belangstelling door zich in een radio-interview (RVU, *Spiegels*, 29-10-2001) in sterk afwijzende bewoordingen uit te spreken over homoseksualiteit. Hij zei in het radioprogramma dat homoseksuelen die op heterdaad betrapt worden door vier betrouwbare getuigen volgens het islamische recht de doodstraf dienen te krijgen. Haselhof bevestigde hiermee nog eens de commotie die ontstaan was rond

El-Moumni en slaagde er niet in de spanningen rond 'botsende waarden' weg te nemen.⁴² Hij excuseerde zich middels een open brief in dagblad *Trouw* al snel voor deze uitspraken in een 'mea culpa' waarin hij aangaf dat hij er door andere imams op gewezen is dat dit slechts één van de meningen is die binnen de islam over dit onderwerp gelden. Hij brengt zijn dilemma als volgt onder woorden:

In een voortdurende spagaat waarin ik niet voor de muziek uit wil lopen van een deel van de islamitische gemeenschap omtrent een mogelijke andere interpretatie van de bronnen vanuit de islam om deze niet van mij te doen vervreemden, heb ik mijzelf in een onmogelijke positie gedrongen waarin ik een hypothetische doodstraf heb verdedigd (Haselhoef in *Trouw* 2-II-01, 'Mea Culpa').

Net als bij El-Moumni werden er aangiften tegen hem gedaan. Deze aangiften werden op 24 juni 2002 geseponeerd door de officier van justitie te Middelburg, aangezien '[h]et overgrote deel van de door Imam Haselhoef gedane uitspraken kan worden gezien als weergave van de islamitische visie op homoseksualiteit vanuit de Koran. Het weergeven van deze islamitische visie op zich, zonder daar conclusies aan te verbinden en deze visie persoonlijk over te nemen kan – mede in het licht van de in artikel 6 van de Grondwet verankerde godsdienstvrijheid – niet worden beschouwd als belediging in de zin van artikel 137c van het Wetboek van Strafrecht.' Hierbij wordt verwezen naar het arrest van de Hoge Raad inzake Van Dijke (9 januari 2001), waardoor 'het beledigende karakter aan bovengenoemde uitingen komt te vervallen, nu die uitlatingen kenbaar in direct verband stonden met de uiting van de geloofsopvatting van de verdachte. Bescherming tegen een strafrechtelijke procedure kan in dat geval worden ontleend aan het in de Grondwet verankerde recht op vrijheid van godsdienst en godsdienstbeleving' (uitspraak arrondissementsparket Middelburg, 26-6-02).⁴³

Woordvoerderschap

Begin november 2001 verschenen in de pers koppen als ‘Media imam ontmaskerd’ (*Algemeen Dagblad* 5-II-01); “‘Ziekenhuis-imampje’⁴⁴ onderuit door ambities’ (*de Volkskrant* 6-II-01); ‘Haselhoef: ik ben soms een kakelende puntmuts’ (*Trouw* 6-II-01), ‘Verwarring status imam. Haselhoef verdwijnt uit beeld’ (*PZC* 6-II-01). Diverse moslimorganisaties gaven aan dat hij ten eerste niet sprak uit naam van de moslims in Nederland en ten tweede dat hij geen achterban had. Gevestigde moslimorganisaties protesteerden tegen zijn toegeëigende woordvoerderschap, terwijl hij hen niet representeerde. Yassin Hartog (coördinator Islam en Burgerschap) zei onder meer het volgende:

Haselhoef is een autodidact, die als een mot op de kaars van de roem is afgevlagen en zijn vleugels heeft verbrand. Hij is slachtoffer geworden van zijn ambities en van de hardnekkige, maar verkeerde neiging van de media om imams als spreekbuis van de islamgemeenschap te bombarderen (*de Volkskrant* 6-II-2001).

‘Sommige bijdragen van Haselhoef zijn verdienstelijk geweest,’ oordeelde Yassin Hartog, ‘maar hij had zich nooit als de koning van de Nederlandse moslims mogen presenteren’ (*Trouw* 6-II-01). Ten derde beoordeelde Islam en Burgerschap zijn theologische kennis als te zwak: Haselhoef deed theologische uitspraken zonder (grondige) kennis van het islamitische recht (*fiqh*). Mohammed Sini, voorzitter van Islam en Burgerschap en oprichter van het Contactorgaan Moslims en Overheid (CMO) vond dat imams in Nederland in het openbaar moeten zwijgen over politieke zaken of over interpretaties van de Koran, want ‘er zijn zo veel imams als er meningen zijn. Laat ze die in de moskee verkondigen, maar niet in het openbaar’ (*Algemeen Dagblad* 6-II-01). De Haselhoef-zaak zette Islam en Burgerschap aan tot het maken van een ‘wie is wie in islamitisch Nederland’ die duidelijkheid moest brengen over woordvoerderschappen vanuit moslimorganisaties.⁴⁵

Een van de punten die in deze discussie werd opgebracht was dat hij een ‘nepimam’ zou zijn (BNN) omdat hij geen diploma had. Een imam dient in deze opvatting een studie te hebben afgerond

om imam te kunnen zijn, net als christelijke geestelijken. Dit is in de praktijk van de islamitische traditie echter niet het geval. Voor Haselhoef was de definitie waaraan iemand moet voldoen om imam te zijn, gerelateerd aan het voorgaan in het gebed. 'Elke halve zool, onder wie ik, kan imam zijn. Het enige is dat je meer moet weten dan de mensen die achter je staan.' Voor hem is het wezenlijke onderdeel van imam zijn het voorgaan in gebed. 'Je bent imam als de achterban je vraagt voor te gaan in gebedsdiensten' (PZC 13-6-02). Voor hem bestond die achterban uit de cliënten van het psychiatrisch ziekenhuis waar hij werkte. Toen in juni 2002 zijn dienstverband bij het psychomedisch centrum ophield en hij daar niet langer voorging in gebed, deed hij afstand van zijn 'imamtitel' en noemde zich voortaan publicist. Hij werd in deze minimale definitie van wat een imam is niet tegengesproken door bijvoorbeeld Mohammed Sini en A. Maddoe. Mohammed Sini vat het als volgt samen:

[I]edereen die voorgaat in gebed mag zich imam noemen. Zelfs als het binnenshuis is. De kwaliteit van imams loopt dus sterk uiteen. Het kan de semi-analfabete kruidenier op de hoek zijn, maar ook de hoogaangeschreven schriftgeleerde. Een imam die aan het woord is, kun je niet zomaar vergelijken met iemand als rabbijn Soetendorp of kardinaal Simonis. De tragedie van Haselhoef als imam, is dat hij hier als een geestelijk leider wordt gezien (*Algemeen Dagblad* 6-11-01).⁴⁶

Vragen die deze symbolische gebeurtenis opwierp betreffen de kwestie van legitimiteit en gezag. Wanneer is iemand geëigend om als imam op te treden? Is daarvoor een afgeronde opleiding met een diploma nodig, net als de predikanten in dienst van de Synode en de priesters in dienst van het Bisdom? Moet een imam altijd de erkenning van een moskeegemeenschap hebben? Wanneer is een imam representatief voor de moslingemeenschap(en) in Nederland? Waaruit bestaat de achterban van een imam eigenlijk? En: zijn 'liberale imams' representatief voor het standpunt van de moslims in Nederland? Is een islamitische visie die in alle opzichten overeenkomt met de kernwaarden en -normen van de Nederlandse maatschappij wel mogelijk?

Rolopvattingen

Haselhoef voldeed aan de criteria die aan de 'ideale imam' worden gesteld: hij beheerst de Nederlandse taal en kent de Nederlandse samenleving. Hij werd gewaardeerd in zijn rol als bruggenbouwer. Even leek het of er eindelijk een imam was gekomen die standpunten verkondigde die niet in strijd waren met de Nederlandse kernwaarden en -normen. Tot Haselhoef zich 'versprak' met zijn zeer scherpe veroordeling van homoseksualiteit, die hij nog probeerde terug te trekken. Toen was het echter al te laat en was het gedaan met zijn gerespecteerde status bij het Nederlandse brede publiek.

Over nieuw leiderschap vanuit de tweede generatie die in Europa is opgegroeid is en de taal beheerst, zegt Felice Dassetto:

Et, enfin, leur légitimité provient de la capacité de dire et de construire le sens d'être musulmans en Occident, hors des terres de l'islam. De ce point de vue, le succès majeur apparaitra, tout d'abord, à ceux qui sont capables d'articuler un discours islamique sur les questions et, encore mieux, sur les incertitudes du discours occidental (Dassetto 1996).

In de media lag in eerste instantie de nadruk op Haselhoefs imago als de ideale bruggenbouwer: zijn taalgebruik, zijn gecombineerde joods-islamitische achtergrond, zijn jonge leeftijd, zijn 'exotische' kleding en haardracht. Die rol heeft hij met verve en mediageniek gespeeld en daarin heeft hij een positieve invloed gehad in het publieke debat over moslims.

Hoewel hij het ideale profiel leek te hebben, en hij het 'Nederlandse' discours beheerste, voldeed hij uiteindelijk niet aan de verwachting dat hij islamitische normen en waarden in harmonie zou brengen met Nederlandse normen en waarden. Zijn islamitische opvatting over homoseksualiteit werd maatschappelijk niet getoleerd.

Voor moslimorganisaties als Islam en Burgerschap en de Nederlandse Moslim Raad, woog zijn rol als bruggenbouwer niet op tegen de zwakte van zijn gezag als 'selfmade imam'. Het gezag dat een religieus functionaris in de soennitische traditie heeft is onder meer gerelateerd aan de hoeveelheid kennis die iemand heeft van de authentieke bronnen (Zaman 2002). Daarnaast was hij geen

imam die door een moskeegemeenschap (*jamâ'a*) erkend is, wat ook een belangrijk vereiste is voor autoriteit van een imam. Dit kan ook breder getrokken worden naar erkenning door een religieuze instantie of een nationale instantie. Een groep patiënten in een gebedsruimte is echter een beperkte groep.

Op het belang dat aan zelfstudie gehecht wordt en de criteria die moskeegangers aandragen waaraan een imam dient te voldoen om gezag te hebben, ga ik in latere hoofdstukken in. Maar het feit dat Haselhof wellicht een imam was die voldoende kennis van de Nederlandse context had, was niet genoeg; hij had onvoldoende kennis van de tekst (de klassieke bronnen van de islam). Als 'nieuwe imam', die tevens woordvoerder van moslims in Nederland zou kunnen zijn, werd Haselhof uiteindelijk door de verschillende partijen niet geaccepteerd. Wel bleef hij als publicist pogen om een bruggenbouwer te zijn.⁴⁷

2.1.5 Radicalisering: de 'NOVA-imams'

Een drietal uitzendingen van het actualiteitenprogramma *NOVA* in juni 2002 voedde opnieuw het debat over de invloed van imams op moslims. In de eerste helft van 2002 zond *NOVA* een aantal preken, smeebeden en lezingen van een aantal imams van het 'comité-Ahl Soennah' uit. De bandopnamen van deze als radicaalislamitisch bekendstaande groepering werden in het geheim gemaakt. In de fragmenten riepen drie imams op tot de vernietiging van de Amerikaanse president Bush en de Israëliëse premier Sharon als de vijanden van Allah. Ze verheerlijkten het Palestijnse martelaarschap. Eén preek ging over het slaan van vrouwen door hun echtgenoten. Sommige imams predikten dat vrouwen zoveel mogelijk thuis moeten blijven en alleen de deur uit zouden moeten gaan voor de moskee en boodschappen. Buitenshuis werken vonden zij beneden haar waardigheid en ook beneden de waardigheid van de man die verplicht is haar te onderhouden. Parfum mag niet op straat en de vrouw moet de man behagen wanneer hij dat wil. Overspel na het huwelijk wordt bestraft met steniging voor de vrouw of geseling voor de man en de vrouw. Twee imams kwamen uit Syrië, een uit Egypte. Zij hadden de Nederlandse nationaliteit, maar spraken geen Nederlands.

De Tweede Kamer toonde zich ook nu door de uitlatingen geschokt. Door een deel van de Tweede Kamer (VVD, LPF en D66) werd gepleit voor het uitzetten van de imams die haat prediken en het (tijdelijk) sluiten van moskeeën wanneer blijkt dat daar haat wordt gepredikt. Daarnaast werden Kamervragen gesteld over de verblijfsrechtelijke positie van de imams en over hun inburgering. Ook wordt het belang van het opzetten van een imamopleiding in Nederland weer geuit.⁴⁸ De Syrische Ahmed Salam werd door het Tilburgse college van B&W gesommeerd om zijn preken in Nederlandse vertaling inzichtelijk te maken.⁴⁹ Hiermee kreeg de discussie over de taal die in de moskeeën gebruikt wordt een nieuwe wending: de preek is niet alleen moeilijk te begrijpen voor de jonge generatie die geen of onvoldoende Arabisch (of Turks) verstaat, het is ook niet te volgen voor willekeurige anderen die willen weten wat er in de preken gezegd wordt – en ongerust zijn over mogelijke opruimende taal.

Ondanks het feit dat in de discussie naar voren werd gebracht dat het in dit geval ging om een minderheid van imams die niet representatief was voor de moslimgemeenschap⁵⁰, versterkte het wantrouwen jegens moslims in het algemeen en imams in het bijzonder. De uitspraken bevestigden het bestaan van radicale tendensen onder imams in Nederland. De NOVA-uitzending gaf een nieuwe impuls aan de tendens om moskeeën te zien als plaatsen waar aan de westerse maatschappij tegengestelde normen en waarden worden verkondigd (vergelijk Maussen 2005:13).

Vragen die door deze uitzendingen werden opgeworpen waren: wat is de invloed van deze imams op moslims in Nederland? Wat is de invloed van de politieke islam uit het Midden-Oosten op moslims in Nederland? Wat wordt er in preken van imams gezegd? Zijn de preken gericht tegen de democratie en vóór een islamitische theocratie? Waar is de intellectuele moslimelite die zich tegen radicale, ondemocratische uitspraken verzet? De Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst (AIVD) vond dat deze imams een voedingsbodem creëerden voor extremisten om ook in Nederland te recrutereren voor de gewapende islamitische strijd (zie bijvoorbeeld het rapport van de AIVD *Van Dawa tot Jihad. De diverse drie-*

gingen van de radicale islam tegen de democratische rechtsorde (2004)). Wat kan de overheid hier tegen doen? Kan de overheid bijvoorbeeld het preken in het Nederlands eisen? Vormt dit een middel om deze radicale tendensen tegen te gaan? Is het mogelijk om een moskee te sluiten?

Net als bij El-Moumni en Haselhoef werd bedreigd met juridische stappen tegen deze imams. GroenLinks-Kamerlid Naima Azough noemde deze dreigende juridisering van de dialoog een 'symboolpolitiek' van de Nederlandse overheid. In zo'n beleid lijkt weliswaar daadkrachtig opgetreden te worden tegen radicale uitspraken van imams door het nemen van juridische maatregelen, maar wordt er niet meer gekeken naar de achterliggende processen:

Ik denk dat het wel belangrijk is om dit soort signalen op te pakken en ik ben het er wel mee eens, dat er iets gebeurt, maar tegelijkertijd denk ik dat het tot een soort symboolpolitiek zou behoren als je alleen maar juridische maatregelen neemt. Je moet ervoor zorgen dat er discussie is binnen de moslimgemeenschap hier in Nederland, over de acceptatie ook van de islam in Nederland, in het Westen en je moet er dus ook voor zorgen dat bijvoorbeeld emancipatie veel hoger op de agenda komt te staan, niet alleen bij moslimvrouwen; in het onderwijs, vanaf de lagere school. We zien gewoonweg dat dat nog niet voltooid is (Azough in *NOVA* 14-6-02).

Protesten tegen het uitvergrooten van het beeld van de imam als radicale, invloedrijke prediker waren ook nu te horen. Zo bepleitte de burgemeester van Amsterdam Job Cohen om niet te veel aandacht aan deze extremen te besteden, aangezien dit een 'wij-zijtegenstelling' op zou drijven. Ahmed Aboutaleb, directeur van Forum, meende dat het de islamitische gemeenschap zelf moest zijn die zich van deze radicale elementen moest ontdoen. Khadija Arib, Tweede Kamerlid, bracht naar voren dat de invloed van deze woorden niet zozeer het handelen van moslims in Nederland beïnvloedt. De woorden hebben vooral effect op de beeldvorming over moslims. Zij meende dat deze imams de angst voor moslims onder niet-moslims aanwakkeren:

Het maatschappelijk effect van deze uitspraken, de oproepen tot geweld en haat tegen de westerse samenleving, raakt de hele moslimgemeenschap. Het Westen associeert de islam toch al met geweld en onderdrukking van vrouwen. Daar moeten de moslims in het Westen zelf een antwoord op geven (*Trouw* 19-6-02).

2.1.6 Botsende waarden: Ahmed Salam

Het laatste incident rond imams vond plaats drie weken na de moord op publicist en filmmaker Theo van Gogh. Van Gogh werd op 2 november 2004 op straat vermoord door de zesentwintigjarige Mohammed B., een in Nederland geboren en opgegroeide man van Marokkaanse afkomst. Hij liet een brief op het lichaam van Van Gogh achter, waaruit duidelijk werd dat hij de moord uit islamitische motieven gepleegd had, als vergelding voor de uitspraken die Van Gogh over de islam en de Profeet Mohammed had gedaan.

Ahmed Salam was een van de imams die door de *NOVA*-uitzendingen in juni 2002 in opspraak was gekomen. Deze Syrische imam uit Tilburg kwam nogmaals in het nieuws toen hij tijdens een ontmoeting met minister Rita Verdonk (VVD-minister van Vreemdelingenzaken en Integratie) weigerde haar uitgestoken hand te schudden. De minister was uitgenodigd om te spreken op een conferentie voor met name Marokkaanse imams over vrijheid van meningsuiting en over het klimaat dat in Nederland ontstaan was na de moord op Van Gogh, georganiseerd door de Stichting Islam en Burgerschap in samenwerking met Kontakt der Kontinenten/conferentieoord Cenakel, te Soesterberg op zaterdag 20 november 2004. Minister Verdonk reageerde verontwaardigd toen de Tilburgse imam, als enige in het gezelschap van vier imams en drie vertegenwoordigers van landelijke moslimorganisaties haar uitgestoken hand ter begroeting niet aannam. De imam: 'Dat mag niet van de islam.' 'Maar ik ben toch gelijk aan u?' vroeg de minister in reactie. 'Met alle respect, maar ik mag een vrouw geen hand geven,' antwoordde de imam. De minister: 'Nou, dan hebben we genoeg om over te praten.'⁵¹ De volgende dag stond op de voorpagina in de zondagseditie van *De Telegraaf* een grote foto van deze

situatie met als kop 'Geen hand voor Verdonk'.

Deze ontmoeting tussen de minister van Vreemdelingenzaken en Integratie Rita Verdonk en de Tilburgse imam Ahmed Salam, vond plaats in een tijd waarin de samenleving in grote verwarring en onrust verkeerde over de omgang tussen moslims en niet-moslims. In een publiek optreden koos de minister voor een openlijke confrontatie van twee waardensystemen.⁵² Enerzijds het waardensysteem van de imam dat aangeeft dat een man de positie van een vrouw die hoort tot de huwbare categorie moet eren en respecteren. Dit is vastgelegd in een norm die verbiedt dat de man een vrouw aanraakt. Anderzijds het waardensysteem van de minister met de centrale waarde van gelijkheid tussen man en vrouw. Respect voor een ander wordt getoond door het aannemen van diens uitgestoken hand. Dit is een centrale omgangsvorm. De normen van de imam zeggen dat het verboden is een vrouw een hand te geven. De normen van de minister zeggen dat het geboden is een vrouw (en man) een hand te geven. Voor de imam geldt dat hij te allen tijde het voorbeeld van de Profeet wil volgen.⁵³ Voor de minister toonde dit weigeren van de uitgestoken hand de desintegratie van de imam.

In de hierop volgende publieke verontwaardiging over de gang van zaken, werden in de media twee overheersende reacties geuit.⁵⁴ Ten eerste: de imam schoffeerde de minister en ten tweede: de minister schoffeerde de imam. Voor beide reacties gold: door Ahmed Salam zo prominent uit te vergroten, werd ook deze imam als een 'pars pro toto' neergezet in de media. Ahmed Salams eerste loyaliteit bleek niet Nederland, zoals Ben Koolen al in het interview uit 1996 bepleitte, maar de islam.

Naima Azough, Tweede Kamerlid van GroenLinks, meende dat het inderdaad niet netjes was van de imam om de hand van de minister niet te drukken. Maar men moest niet toegeven aan orthodoxie door er zo veel aandacht aan te schenken. Pas wanneer het niet accepteren van de uitgestoken hand voor meer zou staan dan alleen het respecteren van de vrouw, dan zou men zich boos moeten maken. Eerder zou men zich niet al te veel moeten opwinden over het feit dat bepaalde omgangsregels niet overeenkomen, niet in de islam, maar ook niet in het jodendom, waar niemand zich ver-

der druk over lijkt te maken (*Trouw* 23-11-04). Anderen meenden dat de minister juist niet ver genoeg ging in het tonen van haar verontwaardiging. Secil Arda, Turks-Nederlands feministe in *Trouw* 30-11-04:

[De] radicale gelovigen mogen geen terrein winnen onder het mom van godsdienstvrijheid. Zij oordeelt dat voor '[vrouwen] die hun geboorteland bewust hebben verlaten om in vrijheid, gelijkheid en democratie te kunnen leven, [die] dagelijks hun emancipatievrijheid voeren. Zij vechten tegen taboes, vooroordelen en achterstelling. Minister Verdonk heeft geen goede dienst bewezen als rolmodel dat taboes doorbreekt.

Arno Visser, VVD-Kamerlid:

[De] imam had zijn leefregels niet mee moeten nemen naar het publieke domein. Zoiets als een handdruk moet waarde-vrij zijn. '[De minister] trad de imam in een publieke ruimte tegemoet. Als de imam dan een handdruk beschouwt als een gebaar van een dominante cultuur die hem tot aanpassing wil dwingen, dan neemt hij de regels van zijn leefwereld mee naar dat gemeenschappelijke domein (*Trouw* 2-12-04).⁵⁵

De VVD, de partij van minister Verdonk, meende dat hier een concrete situatie werd opgevoerd van de liberale opvatting dat het individu bevrijd moet worden van de onderdrukking door een cultuur of religie (Marcel ten Hooven, *Trouw* 2-12-04 'Arno Visser: VVD voert geen strijd tegen islam'). Oud-minister Hans van Mierlo gaf in het televisieprogramma *Buitenhof* de volgende ochtend een scherpe reactie als voorbeeld van de tweede reactie:

Ik vind dat er duidelijk sprake is op het ogenblik [...] van een mentaal tekortschieten van het kabinet in het leiding geven op het moment dat het land [...] in verwarring is. [...] De perceptie van angst wordt groter dan de dreiging zelf.

Hierbij noemde hij als concreet voorbeeld de berichtgeving in *De Telegraaf* en meende hij dat Verdonk de koptekst 'Geen hand voor

Verdonk' heeft uitgelokt. Hij noemde 'die combinatie van Verdonk met *De Telegraaf* een explosief mengsel voor onze democratie':

De zorgvuldigheid die je als kabinet moet betrachten, is naar beide kanten toe, én naar de autochtonen én naar de allochtonen. [...] Dan komt Verdonk en die komt toch met de merkwaardige mededeling voor een minister van Integratie die er eigenlijk op neer komt dat we ons toch niets gelegen moeten laten liggen aan de extra gevoeligheid van een miljoen moslims. Ik vind dat ongelofelijk, want ik vind dat je daar wel degelijk rekening mee moet houden, in ieder geval in dat deel dat geregeerd wordt door het fatsoen, dat boven op het wettelijk deel zit.⁵⁶

Volgens anderen zou minister Verdonk zich 'diskwalificeren' als minister van Integratie en 'spelen met vuur' in een tijd waarin de verhoudingen tussen moslims en moslims toch al tot het uiterste gespannen zijn (redactiecommentaar *Trouw* 24-11-04). Juist als minister van Integratie zou ze de verhoudingen niet zo op scherp moeten zetten, maar rekening moeten houden met de manier waarop de imam zijn geloof belijdt. Door de imam haar maat op te willen leggen, bood zij geen ruimte voor een dialoog, maar kapte deze af voordat hij kon beginnen. Ook Salam zelf bracht dit naar voren in een door hem belegde persconferentie: 'Door verbaasd te zijn en te zeggen dat zij mijn gelijke is, wil zij mij dwingen haar keuze te maken' (*NRC Handelsblad* 23-11-04).

Rolopvattingen

Nog in haar toespraak aan alle aanwezigen voorafgaand aan deze ontmoeting in kleinere kring, had de minister de opvatting over de rol die de imam in Nederland idealiter op zich neemt naar voren gebracht:

Voor u, imams, zie ik bij [het opnemen van de verantwoordelijkheid voor een dialoog in de samenleving] een hele bijzondere rol weggelegd. U kunt een brugfunctie vervullen tussen de moslims die uw moskee bezoeken aan de ene kant en de bredere samenleving aan de andere kant. U kunt in contact

treden met voorgangers van andere religieuze groeperingen in de samenleving. U kunt in uw preken oplossingen aanreiken voor de zorgen waar de mensen mee zitten. U kunt in uw gesprekken met moslims, vooral met jongeren en hun ouders, hen helpen om een weg te vinden in onze samenleving. Een manier te vinden zodat ouders en jongeren geholpen worden om hun plek in de samenleving te vinden. Om te integreren, want integreren is meedoen.

De verplichtingen die ze bij deze rol formuleert zijn ook concreet:

Maar laten we eerlijk zijn, hiervoor is het natuurlijk wel nodig dat u de Nederlandse taal spreekt. Het delen van de taal geeft niet alleen de mogelijkheid om met elkaar te praten, het scheidt ook vertrouwen. Je leert elkaar kennen. En als u mij verstaat, en ik versta u, dan is dat het begin van een gezamenlijke band. En daarnaast, laat ik ook eerlijk zijn, is het moeilijk om mensen te helpen bij hun twijfels en onzekerheid als u zich niet grondig verdiept in de samenleving waar u deel van uitmaakt. Daarom is het ook zo belangrijk om kennis te hebben van de Nederlandse samenleving. Niet alleen van de televisie of uit boekjes, maar door daadwerkelijk op stap te gaan naar verschillende plekken, naar organisaties, naar mensen, allerlei mensen, jongere mensen, oudere mensen, om elkaar te leren kennen (Toespraak minister Verdonk, opgenomen in Verslag imamconferentie 20 november 2004: 56).

De verwachting is dat de imam een brugfunctie vervult tussen gelovigen en samenleving. De verplichtingen die daarbij horen zijn het opdoen van een grondige kennis van taal en samenleving en het erkennen van de centrale Nederlandse waarden en normen.

Ahmed Salams eerste loyaliteit bleek echter niet Nederland. Hij koos publiekelijk en uitdagend voor loyaliteit aan een non-conformistische islam. Of de minister bewust de confrontatie opzocht om een ruimte te creëren waarin zij haar ongenoegen over de inpasbaarheid van de islam in de liberale Nederlandse democratie kon uiten, is niet aan te tonen. Wel was het concrete resultaat van deze confrontatie dat er weer een aanleiding was om deze discussie te voeren.

Arabist Michel Hoebink voorspelde al direct dat dit incident aanleiding zou geven voor positiebepaling van moslims. Hij waarschuwde voor een polariserend effect van discussies in de media over het recht om een hand te weigeren:

Je kunt er op wachten dat groepen moslimjongeren het weigeren van een hand gaan gebruiken om hun identiteit te bevestigen (*Trouw* 23-11-04 'Een uitgestoken hand').

De kwestie bracht de vraag of een moslim de hand van iemand van het andere geslacht al dan niet mag schudden buiten het domein van een religieus vraagstuk. In de praktijk werd het een politiek en maatschappelijk vraagstuk: enerzijds als een 'maatmeter' voor integratie, anderzijds als een statement voor jonge vrome moslims in de omgang met anderen.⁵⁷ Door de ophef werd een kwestie gecreëerd waarin een compromis nauwelijks mogelijk leek te zijn; het niet schudden van de hand van een vrouw wordt dan tot een afwijzing of 'deloyaliteit' naar Nederland toe. Tijdens een debatprogramma in september 2005 werd een mannelijke student van de Islamitische Universiteit Rotterdam aan het woord gelaten. Hier zat een in Nederland opgegroeide jongeman die islamwetenschappen studeerde, kortom, de toekomstige imam. Er werd gerefereerd naar de kwestie van de ontmoeting van de minister en de imam. Hem werd gevraagd of hij een vrouw een hand zou geven. Hierop antwoordde hij:

Ik zou een vrouw die onwettig voor mij is, en die – als zij niet te oud is, want oude vrouwen mag je wel een hand geven, zou ik geen hand geven, en dat is puur een geloofskwestie. Ik ben zelf een student van islamitische kennis, dus als ik zelf, waar ik in geloof, zelf niet gehoorzaam, dan ben ik eigenlijk een hypocriet als ik dat aan andere ga preken. Dus ik zou een vrouw geen hand geven (Suat Erdemsoy, EO/NCRV *Debat op 1*, Nederland 1, 17 september 2005).

Dit voorbeeld toont dat het vraagstuk van welke normen en waarden al dan niet 'onderhandelbaar' zijn ook blijft bestaan ten aanzien van toekomstige, in Nederland opgeleide imams. Terwijl

imam Salam in het publieke debat werd geschaard onder de groep van 'slechte imams',⁵⁸ viel deze student niet automatisch onder de categorie 'goede imams', maar ook niet onder 'slechte' imams (vergelijk ook Birt 2006).

Samenvattend

De incidenten bevestigen de circulerende rolverwachting ten aanzien van de ideale imam die een brugfunctie op zich neemt tussen gelovigen en samenleving. De imam dient religieuze voorschriften in harmonie te brengen met de kernwaarden en -normen van de liberale rechtsstaat. Imam El-Moumni bleek dit niet te doen, waarna grote publieke verontwaardiging ontstond. Imam Haselhoef lukte dit niet, maar wel bijna. Imam Salam paste zich expliciet en uitdagend niet aan deze verwachting aan. De radicale imams wilden dit niet, maar propageren actief een politieke islam.

Uit de beschrijvingen van de opvattingen over de rol van imams is duidelijk geworden dat in Nederland moskeeën werden gezien als 'religious institutions [which] can promote or discourage civic engagement through explicit messages. They can also reinforce or create specific forms of identity – religious, ethnic, or some combination of these – which might have the effect of promoting or discouraging greater civic engagement' (Foley z.j. working paper no. 2: 6).

In het hierboven uiteengezette 'imamdebat', kreeg de imam als (gepercipieerd) leider van de congregatie, bijzondere aandacht. De imam werd opgevat als een religieuze institutie die als *agent* optreedt in een proces van '*civic incorporation*' (Foley z.j.) of '*civil attachment*' (Shils 1977). Hij wordt opgevat als actieve actor in het proces van integratie in de burgerlijke samenleving. In het proces van inpassing en aanpassing speelt hij ofwel een aanmoedigende ofwel een ontmoedigende rol.

De rolopvattingen die in de discussies circuleren, kunnen gevangen worden door onderscheid te maken tussen opvattingen over 'huidige imams' en 'ideale imams'. Huidige imams zijn degenen die nu nog etnisch of religieus particularisme voorstaan, 'reinforcing ties with their ethnic group'. Het wordt onwaarschijnlijker geacht dat zij een integratieboodschap of civic incorporation in de Nederlandse samenleving uitdragen (Foley working paper). Al-

leen als de imam voldoet aan bepaalde Nederlandse voorwaarden of criteria, kan hij zo'n aanmoedigende rol op de maatschappelijk gewenste manier uitoefenen, vanuit een gedomesticeerde, Nederlandse islam. Dat ook dit dilemma's oproept, wordt duidelijk uit de voorbeelden van imam Haselhoef en van de student van de IUR die, opgegroeid in Nederland, aangeeft een vrouw geen hand te willen schudden.

2.2 Instrumenten van de overheid om imams in te zetten bij het integratieproces

Uit bovenstaande incidenten wordt duidelijk dat er in de periode 1993-2004 in het publieke debat uitgegaan wordt van een sterke normerende rol van de islam in levensstijlen van moslims in Nederland. Hierbij krijgt de imam een centrale rol toebedacht als overbrenger van de islamitische normen en waarden. Deze normen en waarden botsen in sommige gevallen met de centrale normen en waarden van de Nederlandse samenleving. De overheid ziet voor zichzelf een taak weggelegd om deze botsingen te voorkomen of althans in goede banen te leiden. Vanuit haar eigen seculiere normen en staatsrechtelijke inrichting, heeft de overheid echter (slechts) beperkte mogelijkheden om zich uit te spreken over en zich te mengen in religieuze uitingen. Ze heeft echter een aantal legitieme middelen tot haar beschikking, of poogt die tot haar beschikking te krijgen. De meest in het oog springende is de imamopleiding. De tweede is de Wet Inburgering Nieuwkomers voor de imam. En de derde is het toelatingsbeleid ten aanzien van imams.

2.2.1 Imamopleiding

De koppeling tussen de integratieproblematiek, het vraagstuk van het verband tussen religieuze opvattingen en maatschappelijke participatie van moslimmigranten, het belang van beheersing van de Nederlandse taal in integratie en burgerschap, en de bevorderende dan wel belemmerende rol die de imam in deze processen speelt, is vooral gekanaliseerd door de roep om een imamopleiding in Nederland. De imamopleiding werd het focuspunt in het publieke debat over imams.

Hoewel er op zichzelf consensus bestaat onder de deelnemende actoren aan het publieke debat over het belang van een in Nederland opgeleide imam, zijn er aanzienlijke verschillen in opvatting over haalbaarheid, effectiviteit, inrichting, bestuur en duur van de opleiding. Ook is er in de onderzochte periode verschil in opvatting over wie het initiatief dient te nemen. Is dit de overheid, of zijn dit de diverse moslimorganisaties zelf? Voor het inrichten van een imamopleiding in Nederland zullen de verschillende moslimorganisaties, die vooralsnog vooral op etnische en denominatieve grondslag zijn georganiseerd, compromissen moeten sluiten die vooral betrekking hebben op de duur en inrichting van en de verantwoordelijkheid voor de opleiding. Dit proces is in de onderzochte jaren moeizaam verlopen.

Nederland kent al sinds de Schoolstrijd de mogelijkheid dat onderwijs op confessionele grondslag gefinancierd wordt door de staat, op gelijke voet met openbaar onderwijs. Ook in het tertiair onderwijs is dit mogelijk. Het gelijkheidsbeginsel van openbaar en bijzonder onderwijs is vastgelegd in artikel 23 van de Grondwet. De overheid mag zich hierbij niet mengen in de inhoudelijke kant van het onderwijs. Wel dient het onderwijs aan bepaalde kwaliteitscriteria te voldoen.⁵⁹ Er zijn drie manieren om in dit kader een imamopleiding te financieren. Het is mogelijk om met extra onderdelen aan te sluiten bij bestaande erkende opleidingen.⁶⁰ Daarnaast is een *duplex ordo*-structuur mogelijk. Hierbij wordt het algemene deel van de ambtsopleiding verzorgd door een openbare faculteit der godgeleerdheid en wordt de specifieke ambtsopleiding gevolgd bij een islamitische instituut. Ten derde is er de mogelijkheid van aanwijzing, waarbij een islamitische organisatie een universiteit of hogeschool opricht en een aanvraag indient bij de minister van Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen om in aanmerking te komen voor financiering door het ministerie. De rijksbijdrage wordt dan overigens niet aan het instituut zelf verstrekt, maar aan de rechtspersoon waar de instelling van uitgaat, i.c. een genootschap op islamitische grondslag (De Ruijter 2003: 14-16).

Door de juridische mogelijkheden die zijn voortbestaan vanuit de traditie van verzuiling, religieus pluralisme en gelijkberechtiging, bestaat dus een duidelijke staatsrechtelijke en juridische ba-

sis waarop dit debat kan terugvallen. De vraag blijft echter welke houding de overheid dient aan te nemen, gebonden als zij is aan het principe van scheiding tussen kerk en staat. Er is een aantal mogelijkheden. Ten eerste kan de overheid een actieve voorwaardenscheppende rol spelen. Deze houding werd nog eens aangeraden door de commissie-Hirsch Ballin in 1988 (Hirsch Ballin 1988). De voorwaardenscheppende rol en de daarmee gepaard gaande stimulerende rol van de overheid werd in het advies van de commissie De Ruijter eind 2003 gehandhaafd, aangezien het belang van een imamopleiding ook door deze commissie hoog werd ingeschat (2003:34). Voorts kan de overheid de houding aannemen om alleen te reageren op concrete aanvragen voor een imamopleiding vanuit moslimgemeenschappen in plaats van een imamopleiding te initiëren. De wetenschappers Shadid en Van Koningsveld zijn in de onderzochte periode pleitbezorgers van dit standpunt. Ten derde is er een tendens om te komen tot een Frans model van *laïcité*, waarbij de overheid ervoor dient te zorgen dat op het publieke domein neutraliteit geldt wat betreft religieuze uitingen.

Ondanks de beperkte mogelijkheden die de overheid heeft door de gebondenheid aan de – polyinterpretabele – scheiding tussen kerk en staat, kan de imamopleiding beschouwd worden als instrument van de overheid om de oriëntatie van toekomstige imams ‘om te buigen’ in de Nederlandse richting. Ik breng hiervoor de volgende redenen aan.

Ten eerste geldt het hierboven reeds uiteengezette idee van de ‘Nederlandse imam’ als panacee voor integratieproblematiek. De ‘ideale imam’ bereikt de jongeren, is liberaal en (daarmee) loyaal aan Nederland. De imamopleiding kan daarmee gezien worden als een postmodern idee van de maakbaarheid van de imam.

Ten tweede komt in de discussie terug dat de islam zich dient aan te passen aan de Nederlandse samenleving en zich moet ontdoen van ‘folklore’ (Fase 1997). Een van de redenen dat de islam nu nog ‘achterlijk’ is, is de zwakke opleiding van imams. Zo stelde minister Roger van Boxtel van Grote Steden- en Integratiebeleid zich in een toespraak tijdens een debatavond over islam, gezag en leiderschap in Nederland, de volgende vraag: ‘Is de islam achter of is de islam achterlijk?’⁶¹ Het laatste ontkende hij, het eerste beaamde

hij. Van Boxtel gaf hiervoor drie verklaringen. Ten eerste door de vele imams die afkomstig zijn uit de herkomstlanden en niet hier hun wortels hebben. Ten tweede door de vermenging van islamitische voorschriften met rurale tradities (met name bij eerste generatie moslims). Ten derde door de (bijna-) afwezigheid van een islamitische elite, niet alleen in Nederland maar in heel Europa, die als een voorhoede kan fungeren in het publieke debat. Daarom, zo gaf hij aan, ijvert hij al sinds de affaire-El-Moumni om de oprichting van een Contactorgaan Moslims en Overheid.⁶² Helderheid moet geboden worden, zo meende hij, en het debat moet worden aangegaan door moslims, net zoals dat de kerkgenootschappen hebben moeten doen om hun positie te veroveren.⁶³

Op deze manier kan een Nederlandse imamopleiding opgevat worden als poging de Ander (*the Other*) meer op het Eigene (*the Self*) te laten lijken (Amir-Moazami 2001: 324-325). Als grondoorzaak voor deze beleidsoriëntatie noemen Shadid en Van Koningsveld islamofobie (1999).⁶⁴ Die angst voor de islam is in Nederland al eeuwen latent aanwezig en is zeker de laatste tien jaar manifest geworden. Peter van der Veer noemt de aandacht voor imams en imamopleiding een '*perfect example of indirect rule*'. 'Indirect rule' was een methode van koloniale overheersing waarbij lokale leiders door het geven van een bepaalde vorm van autonomie werden ingezet om het beleid van de koloniale regering te (kunnen) implementeren (Van der Veer, Hendrik Mullerlezing, 8-10-01).

De angst dat islamitisch fundamentalisme en radicalisme via imams moslims in Nederlands zou beïnvloeden, is in de discussie over een mogelijke imamopleiding in Nederland duidelijk aan te wijzen. In de jaren tachtig en negentig was het vooral de angst voor een politiek ideologische invloed vanuit de herkomstlanden Turkije en Marokko, die zou beletten dat migranten volledig integreren en ervoor zou zorgen dat de regeringen in die landen via de imams als pionnen hun greep op de onderdanen in migratielanden zouden willen verstevigen (vergelijk Rabbae 1997; Rath 1999:60). De imamopleiding werd in deze periode geopperd vanuit een integratieoptiek. Het werd beschouwd als stap in de gelijkberechtiging van moslims in Nederland en als concrete stap in de ontwikkeling van een multiculturele samenleving. 11 September 2001 vormt een

kristallisatiepunt waarna de imamopleidingsdiscussie niet langer zozeer vanuit integratieoptiek werd gevoerd, maar meer vanuit veiligheidsoptiek. De vrees werd geuit dat radicalisering vooral via imams en predikers uit landen als Saudi-Arabië, Egypte, Syrië en Libië zou plaatsvinden.

Ook toen na de moord op Theo van Gogh in het publieke debat naar voren werd gebracht dat radicalisering niet (per se) onder invloed van imams in moskeeën gebeurt, werd de imamopleiding in Nederland als oplossing naar voren gebracht. De politieke druk om de oprichting van een imamopleiding actief te stimuleren vanuit de overheid, nam sterk toe door twee moties die in deze periode werden ingediend. Tijdens het Kamerdebat over de moord op Theo van Gogh, werd een breed gesteunde motie ingediend (Motie Bos c.s. 29 854, nt 10), waarin de Kamer de regering verzoekt om uiterlijk per 2008 niet langer verblijfsvergunningen te verstrekken aan imams. Als gevolg van voorgesteld beleid zouden moskeebesturen er niet langer omheen kunnen om imams uit Nederland of de Europese Unie te rekruteren. Een tweede motie, de Motie Sterk (Sterk 20 200 VI; motie 155), verzocht de regering, overwegende dat voor de integratie van de moslimgemeenschap in Nederland opgeleide imams noodzakelijk zijn en van mening dat daarom een snelle totstandkoming van de Nederlandse imamopleiding van groot belang is, aan imams die in Nederland gaan werken als voorwaarde te stellen dat zij een Nederlandse imamopleiding hebben gevolgd (persbericht ministerie van Justitie 13-12-04).⁶⁵

Een aantal vragen bleef vooralsnog open in het debat. De Commissie De Ruijter signaleerde als belangrijkste probleem bij een facilitering van een imamopleiding dat niet duidelijk was wat er van een imam wordt verwacht, als wel hoe een opleiding tot imam er in dat verband uit diende te zien (De Ruijter 2003:34).

Daarnaast moesten op het maatschappelijk middenveld de posities veelal nog ingenomen worden door moslimorganisaties. In deze periode woedde de machtsstrijd hierover nog volop, die voornamelijk nog op etnische gronden werd gevoerd. Moslimorganisaties en oprichters van islam-/imamopleidingen moesten reageren op deze Nederlandse discursieve context (zie hiervoor Boender 2006).

De vraag bleef open of de overheid inderdaad (meer) toegang zal krijgen tot de moskee. Zijn imams inderdaad meer ‘dociel’ wanneer ze in Nederland zijn opgeleid? Ook was onduidelijk of afgestudeerden aan zo’n opleiding geaccepteerd zullen worden als imam in de moskeeën. Onzeker was voornamelijk of jongeren zelf imam willen worden wanneer de salariëring – die door de gemeenschappen zelf moet worden opgebracht – (zeer) laag zal zijn en het werk zelf zwaar, gezien de moeilijke doelgroep, en het vereiste om vierentwintig uur per dag beschikbaar te zijn. Tevens zullen jongeren er wellicht voor kiezen om op andere plaatsen dan de moskee actief te zijn om het religieuze discours te voeren, te beïnvloeden en te vernieuwen (Boender 2006).

2.2.2 *Wet Inburgering Nieuwkomers voor imams*

Halverwege de jaren negentig werd een verplicht inburgerings-traject voor imams geopperd om hen op deze manier kennis te laten maken met de Nederlandse taal en samenleving, wanneer zij in Nederland gaan werken (*de Volkskrant* 6-12-1997). De invoering van de Wet Inburgering Nieuwkomers (WIN)⁶⁶ voor recent in Nederland te werk gestelde geestelijke bedienaren ging per 1 januari 2002 in. Ingezet door D66 minister Van Boxtel, en wettelijk van kracht onder LPF-minister Nawijn, werden vanaf 1 januari 2002 inburgeringscursussen voor imams verplicht. Ook voor imams die hier al langer verblijven werd een dergelijke cursus toegankelijk gemaakt. In september 2002 ging in Soesterberg de eerste inburgeringscursus van start met zeven Turkse imams.

De nieuwe wet paste in het klimaat van nadruk op individueel burgerschap. In deze tijd kwam het politiek en maatschappelijk besef op dat – vanwege het idee dat arbeidsmigranten met hun gezinnen tijdelijk in Nederland zouden verblijven – de samenleving verzuimd had om nieuwe burgers actief bij de samenleving te betrekken en had nagelaten om hen actief te stimuleren in het leren van de Nederlandse taal als sleutel tot toegang tot de samenleving (vergelijk Blok 2004). De ophef over de woorden van imam El-Moumni brachten de wetswijziging van de Wet Inburgering Nieuwkomers in een stroomversnelling om deze ook voor nieuwkomende imams te laten gelden.

Het opzetten van een imamopleiding strandde voortdurend op bezwaren, onder meer op de initiërende inzet en bundeling van krachten van de islamitische koepelorganisaties. Een van de vele problemen was dat niet duidelijk was wie het curriculum zou moeten bepalen en hoe hierover overeenstemming bereikt zou kunnen worden tussen de verschillende islamitische stromingen in Nederland. Het invoeren van verplichte inburgeringscursussen voor nieuwkomende imams kreeg de overheid wel unilateraal gerealiseerd. De scheiding tussen kerk en staat werd 'omzeild' door de overheid door aan te geven dat hun verantwoordelijkheid voor de integratie van imams zo zwaar woog dat hiertoe een wet is opgesteld (Wet Inburgering Nieuwkomers Geestelijke Bedienaren). De overheid bemoeit zich verder niet met interne aangelegenheden.

Overigens zijn nauwelijks bezwaren tegen deze inburgeringsplicht naar voren gebracht vanuit islamitische organisaties of moskeeën. Door moslimorganisaties en moskeebesturen werd de inburgeringscursus veelal gezien als een stap in de goede richting van verbetering van faciliteiten voor imams. Ook zij vonden het van belang dat de imam de taal leert spreken en de samenleving en haar instanties leert kennen. Met deze regeling ontstond helderheid: de gemeentelijke overheden financieren en faciliteren de cursussen; de moskeebesturen zijn daar niet zelf verantwoordelijk voor.

Het is echter niet vanzelfsprekend dat imams ook onder de inburgeringsplicht vallen, omdat zij op grond van tijdelijke vergunningen in Nederland verblijven. Ook hierdoor wordt zichtbaar dat imams een centrale plaats innemen in het vraagstuk van integratie van moslims. Ten eerste is het opvallend dat de inburgeringscursus niet alleen bedoeld is voor hun persoonlijke inburgering. Hun inburgeringsplicht strekt zich uit tot hun verantwoordelijkheid voor de inburgering van een grotere groep:

[F]ormele inburgering van imams [is] vooral een instrument [...] voor inburgering en integratie van moslims [...]. In tegenstelling tot andere nieuwkomers is de inburgering van imams niet gericht op het bevorderen van hun individuele zelfredzaamheid in de Nederlandse samenleving. Hun inburgering neemt de vorm aan van een moreel appèl waarin loyaliteit en dienstbaarheid aan de Nederlandse overheid en samenleving centraal staan (Jonker en Scholten 2002: 48).

Ten tweede kwamen imams naar Nederland op basis van een tijdelijke verblijfsvergunning. Waarom zou de samenleving zoveel investeren in een groep die niet permanent blijft? Hieruit werd wederom duidelijk dat de overheid ervan uitging dat imams een verantwoordelijke en invloedrijke positie hebben ten opzichte van een bepaalde groep. Overigens was het nog steeds niet helder waaruit dat collectief bestond. In feite was het een aanname dat zij als imams zo'n grote actieradius hebben onder de individuen in zo'n groep. De Wet Inburgering Nieuwkomers voor imams leek daarmee, net als de ideeën rond de imamopleiding, een postmodern idee van de 'maakbaarheid van de imam' te bevatten. In tien cursussen van een dag wordt de imam – naast de zeshonderd uur van de reguliere inburgeringscursus – voorbereid op zijn werkzaamheden in de Nederlandse context. Ze worden hierin onderwezen in zaken als de scheiding tussen kerk en staat, de interreligieuze dialoog, de grondwet, welzijnswerk en hulpverlening.

Jonker en Scholten combineerden hun analyse van de ontwikkeling van de WIN voor imams met het verplicht stellen van de WIN voor buitenlandse verpleegkundigen, die immers ook tijdelijk naar Nederland kwamen in verband met arbeid. Zij verklaarden het in termen van politieke strategie om de inburgeringsplicht ook voor deze categorie te stellen:

Wanneer inburgering alleen voor imams verplicht gesteld wordt, geeft dat aanleiding tot een debat over het loslaten van het principe van scheiding van kerk en staat. Het opvoeren van verpleegkundigen als potentiële categorie inburgeringsplichtigen lijkt vooral bedoeld om dat fundamentele debat te vermijden (Jonker en Scholten 2002: 51).

Imams zijn immers geestelijke bedienaren. In de handleiding voor gemeenten over deze inburgeringscursus voor geestelijke bedienaren, werd aangegeven dat het '[i]n de functie van de imam gaat het om de taak "betekenisgeving en uitleg van de islamitische leer en zeden"' (Handleiding 2001: 11). Minister Nawijn gaf bij de opening van de eerste inburgeringscursus voor imams zijn invulling aan die uitleg door imams:

Imams spelen een belangrijke rol bij het bijstellen van het negatieve beeld van de islam en het bevorderen van de acceptatie van moslims in Nederland [...] Imams hebben de taak om hun geloofsgenoten te doordringen van de noodzaak loyaal te zijn aan de waarden en normen van de Nederlandse rechtsstaat. Op die manier kan 'extremisme' worden tegengegaan (Persbericht justitie 30-9-02).

Ook nu draaide het politiek gezien om loyaliteit van imams aan Nederland. Er is een voortdurende vrees zichtbaar dat imams zich politiek(-ideologisch) uitspreken tegen de grondwettelijke principes van de Nederlandse rechtsstaat. Dit biedt de legitimatie om vanuit de politiek hiermee te bemoeien. Overigens ging de rechterlijke macht hier niet in mee. De rechter oordeelde dat uitspraken zoals die van El-Moumni behoren tot de vrijheid van godsdienst.

2.2.3 Toelatingsbeleid

Naast imamopleiding en WIN kan ook het toelatingsbeleid ten aanzien van imams opgevat worden als instrument van de Nederlandse overheid om op een legitieme manier te interfereren in de vorming van een 'Nederlandse islam'. Nieuwgekomen imams verblijven regelmatig op grond van een speciale verblijfsvergunning voor imams tijdelijk in Nederland. De regels en procedure hiervoor waren in de onderzochte periode vastgelegd in de Vreemdelingencirculaire. Het beleid dat de Nederlandse overheid, i.c. de staatssecretaris van Justitie sinds 1980 voerde ten aanzien van de recrutering van imams uit het buitenland bestond in grote lijnen uit het volgende.⁶⁷ Er moest aan twee voorwaarden voldaan zijn alvorens een imam uit een niet-EER-land⁶⁸ naar Nederland mag komen. Ten eerste was dat de Wet arbeid vreemdelingen (WAV) en ten tweede was dat de Vreemdelingencirculaire BII/5.6. De WAV hield in dat het moskeebestuur eerst gedurende een periode van vijf weken actief diende te werven in Nederland en de EU en pas wanneer ze hierdoor geen geschikte kandidaat hadden gevonden, mochten ze een imam uitnodigen uit een niet-EER-land, in casu vaak Turkije of Marokko. Daarbij dienden zij aan te tonen dat zij zorg konden dragen voor de accommodatie en het levensonder-

houd van de betreffende imam. Dit mocht niet onder het minimuminkomen zijn. De betreffende imam diende vervolgens bij de ambassade of het consulaat in zijn land een verzoek tot een machtiging tot voorlopig verblijf (MVV) in. Deze MVV werd pas verstrekt na een onderzoek van de ambassade (ministerie van Justitie) waarbij nagegaan werd of de persoon geen gevaar vormde voor de openbare orde en nationale veiligheid op grond van politieke, culturele of religieuze bezwaren. Een tewerkstellingsvergunning werd pas afgegeven als de MVV-aanvraag is goedgekeurd. De MVV kon vervolgens in Nederland omgezet worden in een VTV, een vergunning tot verblijf.

De Vreemdelingencirculaire vormde door deze screening een juridisch middel om invloed te hebben op de toelating van imams. Daarnaast konden imams ook op grond van de voorwaarden uit de Vreemdelingencirculaire uitgezet worden als ongewenste vreemdeling. In het vreemdelingenbeleid was door de overheid een clause ingebouwd om imams te weren uit Nederland, wanneer gedacht werd dat ze op culturele, religieuze of politieke gronden een gevaar opleveren voor nationale orde en veiligheid. Hiermee fungeerde het vreemdelingenbeleid als legitiem en legaal middel van overheidsinvloed op de keuze van een imam. Het vormde ook grond om een imam uit te zetten (bijvoorbeeld in 2005, toen de imam van de Al-Fourqaan-moskee in Eindhoven werd uitgewezen).

Zoals gezegd was een van de achterliggende ideeën om de imamopleiding in Nederland te vestigen, het bereiken van een loskoppeling tussen islam en etniciteit. Ook een (sterk) restrictief toelatingsbeleid ten aanzien van imams uit niet-EER-landen zou hiervoor een instrument moeten zijn. Al vanaf 2003 werd door politieke partijen zoals de VVD geopperd om niet langer buitenlandse imams toe te laten. In december 2004 – een maand na de moord op Theo van Gogh – werd dit concreet, toen een motie werd aangenomen om imams niet langer toe te laten na 2008 (motie Bos c.s., zie hierboven). Doel van deze motie, in combinatie met de motie Sterk (niet aangenomen) waarin wordt gepleit om uitsluitend imams aan te nemen die een imamopleiding in Nederland hebben gevolgd, was om moskeebesturen te forceren om met imams uit Nederland te werken.

2.3 *Circulerende opvattingen over rol, gezag en invloed van imams*

Tot 2004 werden in het publieke debat imams steeds als centrale gezagsfiguren in het religieuze normenstelsel van moslims naar voren geschoven. Pas na de moord op Theo van Gogh op 2 november 2004 door een jonge Marokkaanse Nederlander die zich buiten de invloed van traditionele imams bleek te hebben gevormd, kwam er ook in het publieke debat meer aandacht voor de ontwikkeling van een nieuw religieus discours en loyaliteiten buiten de (directe) invloed van imams.

In tegenstelling tot veel andere Europese landen, werd in Nederland het 'imamdossier' al vóór 2001 tot een politieke zaak gemaakt. In andere Europese landen vond dit met name na 11 september 2001 plaats. Toen werd vanuit een veiligheidsoptiek de mogelijkheid van het opleiden van imams in Europa ingezet als mogelijke oplossing tegen een polarisatie van islamisme versus het Westen. Vóór 11 september 2001 werd in Nederland de imamopleiding ingezet als factor in de integratiepolitiek. Ná 11 september werd dit in toenemende mate onderdeel van de veiligheidspolitiek, en nam de urgentie ervan steeds meer toe. Dit is zichtbaar in de concrete stappen die van overheidswege gezet werden om te komen tot een imamopleiding, die in 2005 weer in een versnelling kwamen.⁶⁹

Waarom wordt er zo veel belang gehecht aan het gegeven om juist de imam de brug te laten zijn tussen geloofsgemeenschap en samenleving? Dit is gerelateerd aan de traditie van moreel geestelijk leiderschap, aan de betekenissen die aan burgerschap gegeven worden en aan de katalyserende functie die de imams hebben in publieke debatten over seculariteit.

2.3.1 *Traditie van moreel geestelijk leiderschap*

Zoals naar aanleiding van het interview met Ben Koolen reeds duidelijk werd, is de traditie van moreel geestelijk leiderschap een belangrijke factor voor het begrijpen van het focuseren op imams in het integratiedebat. De Nederlandse verzuiling is voor een belang-

rijk deel via religieuze lijnen verlopen. Geestelijke leiders van verschillende religies waren hierin zichtbare leiderfiguren. Ook in de periode van ontzuiling, bleef religie een belangrijke factor in het overheidsbeleid ten aanzien van de emancipatie van etnische minderheden. Migranten werden in toenemende mate gepercipieerd als moslims. Op het institutionele niveau werd de imam opgevat als representatief voor de moslim. Via de imam kan de islam een plek krijgen in het systeem van geestelijke gezondheidszorg. Via de imam kan voortgebouwd worden op het ideologisch-structurele systeem van de verzuiling (Sunier 2000b). Maar ook op het ideologische niveau werd de imam opgevat als representatief, langs wie de moslim bereikt kan worden, en die 'orde kan aanbrengen in de ziel' van de gelovige (Weber 2001). De imam werd, net als religieuze leiders in de christelijke tradities waar Nederland ervaring mee heeft, beschouwd als 'herder' van de gemeenschap, met bijbehorende autoriteit.

Beck en Ljamai menen dat de imam in de niet-islamitische, westerse wereld een beroepsgeestelijke is geworden die op één lijn gesteld kan worden met dominee, pastoor en rabbijn (1997:6).⁷⁰ De manier waarop de rol van de imam 'van buitenaf' werd gepercipieerd, is van invloed geweest op de ontwikkeling van de imam in Nederland tot een 'beroepsgeestelijke'. Aan het opvatten van de imam als 'beroepsgeestelijke' zit een rolverwachting vast. Deze verwachting is voor een deel terug te voeren op het beeld dat circuleert van een dominee en pastoor uit de jaren vijftig, die als zielzorger een bepalende invloed lijkt te hebben gehad op het persoonlijke leven van zijn gemeenteleden of parochianen. In de Nederlandse perceptie wordt de imam opgevat als hoeder van de gemeenschap, als pastor en als 'herder' van zijn kudde gelovigen. Deze sterke positie van imams zou zelfstandig denken belemmeren, zo beschrijft Erik Sengers een circulerende opvatting ten aanzien van imams (2003). Aan zo'n invloedrijke geestelijk leidsman heeft de naoorlogse 'babyboomgeneratie' zich net ontworsteld.

Daarnaast wordt in Nederland (onbewust) de associatie gemaakt met de dominee als invloedrijk intellectueel. In de politieke en maatschappelijke geschiedenis van Nederland hebben dominees (en domineeskinderen) een belangrijke publieke en vaak rich-

tinggevende rol gespeeld. De huidige imams blijken (veelal) de capaciteiten te missen om aan deze verwachting te voldoen. Velen blijken niet of slechts moeizaam te kunnen functioneren als aanspreekpunt voor dialoog tussen gelovigen en maatschappelijke en politieke organisaties, vanwege de praktische belemmeringen van taal en het gebrek aan kennis van de Nederlandse samenleving.

Voorts waren de imams de meegemigreerde, herkenbare religieuze functionarissen, die net als dominees en pastoors ingezet konden worden in geestelijke verzorging in ziekenhuizen, gevangenissen en het leger. Binnen openbare instellingen gebeurde dit, maar het werd van hen verwacht om ook binnen moskeeën een rol van ‘maatschappelijk werker’ op zich te nemen.

2.3.2 *Verschuivende definities van burgerschap*

Was het motto van het Nederlandse integratiebeleid jarenlang ‘integratie met behoud van eigen identiteit’, halverwege de jaren negentig werd hier formeel van afgestapt. Ervoor in de plaats kwam de notie van burgerschap. Burgerschap betekent dat iedere ingezetene van Nederland gelijke rechten en plichten heeft, ongeacht godsdienst, levensovertuiging, politieke gezindheid, ras of geslacht. Marshall vat *citizenship* op als:

a social position that carries with it three distinct kinds of rights, especially in relation to the state: (1) *civic rights*, which include the right to free speech, to be informed about what is going on, to assemble, to organize, and move about without undue restriction, and to be treated equally under the law; (2) *political rights*, which include the right to vote and run for office in free elections; and (3) *socio-economic rights*, which include the right to welfare and social security, to unionize and carry on collective bargaining with employers, and even to have a job in the first place (Johnson 2000:38).

Sinds halverwege de jaren negentig is er naast aandacht voor politieke en sociale rechten, in discussies over burgerschap echter ook aandacht voor burgerplichten en burgerdeugden. Burgerschap wordt dan meer beschouwd als competentie, niet als status of

identiteit (Ersanilli 2005:39).⁷¹ Het gaat bij burgerschap enerzijds om maatschappelijke participatie, anderzijds om burgerplichten en burgerdeugden. Het gaat zowel om materiële als om ideële levenskansen.

Omdat de Nederlandse burgerschapsopvatting het bestaan van etnische en religieuze diversiteit erkent (Sunier 2000b:57), leek het een behulpzaam concept om de inherente spanningen ten aanzien van de pluraliteit van culturele bindingen en loyaliteiten van burgers in een multiculturele samenleving te neutraliseren, te ontwijken of te bagatelliseren.

Echter, de nadruk kwam via burgerschap te liggen op een individuele emancipatie van de burger. Tegelijk werd daarbij echter ingezoomd op de moslim als deel van een collectief. Dit bracht een intrinsieke spanning met zich mee. Sunier signaleert dat 'de articulatie van een collectieve moslimidentiteit [...] aanvaardbaar [is] zolang het de individuele integratie van moslims (als migranten) niet in de weg staat' (Sunier 2000: 155-156). Het was de imam die als representant van die collectiviteit werd opgevat. Dit had meerdere implicaties.

Ten eerste werden, zoals betoogd, imams gezien als degenen die de normatieve definities van burgerschap, loyaliteit en betrokkenheid van individuele gelovigen bij de bredere samenleving (mede) beïnvloeden. Grote verontwaardiging was het gevolg wanneer bleek dat zij anders, of zelfs tegenstrijdig dachten over Nederlandse grondrechten. De staat moest hierop reageren. De bezorgdheid over de opvattingen van imams over seculariteit en over Nederlandse waarden en normen die afwijken van islamitische normatieve opvattingen, kwam duidelijk naar voren in het imam(opleidings)debat. De huidige imams werden sterk bekritiseerd. De ideale imam diende bij voorkeur gevormd te worden in Nederland, aan een Nederlandse imamopleiding. Op deze manier kon de staat pogen om, binnen haar staatsrechtelijke mogelijkheden, invloed te hebben op die normatieve definiëring van burgerschap door imams.

Ten tweede was in de eerste vijf jaar van het nieuwe millennium een tendens zichtbaar naar een burgerschapsopvatting die meer lijkt op het Franse concept. Hierbij wordt steeds minder ruimte gelaten voor etnische en religieuze uitingen op het publieke domein.

Tegelijk hechtten praktiserende moslims er aan om hun godsdienstige overtuiging ook op het publieke domein te uiten (met name de hoofddoek is hierin een zichtbaar expressiemiddel). Ook werden in deze periode enkele nieuwbouwmoskeeën prominent zichtbaar in het straatbeeld. Opvattingen over de betekenis van seculariteit, de scheiding tussen kerk en staat, en de rol van religie in de publieke sfeer, zijn in deze periode aan snelle verandering onderhevig. De incidenten rond de imams tonen de discussie over de vraag wat er verstaan moet worden onder burgerschap, met name wanneer grondrechten in het publieke domein blijken te conflicteren. De ruimte voor religieuze orthodoxie werd door deze confrontaties met de islam bevochten en steeds opnieuw gedefinieerd.

Ten derde werd de imam in de jaren negentig besproken in het kader van het Nederlandse integratiedebat van moslims. Dit verschoof na 2001 naar het bespreken van imams in het kader van het debat over radicalisering van moslimjongeren, burgerlijke veiligheid en terrorismebestrijding. De vrees voor de imam die zich negatief uitsprekt over maatschappelijke participatie en burgerschap, de pogingen door de overheid om juist de imam in te zetten bij integratieprocessen, en de maningen aan de imam om zich niet te bemoeien met politieke en maatschappelijke vraagstukken, lopen in de imamdiscussie (als paradoxen) door elkaar heen.

2.3.3 Conclusie: imams als katalysator in proces van secularisatie

De vraag naar de loyaliteit van moslims in Nederland heeft zich vooral gericht op een aantal exotische imams die ophefmakende dingen riepen. Deze incidenten werden in media en politieke debatten sterk aangezet. Hierdoor werkten de imams als katalysatoren voor andere processen over nationale identiteit en de betekenis van seculariteit.

De uitvergroting van de incidenten rond de hierboven beschreven beeldbepalende imams vergroot de mogelijkheden om in *Self-Other*-tegenstellingen te denken. Schirin Amir-Moazami heeft het Franse publieke debat over de hoofddoek geanalyseerd. Ze stelt dat de nadruk in het publieke debat sterk lag op een *'either/or-scheme'*: het is óf een hoofddoek, waarbij de symboliek van de on-

derdrukking van de vrouw een uitgesproken positie krijgt, óf de *laïcité*, waarbij de staat waakt over de (levensbeschouwelijke/gods-dienstige) neutraliteit van het publieke domein (2001: 324). Zij meent dat er in deze discussie veel te weinig ruimte werd geboden aan de hybriditeit van enerzijds de betekenis van de hoofddoek en anderzijds de betekenis van *laïcité*:

A woman with a headscarf who has studied in France and who considers herself both French and Muslim, and maybe even as an emancipated French Muslim who recognizes the *laïque* character of France, creates confusion with her external dress, which promises stable otherness. The reaction [...] is an exaggeration of borders and markers that denies hybridity (Amir-Moazami 2001: 324).

Een dergelijke reactie op de 'stable otherness' van de moslims in Nederland is ook zichtbaar in Nederland. Hier fungeren echter niet de hoofddoek en de islamitische scholen als focus van deze reactie. In Nederland hebben de hoofddoek en de islamitische school deze plaats niet kunnen innemen, omdat juist aan de mogelijkheid van bijzondere scholen en van religieuze kenmerken via kleding veel waarde gehecht wordt door de confessionele christelijke partijen.⁷² De burgerschapsnotie, waarin burgers als ingezetenen van de Nederlandse samenleving recht hebben om hun culturele en/of religieuze identiteit te uiten in het publieke domein, laat dit zien (Sunier 2000b:57). De 'exotische' en 'afwijkende' imams konden echter wel fungeren als focuspunt voor deze discussie. De projectie van ideeën over oppositie van 'islam' tegenover 'het Westen' of de 'Nederlandse liberale democratische waarden' vond vooral plaats op en via imams.

De uitvergroete incidenten rond de imams vormen bovendien katalysatoren voor een proces van identiteitsvorming en natieopbouw in een tijdperk van ontkerkelijking, globalisering en snel groeiende angst voor een islamistische ideologie en terreurdreiging. Terwijl 'de moslim' religie als zijn voornaamste identiteitsmarkeerder kreeg toebedeeld, werd 'de Nederlander' in toenemende mate opgevat als ontkerkelijkt. Religie werd binnen het publieke domein

daardoor steeds sterker geassocieerd met de – als in essentie anti-democratische opgevatte – islam. Dit vormt een belangrijk onderdeel van het toegenomen wij-zijdenken. In hun analyse stellen Prins en Slijper (2002) dat:

de Nederlandse variant van de kritiek op het ideaal van de multiculturele samenleving [door Bolkestein, Scheffer en uiteindelijk definitief door Fortuyn] een opvallend eigen karakter heeft, in de zin dat hij hoofdzakelijk gebruik maakt van liberale en emancipatoire vocabulaires. Ook onder conservatieven en confessionelen zijn de posities van vrouwen en homoseksuelen de favoriete voorbeelden om de cultuur van allochtonen (feitelijk moslims) ter discussie te stellen. Opgevat als doelbewuste strategie is deze positionering natuurlijk uiterst succesvol: links wordt zo met haar eigen argumenten bestreden. Anderzijds zou men kunnen stellen dat deze specifieke vorm van het antimulticulturalisme een noodzakelijke voorwaarde was voor zijn definitieve doorbraak.

Hier gaat het om de vraag welke rol religie in het publieke domein kan en mag spelen. Politieke en maatschappelijke ideeën over hoe Nederland er als seculier land zou moeten uitzien, krijgen vorm door de uitingen van (enkele) imams uit te vergroten en in het centrum van de belangstelling te plaatsen.

Samenvattend

In dit hoofdstuk heb ik de vraag gesteld welke rol imams spelen volgens opvattingen uit het publieke debat over imams. Ik ben nagegaan wat de verwachtingen zijn van de voornaamste deelnemers aan dit debat ten aanzien van het functioneren van imams en hoe zij zijn verplichtingen zien. Door na te gaan welk proces van beeldvorming betreffende imams heeft plaatsgevonden tussen de jaren tachtig en 2004, werd zichtbaar hoe ‘van buitenaf’ naar imams is gekeken. De ideeën en symbolieken die ten grondslag liggen aan het publieke debat werden op deze manier zichtbaar. Tot 2004 werden imams steeds als centrale gezagsfiguren in het religieuze normenstelsel van moslims naar voren geschoven die invloed hebben op hun maatschappelijke handelen en hun morele opvattingen.

gen. In de publieke discussie tussen 1993 en 2004 werden imam El-Moumni, Abdullah Haselhof, de 'NOVA-imams' en Ahmed Salam in stelling gebracht als illustraties dat de (traditionele of politiek-ideologische) religieuze opvattingen van moslims zich nog niet of onvoldoende hebben verschoven richting moderne civiele (democratische en liberale) opvattingen.

Drie zaken vallen op. Ten eerste valt op dat er niet of nauwelijks onderscheid gemaakt wordt tussen mannen en vrouwen. Door de rol van de imam centraal te stellen, blijft de religieuze wereld van de vrouwen nagenoeg onzichtbaar. De vraag wordt onvoldoende gesteld op welke bronnen van gezag zij zich richten.

Ten tweede kwam pas ná de moord op Theo van Gogh op 2 november 2004 door een jonge Marokkaanse Nederlander die zich vooral buiten de invloed van traditionele imams bleek te hebben geradicaliseerd, in het publieke debat meer aandacht voor de ontwikkeling van een nieuw religieus discours en loyaliteiten buiten de (directe) invloed van imams.

Ten slotte valt op dat het in het 'imamdebat' vooral gaat óver imams. De visie van gewone moslims op imams en de visie van imams zelf wordt nog te weinig opgenomen.

De volgende hoofdstukken gaan in op de vraag hoe imams en praktiserende gelovigen zelf de rol en aan de rol gerelateerd gezag en invloed van de imam opvatten.

3 De Turkse Ayasofya-moskee in Amsterdam

3.1 *De Ayasofya-moskee*

In dit hoofdstuk staat de Ayasofya-moskee in stadsdeel De Baarsjes in Amsterdam centraal.¹ Deze moskee werd in 1994 vanuit de Turkse sociaal-culturele islamitische organisatie Milli Görüs Noord-Nederland opgericht als vereniging met volledige rechtsbevoegdheid² onder de statutaire naam 'Milli Gorus' Sociale en Culturele Vereniging Amsterdam-West.³ Het is de centrale en tevens grootste moskee van deze beweging. Dagelijks bezoeken meer dan vijfhonderd, vooral mannelijke bezoekers de moskee, voornamelijk van Turkse origine, om te bidden, thee te drinken, inkopen te doen in de winkel of naar de kapper te gaan.⁴ In de vastenmaand Ramadan neemt het bezoekersaantal sterk toe. Dan zit ook de inpandige vrouwenruimte helemaal vol. De Ayasofya had ten tijde van het onderzoek driehonderd leden, die maandelijks een vrijwillige bijdrage van vijf euro leverden. In deze periode traden in de moskee drie Turkse imams als prediker op. De eerste is de door de Ayasofya-moskee betaalde, vaste imam Osman Paköz. De tweede is de door het hoofdkantoor van Milli Görüs Nederland betaalde imam Fuat Yavaş, die vóór Paköz in dienst was van Ayasofya. De derde is de mufti⁵ van Milli Görüs Nederland, Muhammed Hulusi Ünye. Daarnaast leidden diverse 'assistent-imams' de dagelijkse gebeden en zijn er ongeveer twintig mannelijke en vrouwelijke docenten die in de weekeinden religieus onderricht verzorgen. Het moskeebestuur van de Ayasofya houdt zich vooral bezig met de organisatie rondom het gebouw: schoonmaak, reparatie,

coördinatie van activiteiten van de jongerenvereniging en andere ondersteunende activiteiten. Het bestuur van Milli Görüş Nederland vormt het overkoepelende bestuur van alle tweeëntwintig aangesloten moskeeën en is verantwoordelijk voor de inhoudelijke aspecten van het bestuur van Ayasofya.

Tot eind 2004 was de Ayasofya-moskee gevestigd in een voormalige garageloods annex magazijnpand op het voormalige RIVA-terrein van circa tienduizend vierkante meter in Amsterdam-De Baarsjes. In 2005 zijn op dit terrein de werkzaamheden voor de nieuwbouw begonnen. Het veldonderzoek heeft in dit oude gebouw plaatsgevonden en daar richt deze beschrijving van de structuur en organisatie van de moskee zich op.⁶ Het grijze gebouw was van de buitenkant niet als moskee herkenbaar en droeg geen naam-bord.⁷ De Turkse en de Nederlandse vlag markeerden het toegangshek. Op de eerste verdieping bevindt zich een grote gebedsruimte waar ook de *minbar*,⁸ het preekgestoelte, staat. Hier bidden dagelijks een paar honderd mannelijke gelovigen onder leiding van een imam. Op vrijdag houdt de imam vanaf de minbar de wekelijkse preek. Verder biedt de moskee ruimte voor religieuze lessen voor kinderen en volwassenen, en voor ontspanning in de vorm van een theeruimte en enkele sportfaciliteiten. Er zijn een aparte gebedsruimte en lokalen voor vrouwen, met een eigen vrouweningang aan de zijkant van het gebouw. Ook is er een winkel gevestigd waarin Turkse levensmiddelen en islamitische, Turkse boeken worden verkocht. Voor uiteenlopende activiteiten is een grote ruimte beschikbaar, die daarnaast dienst doet als gebedsruimte.

Veel activiteiten die in deze moskee worden georganiseerd, zijn gericht op de eigen, Turkse achterban die woont en/of werkt in stadsdeel De Baarsjes. Een aantal activiteiten in deze moskee wordt speciaal georganiseerd voor een breder publiek, vooral bestaande uit niet-moslims (zoals bestuurders, media en andere belangstellenden). Deze activiteiten worden vanuit de organisatie Milli Görüş Noord-Nederland gecoördineerd. Zowel in de intern-gerichte als in de extern-gerichte activiteiten spelen de twee imams en de mufti een rol.

Het veldwerk voor dit hoofdstuk werd verricht in een aaneengesloten periode van april 2003 tot maart 2004 en in het najaar van

2004. De twee imams en de mufti die in dit hoofdstuk centraal staan, werden meerdere keren geïnterviewd. Daarnaast werden onder de moskeefunctionarissen interviews en gesprekken gehouden met de moskeebestuursvoorzitter, de voorzitter van de vrouwenvereniging, drie vrouwelijke docenten en de vrouw van imam Yavaş. De respondentengroep vanuit de moskeebezoekers bestond uit een man en een vrouw van de eerste generatie, een man en een vrouw van de tweede generatie, drie mannen en twee vrouwen van de derde generatie en diverse losse gesprekken. Voorts is de beschrijving en analyse gebaseerd op elf vrijdagspreken, vijftien bezoeken aan de moskee, zes bijeenkomsten in de moskee, zeven bijeenkomsten buiten de moskee, literatuur en mediaberichtgeving.

Dit hoofdstuk gaat ten eerste na welke verwachtingen en verplichtingen de Ayasofya-imams zelf hebben bij hun rol.⁹ Ten tweede gaat het in op de vraag hoe de rol en het gezag van de imam vorm krijgen in de specifieke lokale, nationale en transnationale omstandigheden waarin deze moskeegemeenschap tijdens de onderzochte periode verkeerde. Hiertoe worden eerst een aantal kenmerken van de Ayasofya-moskee en van de daar werkzame imams beschreven. Vervolgens wordt ingegaan op de vorm en inhoud van interactie en communicatie tussen imams en moskeebezoekers en worden de roloppvattingen van de imams uiteengezet. Dan wordt ingegaan op de boodschap die de imams (willen) uitdragen. Daarna wordt de verwerking van deze boodschap door gelovigen bestudeerd. Ten slotte blijkt dat de mannelijke imams niet de enige religieuze gezagsdragers zijn binnen de moskee. Vrouwelijke prekers (*hatibe*) en vrouwelijke docenten (*hoca*) spelen een belangrijke rol voor de vrouwelijke moskeebezoekers. Hun rol krijgt zowel los van, als in relatie tot de mannelijke religieuze leiders vorm.

3.1.1 *De moskeegemeenschap*

De Ayasofya-moskee vormt een duurzame organisatie in het leven van de moslims die de Ayasofya regelmatig bezoeken. Het gaat om een groep mensen die samen een moskeegemeenschap vormen. Niet iedereen kent elkaar persoonlijk, maar sommigen ervaren een

gevoel van verbondenheid. Zo zegt een vrouw van de eerste generatie die regelmatig de Ayasofya bij haar om de hoek bezoekt: 'Ik ken deze mevrouwen om me heen niet – alleen sommige. Maar op het moment dat we samen zijn, zijn we vriendinnen, zusters, begrijp je?' De grenzen van een moskeegemeenschap zijn permeabel in de islamitische traditie: het is empirisch niet duidelijk waar de scheidslijn ligt tussen trouwe moskeegangers en de grotere moslimgemeenschap. 'A mosque [...] is essentially symbolic in that it represents the integrity and solidarity of the whole community,' zegt Gaffney (1994: 43). Voor de uitvoering van de religieuze verplichting voor mannen om met name op vrijdagmiddag het gebed gezamenlijk te verrichten in de moskee, maakt het niet uit welke religieuze, etnische of politieke achtergrond een moskee heeft.¹⁰ Voor vrouwen geldt de religieuze plicht om in de moskee deel te nemen aan het gezamenlijke vrijdagsgedbedsritueel niet. Het gezamenlijk luisteren naar koranrecitatie door de *müezzin* (de gebedsoproeper¹¹) en de imam is een van de kernen van de islamitische spiritualiteit (Tayob 1999: 18-19). Elke moskee vormt een universeel en permanent ideaal doordat ze een weergave vormt van de oorspronkelijke gemeenschap van de perfecte religie, de *umma* (Gaffney 1994:13, Strijp 1998:112). Niet iedereen die in Ayasofya komt bidden is sympathisant of lid van Milli Görüş en niet iedereen heeft een Turkse of Turkstalige achtergrond. Ook de Hanafitische wetsschool¹² is geen doorslaggevende factor om deze moskee te bezoeken. De aantrekkelijkheid van de Ayasofya-moskee wordt sterk vergroot door het feit dat het terrein veel gratis parkeerruimte biedt. Ook de afstand tussen de plaats waar de gelovige zich op de gebedstijd bevindt en de locatie van de moskee kan sterk wegen in de keuze van een gelovige om deze moskee te bezoeken.¹³ Daarbij is er een levensmiddelenwinkel met een ruim assortiment en een theehuis waar ook maaltijden worden geserveerd.

Ondanks bovengenoemde aspecten, tekenen de grenzen van moskeegemeenschappen in Nederland zich af rond een groep mensen die sympathiseren rond religie, etniciteit, taal en politiek.¹⁴ Turkse migranten die vanuit een rurale context zijn gemigreerd, richtten hier moskeeën op vanuit een behoefte aan religieuze organisatievorming enerzijds en een religieus ontmoetingspunt in eigen kring anderzijds (Sunier 1996:71; Theunis 1979). Hierbij was de

taalfactor van belang.¹⁵ Het merendeel van de bezoekers van Aya-sofya is Turkstalig en de voertaal is Turks.

De voornaamste profilering tussen Turkse religieuze groeperingen in Nederland, speelt zich af op politiek niveau. Ten eerste gaat het dan om een profilering ten opzichte van de politieke situatie in Turkije. Daar woedde in de twintigste eeuw een hevige politieke strijd over de plaats van de islam in het publieke domein en over de relatie tussen staat en islam. Juist in de Europese Turkse migrantensetting kon deze strijd geprononceerd worden. In Europa kregen de religieuze bewegingen de vrijheid om zich maatschappelijk te ontwikkelen en werden de diverse Turkse organisaties in principe gelijk bejegend en gelijkberechtigd.¹⁶ Uitkomst van deze belangenstrijd is tot nu toe dat er een drietal belangrijke soennitische Turkse religieuze groeperingen bestaan in Nederland, die doorgaans theologisch niet veel van elkaar verschillen (Sunier 1996, Canatan 2001).¹⁷ De meerderheid van de Turks-islamitische moskeeorganisaties in Nederland werkt nauw samen met het Directoraat voor Godsdienstzaken (Diyanet İşleri Başkanlığı), kortweg Diyanet, in Ankara. Bij de Nederlandse vertegenwoordiging van Diyanet, de Islamitische Stichting Nederland (ISN), waren in 2004 ongeveer honderdvijftig moskeeën aangesloten. De imams die vanuit Diyanet voor een periode van vier jaar worden uitgezonden, worden als Turkse ambtenaren betaald. Het feit dat de imams van Diyanet zich niet mogen uitspreken over politieke zaken is in hoge mate politiek bepaald vanuit Turkije. Gevolg is wel dat het bij de Diyanet-moskeeën in Nederland vooral gaat om het bieden van een religieuze infrastructuur aan gelovigen.¹⁸ De tweede groepering wordt gevormd door de Süleymanli-beweging. Dit is een kleine groep, die zich vooral richt op onderricht over Koran en Sunna.¹⁹ De derde groepering is de Milli Görüş-beweging. Wat betreft maatschappijvisie en politieke visie is zij het meest geprofileerd van de drie. In totaal zijn er vijfenveertig Milli Görüş-moskeeën in Nederland. Milli Görüş Zuid-Nederland heeft vierduizend leden en achttien moskeeën. Milli Görüş Noord-Nederland heeft vijfduizend betalende leden en circa veertigduizend vaste bezoekers van tweeëntwintig moskeeën (Van Westerloo 2004).²⁰ Milli Görüş kwam in Turkije als religieus-politieke beweging in de jaren zeventig op (zie hiervoor Sunier 1996, Canatan 2001, Seufert

1999). In Nederland organiseerden groepen Turkse (met name) jongeren zich vanaf de tweede helft jaren zeventig ‘vanuit de visie dat de islamitische voorschriften het leven van een moslim tot in de details moesten bepalen’ (Landman 1992:120). Vanaf de tweede helft van de jaren tachtig richtte de beweging zich steeds explicie-ter op de permanente vestiging van de tweede generatie in Nederland (Landman 1992:123). In de tweede helft van de jaren negentig splitste de organisatie zich in een noordelijk en een zuidelijk deel, die overigens niet geheel van elkaar gescheiden zijn.²¹ Terwijl het zuidelijke deel nauwelijks actief deelnam aan het publieke debat, koos het noordelijke deel bewust voor een actieve participatie in de Nederlandse samenleving als geheel, als een sociaal-culturele organisatie op islamitische grondslag. Samen met voorlieden als Üzeyir Kabaktepe, koerste de nieuwe directeur Haci Karacaer op volwaardig burgerschap van haar leden: ‘Wij willen een plek onder de Nederlandse zon.’²² De Ayasofya functioneert als de centrale moskee van Milli Görüş Noord-Nederland, van waaruit deze koers expliciet wordt uitgedragen en zichtbaar wordt. Volgens imam Paköz is de Ayasofya ‘de samenvatting van Milli Görüş’ en is het een belangrijke positie om hier imam te zijn.

De symbolische band tussen de Ayasofya en de Milli Görüş-beweging in Turkije wordt zichtbaar in de naam van de moskee. De moskee is genoemd naar de Hagia Sofia in Istanbul, oorspronkelijk de grote Byzantijns-christelijke basiliek van de Heilige Wijsheid. Deze werd bij de inname van Istanbul door Sultan Mehmet II in 1453 tot een moskee bestemd (Lindo 1999:5). Onder invloed van het seculariseringsproces van Kemal Atatürk werd de Ayasofya in Istanbul in 1934 een museum. Religieuze groeperingen in Turkije drongen er vooral in de eerste helft van de jaren negentig op aan Ayasofya weer tot een moskee te maken. Begin jaren negentig was de Hagia Sofia in Istanbul een van de symbolen waaromheen de politieke islam in Turkije zich mobiliseerde (Lindo 1999:21). Lindo geeft hiermee aan dat de keuze voor de naam Ayasofya voor dit moskeecomplex in De Baarsjes ook een politieke duiding heeft. Wellicht dat in de toekomst de band met Nederland in de naam van de moskee wordt uitgedrukt. De nieuw te bouwen moskee wordt door het Federatiebestuur ‘Westermoskee’ genoemd. In het ont-

werp voor deze nieuwbouw van de Ayasofya op het RIVA-terrein, uitgevoerd door het joods-Franse architectenpaar Breitman, waarvan de bouw begin 2005 aanving, is de Osmaanse moskeebouwstijl terug te zien. Maar niet alleen deze specifieke Osmaanse stijl is duidelijk zichtbaar in de koepel, minaretten en de vorm van het gebouw, ook de stijl van de Amsterdamse School is met name in de rode bakstenen terug te vinden in het ontwerp.

Voor veel respondenten is de factor van de politieke profilering ten opzichte van Turkije niet de voornaamste reden om hun keuze voor de Ayasofya te motiveren. De meeste respondenten bezoeken ook andere Turkse moskeeën, met name Diyanet (in een enkel geval ook Süleymani), waarbij de praktische reden van de afstand tussen huis, werk of school en de moskee vaak doorslaggevend is.²³ Voor activiteiten en bijzondere gelegenheden (zoals religieuze feestdagen) wordt echter vaak wel een bewuste keuze voor de Ayasofya gemaakt door de respondenten. Dan kan de politieke profilering ten opzichte van Turkije wel een van de redenen zijn:

‘Ayasofya is een bijzondere moskee.’

WB: Waarom?

Die andere moskee is van de staat. Hier is het vrij (vrouwelijke moskeebezoekster, eerste generatie).

Werner Schiffauer ziet voor Duitsland het typische Milli Görüşlid als iemand die de gemeenschap beschouwt als essentieel voor zijn religieuze leven, en tegelijkertijd de Milli Görüş-gemeenschap ook als deel van het politieke leven ziet. In zijn zoektocht naar integratie in de samenleving ziet hij zich als een moslim met zowel individuele als collectieve rechten.²⁴ Dit is terug te zien in het beleid van Milli Görüş Nederland en in de activiteiten die in de moskee vanuit de diverse verenigingen worden georganiseerd.²⁵ Voor veel respondenten is dit een belangrijke motivatie voor hun keuze voor de Ayasofya-moskee. Milli Görüş organiseert veel activiteiten die gericht zijn op het aanzetten van gelovigen tot actieve participatie als burgers in de Nederlandse samenleving vanuit een behoudend religieuze grondslag. ‘Dit betekent’, zo legde Hacı Karacaer, directeur van Milli Görüş Nederland uit, ‘dat we alles wat we doen, in overeenstemming willen laten zijn met ons geloof. In die zin zijn

we in ons doen en laten behoudend. Maar we zijn ook pragmatisch. Wij geloven dat iemand behoudend moslim kan zijn en tegelijk een goede buur en een rechtvaardig mens, ook in een niet-islamitische omgeving' (Karacaer 25-10-04). De activiteiten die in de Ayasofya worden georganiseerd, zoals religieuze lessen en koranrecitatie, maar ook huiswerkbegeleiding, een zomerkamp in België, handwerklessen voor vrouwen en sportfaciliteiten²⁶, vormen een belangrijk deel van de aantrekkingskracht van de Ayasofya-moskee. 'Ayasofya heeft veel aantrekkingskracht, omdat ze zich heel veel bezighouden met dagelijks leven, met het Nederlandse leven, met veel cultuur en met de dagelijkse problemen. Daarom komen veel jongeren, veel vrouwen, veel kinderen aan bepaalde activiteiten deelnemen' (Kamile Yavaş, vrouw van imam Yavaş). Volgens een jonge mannelijke bezoeker 'hebben Diyanet-moskeeën ook wel biljarttafels, maar is Milli Görüş veel actiever' (vergelijk Sunier 1996). Alle rituele, educatieve en sociaal-culturele activiteiten die in de moskee voor gelovigen georganiseerd worden, zowel voor de eerste als voor de tweede en derde generatie, zijn in het Turks. Uitzondering vormen de Nederlandstalige lessen voor bekeerlingen en andere geïnteresseerden.

De belangrijkste doelgroepen zijn (getrouwde) mannen tussen dertig en zeventig jaar, (getrouwde) vrouwen tussen dertig en zeventig jaar, (getrouwde en ongetrouwde) jongeren tussen vijftien en dertig jaar (ook weer onderverdeeld in mannen en vrouwen) en kinderen, vooral in de basisschoolleeftijd (tussen zeven en veertien jaar). De activiteiten voor deze doelgroepen worden gecoördineerd vanuit het moskeebestuur, het bestuur van de jongerenvereniging (lees: jonge mannen) en het bestuur van de vrouwenvereniging, Hilal Başak. De drie besturen hebben regelmatig overleg met elkaar. Het moskeebestuur heeft drie commissies. Samen zitten hierin achttien commissieleden. Imam Paköz maakt deel uit van het moskeebestuur. Ten eerste is er een dagelijkse bestuurscommissie, die zorgt voor de financiën, de hygiëne en het onderhoud van het gebouw. Ten tweede is er een onderwijscommissie, die zorg draagt voor het religieuze onderwijs in de moskee. Hiervan is imam Paköz de voorzitter. Ten slotte is er een handelscommissie die het beheer en de organisatie van de winkel regelt. Tot enkele jaren geleden had de multiculturele Studenten Unie Nederland (SUN) haar postadres

bij de Ayasofya. De kleinzoon van de moskeebestuursvoorzitter, tevens de neef van imam Yavaş, was de voorzitter van SUN.

Met name voor vrouwen en jongeren vormen de sociaal-culturele activiteiten die vanuit Ayasofya worden georganiseerd een belangrijke aantrekkingskracht. De Ayasofya heeft een ruime vrouwenruimte, waar mannen geen toegang toe hebben. De activiteiten hier zijn georganiseerd door en voor vrouwen. Voor vrouwen geldt de religieuze plicht om deel te nemen aan het gezamenlijke gebedsritueel in de moskee niet. Velen van hen bidden bij voorkeur thuis. ‘De *hutbe* [vrijdagpreek, WB] is voor de mannen’ (Ayşe,²⁷ tweede generatie). ‘Dat is op vrijdagmiddag eigenlijk voor de mannen’ (Hatice, eerste generatie). Ook in Turkije gaan vrouwen buiten de Ramadan zelden naar de moskee. Maar voor een deel van de vrouwen verandert de rol van de moskee ook religieus gezien. In 2002 begon een groep van ongeveer vijftien vrouwen van de eerste en tweede generatie het vrijdagsgebed in de moskee te volgen. Vanuit de vrouwenruimte horen zij via een elektronische geluidsverbinding de preek en de gebedsaanwijzingen van de imam.²⁸ Zij voelden zich hiertoe aangezet doordat zij zagen dat Marokkaanse vrouwen op vrijdag in de moskee gingen bidden. Zij vroegen zich af of dit gebruik gelegitimeerd was vanuit de islam, of dat het een gewoonte was die de vrouwen uit de Marokkaanse ‘cultuur’ hadden meegebracht. Vrouwelijke religieuze leiders antwoordden hierop dat het vanuit het islamitische gezichtspunt inderdaad aanbevelenswaardig is om in congregatie te bidden, op voorwaarde dat de vrouw haar verantwoordelijkheden in zorg voor de kinderen en andere leden van het huishouden niet verwaarloost.²⁹

Ayasofya als centrale moskee van Milli Görüş

In de geschiedenis van de Milli Görüş-beweging in Nederland werden vanaf het begin verschillende strategieën in het vestigingsproces ontwikkeld voor en door de verschillende generaties. De eerste generatie richtte zich vooral op de moskeeën, terwijl de tweede generatie (de ‘jongeren’) zich vooral verenigde in jongerenverenigingen (Landman 1992: 123-125). Tot halverwege de jaren tachtig waren hierdoor twee houdingen zichtbaar, die beide authentiek waren. Terwijl de jongerenorganisaties een duidelijke

koers van openheid, samenwerking en participatie in de Nederlandse samenleving voerden, bleef de leiding van de organisatie als geheel 'in handen van politiek leiders wier ideologie nog sterk bepaald [werd] door de situatie in Turkije en een anti-westers stem-pel draagt' (Landman 1992: 126). Halverwege de jaren negentig koos ook het Noord-Nederlandse Federatiebestuur voor de koers die door de jongeren was ingezet.³⁰ Het optreden van met name Haci Karacaer in het publieke debat heeft een belangrijke bijdrage geleverd aan de acceptatie in de Nederlandse samenleving van Milli Görüş als liberale islamitische Turkse beweging. Het leiderschap geeft aan dat mensen er nu trots op zijn en er open voor uit kunnen komen dat ze Milli Görüş-aanhanger zijn (*Milli Görüşçü*), in tegenstelling tot voorheen, toen Milli Görüş in Turkije een veel politiek gevoeliger en gevaarlijker positie had. Sinds de politieke overwinning van de AK Partij in Turkije durven moslims er zich veel openlijker te identificeren met islam en (daarmee ook) met Milli Görüş.

In de jaren tachtig durfde je niet te zeggen dat je lid was van Milli Görüş, nu wel, nu zijn mensen er trots op. Door Milli Görüş kunnen boeren en arbeiders participeren in democratie, zowel nu in Turkije met de Ak Partisi als hier in Europa. Hier vieren we Mevlid [de geboortedag van de Profeet Mohammed, WB] in een kerk; we doen dingen samen met joden; we vieren Goede Vrijdag mee (Haci Karacaer tijdens ISM Milli Görüş-workshop 9-1-04).

De Ayasofya-moskee functioneert als de centrale Milli Görüş-moskee waar dergelijke open debatten gehouden worden.³¹ Een voorbeeld hiervan vormen de jaarlijks georganiseerde *iftar*-maaltijden, het traditionele verbreken van de vasten tijdens de Ramadan. Hierbij worden buurtbewoners, politici, academici, journalisten en vertegenwoordigers van andere religies uitgenodigd om in een van de ruimtes van Ayasofya-moskee gezamenlijk te eten en te discussiëren over een actueel maatschappelijk thema.³² Een ander voorbeeld van dergelijke extern gerichte activiteiten zijn interreligieuze ontmoetingen en debatten tussen religieuze leiders zoals rabbijnen, dominees en pastoren, rondleidingen door de moskee,

maar ook de bereidheid om journalisten te woord te staan en televisieploegen toe te laten om het gebed te filmen.

De twee imams en de mufti treden regelmatig op in extern gerichte activiteiten, gericht op interreligieuze dialoog, contacten met de stadsdeelraad en uiteenlopende belangstellenden. Zij geven regelmatig in het Nederlands theologische inleidingen. Hierin is vooral imam Yavaş, die vanuit de Federatie Milli Görüş Noord-Nederland als imam werkt, actief. Het is echter het bestuur van Milli Görüş Noord-Nederland dat deze bijeenkomsten initieert. Ook bestuursleden van de jongerenverenigingen en de vrouwenvereniging zijn bij deze gelegenheden wel aanwezig. Opvallende afwezige bij deze Nederlandstalige activiteiten is echter de ‘achterban’: (het overgrote merendeel van) de moskeebezoekers.³³

Deze extern gerichte activiteiten die in de Ayasofya-moskee vanaf eind jaren negentig werden georganiseerd, vormden een belangrijk middel voor de verankering van Milli Görüş als discussiepartner in het publieke debat. Het extern gerichte beleid van Karacaer c.s. wierp zijn vruchten af en Milli Görüş werd in het publieke debat en door diverse overheden in toenemende mate gezien als een liberale organisatie die gericht is op de inpassing in de Nederlandse samenleving en exponent wil zijn van het (overheids)motto ‘integratie met behoud van eigen identiteit’. Dit neemt niet weg dat Milli Görüş ook wel opgevat wordt als fundamentalistische beweging met als uiteindelijke doel het islamiseren van eerst de Turkse gemeenschap in Nederland en elders in Europa, en vervolgens de islamisering van de staat (Sunier 1996: 67, 81).

Ten tijde van het conflict met de gemeente Amsterdam om het bestemmingsplan van het RIVA-terrein, was het noodzakelijk dat de organisatie haar identiteit bepaalde in de publieke ruimte. Door zich te manifesteren als liberale organisatie, verwierf zij ruimte om te onderhandelen met gemeentelijke overheden en maatschappelijke organisaties in de publieke ruimte (zie ook Lindo 1999). De externe emancipatie begon zo onder Kabaktepe en zette door onder Karacaer, met als ‘uitvalsbasis’ de Ayasofya-moskee. Later kreeg ook de interne emancipatie van de moskeegangers (de eigen ‘achterban’) steeds meer nadruk in het beleid van Milli Görüş Noord-Nederland.

3.1.2 De imams

De vaste imam Osman Paköz

Osman Paköz is de vaste imam van Ayasofya.³⁴ Hij wordt betaald door de moskeegemeenschap van Ayasofya. Hij werd in 1973 geboren in Maraş, bij Sivas. Na de lagere school heeft hij het *imam hatip*-lyceum (religieus staatslyceum) gevolgd, waarna hij aan de Azhar-universiteit in Egypte ging studeren. Hier kreeg hij zijn religieuze opleiding en leerde hij Arabisch. Toen hij in 1997 terugkwam in Turkije werd zijn Azhar-diploma niet erkend, waarna hij besloot om aan de Theologische Faculteit van Marmara (*İlahiyat Fakültesi*) zijn Turkse diploma te halen.³⁵ Dit rondde hij in 2000 af. In die tijd was hij ook directeur van en docent Arabisch aan het door hem opgerichte internaat Milli Gençlik³⁶ in Marmara. Dit internaat was bedoeld voor de vijftien beste studenten afkomstig uit Anatolië die aan de *İlahiyat* studeren. Zij kregen naast vijftien uur les van gepensioneerde docenten aan de *İlahiyat* ook veertig uur les aan het internaat. Voor zijn vertrek in juni 2001³⁷ naar Nederland om als imam aangesteld te worden aan de Ayasofya, doceerde hij Arabisch aan de theologische faculteit van de universiteit van Marmara. Eenmaal in Amsterdam leerde hij in twee jaar Nederlands op NT2-niveau. Hij werd in Amsterdam bekend als 'de eerste imam met een museumjaarkaart';³⁸ een Amsterdamse student leerde hem als 'inburgeringsgids' taal, stad en samenleving kennen. Ook nam hij deel aan de inburgeringscursus die in 2003 werd georganiseerd door Milli Görüş Noord-Nederland, waarbij Nederlandse taalverwerving en kennismaking met welzijnsorganisaties, juridische instellingen en overheidsinstanties centraal stonden.³⁹ Als afgestudeerde aan de Azhar-universiteit, kan Paköz spreken met Arabisch sprekenden.

De voornaamste reden waarom Paköz aan de Ayasofya-moskee imam wilde worden, was zijn wens om in een westers land islamologie te studeren. Nederland leek hem aantrekkelijk vanwege de status van de studie islamologie aan de Universiteit Leiden. Toen hij vernam dat een moskee in Amsterdam een imam zocht, zag hij dat als een kans om deze werkzaamheden te combineren met een academische studie islam(ologie) in Nederland. In Ankara ontmoette hij Fuat Yavaş, Hulusi Ünye en İkremler Karadeniz (toen

voorzitter van de Studenten Unie Nederland (SUN)) voor een sollicitatiegesprek.⁴⁰ Naast zijn opleiding aan de gerenommeerde Azhar-universiteit en zijn directoraat van het religieuze internaat in Marmara, was een belangrijke meerwaarde dat zijn aanstaande echtgenote eveneens religieus geschoold was, Arabisch kon lezen en schrijven en ook kon doceren.⁴¹ Twee weken later kreeg hij een brief van Milli Görüş Noord-Nederland met de uitnodiging om naar Nederland te komen. Een maand later was hij in Nederland en begon hij als hoofd-imam in de Ayasofya.⁴² Met zijn vrouw en zootje woont hij in een woning aan het moskeecomplex.

Federatie-imam Fuat Yavaş

Fuat Yavaş werd in 1965 in Develi, Kayseri geboren. In juni 1988 kwam hij in Nederland aan, waar hij trouwde met een Turkse vrouw die als kleuter naar Nederland kwam. Beide grootvaders kenden elkaar. Zijn schoonvader is de voorzitter van het bestuur van de Ayasofya.⁴³ Ook Yavaş' echtgenote is actief als religieus leidster voor de vrouwen in de moskee. Samen hebben zij vier kinderen. Na vijf jaar verblijf in Nederland is hij genaturaliseerd tot Nederlander. Hij spreekt Turks en Nederlands.

In Turkije deed hij eerst imam hatip-lyceum (religieus staatslyceum), waarna een studie economie met specialisatie in management volgde in Eskişehir, Anadolu Üniversitesi. Via zelfstudie heeft hij zijn kennis over islam, *fiqh* (Turks: *fıkı*) en de mystieke leer verdiept. Zijn actieve kennis van het Arabisch deed hij vooral op tijdens zijn verblijven als groepsleider vanuit de Milli Görüş-organisatie in Mekka en Medina voor *hac* (Arabisch: *haji*) en *umre* (Arabisch: *umrah*⁴⁴). Voor hij naar Nederland kwam was hij in Turkije ongeveer vijf jaar imam in dienst van Diyanet. 'Als je in Turkije imam bent, moet je afhankelijk zijn van Diyanet, je hebt geen andere keuze. [...] Ik was eigenlijk van de ideologische kant van Milli Görüş.'

Hij is vervolgens individueel, via zijn huwelijk, naar Nederland gekomen, niet als Diyanet-imam.⁴⁵ Tussen 1993 en 2001 was Fuat Yavaş de vaste imam van Ayasofya. Daarna kwam hij in dienst van de Federatie en werd hij inzetbaar in alle Milli Görüş-moskeeën. Dit houdt in dat hij, samen met mufti Ünye, de imams van Milli Görüş Noord-Nederland aanstuurt. Zij organiseren samen twee-

wekelijkse bijeenkomsten voor deze imams en bezoeken de verschillende moskeeën regelmatig.⁴⁶ Hij is echter zeer regelmatig in Ayasofya en is daar aanspreekbaar voor de moskeegangers. Tevens preekt hij een tot twee keer in de maand op vrijdag in de Ayasofya. Naar buiten toe onderhoudt hij contacten met de media. Hij woont met zijn gezin in een appartement in de wijk De Baarsjes.

Mufti Muhamed Hulusi Ünye

De derde persoon die hier beschreven moet worden is Muhamed Hulusi Ünye. Hij is mufti (Turks: *müftü*) van Milli Görüş Noord-Nederland. Een mufti is iemand die het gezag heeft juridische opinies te geven in de vorm van fatwa's. Dit zijn gezaghebbende, maar niet bindende juridische opinies. In Turkije was hij door Diyanet benoemd als mufti. Een mufti staat in Turkije aan het hoofd van een paar honderd imams die in zijn regio (een stad, een district of een stadsdistrict) werkzaam zijn. De mufti's vormen de hoogste religieuze autoriteit in hun regio en vertegenwoordigen het presidium voor godsdienstzaken (Diyanet). Zij zijn belast met de organisatie en inrichting van de religieuze diensten in hun regio en het beheer van de religieuze instituten en het aannemen van imams en ander religieus personeel.⁴⁷ Ook organiseren zij activiteiten buiten de gebedstijden. Zij bepalen de inhoud van de preek. Bovendien leiden en controleren zij de activiteiten van de religieuze functionarissen zoals de imams. In Turkije is het de mufti die de religieuze vragen van gelovigen beantwoordt, niet de imam (Cetin 2004: 59-60).⁴⁸

Hulusi Ünye heeft een universitaire theologische opleiding aan de İlahiyat Fakültesi in Istanbul afgerond, waarna hij een driejarig Arabischtaalg programma in Istanbul volgde dat vanwege Diyanet vereist is om mufti te kunnen worden. Na twee jaar werkzaam te zijn geweest als mufti in Turkije, kwam hij in 1985 voor het eerst naar Nederland, waar hij vanuit Diyanet als imam ging werken in Hilversum.⁴⁹ Na een korte periode van een paar maanden in Turkije, ging hij naar Nederland terug om in december 1990 als imam in een Milli Görüş-moskee in Amersfoort gaan werken, die hem hiervoor gevraagd had. Hier werkte hij zeven jaar. In 1997 werd hij voorzitter van de tweeëntwintig imams van Milli Görüş Noord-Nederland. Daarnaast was hij als mufti voorzitter van de

fatwa(*fatva*)-commissie van Milli Görüş Noord-Nederland. Hierin nemen nog drie imams zitting (Fuat Yavaş, de imam van de Seli-miye-moskee in Amsterdam en de imam van een moskee in Utrecht). Meestal beantwoordt hij de religieuze vragen zelf, maar als het een gecompliceerd vraagstuk is, dan komt de commissie bij elkaar.

Ongeveer een keer per maand geeft hij de vrijdagpreek in de Ayasofya en regelmatig is hij in de moskee aanwezig voor activiteiten en vergaderingen. Zijn positie verschilt van die van Paköz en Yavaş. Enerzijds aangezien hij als mufti een grotere overtuigingskracht en daarmee gezag uitstraalt dan de twee imams. Anderzijds heeft hij minder individuele communicatie met de gelovigen dan Paköz en Yavaş. Zijn taalvaardigheid in het Nederlands is matig. Behalve Turks spreekt en schrijft hij Arabisch. Hij woont met zijn Turkse vrouw in Amersfoort en heeft drie studerende kinderen.

Inburgeringscursus

Om hun deelname aan de samenleving als imams te vergroten, organiseerde het bestuur van de Federatie in 2002 en 2003 op eigen initiatief een inburgeringscursus voor Milli Görüş-imams.⁵⁰ Paköz, Yavaş en Hulusi Ünye volgden in 2002 en 2003 deze inburgeringscursus. Budget werd aangevraagd bij de gemeente Amsterdam (budget inburgering oudkomers). De cursus werd in september 2003 onder grote belangstelling van publiek en pers afgesloten met een openbare uitreiking van de inburgeringscertificaten door de burgemeester van Amsterdam. Deze inburgeringscursus had tweerlei belang. Ten eerste richting de moskeegemeenschap: hun communicatiemogelijkheden met de tweede en derde generatie zijn toegenomen, net als de communicatie met bekeerlingen en moslims van andere etnische origine. Ook is hun kennis toegenomen van (welzijns) organisaties in de samenleving, waar mensen uit de gemeenschap ofwel mee te maken hebben, of waar ze naar doorge-stuurd kunnen worden:⁵¹

Op veel plekken was ik nog nooit geweest of was ik anders nooit gekomen. Ik vond het goed om kennis te maken met de mensen die daar werken en hun kant te horen en te zien hoe zij de dingen aanpakken. Als imam krijg ik dagelijks als eerste met al die aspecten te maken (Fuat Yavaş).

Daarnaast is deze inburgeringscursus van belang geweest voor de zichtbaarheid van deze imams in de bredere samenleving. Enerzijds kwamen (welzijns)organisaties in direct contact met de imams en leerden de imams wat deze organisaties de gelovigen (konden) bieden. Anderzijds kwam Milli Görüş als religieuze en sociaal-culturele beweging weer in de publieke aandacht te staan door van de uitreiking van de inburgeringscertificaten een openbaar optreden van de imams te maken.⁵²

3.2 *Rol van de imams*

Welke taken heeft de imam? Welke vormen van interactie vinden er plaats tussen imam en gelovigen? Welke normen en verwachtingen koesteren mensen jegens de imam? Hieronder ga ik eerst in op hoe in de Ayasofya de interactie en communicatie plaatsvonden tussen de imams en de moskeegangers. Ik maak een onderscheid tussen individueel contact en collectief contact. Concrete aantallen kunnen in deze studie hieromtrent niet inzichtelijk gemaakt worden.⁵³ Uit observatie en interviews wordt duidelijk dat niet iedere moskeebezoeker direct communiceert met de imams.

3.2.1 *Taken in ritueel en religieus onderricht*

Tot de taken die horen bij de geïnstitutionaliseerde rol van een imam in de diaspora, hoort de begeleiding van de kernrituelen en het geven van religieus onderricht. Ten eerste is dit het voorgaan in het vijfmaal dagelijkse rituele gebed (Arabisch: *salât*, in het Turks *namaz*). Het is in de Ayasofya echter niet steeds de vaste imam Paköz die het gebed leidt. Regelmatig gaat een van de ‘assistent-imams’ voor. Zij zijn imam voor zolang het feitelijke voorgaan in het gebed duurt. Overigens heeft een aantal van hen ook een gevorderde religieuze opleiding. In de praktijk betekent dit dat imam Paköz niet aan de moskee ‘gekluisterd’ is, zoals regelmatig het geval is bij imams in kleinere moskeeën in Nederland. De andere imam, Fuat Yavaş, en de mufti, Hulusi Ünye, die regelmatig werkzaam zijn in de Ayasofya, gaan alleen voor in het vrijdagmiddaggebed, waartoe ook het geven van de preek hoort. Hun werkzaamheden buiten de moskee laten het leiden van de overige gebeden niet

toe, al doen zij dit incidenteel wel. De tweede taak is het voorgaan in het wekelijkse vrijdaggebed en het geven van de bijbehorende preek. Ten derde dragen de twee imams zorg voor de uitvoering van de islamitische voorschriften ten aanzien van de rituelen zoals deze vastgelegd zijn in de *fiqh* (Dessing 2001: 12). Zij hebben een taak in het begeleiden van de rites de passage tussen geboorte en dood. Rites de passage vormen de schakel tussen individu en groep waarin het individu gesocialiseerd wordt (Van Amersfoort 2001:7).⁵⁴ Een voorbeeld van de omgang met rites de passage door de Ayasofya-imams, is de huwelijksceremonie. Eerst vraagt de imam aan het paar of zij al een burgerlijk huwelijk hebben voltrokken. Ook in Turkije dient het paar officieel eerst een burgerlijk huwelijk te sluiten (Dessing 2001). Indien dit het geval is, is een *imam nikah*, een religieus huwelijk, mogelijk. Soms gebeurt dit in de moskee, maar meestal komt de imam bij de mensen thuis in een aparte kamer in het bijzijn van twee getuigen. Een ander voorbeeld is dat een van de imams bij het overlijden van een man uit de gemeenschap veelal het rituele wassen van de overledene op zich neemt. Ook helpen de imams bij het regelen van de begrafenis in Turkije. Het komt verder voor dat bekeerlingen in de Ayasofya onder leiding van de imam de geloofsbelijdenis uitspreken. Ten slotte behoort het geven van religieus onderricht aan kinderen en volwassenen tot de taken van de imams. Hierin zijn zij niet de enigen. Diverse hoca's, leraren, geven eveneens lessen aan kinderen en volwassenen. Bovendien zijn hier niet alleen diverse mannelijke, maar ook vrouwelijke hoca's actief.

Bovengenoemde taken komen overeen met de kerntaken van imams in Turkije die, zoals gezegd, allen in dienst zijn van Diyanet. Yavaş meent echter dat voor hem als imam in een Amsterdamse Milli Görüş-moskee, de uitvoering van deze taken wezenlijk anders is dan voor een imam in Turkije:

Imams in Turkije hebben veel minder te doen. Ze doen een kwartiertje van tevoren de moskee van slot, of de müezzin doet dat, bidden en klaar. Geen hutbe [preek, WB], want dat wordt via een systeem van kabels en via de radio vanuit Ankara door heel Turkije verspreid. Waardoor je dus rare situaties

krijgt dat er gepreekt wordt over dat je moet stoppen voor het rode stoplicht, terwijl er in de verste verten geen stoplicht te bekennen is.⁵⁵

Een Turkse imam in Nederland heeft meer taken dan een imam in Turkije. In Turkije spelen de imams in de moskeeën een beperkte rol in het beantwoorden van religieuze vragen. Religieuze vragen worden voorgelegd aan de mufti's in dienst van Diyanet. In de Europese migratiesetting daarentegen, worden de religieuze vragen wel aan imams in de moskeeën voorgelegd (Cekin 2004:55). In Turkije zijn moskeeën buiten de gebedstijden meestal gesloten, terwijl in de meeste moskeeën van Turkse migrantengemeenschappen in Europa de hele dag mensen aanwezig zijn (vooral oudere en werkloze mannen). Daarnaast worden de imams zowel door de eerste als door de tweede generatie gevraagd te bemiddelen bij gezinsconflicten. Volgens de imams worden zij voor dergelijke bemiddelingspogingen veelvuldig benaderd. Een mannelijke respondent van de derde generatie geeft aan dat er hierbij wel sprake is van een cultuurgerelateerde drempel:

Als we over de tweede generatie spreken, dan proberen ze het eerst zelf op te lossen. Want bij de Turkse cultuur heb je ook zoiets dat de mensen 'dicht' moeten blijven zitten, niet alles open laten zien naar andere mensen. De Turkse cultuur is meestal dicht [gesloten, WB], zeg maar. Als er een probleem is tussen mij en mijn vader, dan laten we dat allebei niet merken. Dan proberen we dat eerst tussen elkaar op te lossen. Dat is trouwens niet bij alle gezinnen zo. Als het steeds erger wordt, dan komen er altijd eerst oudere mensen om het op te lossen, dus m'n opa. Hij ziet het, hij merkt het, komt en zegt 'ophouden ermee'. Als het echt heel erg wordt, stappen we wel naar de imam (Ismail).

Volgens deze respondent wordt eerst geprobeerd om een gezinsconflict intern op te lossen en pas als dat niet lukt, wordt bemiddeling van de imam gevraagd.

3.2.2 Interactie en communicatie tussen imams en gelovigen

Directe en indirecte vormen van contact

Tussen sommige gelovigen en de imam vindt een persoonlijke, directe interactie plaats. Mensen die dat willen, kunnen de imam aanspreken in de hal of het kantoor van de moskee. Ook wordt hij gebeld op zijn mobiele telefoon of schrijven mensen hem briefjes. Vooral mannen maken gebruik van de mogelijkheid tot direct contact. Vrouwen leggen hun vragen bij voorkeur voor aan een van de vrouwelijke docenten die in de moskee actief zijn. Wanneer deze vrouwelijke docenten het antwoord op de vraag niet weten, leggen zij de vraag voor aan een van de imams of de mufti. Paköz bevestigt dat er meer mannen dan vrouwen naar hem toe komen met vragen, maar meent dat er geen grote drempel is voor vrouwen om hem te contacteren. Ik kom hierop terug in paragraaf vier van dit hoofdstuk. Ook leggen gelovigen niet altijd hun vragen openlijk aan de imam voor. Imam Yavaş:

Sommige vragen zijn nog iets geheimer [vertrouwelijker, WB]. Dat vragen ze dan meestal via de telefoon. Iemand wil zijn naam niet geven, en soms komt iemand wel, maar gebruikt hij de naam van iemand anders: 'mijn andere familie vroeg'. Dan weet ik: hij is het, maar dan zegt hij: 'mijn andere familie vroeg: kun je aan de imam vragen'.

Bij vrouwen komt dit aspect van vertrouwelijkheid en schaamte vaak sterker naar voren dan bij mannen. Vragen van vrouwen hebben vaak betrekking op reinheidsvoorschriften, seksualiteit en gezondheid. Dit zijn terreinen waarop vrouwen niet graag communiceren in direct contact met mannen, ook niet met een imam.

Veel vragen om religieus advies beantwoorden de imams op grond van hun parate kennis. Yavaş noemt deze vragen naar het toegestane en het verbodene (*halâl* en *harâm*, Turks: *helal* en *haram*) 'technische vragen'. Hij doelt hiermee op vragen die door de imams beantwoord kunnen worden door te wijzen op de voorschriften vanuit het corpus van islamitische rechtsregels (*fiqh*). De eerste generatie mannen heeft vooral vragen over het geoorloofde en het

ongeorloofde in de islam volgens het islamitische recht. De imams proberen dergelijke vragen steeds persoonlijk te beantwoorden. De persoonlijke omstandigheden van de vragensteller zijn relevant voor het advies dat zij geven:

We moeten namelijk kijken of er geen andere dingen mee spelen, zoals lichamelijke problemen of psychische problemen, waarvoor eigenlijk een dokter nodig is. Meestal zijn dat problemen die vrouwen voorleggen. Dan moeten we iemand anders vragen, hooggeleerden of specialisten. Maar als het alleen een godsdienstige vraag is, dan kunnen we antwoord geven op grond van wat de boeken zeggen (Hulusi Ünye).

Een voorbeeld van vorm en inhoud van de communicatie tussen derde generatie mannelijke gelovigen en imam Paköz, geeft Ismail, bestuurslid van de Turkse studentenvereniging Studenten Unie Nederland (SUN). Hij doorliep in Turkije de middelbare school en volgt een hbo-opleiding economie in Nederland. In eerste instantie zoekt hij zelfstandig zijn antwoorden op religieuze vraagstukken. Hij gebruikt hiervoor internet, de Koran en de Hadith: 'die heb ik thuis'. Pas in tweede instantie vormt de imam voor hem een vraagbaak. Hij heeft een goed persoonlijk contact met imam Paköz, doordat hij diens wekelijkse discussiebijeenkomsten voor jongeren bijwoont. Hij geeft een voorbeeld van de vragen die hij Paköz voorlegt:

Bijvoorbeeld, laatst moesten we een reis organiseren. Daar zaten ook vrouwelijke bestuursleden in en ik had een eigen auto. We moesten naar Tilburg. Maar er zaten twee jongens in de auto, ik en een vriend, een medebestuurslid van mij, die zat naast mij en één dame achterin. En dat mocht niet. Want als je over de negentig kilometer bent dan mag het niet, het is verboden in de islam, dat is gewoon verboden. [W: dan ga je niet met één vrouw op stap?] Ja. Dat mag gewoon niet. Dat wist ik ook niet. Ik heb dat allemaal gelezen. Zo diep, dat soort dingen staat niet in de Koran. Dat moet je allemaal grondig bestuderen. Dat had ik aan de imam gevraagd en imam zei, nee dat mag niet. Je móet iemand er bij nemen. Het

moeten minimaal twee vrouwen zijn. Als je ergens op vakantie gaat, een persoon die je niet kent. Dat is het punt. Je moeder of je zusje kan wel, dat is wat anders. Dus heb ik het gevraagd, kan het wel? De imam zei: 'Nee, het kan niet. Goed dat je het hebt gevraagd.' [W: En hij wist het uit zijn hoofd?] Ja. Dat weet hij allemaal uit zijn hoofd. Dat bestudeert hij allemaal al eerder. Want *hafiz* zijn is niet makkelijk. Dat is een mens die de hele Koran uit zijn hoofd kent. En ik heb het hem gewoon gevraagd en hij zei: 'Goed dat je het hebt gevraagd, want dat mag niet.' De keer er na heb ik gezegd tegen de voorzitter: 'Ik heb één dame. Stuur me nog een dame erbij, dan kunnen we gerust op weg.' Toen waren we met zijn vieren, twee dames, twee heren, en toen konden we gerust op weg.

Hij voegt eraan toe:

Ik had toen helemaal niets bij me, geen Koran, geen hadith, helemaal niets, maar ik had wel mijn telefoon bij me. Dan is het wel zo makkelijk en meestal ook sneller om even de imam te bellen [...] Hij is een wandelende gids.

Bij het vormgeven van zijn religieuze identiteit, zoekt Ismail naar een normatief kader waarop hij kan aansluiten. De imam is een van zijn aanspreekpunten hierbij.

Communicatie met het collectief

Naast dergelijke vormen van contact, is er sprake van communicatie tussen imams en het collectief van de moskeegemeenschap. Ten eerste gaat het hier om de preken, waarin vermaning van de congregatie centraal staat.⁵⁶ De preken zijn in het Turks. De preken zijn qua stijl in eerste instantie gericht aan de mannen als vaders, echtgenoten en verantwoordelijken voor hun gezin. De vrouwen kunnen de preek via een geluidsinstallatie beluisteren. Het aantal vrouwen dat de vrijdagspreek beluistert, is zeer klein en varieerde tijdens mijn aanwezigheid van nul tot vijftien. Tijdens de Ramadan en de voorbereidingsperiode voorafgaand aan de Ramadan zijn er veel meer vrouwen aanwezig. De vrouwen zetten niet altijd de geluidsinstallatie aan bij het begin van de prediking. De inhoud

van de preken komt in paragraaf 3,3 aan de orde. Ten tweede gaat het hier om de lessen die door de imams worden gegeven. De twintigjarige hbo-student Ismail vertelt over de discussiegroep van Paköz met zestien- tot vierentwintigjarige jongens:

Af en toe is er wel discussie, maar meestal is het meer een informatiebijeenkomst, waarbij de imam het woord heeft. Maar aan het eind van de avond beginnen de jongeren met elkaar te praten van 'hé, is dat wel zo gebeurd', of 'het was eigenlijk zo'. En dan kunnen we vragen stellen aan de imam: 'Imam, wat is er gebeurd met dit, en hoe zat het met dat?' weet je. En: 'Imam, ik had een opmerking, of ik had deze vraag, klopt dat wel?' Die vragen komen altijd terug (Ismail).

Paköz geeft ook les aan gevorderde meisjes. Paköz vertelt dat hij in deze lessen probeert aan te sluiten bij de leefwereld van de jongeren. 'Op school leren de jongeren om kritisch te denken.' Hij stimuleert dit in zijn lessen door te benadrukken: 'Geloof nooit iemand direct; vraag naar wat de bron is en waarom iemand dat zegt of denkt. Ik probeer hun wegen te openen. Discussiëren is halál. Sterker, het móet.'⁵⁷ Hij legitimeert dit ook vanuit methode van Abu Hanifa, in wiens Hanafitische wetsschool volgens hem iedereen mag spreken, zowel de oude als de jonge leerlingen.

Ten derde gaat het om religieuze instructies en bijeenkomsten, zowel voor mannen als voor vrouwen, zoals voorlichtingsbijeenkomsten voorafgaande aan de *hadj*, de jaarlijkse bedevaart naar Mekka.

Taal

Deze communicatie in de moskee vindt (bijna uitsluitend) in het Turks plaats. Taal vormt een belangrijk aspect in de ontwikkeling van de gemeenschap, waarover zowel in de moskee als op het niveau van het Federatiebestuur veel gediscussieerd wordt. Er is een relatief hoog percentage analfabetisme en een lage gemiddelde scholingsgraad onder de moskeegangers. Fuat Yavaş meent dat het een logische ontwikkeling is dat de Turkse migrantengemeenschap is begonnen met het gebruik van de moedertaal in de moskee, maar dat de gemeenschap zich zal moeten richten op het Ne-

derlands, omdat in Nederland de toekomst ligt.⁵⁸

Tijdens de lessen, waarin Turkse leerboeken worden gebruikt, vragen tweetalige docenten regelmatig in het Nederlands of iedereen de stof begrepen heeft. In de preken wordt een ‘kunstige’ vorm (Fuat Yavaş) van Turks gebruikt, dat voor de tweede en derde generatie steeds moeilijker te begrijpen is. Vandaar dat in de moskee en in de Federatie een discussie gaande is of de preek in het Nederlands gehouden moet worden. Incidenteel wordt een samenvatting van de preek in het Nederlands verspreid. De meningen hierover zijn echter nog verdeeld, ‘want de oudere mensen begrijpen het niet zo goed, dus ik denk niet dat we daar op dit moment klaar voor zijn’ (Ismail). Bovendien is het Turks van de tweede en derde generatie volgens Ömer nog goed genoeg, ook al begrijpen zij soms beter Nederlands dan Turks. Maar een te grote groep zou het niet meer verstaan. Imam Yavaş heeft het minste bezwaar van de drie imams tegen het geven van de preek in het Nederlands, zolang de oproep tot het gebed (de *ezan*) en de koranrecitaties tijdens het bidden in het Arabisch blijven. ‘Dat is onze gemeenschappelijke taal, ons “password”, ons “motto”, zeg maar. Maar daarna, tijdens de preken, kunnen we eender welke taal gebruiken. Dat is allemaal geen probleem’ (Fuat Yavaş). Wat hem betreft zou hiervan ook een voordeel zijn dat ook niet-Turken, zoals Marokkanen of bekeerde Nederlanders de preek ook kunnen verstaan. De mufti brengt twee bezwaren naar voren. Ten eerste dat er een nieuw idioom zou moeten worden gevormd bestaande uit godsdienstige termen, dat in het Nederlands nog niet bestaat (vergelijk Mandaville 2001: 117-118). Het andere bezwaar is dat hij ‘niet wil dat onze kinderen tijdens de preek eigenlijk om ons moeten lachen. Wij als imams zijn bezig om Nederlands te leren.’ Hiermee doelt hij op het hierboven geïntroduceerde inburgeringsprogramma. Eenzelfde discussie wordt gevoerd ten aanzien van de mogelijkheid om vragen en antwoorden op internet te zetten. De mufti twijfelt nog aan deze mogelijkheid. Wanneer deze in het Turks opgesteld zouden zijn, zouden zowel de ouderen als de jongeren moeite hebben met het begrijpend lezen hiervan. Nederlandse vertalingen zouden echter weer problematisch zijn voor de opstellers van de fetva’s, wanneer beheersing van het Nederlands en de capaciteit om godsdienstige termen te vertalen, nog beperkt is.

Hoewel Yavaş vindt dat de discussie over de vertaling van de preken naar het Nederlands eigenlijk al eerder gevoerd had moeten worden, meent hij ook dat deze discussie afhankelijk is van de ontwikkelingen van de migrantengemeenschap in Nederland: 'We zijn hier echt veel te laat mee, het moest eigenlijk al tien jaar geleden, dat is onze grote fout. Elke tijd, elke generatie vragen ze weer iets anders, hebben ze andere verwachtingen.'

Bereik

De imam bereikt in de praktijk voornamelijk de actieve moskeegangers, ofwel in individueel contact, ofwel aangesproken als collectief. Degenen die niet naar de moskee gaan, bereikt hij in feite niet. Niet elke moskeeganger benadert de imam persoonlijk of openlijk. Bovendien kan een gelovige niet alleen de imam raadplegen bij vragen, maar ook andere religieuze functionarissen. 'Meestal, als je geen imam vindt, kun je ook naar de müezzin [de gebedsoproeper, WB] gaan. Hij weet ook heel veel over islam. En als je helemaal niks hebt, dan kan je altijd de Koran raadplegen' (Ismail). Opvallend is bovendien dat de extern gerichte activiteiten, die in het Nederlands zijn, nauwelijks bezocht worden door de 'gewone gelovigen'. Het belang van de vraag naar het bereik van de imam, met name hoe en of hij vrouwen bereikt, komt ook in de volgende paragrafen terug.

3.2.3 Rolopvattingen van de imams

Imam Fuat Yavaş: 'Iedereen speelt in deze wereld theater, een rol. Ik speel de rol als imam. Speel ik mijn rol goed? Ik doe mijn best voor de samenleving in Nederland. In Turkije was het makkelijk, want 99 procent was daar moslim. Hier is het een multiculturele samenleving. Ik heb gelijk na de moord op Van Gogh een preek geschreven die ook aan de pers is gestuurd. Daarin wilde ik excuus aanbieden dat een moslimjongeman dat heeft gedaan. Waarom denken nieuwe generaties die hier geboren zijn zo negatief? Ik weet echt niet waarom. Ze zijn geïnspireerd door internet, boeken, sommige moskeeën die extremistisch zijn.'

De gespreksleider Radi Suudi vraagt: 'Misschien vinden ze u te braaf?'

Imam Yavaş: 'Dat kan ik echt niet zeggen. We moeten proberen zo goed mogelijk te leven in deze multiculturele samenleving.'

(Imam Fuat Yavaş en Radi Suudi in debat 'Hoezo tweedeling? Moslims aan het woord', Amsterdam, Rode Hoed 7 december 2004).

Hoe zien de imams van de Ayasofya-moskee hun rol als imam? Hoe gaan zij om met de Nederlandse multiculturele samenleving? Vanuit hun positie als hoofd van de moskeegemeenschap (cemaat) en hun taken die horen bij hun rol als voorganger in ritueel en ceremoniën, spiegelen de imams de gelovigen een normatief kader voor. In dit normatieve kader schetsen zij de contouren van een gewenste gemeenschappelijke identiteit met de hierbij behorende waarden (De Roest 1998:392) voor de moslimse gelovigen in Nederland.

Rolopvatting als religieus leider van de cemaat

De twee imams en de mufti profileren zich als hoofd van de cemaat, de moskeegemeenschap. De imams zien zich als het 'meldpunt' bij vragen en problemen in de gemeenschap, zowel voor mannen als voor vrouwen. Wat hen hierbij onderscheidt van de hierboven genoemde leraren, is hun kennis van de bronnen van de islam en de fiqh, het corpus aan regels van de religieuze wet. Vanuit hun religieuze kennis proberen zij een kader te bieden aan het religieus en maatschappelijk handelen van de gelovigen. Paköz meent dat een hoog niveau van kennis van de islamitische bronnen noodzakelijk is om mensen professioneel bij te staan en informatie te verschaffen als ze bij hem komen voor hulp en advies. 'Nu is mijn hulp primitief. Ik wil professionele oplossingen vinden. Nieuwe problemen vragen om nieuwe oplossingen,' zo geeft hij aan. Dat is voor hem een belangrijke reden om een vervolgstudie aan een Nederlandse universiteit te ambiëren. 'We zitten als imam in een heel strategische positie. Als imam heb je contact met mensen, met de cemaat, de gemeente. [...] Ik voel me als journalist. Ik fotografeer dingen die ik dan doorstuur naar academische kringen. Zonder de academische omgeving is de fotograaf niets!' Hij noemt als voorbeeld een bijeenkomst van zo'n tweehonderdvijftig jonge mannen

die een maand voor het interview plaats heeft gevonden in Milli Görüş moskee in Amersfoort. Hij was hier een van de twee sprekers. De jongeren legden hem tientallen vragen voor, die op briefjes werden aangeleverd. Veel van deze vragen gingen over seksualiteit en islam en over contacten tussen jongens en meisjes. Deze vragen heeft hij verzameld en doorgestuurd naar een Turkse docent aan de Islamitische Universiteit Rotterdam. Samen willen ze de vragen beantwoorden en terugsturen naar de jongens.

De imams en de mufti geven alle drie nadrukkelijk aan dat zij alleen een adviserende functie hebben ten overstaan van de gelovigen. Zij geven de normen en waarden aan – en zij spreken de mensen ook vermanend toe in de preken, zoals hieronder zichtbaar zal worden –, maar de verantwoordelijkheid over hoe de individuele gelovige hiermee omgaat, blijft uiteindelijk bij het individu zelf. Als imam ‘kun je de goede positie en alternatieven laten zien; mensen moeten daaruit zelf hun keuze maken’ (Ünye en Yavaş).⁵⁹ Vanuit hun religieuze rol zijn zij maatschappelijk actief (Boender 1998).

Vanuit de kennis van de religieuze bronnen kan een proces plaatsvinden van morele vermaning (het voorspiegelen van metafysische sancties wanneer een individu de normen van het geloof niet naleeft) en van sociale advisering (middels ‘pastorale’ gesprekken). Het is cruciaal in het oog te houden dat in het bieden van een normatief kader de imams het islamitisch recht volgen: ‘Wij kunnen alleen maar adviseren als imams over de geloofskant en we moeten daarbij het islamitisch recht volgen’ (Hulusi Ünye en Fuat Yavaş). Als imam zien zij het als hun verplichting om een religieus advies te geven aan gelovigen. Dit religieuze advies komt niet zozeer voort uit hun persoonlijke standpunt, als wel uit een discursieve traditie van theologische bronnen (‘ik speel de rol als imam’ (Fuat Yavaş)). Vanuit Koran, Sunna en fiqh dienen zij antwoord te geven op prangende vragen van gelovigen en maatschappelijke kwesties. Daarvoor hebben ze academische kennis en reflectie nodig, zo geeft Osman Paköz aan.

Om hun taak als hoofd van de moskeegemeenschap, de cemaat, goed te kunnen uitoefenen, is niet alleen gedegen kennis van de islamitische bronnen en een goede uitleg van de vragen en problemen van mensen op grond van zulke kennis nodig. Volgens Ünye en Yavaş 'moet je als imam erover denken wat de consequentie is van wat je zegt voor de waarde van integratie'. Voor Paköz betekent dit dat een imam dient te weten wat er in de leefomgeving van de moskeegemeenschap leeft, zodat hij zich kan inzetten als imam om 'wegen te openen' in de Nederlandse samenleving. Een belangrijke inzet van de emancipatoire activiteiten van de imams is dan ook het stimuleren van mensen om hun maatschappelijke opties, hun levenskansen te vergroten, door het stimuleren van het volgen van onderwijs, zowel voor kinderen als voor volwassenen. Ook stimuleren ze ouders om een goed voorbeeld voor hun kinderen te zijn:

Wij willen onze kinderen in een mooie positie in de Nederlandse maatschappij zien. [...] Daarom geven wij extra huiswerkopleiding om onze kinderen te stimuleren. Dus in de weekenden zijn er in de moskee niet alleen koranlessen [maar ook huiswerkbegeleiding, WB]. Het is heel belangrijk dat de kinderen een goede positie krijgen (Hulusi Ünye en Yavaş).

Voorts nemen de imams, wanneer zij daarom gevraagd worden, de taak van bemiddeling op zich tussen werkgevers en werknemers, bijvoorbeeld bij conflicten rond de combinatie van werk en het uitvoeren van religieuze plichten (met name het vasten tijdens de Ramadan en het uitvoeren van het dagelijkse gebed).

Voor Paköz is de taalhandicap die veel imams in Nederland hebben niet de grootste drempel voor een rol die imams in het integratieproces van moslims in Nederland kunnen spelen. Immers, de activiteiten die in de moskee ontplooid worden zijn Turkstalig, maar gericht op het proces van inpassing in de Nederlandse samenleving. Hij meent dat de grootste drempel ontstaat wanneer imams niet willen leren wat er in Nederland speelt. 'Dat is een groter probleem. Dan zijn imams niet echt imams, namelijk het hoofd van de gemeente, de leider. Als ze als imam geen wegen willen openen

voor de cemaat, dan zijn ze geen (goede) imam' (Osman Paköz).

Het bereiken van de gemeenschap is echter niet zonder problemen en obstakels. Imam Paköz is teleurgesteld in het niveau van de moskeegemeenschap in de accommodatie aan de urbane, geïndustrialiseerde samenleving in het algemeen en de Nederlandse samenleving in het bijzonder:

Het is hier als een dorp in Sivas.⁶⁰ Mensen zijn hier weliswaar al dertig of veertig jaar, maar ze zijn weinig veranderd. Ze hebben dezelfde mening en traditie gehouden. Ze zijn maar heel langzaam veranderd. Ik hoopte eigenlijk dat de samenleving hier op een hoger niveau zou zijn, cultureel en qua beelden. Maar helaas. Ze zijn dertig jaar geleden naar Nederland gekomen, maar ze kennen de laatste ontwikkelingen in Nederland niet en ze kennen de laatste ontwikkelingen in Turkije niet. De taal is een heel grote drempel. Tot de laatste vijf jaar zagen ze Nederland als hun tijdelijke woning. Pas zo kort geleden is dat veranderd, omdat blijkt dat de nieuwe generatie niet terug wil gaan (Osman Paköz).

De traditionele etnische en culturele bindingen van gelovigen met Turkije, blijken veel sterker te zijn dan hij van tevoren had verwacht.

Ten slotte brengen de imams naar voren dat hun autonomie als imam sterk is toegenomen in vergelijking met de Diyanet-imams in Turkije. Diyanet-imams werken als ambtenaren in een bepaalde structuur die door het Turkse Directoraat voor Godsdienstzaken is vastgelegd en gecontroleerd (Cekin 2004:9). Criteria waaraan Diyanet-imams zich zowel in Turkije als daarbuiten dienen te houden zijn gehoorzaamheid, neutraliteit en loyaliteit ten opzichte van de staat en samenwerking met de staat (Cekin 2004:67). Volgens Yavaş neemt het professionele gezag van de Milli Görüş-imams door hun onafhankelijke positie toe in vergelijking met de Turks-statelijke autoriteit van de staatsgecontroleerde imams in Turkije. Paköz en hijzelf hebben als Milli Görüş-imams geen traditionele ambtelijke status en zijn relatief vrij in de keuze van hun preekonderwerp. Andersom kan ook betoogd worden dat de Milli

Görüş-imams een bepaalde vorm van geïnstitutionaliseerde autoriteit als religieus ambtenaar niet bezitten. Diyanet imams kunnen deze ambtelijke autoriteit wel 'meetransporteren' naar Europa. Overigens geldt ook voor imams van Diyanet een grote toename van hun activiteiten en verantwoordelijkheden in Europa. Hun werkzaamheden in Diyanet moskeeën in Nederland zijn niet steeds identiek. Iedere imam legt andere accenten, elke moskeegemeenschap heeft haar eigen dynamiek en een deel van de preek is redelijk vrij in te vullen.

Samenvattend

De rolopvatting van de imams en de mufti kan worden samengevat als een bundel van verwachtingen en verplichtingen ten aanzien van het bieden van een religieus normatief kader door moreel vermanen, sociaal adviseren, stimuleren van levenskansen door onderwijs, het geven van toestemming en bemiddelen bij conflicten. Deze bundel van verwachtingen en verplichtingen wordt zichtbaar in de boodschap die zij uitdragen. In de volgende paragraaf ga ik hier nader op in.

3.3 Gezag van de imam

Wanneer we constateren dat de imams het als hun verplichting zien om een normatief advies te geven dat verankerd is in de religieuze traditie, hoe komt dat dan naar voren in hun boodschap? Wat is het 'correcte model' (Eickelman en Salvatore 2004) dat de imams willen overdragen aan de moskeegemeenschap? Wanneer en hoe spreken de imams zich uit over levenskansen en levensstijlen van moslims in Nederland? En hoe gezaghebbend zijn zij in deze rol als doorgevers en interpreteerders van de (discursieve) traditie? Hebben de imams de positie, de kennis van de normatieve bronnen en het charisma om de normativiteit van de islam gezaghebbend over te dragen?

3.3.1 De boodschap van de imams

*De inhoud van de preken*⁶¹

In de preken⁶² wordt de gelovige gemaand zich te onderwerpen aan God. Hij moet zijn dienaar zijn en Gods instemming verwerken. Gelovigen dienen het voorbeeld van de Profeet Mohammed te volgen: 'Laten we doen wat Mohammed heeft gedaan, zijn spoor volgen, voet voor voet.'⁶³ Hij dient het geloof te praktiseren via de *ibadet*, 'het zich richten tot God'.⁶⁴ Hij dient *helal* en *haram* (het geoorloofde en het ongeoorloofde) te onderscheiden, ver te blijven van zonde (*gūnah*), en goede daden (*sevap*) te verrichten om beloning te krijgen in het hiernamaals (*ahiret*). Het gaat in de preken om de goede moraal (*ahlak*) en zijn tegenovergestelde, wanorde (*fitne, fesat*). 'De mens wil geluk in deze wereld en in het hiernamaals. Hij wil gered worden van dat waar hij bang voor is: de hel. God geeft een recept als van een dokter. Hij wil [...] dat we een gemeenschap vormen waarin een bepaalde orde is en structuur.'⁶⁵ Moeilijke dingen die de mensen overkomen tijdens het leven, zijn een beproeving (*imtihan*), geen 'straf'. 'Ook al is een mens arm, een gelovige moslims kan van het leven genieten. De groep die slechts aan geld en winst denkt [...] is op aarde en daarna ongelukkig. De moslim is gelukkig, ook al is hij ongelukkig in de ogen van anderen, bijvoorbeeld omdat hij arm is. Het verschil tussen beiden is geloof (*iman*).'⁶⁶ In iedere preek staat een koranvers (*ayet*; Ar. *aya*) centraal, die aan de hand van verschillende overleveringen van de Profeet (*hadis*; Ar. *hadīth*) en *aya's* uitgelegd wordt. Er worden dan steeds voorbeelden uit de begintijd van de islam en voorbeelden uit deze tijd gegeven. 'De bedoeling is om mensen te raken, dus preken zijn emotioneel van toon. De imam wil mensen overtuigen om tot een bepaalde actie te komen' (Sefa Bağcı). De preek valt uiteen in twee delen. Het eerste deel wordt de *vaaz* genoemd. Deze wordt min of meer uit het hoofd voorgedragen, voorafgaand aan de oproep tot het middaggebed (*ezan*; Ar. *adhân*). Na het gezamenlijke gebed houdt de imam nog een korte preek, de *hutbe*, waarin het thema van de *vaaz* nog eens wordt samengevat.

In de preken wordt het morele belang van *ibadet* (Ar. *ibadât*) steeds benadrukt. Hier gaat het om de persoonlijke relatie tussen mens en God via het praktiseren van de vijf zuilen van het geloof.

De eerste zuil is de geloofsbelijdenis (*şehada*; Ar. *shahâda*), de tweede zuil is het gebed (*namaz*; Ar. *salât*). De derde zuil is de de armenbelasting (*zekat*; Ar. *zakât*), en de vierde zuil is het vasten (*oruç*; Ar. *saum*) tijdens de Ramadan. De vijfde zuil, ten slotte, is de bedevaart naar Mekka (*hac*; Ar. *hajj*). Voortdurend wordt in de preken gezegd dat ibadet alleen niet genoeg is. Ten eerste heeft ibadet geen waarde zonder geloof (*iman*), zonder de intentie (*niyet*) om de ibadet vanuit een vrome instelling te praktiseren. Yavaş maant de mensen bijvoorbeeld om in de maanden voorafgaand aan de Ramadan na te gaan of het gebed 'een geestelijke oefening is, of [alleen] gymnastiek'.⁶⁷ Daarnaast is ibadet niet alleen belangrijk voor de gelovige zelf, in zijn relatie ten opzichte van God, maar ook in de relaties met anderen.⁶⁸ Van de gelovigen wordt inzet in de maatschappij verwacht, zowel tegenover moslims als niet-moslims.⁶⁹ De maatschappelijke manier waarop mensen hun onderlinge verhoudingen dienen vorm te geven, wordt eveneens in de preken voorgespiegeld, door de nadruk op het belang van huwelijk, opleiding, opvoeding, familie, (geestelijke en lichamelijke) gezondheid, vrijgevigheid en soberheid. 'De islam geeft [hiermee] middel[en] om tussen *helal* en *haram* te onderscheiden.'⁷⁰ De imams vertalen deze centrale ideeën over wat wenselijk geacht wordt naar de moderne samenleving. Het huwelijk wordt opgevat als fundament voor een burgerlijke samenleving.⁷¹ De preken richten zich sterk tegen materialisme in de vorm van luxevergaring en consumptiegedrag. 'Mensen houden zich bezig met welke auto, welke mobiele telefoon ze gaan kopen, terwijl hun kind naar de hel gaat.'⁷² In preek II wordt dit doorgetrokken naar een visie op het kapitalisme: 'Een Hadith zegt: "In de geschiedenis van de mens heeft gierigheid gemeenschappen vóór jullie vernietigd." Bijna alle grote economische machten zijn op onrechtvaardigheid (*zulüm*; Ar. *dhulm*) gebouwd. [...] De Amerikaanse economie is zo.' Als oplossing wordt de islam gezien, want 'tegen de kapitalistische economie die onderdrukking als basis heeft, geeft de islam een economie die op een filosofie van geven en schenken is gebouwd'.⁷³ De gelovigen worden gemaand om volop *sadakat* (Ar. *sadaqa*) en *zekat* te geven.⁷⁴ Voorts worden de gelovigen ertoe aanzet zich in te zetten in hun sociale leven: '[*Cihat* betekent ook] je inzetten. Je inzetten in je sociale leven, je verantwoordelijkheden.

[...] In de fabriek als werkleiders, als beste in de klas, als vrouw in je huwelijk, voor de opleiding van de kinderen zorgen, voor een rustig familieleven. Dat is cihat.⁷⁵ Hier is de organisatie Milli Görüş belangrijk, die zich profileert als kanaal bij uitstek om iets voor de gemeenschap of de maatschappij te doen. Daarbij geldt ten alle tijde dat de gelovige God dient te vrezen. ‘Een Hadith zegt: “Of gij gaat achter de goede dingen aan, of anders zal Allah ellende op u afsturen en zal uw smeekbede niet aanvaard worden.” Dus ondersteunt ons werk [van de organisatie Milli Görüş, WB]. Dat is nodig voor u, en voor de volgende generatie. Want wij laten een erfenis achter, zodoende dat er voor ons gebeden wordt [door ons nageslacht nadat wij overleden zijn, WB].’⁷⁶ Goede kinderen, die goed zijn opgevoed, zullen deze gebeden verrichten voor hun overleden ouders; slecht opgevoede kinderen niet.⁷⁷ In de preken wordt uitgelegd wat men moet doen om in aanmerking te komen voor vergeving van zonden. Vooral de maand Ramadan biedt daarvoor gelegenheid.⁷⁸

Vertaalslag naar de moderne samenleving

Het is een nuttige exercitie om de preken te bestuderen aan de hand van het analytische onderscheid dat Paul Schnabel maakt tussen ‘A-cultuur’, ‘B-cultuur’ en ‘C-cultuur’. De A-cultuur betreft het macroniveau van de natiestaat. ‘Het is de cultuur die tot uitdrukking komt in de Grondwet en die de waarden en normen omvat die tot de vanzelfsprekendheden van moderne, democratische samenlevingen zijn gaan behoren. Het gaat om de vrijheidsrechten en de sociale rechten en alles wat daaruit afgeleid kan worden’ (Schnabel 1999: 21). De B-cultuur wordt gevormd door het alledaagse leven van schoolgaan, werken en maatschappelijke participatie (1999:22). De C-cultuur staat voor de individuele levensstijl, de vormgeving van het persoonlijk leven (1999:22). Schnabel meent dat in Nederland de A-cultuur een monocultuur is of zou moeten zijn, met ononderhandelbare waarden en noemt multiculturalisme (als ideaal en als realiteit) daarom een illusie. Hiermee toont hij zich een voorloper van Scheffers ‘Multiculturele drama’ (*de Volkskrant*, 29 januari 2000). Scheffer wijst erop dat die kernnormen en -waarden in Nederland onvoldoende gedefinieerd zijn om een coherente A-cultuur te kunnen vormen. In hoofdstuk 2 heb

ik reeds laten zien dat dit diffuse veld van een A-cultuur in een democratische natie staat niet statisch is en dat verschillende groepen en actoren uit nieuwe migratiestromen en onder invloed van voortgaande seculariseringprocessen voortdurend pogingen doen tot onderhandelen over de betekenis en invulling ervan. Schnabels driedeling is echter bruikbaar om inzichtelijk te maken of en op welke manier de imams zich uitspreken over het macro-niveau van de Nederlandse natie staat en haar inrichting, over het mesoniveau van de maatschappelijke instituties met de opties, de levenskansen die zij bieden, en het microniveau van de individuele levensstijlen en de vormgeving van het persoonlijke leven.

In de preken ligt de prioriteit bij het schetsen van een normatief kader op het C-niveau, het niveau van de individuele levensstijl. Schnabel geeft aan dat in Nederland de regels op dit gebied traditioneel gebonden waren aan leeftijd, klasse, sekse en beroep (1999:22). Ik voeg daaraan toe levensbeschouwelijke richting, c.q. godsdienst. De burgerlijke samenleving met een streven naar uniformiteit op dit gebied maakte in de afgelopen decennia plaats voor een grote mate van vrijheid in het kiezen en combineren van levensstijlen. De boodschap die in de preken doorklinkt, is er een van restrictie en beteugeling van de individuele gelovige jegens de hedonistische verlokkingen van de moderne, urbane samenleving, zoals alcohol, gokken, ongehuwd samenwonen, materialisme en consumptisme. De wil (*nefs*) en de gierigheid moeten bedwongen worden door het geloof (*iman*), net als de seksuele lust (*shahvet*) bedwongen moet worden door het huwelijk. De preken benadrukken het belang van 'genoegen nemen' met wat je hebt.⁷⁹

Op het niveau van de B-cultuur, de maatschappelijke participatie, speelt de imam een stimulerende rol die gericht is op het vergroten van levenskansen op het gebied van scholing en werk. In preek 1 wordt het belang van een goede opleiding sterk benadrukt. De vader heeft een belangrijke verantwoordelijkheid voor het welslagen van de opvoeding. En zoals hierboven al duidelijk werd, hechten de imams groot belang aan een goede opleiding voor de jonge generaties in Nederland. De imams willen dat de jongeren aansluiting vinden bij de Nederlandse maatschappij, door zich in te zetten voor die maatschappij. 'Wij geven aan de jongeren moreel: "jullie moeten naar school, je best doen, op de straat, jullie

moeten respect hebben voor de burens, elkaar helpen, bij elkaar komen". Wij stimuleren altijd tijdens preken. Als iemand goed luistert, maken ze geen fouten' (Fuat Yavaş, interview). Tegelijk is de imam normerend. Ouders wordt gemaand om hun kinderen een goede beroepsopleiding te laten volgen, maar daarbij mag de religieuze opleiding niet vergeten worden. Hetzelfde geldt voor de sportclub. Die is belangrijk, maar de koranles eveneens. Werk is belangrijk, maar rijkdommen vergaren vanuit een materialistische en consumptieve instelling mag niet. 'Wij zeggen niet dat een moslim niet moet werken of geen huis mag hebben. Hij moet werken. Maar het is een middel om Gods goedkeuring te verdienen, geen doel op zich [om luxe te vergaren, WB].'⁸⁰

In hun boodschap proberen ze een combinatie van islamitisch recht, ethiek en moraal over te brengen. Onderstaande uitspraak van imam Paköz geeft dit weer:

Islam heeft een oplossing voor elk probleem, maar moslims weten dat niet. Ik geef een voorbeeld: Jij bent bazin van mij. Ik ben moslim, jij bent christen en ik moet bidden tijdens het werk. Ik krijg van jou toestemming voor het middaggebed. Ik kan dan uitgebreid de tijd nemen voor de *wudu*,⁸¹ naar de moskee gaan, aparte kleding aantrekken, een speciaal bidkleedje neerleggen enzovoort, en dan één of anderhalf uur bezig zijn. Maar dan ben ik een dief van de tijd van de baas, want ik zou acht uur werken. En dan wil die je morgen geen toestemming meer geven. Een goede moslim weet echter wat hij moet doen: hij moet thuis al de *wudu* verrichten (die blijft geldig) en dan in maximaal tien minuten bidden. Je moet improviseren als er bijvoorbeeld geen gebedskleedje is, dan kan je een stuk papier of karton gebruiken. Hetzelfde geldt voor de burens. Jij bent zwanger, ik kom met een cadeau om te feliciteren. Jouw eerste positie is dat je buurvrouw bent. Katholiek of niet-gelovig maakt niet uit. Als imam geef je niet alleen toestemming om zo om te gaan met je burens en werkgevers, maar je stimuleert het ook (Osman Paköz, interview).

Uit de preken wordt niet duidelijk hoe de imams denken over het buitenshuis werken van vrouwen. In de interviews brengen zij naar

voren dat vrouwen wordt toegestaan om deel te nemen aan het arbeidsproces, mits zij hun hoofddoek kunnen blijven dragen en mits zij de zorg voor de kinderen laten prevaleren. De kwestie van de hoofddoek heeft zowel op religieus genormeerde levensstijl als op maatschappelijke levenskansen betrekking. Immers, de opties die vrouwen hebben, bijvoorbeeld op de arbeidsmarkt, worden beïnvloed door hun levensstijl. Osman Paköz benadrukt dat het uiterlijk zichtbaar zijn als moslim niet voldoende is, het gaat uiteindelijk steeds om het geloof en de houding ten opzichte van God.⁸² In een interview geeft Yavaş aan dat het principe van het zich bedekken met een hoofddoek, een verplichting is in de islam. De *niqâb* (Turks: *nikap*), een gezichtsbedekkende sluier die alleen de ogen van de vrouw vrijlaat, vindt hij echter een anachronisme, waardoor ‘iedereen haar raar aankijkt’.⁸³ Mufti Ünye meent dat voor de hoofddoek wel ruimte is in de Nederlandse publieke ruimte, maar voor de *niqâb* niet. ‘Als je die in huis wilt dragen, privé, goed, maar niet in de maatschappij’ (Hulusi Ünye, interview). Een hoofddoek beschouwen zij als een religieuze verplichting voor de vrouw (*wâjib*), terwijl zij een *niqâb* opvatten als niet verplicht en niet verboden (*mubûh*)⁸⁴

Een deel van de morele vertaalslag van de traditionele tekst naar de moderne context wordt ook duidelijk uit de manier waarop de imams omgaan met de keuze van huwelijkspartners. De imams zijn het eens over het concrete normatieve kader dat de islamitische wet bepaalt: een moslimvrouw mag niet met een niet-moslimman huwen. Een moslimman mag wel met een niet-moslim vrouw trouwen. Echter, de imams adviseren om als moslim alleen met een andere moslim te trouwen. De nationaliteit of etniciteit van de huwelijkspartners doet voor de imams niet ter zake, zo geven zij aan. Immers, ‘Allah kijkt alleen maar hoe iemand gelooft. Dat is belangrijk. Daarom is het voor ons imams niet belangrijk of iemand Nederlands is of niet. Gelovigen zijn moslims en moslims moeten goede contacten hebben met andere gelovigen’ (Fuat Yavaş, interview). De vertaalslag naar de praktijk wordt vervolgens flexibel gemaakt. De imams vragen niet aan de huwelijkskandidaten of ze praktiserend moslim zijn. Yavaş: ‘Ik vraag hun niet naar hoe ze leven, alleen of ze in de vijf basisbeginselen van de islam geloven: geloof in Allah, de Profeten, de Engelen, de Boeken en het

Hiernamaals' (vergelijk Dessing 2001: 95, 98, 82 en 139). Ünye: 'Als iemand niet zegt dat hij of zij geen moslim is, dan accepteren we deze als moslim.' De imams maken een onderscheid tussen 'broeders' (moslims) en 'vrienden' (niet-moslims). 'Met beiden moet je goed omgaan. Met vrienden kun je wel goed samenwerken, maar niet je hele leven delen, want als je van mening verschilt over fundamentele zaken, dan krijg je conflicten en dat wil je niet in een huwelijk' (interview met Yavaş en Ünye).

Incidenteel preken de imams over actuele ontwikkelingen in de Nederlandse samenleving, zoals naar aanleiding van het overlijden van prins Claus, het Verenigde Naties Jaar van de Mensenrechten en Islam, en eerwraak.⁸⁵ De mufti stelt deze preken op en het Federatiebestuur speelt hierin een initiërende rol. Via persberichten worden de media van deze preekonderwerpen op de hoogte gebracht. Het is in Nederland uniek te noemen dat een moskeeorganisatie via de media uit eigen beweging inzicht verschaft in de inhoud van de preken.⁸⁶

De cemaat, de moskeegemeenschap, wordt in diverse preken opgeroepen om sociaal actief te zijn, zowel binnen als buiten de moskee.⁸⁷ In preek 7 maant de mufti de gemeenschap om actief te zijn in sociale activiteiten en roept hij, net als in preek 5, op om de activiteiten van Milli Görüş bij te wonen en te steunen. 'Niet alleen de godsdienst is van belang, maar ook het sociale leven. We moeten actief deelnemen aan activiteiten in ons sociale leven, we proberen daar wat aan bij te dragen. [...] De maatschappij verwacht van ons diensten, dat moeten wij als gemeenschap doen. Zowel voor moslims als voor niet-moslims. We moeten de schoonheid van de godsdienst tonen aan anderen, vierentwintig uur per dag is een moslim een moslim. De moslim kan niet twee levens hebben. Wij moeten actief bijdragen aan de maatschappij. Het geloof heeft ook een maatschappelijk aspect.'⁸⁸ Hier worden de bedevaart (Turks: *hac*, Arabisch: *hajj*) en het geven van aalmoezen, *zekat*, genoemd, maar ook de activiteiten die vanuit Milli Görüş worden aangeboden, zoals alfabetiseringscursussen, taalcursussen, computercursussen, gymnastiek en educatieve reisprogramma's, voor ouderen, jongeren en kinderen, zowel mannen als vrouwen.⁸⁹ De mufti gebruikt zijn preken om over te brengen aan de cemaat dat Milli Görüş als organisatie met haar sociale activiteiten een ver-

bindende rol wil spelen tussen de moskeegemeenschap en de Nederlandse maatschappij. Hierbij maant hij de cemaat gebruik te maken van de voorzieningen van de moskee als zelforganisatie. Van Heelsum, Fennema en Tillie (2004) tonen een positief verband aan tussen de mate van civiele gemeenschap van een etnische groep en hun politieke en maatschappelijke participatie en emancipatie. De mate van zelforganisatie binnen een etnische gemeenschap blijkt een graadmeter te zijn voor de ontwikkeling van sociaal kapitaal en zelfredzaamheid (Van Heelsum et al. 2004).⁹⁰

Het belang van het geloof en een godsdienstig leven wordt in de preken steeds benadrukt. Als natiestaat biedt Nederland de vrijheden en mogelijkheden tot het vergroten van levenskansen en individueel uiten van levensstijlen op alle drie niveaus (macro-, meso- en microniveau). In de preken is een visie zichtbaar over de plaats van religie in het openbare en politieke leven in de seculiere samenleving. De imams zien religie als een fundament voor de morele gemeenschap en de maatschappij. 'Wie God niet vreest, begint kennis voor eigen doelen te gebruiken. Dit geldt ook voor politici en ouders.'⁹¹ 'Alleen wetenschappers die God aanbidden zijn goed.'⁹² En: 'De wereld is er om van gebruik te maken, maar met inachtneming van Gods geboden.'⁹³ In een interview schetst Yavaş zijn opvatting over het maatschappijbeeld van christenen in Nederland: 'Mensen leven in de maatschappij. Geloof en dagelijks leven kun je niet van elkaar scheiden, al wordt dat wel geprobeerd in Nederland. Maar ik vind dat je niet alleen op zondag in de kerk christelijk kunt zijn, nee je bent vierentwintig uur per dag christelijk.'

Het gaat echter in de preken niet specifiek om de macro A-cultuur van een bepaalde natie, i.c. Nederland, maar meer om de verbeelde wereldgemeenschap van de *umma*, de wereldgemeenschap van gelovigen. Daarin kan ieder individu zich, los van een natie, los van een cultuur, inpassen.⁹⁴ Daarvan is het 'programma de Koran' en de Profeet Mohammed de leider. De mufti presenteert vervolgens Milli Görüş als hedendaagse organisatie die vanuit deze gedachte werkt 'in alle hoeken van de wereld'.⁹⁵ Hiermee geeft hij het belang van het geloof in het 'alledaagse leven' (Schnabel 1999: 21) aan. De preken nemen – met uitzondering van preek 3 – steeds

de categorie 'moslims' als perspectief, los van nationaliteit of culturele achtergrond. Deze categorie 'moslims' wordt tegenover de categorie 'niet-moslims' of niet-gelovigen geplaatst, soms tegenover 'de Nederlanders'.⁹⁶

In de extern gerichte activiteiten komt de visie van de imams op de A-cultuur van de natiestaat sterker naar voren, maar ook hier valt op dat het niet voor Nederland als zodanig geproblematiseerd wordt, net zomin als in de preken wordt gedaan. Op 10 september 2003 vond in debatcentrum De Rode Hoed in Amsterdam een bijeenkomst plaats met als titel 'Imams aan zet!'. Tijdens deze bijeenkomst zette Hulusi Ünye als mufti van Milli Görüş in het Nederlands zijn visie uiteen op de vraag of de islam als religie en cultuur kan voldoen aan de eisen van de moderne samenleving. Zijn antwoord vat ik hieronder als volgt samen:

Religieus pluralisme zit in de geschiedenis van de islam vervat. Ook in deze tijd biedt de islam daarvoor een duidelijke basis. Echter, niet iedereen houdt zich daaraan op dit moment in de moslimwereld. Dat is niet alleen terug te voeren op een bepaalde lezing van de religie, maar ook op de politieke cultuur, economische omstandigheden en de complexe internationale betrekkingen in moslimlanden. De mufti verzet zich tegen de opkomst van een politieke islam in de moslimwereld, waarvan de belangrijkste thema's volgens hem meer politiek dan religieus zijn. Hij meent dat uit de Koran geen politiek of economisch systeem kan worden afgeleid. Wel meent hij dat de Koran een bron van inspiratie vormt voor het leven van het individu. Door de individuele rechten te verzekeren, wordt de basis van het gemeenschapsleven verzekerd. In een maatschappij waar de individuele rechten met voeten worden getreden, wordt ook een morele dimensie van de samenleving aangetast en zelfs verhinderd. Hiermee spreekt hij zich uit over het belang dat een natiestaat vrijheden waarborgt voor individuele expressie en religieuze vrijheid. Hij beargumenteert dat in 'de moslimwereld' op dit gebied 'ernstige mensenrechtenproblemen' zijn. Op dit gebied worden moslimintellectuelen geconfronteerd met storende reacties en verwerpingen vanuit het niet-verlichte conservatieve en traditionele deel van de moslimgemeenschap, zo betoogt hij. Religieus pluralisme kan alleen maar bestaan, waar de rechtsstaat en sociale rechtvaardigheid worden erkend en democratische deel-

name aan het bestuur mogelijk is. Hiermee spreekt hij zich uit over de beoogde structuur van de natiestaat, waarin religieus pluralisme tussen godsdiensten kan gedijen, maar ook een intern pluralisme, binnen de islam zelf. De mufti meent dat met een levenskrachtige democratie, vertrouwdheid van moslimintellectuelen met westers denken en een vrij sociaal politiek klimaat waarin dialoog en communicatie zonder angst voor onderdrukking kan plaatsvinden, er een plaats is voor de islam in een moderne samenleving. Dan kan ook religie en het religieuze leven de kans krijgen om religieus superieur te zijn en niet politiek en ideologisch, besluit hij. De mufti gebruikt hier enerzijds een 'Europees mensenrechten-discours'.⁹⁷ Anderzijds is in het discours van de 'islamisten' in Turkije het opeisen van 'vrijheid van meningsuiting', ook van gelovigen, steeds een belangrijk element geweest. Zijn pleidooi moet in eerste instantie in deze context begrepen worden; in tweede instantie in de context van het Nederlandse debat over de betekenis en het waarborgen van liberale rechten als religieuze vrijheid en vrijheid van meningsuiting.

In de preken wordt benadrukt dat het voorbeeld van de Profeet Mohammed gevolgd moet worden en niet zozeer het voorbeeld van 'de vaders' en 'de grootvaders' (wat Yavaş in preek 2 de 'derde weg' noemde). In preek 1 benadrukt imam Paköz het belang van liefde als basis voor een huwelijk tussen twee mensen. Hij neemt hiermee afstand van een Turks 'cultureel' gebruik van gearrangeerde huwelijken, waarin het belang van bijvoorbeeld verwantschap veel meer centraal staat. In een interview benadrukt imam Yavaş dat het gaat om de bedoeling van de Profeet bij zijn daden en dat mensen in de huidige tijd Mohammed in die bedoeling moeten naleven. 'Ik denk dat als onze Profeet was geboren in Turkije, hij geen hele dunne lange witte jurk had gedragen. Maar sommige imams denken niet zo. Hij draagt dat, [want] onze Profeet zegt het. Bijvoorbeeld een *mishwak* om onze tanden schoon te maken. Dat is een oud soort tandenborstel. Iedereen gebruikt dezelfde. Wat is de bedoeling van de Profeet? Dat wij onze tanden schoon maken. Welke tandpasta is helemaal geen probleem' (Fuat Yavaş, interview). Ook imam Paköz meent dat de islam in de huidige tijd geïnterpreteerd dient te worden. Daarom vindt hij de Turkse

islamitisch rechtsgeleerde Hayrettin Karaman de belangrijkste rechtsgeleerde van deze tijd. Daarnaast vindt hij Yusuf al-Qaradâwî een belangrijke moderne geleerde. Ook Fuat Yavaş wordt door deze moderne ‘ulamâ beïnvloed.⁹⁸ Als derde noemt Paköz de Egyptische Juma’ Ali, hoogleraar Sharî‘a aan de Azhar-universiteit. Hij vindt deze geleerden aantrekkelijk, omdat ze moderne problemen en actuele kwesties kennen en begrijpen. In tegenstelling tot andere hedendaagse geleerden, die een ‘smalle blik’ [op de tekst] hebben, willen ze zich ook uitspreken over kwesties in Europa. ‘Deze geleerden geloven dat moslims altijd verschillende problemen hebben die een oplossing nodig hebben. In Europa wonen vijftien miljoen mensen die nog steeds moslim zijn. Die hebben oplossingen nodig.’

Het zou echter niet juist zijn te denken dat deze ‘Milli Görüş-moslims’ geen Turkse moslims meer zouden zijn. De Turkse identiteit blijft een belangrijk element in hun discours en komt ook in de preken terug.⁹⁹ Ten eerste is daar natuurlijk de taal, maar ook de manier van kleden, die overwegend nog herkenbaar is als Turks (vergelijk Jacobsen 2005). Ten tweede willen de jonge generaties en met name de leiderfiguren in de organisatie, de eerste generatie niet van zich vervreemden. Yavaş geeft in een interview aan: ‘Je moet de goede dingen behouden en de slechte dingen, zoals eervraak, verwijderen.’ In hun gebruik van de islamitische bronnen, richten zij zich in eerste instantie op de in Turkije gebruikelijke Hanafitische wetsschool (Turks: *mezhep*, Arabisch: *madhhab*). Volgens imam Paköz mogen ‘gewone imams’ alleen de Hanafitische leer gebruiken in hun antwoorden aan Turkse moslims. ‘Maar de mufti of de grote ‘ulamâ kunnen wel bij andere wetsscholen zoeken als de Hanafi-fiki geen oplossing biedt.’ De mufti volgt meestal de Hanafitische wetsschool, maar ook wel de Shafi’itische wetsschool of een van de andere twee scholen. Op de vraag waarop die keuze berust, antwoordt de mufti: ‘Op de cliënten. Als iemand zegt dat hij van de Shafi’itische *mezhep* is, dan maak je volgens de Shafi’i-mezhep een oplossing.’ De moderne rechtsgeleerde Yusuf al-Qaradâwî, die gelijkelijk put uit de vier wetsscholen en tevens rechtstreeks voortbouwt op Koran en Sunna middels *ijtihâd*, het onafhankelijke oordeel van een wetgeleerde,¹⁰⁰ vormt voor de

Milli Görüş-imams uiteindelijk de hoogste religieuze gezagsdrager. De mufti geeft aan: 'Wij respecteren altijd wat Yusuf al-Qaradâwî zegt.'

We zien dat in de boodschap van de imams nadruk wordt gelegd op de binding met de umma, de verbeelde gemeenschap van alle moslims in de wereld. Iedere natiestaat die ruimte biedt voor religieus pluralisme, biedt de mogelijkheid voor de individuele moslim om in zijn levensstijl deel uit te maken van de umma (Turks: *ümmet*). Moslims kunnen dan participeren in de maatschappij waar zij deel van uitmaken. De imams willen door hun nadruk op een universalistische religieuze binding de islam inpasbaar laten zijn in de Nederlandse samenleving. Tegelijk gebruiken ze de moskee als zelforganisatie, die door haar maatschappelijke activiteiten probeert te functioneren als intermediair tussen het leven als burger in de Nederlandse samenleving en traditionele culturele en etnische bindingen met Turkije, die in de moskee nog sterk voelbaar zijn. De preek is hierbij een krachtig 'religious symbol of multiple meanings and references' (Tayob 1999: vii).

3.3.2 Rol en gezag van de imam onder gelovigen

De imams geven, zoals gezegd, aan dat zij als doel hebben om het individu aan te sporen om als goede moslim te leven, wat betekent dat hij of zij gemaand wordt vanuit een religieus kader zowel religieus als sociaal actief te zijn. Daarvoor reiken zij tijdens individuele en collectieve communicatie een normatief kader aan: wat is geboden en verboden volgens de islam. Hoe gezaghebbend zijn de imams in deze rol als doorgevers en interpreteerders van de discursieve traditie? Het wordt hieronder duidelijk dat een imam overtuigingskracht (moreel overwicht) dient te hebben op drie punten. Zijn gezag kan worden gelegitimeerd vanuit zijn institutionele positie. Mensen hebben respect voor een imam omdat hij deze institutionele positie bekleedt. Ten tweede kan zijn gezag worden gelegitimeerd vanuit de boodschap die hij uitdraagt. De boodschap kan hen dusdanig aanspreken dat zij zich door de imam laten overtuigen hun handelen en morele opvattingen erdoor te laten vormen. Ten derde kan zijn gezag gelegitimeerd worden vanuit zijn

persoonlijk vermogen tot empathie en sympathie. Een imam kan het vermogen hebben om zijn boodschap te brengen op een manier die aansluit bij de leefwereld van zijn toehoorders.

Rolopvattingen van gelovigen

De eerste taak van een imam is het correct uitvoeren van het ritueel. Hij dient in de moskee voor te gaan in het gebed, de vrijdagspreek te geven en religieuze ceremoniën te kunnen uitvoeren. De tweede taak is het geven van religieus onderwijs. Religieus onderwijs kan in de migratiesetting niet meer door de in Turkije gebruikelijke instanties van school en familie worden gegeven. De moskee neemt hier een taak over in de religieuze opvoeding van de kinderen (Cekin 2004:251). De hoop en verwachting van de eerste, en ook van de jongere generaties is dat met religieus onderwijs een goede basis wordt gelegd voor het functioneren als moslim in een niet-islamitische maatschappij. De imam kan dergelijk religieus onderwijs geven. Hiermee heeft hij volgens de respondenten een taak in de opvoeding van kinderen. 'Want waar de ouders geen idee hebben over bepaalde islamitische voorschriften, kunnen de imams ingeschakeld worden om informatie te geven aan die kleine kinderen' (Osman). Het is echter van belang te benadrukken dat niet alleen de twee imams op dit gebied een rol spelen, maar ook de diverse mannelijke en vrouwelijke leraren die in de weekenden actief zijn in de moskee. Daarnaast geven de respondenten desgevraagd een grens aan waar de verantwoordelijkheid van de imam stopt: 'De imam dient geen rol te spelen in de keuze van de school van de kinderen. De ouders en het kind moeten die keuze maken. De ouders kennen het kind het beste' (Osman). De vierde taak is het bemiddelen bij conflicten. Zoals hierboven reeds werd aangevoerd, wordt de interventie van de imam hierbij niet meteen gevraagd en wordt eerst geprobeerd om binnen de familie een oplossing te vinden. In de migratiecontext geldt echter dat bepaalde traditionele bemiddelende instanties niet zijn mee gemigreerd. Oude familieverbanden en sociale structuren zijn als gevolg van de migratie niet meer (in gelijke mate) voorhanden. In dat geval verwacht de cemaat dat de imam deze taak op zich kan nemen (Cekin 2004:259).¹⁰¹

Een imam dient zo goed mogelijk het voorbeeld van de Profeet

Mohammed na te streven en uit te dragen. Ook wordt de capaciteit van een imam die in staat is om de gelovigen tot tranen toe te ontroeren door zijn emotionele smeekbeden zeer gewaardeerd. Verder is van groot belang dat een imam kennis heeft van de islamitische bronnen. De kennis van het normatief kader waarover een imam in een Turkse moskee in Nederland beschikt, dient groter te zijn dan die een individuele moslim in Nederland zich op eigen gelegenheid eigen kan maken.

Alle respondenten vinden dat in de moslimdiaspora uiteenlopende vragen moeten kunnen worden voorgelegd aan de imam. Voor de eerste generatie mannen, van wie de overgrote meerderheid een rurale en laaggeschoolde achtergrond heeft, is de moskee vaak in de eerste plaats een belangrijk sociaal ontmoetingspunt. Zij stellen vooral concrete vragen aan de imam over het toegestane en het verbodene (*halâl* en *harâm*) in de godsdienst. Een imam moet daar concreet antwoord op kunnen geven.¹⁰² Onder de eerste generatie vrouwen vindt dergelijke directe communicatie veel minder plaats. Zij stellen hun vragen liever aan vrouwelijke religieuze leiders, of ze maken gebruik van een mannelijke tussenpersoon om hun vragen aan de imam voor te leggen.

De tweede generatie mannen en vrouwen wil dat de imam voldoende kennis en capaciteiten heeft om ritueel en religieuze leefregels uit te leggen. Zo'n uitleg moet hen in staat stellen om een verbinding te maken tussen hun maatschappelijke opties en hun persoonlijke levensstijl. Ömer, een hbo-student die zijn middelbare school in Turkije heeft doorgebracht, verwoordt dit als volgt: 'Vroeger was het anders, hè, vroeger was het gewoon "dit mag niet, dat mag niet, dit is verboden, jullie gaan branden als jullie dat doen", enzovoort. Maar nú denk ik van: kom met actuele onderwerpen, hoe kan je mensen opleiden, en ook opvoeden. Dat hebben we ook nodig.' Hij is van mening dat de imams in de Ayasofyamoskee deze verbinding proberen te maken en refereert hierbij vooral naar imam Paköz. 'Maar nu, vooral de preken van Osman hoca [imam Paköz, WB], die vind ik echt goed passend. Hij houdt zich bezig met actuele onderwerpen en ook gevoelige onderwerpen. Ik vind het erg goed. [...] Hij kiest een onderwerp waar iedereen iets over weet, zodat de mensen luisteren. Hij probeert dan een ander perspectief of een andere invalshoek uit te leggen met een

Hadith of koranverzen.’ Het zijn volgens hem niet alleen de onderwerpen die imam Paköz uitkiest die aansluiten bij de belevingswereld van mensen, maar het is ook zijn toon die mensen aanspreekt. Aan de ene kant adviseert hij mensen om iets te doen, aan de andere kant probeert hij mensen aan te sporen om te blijven leren, te blijven werken, ‘want een van de Hadith is “van wieg tot graf moeten jullie leren” (Ömer).¹⁰³

Vooral de jonge generatie stelt kritische eisen aan de capaciteiten van de imam om zijn kennis over de godsdienst op een begrijpelijke en aanvaardbare manier over te dragen. Dit houdt in dat de preek doorspekt moet zijn met voorbeelden, dat het over actuele onderwerpen moet gaan en dat hij gevoelige onderwerpen, zoals seksualiteit, niet mag mijden.¹⁰⁴ De actief praktiserende jongeren, zowel jongens als meiden, die de moskee regelmatig bezoeken, uiten een ‘honger’ naar kennis over de islamitische leefregels. Ze willen duidelijke regels over hoe ze een goede moslim kunnen zijn. Maar ze willen eveneens inzicht in de achtergrond van die leefregels en religieuze wetten. Zij geven aan dat zij een sterkere behoefte aan contextualiseren hebben dan de ouderen. Ze willen net als hun ouders en grootouders weten wat halâl en harâm is, maar ze willen dit kunnen onderscheiden van een Turkse ‘cultuur’, die volgens hen niet inpasbaar is in de Nederlandse samenleving. In deze zoektocht gaan zij actief op zoek naar deze kennis bij alle bronnen die hun ter beschikking staan. Ze raadplegen hiervoor de Koran, internet, en hun vrienden, de zogenaamde peergroup. De moskee met haar imam is slechts een van de bronnen bij wie ze te rade gaan (zie paragraaf 3.2.2).

Gezag

Volgens de respondenten hebben de meeste mensen wel respect voor de imam. Dit betekent volgens hen echter niet dat hij daarmee automatisch invloed heeft op hun morele opvattingen en hun handelen. De respondenten luisteren op een kritische manier naar de interpretatie van de religieuze bronnen door de imam.

Om gezaghebbend te zijn, is de mate van kennis die een imam heeft van belang. Maar ook de manier waarop hij deze kennis interpreteert en overdraagt aan de gelovigen is een belangrijke factor. ‘[R]eligious authority is tied to different definitions of knowledge.

[...] For knowledge to be socially effective, it must be converted into authority and for authority it must be protected as knowledge. Thus a preacher's influence in a local context depends fundamentally on the concepts of knowing that are found there and on how these qualities are understood and portrayed' (Gaffney 1994: 31, 34). Dit is ook zichtbaar in de Ayasofya-moskee. NRC-journalist Gerard van Westerloo signaleert in de Milli Görüş-organisatie een sterk onderscheid tussen een progressieveliderschap en een conservatieve achterban (Van Westerloo 2004). Het progressieve leiderschap, waarmee hij vooral het Federatiebestuur bedoelde, stimuleert de leden tot maatschappelijke participatie aan de Nederlandse samenleving met behoud van de Turks-islamitische identiteit. Met de conservatieve achterban doelt Van Westerloo op de moskeegangers die nog op de rurale samenleving in Turkije georiënteerd zijn en geïsoleerd van de Nederlandse samenleving leven. Uit mijn observaties blijkt dat dit sterker voor de eerste generatie geldt dan voor de tweede en derde generatie. Daarom is het van belang om onderscheid te maken tussen generaties wanneer er gesproken wordt over 'de achterban'. Generaties hebben specifieke tijd- en ruimtegebonden levenservaringen gemeenschappelijk.

De eerste generatie mannen kan de moskee gebruiken om zich terug te trekken in een conservatief 'bastion' van etnisch, religieus en politiek gelijkgezinden. De tweede en derde generatie mannen en vrouwen zijn in toenemende mate op zoek naar de betekenis van hun religieuze en hun etnisch-culturele identiteiten.

De toename van vragen van niet-moslims in hun omgeving naar hun identiteit die vooral na 11 september een grote vlucht nam, bracht een deel van hen ertoe om actief op zoek te gaan naar de betekenis en invulling van een islamitische identiteit.¹⁰⁵ Enerzijds zoeken de jongeren kennis over de leefregels om die zo nauwkeurig mogelijk na te leven naar het voorbeeld van de Profeet. Anderzijds hebben ze behoefte aan uitleg van islamitische concepten om dat wat ze dagelijks om zich heen zien te begrijpen en volgens de bedoelingen van de islam te kunnen leven. Volgens Ömer en Ismail is een belangrijk verschil tussen de ouderen en de jongeren dat de jongeren de vraag stellen wat de 'echte' islam is. Jongeren gaan actief op zoek naar antwoorden op deze vraag. De imam is voor deze jonge mannen een van de mogelijke vraagbakens hierbij. Het voor-

beeld van Ismail die de imam vroeg of het is toegestaan om met een medestudente in de auto van Amsterdam naar Tilburg te rijden, is hier een voorbeeld van. Tegelijk vinden zij het belangrijk dat een imam zich niet alleen bekommert om de dogmatiek, om de regels, maar ook om de ethische bedoeling van de geloofsvoorschriften. Ömer noemt als voorbeeld dat ‘vijf keer per dag bidden moet – dat moet, dat is duidelijk, maar er is ook veel daarnaast. Ik zeg maar wat: plaats geven voor een oudere persoon in de tram, of een tas meesjouwen, van die kleine dingetjes wat islam ons altijd aanspoort om te doen, om goede daden te verrichten in de samenleving.’

Dit komt overeen met de stimulerende boodschap van de imams en de mufti om vooral ook sociaal actief te zijn en de religieuze verplichtingen van de vijf zuilen van de islam (ibadet) niet alleen vanuit een religieuze verplichting te vervullen, maar ook in relatie met anderen om zich heen.

De jongeren geven aan dat de boodschap van de imam hen aanspreekt wanneer het actueel is, doorspekt is met voorbeelden en de mogelijkheid biedt voor discussie. Ze willen dat hij de islamitische leefregels uiteenzet en ze willen dat hij de achtergrond van de normen en leefregels uitlegt. Het gaat hen daarbij niet alleen om een beschrijving van de historische context waarin de leefregels werden geformuleerd in de tijd van de Profeet Mohammed, maar vooral om de uitleg van de regels in de huidige tijd en context. Een voorbeeld is de uitleg van het begrip *jihād* (Turks: *cihat*) door imam Paköz, zoals Ismail het heeft begrepen:

Bijvoorbeeld *jihad* heeft heel veel soorten betekenissen, waarvan heilige oorlog echt de laatste is, wanneer je echt alleen maar je lichaam nog hebt, geen geld, geen pen om te schrijven, bezwaarschriften bijvoorbeeld. Dat je alleen nog maar een steen in je hand hebt, net als de Palestijnse kinderen of jongeren. Zij hebben helemaal niets, geen broertjes, zussen, moeder, vader, dood of vermoord. Geen brood, geen geld, niks. Dus daarom is er nu sprake van jihad in de Palestijnse gebieden. Het woord jihad wordt gevoerd als dat nodig is. Ik heb veel foto's gezien, van dode kinderen. Ik schrik daar-

van. Die jongens daar leven er tussen in. Die worden gek. Maar hij [imam Paköz, WB] zegt na zulke gesprekken ook 'je moet je uiterste best doen om de kansen die je hebt, te gebruiken'. Hij zegt tegen mij: 'Jij studeert. Je studeert heel goed. Blijf studeren. Doorgaan met je studie. Dat is ook jihad wat jij doet,' zegt hij. Je krijgt dezelfde vergiffenis, zeg maar. Gewoon door te studeren. Je hoeft geen steen of kogel te kopen of geld te sturen. Je kan winnen met je pen. Je kan iets schrijven, je gedachte, je mening, een persbericht opschrijven en sturen. Dat is nu het punt waar de imam, Osman Paköz, ons naartoe leidt.

Ismail meent dat Osman Paköz erin slaagt om de traditionele voorschriften op een rationele manier uit te leggen in en vanuit de concrete omstandigheden waarin de jongeren leven. Hacı Karacaer, directeur van Milli Görüş, die regelmatig in de Ayasofya bidt, is kritischer over de manier waarop de imams de oude bronnen interpreteren in de huidige tijd: 'Osman Paköz preekte vorige week over de oorlog in Irak. Daarin haalde hij korancitaten aan over dat je ervoor moet zorgen niet terug te vallen in je oude godsdienst. Ik vind dat die tekst toen geschreven was, en dat hij toen reëel was, maar dat dit nu niet meer zo geldt. Ik heb geen oude godsdienst waar ik in terug kan vallen, dus ik herken mezelf daar niet in, dus waarom zou je dan die tekst gebruiken?'¹⁰⁶ Karacaer is van mening dat het een automatisme is dat de imams op deze manier de bronteksten gebruiken en hij spreekt daar met hen over.

In hun pogingen om als praktiserende moslims aansluiting te vinden bij de Nederlandse samenleving, beginnen de tweede en derde generatie, zowel mannen als vrouwen, een onderscheid tussen 'islam' en 'Turkse cultuur' te maken. Deze generaties stellen kritische vragen en gaan zelf op zoek naar antwoorden op hun religieuze vragen.

De vrouw van imam Yavaş vertelt hierover:

Ik ben nu al bijna dertig jaar in Nederland. Als je kijkt naar de groei van de islam in de Nederlandse maatschappij, dan zie je dat de eerste generatie eigenlijk heel weinig begrip, verstand,

bewust[zijn] van de islam had, vergeleken met de generatie nu. Vroeger was vrouwen slaan, echt, zo dacht men, dat het in de islam was. Degene die niet zijn vrouw slaat, degene die niet zijn dochter slaat, degene die niet zijn kind slaat, bijvoorbeeld, dat was niet islam. En ze zeiden ook: 'Ja, dat is *sunna*.' Maar later kwamen de lezingen, en daar werd ontdekt dat het eigenlijk helemaal niets met de islam te maken had. Dus de kijk op de islam is helemaal veranderd ten opzichte van de eerste generatie. Soms komen er ook conflicten met de eerste generatie en met mij ook. Als ik een lezing hou, dan zeg ik: 'Ja vrouwen, wij gaan dit zó doen.' Dan zeggen zij: 'Ja maar dat deden wij vroeger niet! Dat was vroeger haram en waarom nu halal?' Ja, kijk, zij hebben nooit gelezen, wij hebben nooit een lezing gehad en dan is het heel moeilijk om de eerste generatie te zeggen: 'Dit is nou de islam.' De derde of de tweede generatie is meer bewust van de rechten van de vrouwen en de mannen. Vroeger zei mijn oma ook: 'Vrouwenrechten in de islam?! Ach kom, kleindochter, hè nee hè.' En dan zei ik 'Ja oma, ik heb wel rechten in de islam.' '*Estağferrullah*,'¹⁰⁷ zei ze dan, weet je [lacht]' (Kamile Yavaş).

Tegelijk zijn de nationale, historische en culturele banden met Turkije ook bij de jongeren nog sterk. Dit toont zich in bijvoorbeeld het veelvuldig gebruik van het Turks, hun participatie in de activiteiten van de jongerenvereniging van Milli Görüş, en hun participatie in Turkstalige Milli Görüş-bijeenkomsten in grote zalencentra met Turkse godsdienstige muziek (*mevlana*) en lezingen over Ottomaanse geschiedenis.¹⁰⁸ Dit sluit aan bij wat Sunier (1996) en Canatan al eerder signaleerden: de individuele keuze en bewuste overtuiging worden steeds belangrijker voor praktiserende en 'zoekende' moslimjongeren. Maar juist islamitische organisaties zoals Milli Görüş functioneren als settings waarin islamitische identiteiten verder worden gevormd en waar er een politieke en ideologische richting aan wordt gegeven (Canatan 2001:96).

Een van de rolverwachtingen is dat een imam een bemiddelende rol kan spelen in het oplossen van (familie) conflicten. Zoals hierboven reeds werd aangevoerd, wordt de interventie van de imam

hierbij niet meteen gevraagd en wordt eerst geprobeerd om binnen de familie een oplossing te vinden. De imam kan echter in conflictbemiddeling een gezaghebbende rol spelen, door zijn kennis van de metafysische sancties die hierop staan volgens de islam. Ismail vertelt hierover het volgende illustratieve verhaal:

Een kennis van mij was getrouwd en door slechte vrienden raakte hij gewend aan gokken. Hij was wel een rijke jongen, een goeie jongen, hij was ook hier geboren, top, ik vond hem echt heel goed, qua uiterlijk, qua innerlijk, hij was echt een nette jongen, laat ik het zo zeggen. Maar ik weet niet hoe het komt, slechte vrienden, verslaving aan gokken, al dat geld ging weg. En ja, zijn vrouw, als zij dat merkt, als ze dat ziet, wat gebeurt er dan? Zo iets hadden we meegemaakt. En de vader van die jongen zat elke dag met die jongen te praten. Dat werd grote ruzie. In zo'n geval moet je naar de imam gaan en dat is ook gebeurd.

[WB: Wat kan hij dan doen?]

De imam zegt: 'Kijk jongen, dit is fout wat jij doet.' Waarom is het fout? In de Koran staat dit, en in de Hadith staat dit. Hij geeft voorbeelden. Want imams die maken bijna alles mee. Ze zijn heel bekend in dat soort dingen. En hij geeft voorbeelden van dezelfde situaties. Hij zegt van: 'Kijk, jij doet nu dit, maar jouw einde is dít! Vind je dat goed, vind je dat leuk?' Wat is er met dat gezin gebeurd? Ze zijn uit elkaar gegaan. Die jongen, die luisterde niet. Nou komt die jongen terug bij de imam: 'Ja, je hebt gelijk.' Nou leeft hij niet meer zo en zijn ze weer bij elkaar. Nou werkt hij als buschauffeur. Nou gaan ze goed en ze hadden ook nog twee kinderen. De vader van die jongen heeft helemaal niets kunnen doen, want die jongen denkt: wie ben jij nou, wat weet jij nou, omdat die vader van de tweede generatie is en geen imam is. Want die weet het ook niet, eerlijk gezegd. Die kan het ook niet vertellen. De imam wéét het. Hij heeft alles al in zijn hoofd. Hij wéét wat er gaat gebeuren. De imam doet zijn taak. Hij zegt: 'Jongen, dit is fout wat jij doet.'

Of het daadwerkelijk de interventie van de imam was, die de jongen van zijn gokverslaving zou hebben afgebracht, doet in deze niet ter zake. Het gaat erom dat Ismail meent dat de vermaning van de imam ('jongen, wat jij doet is slecht en je zult door God gestraft worden'), dusdanig veel invloed heeft gehad dat de jongeman weer 'op het rechte pad' kwam, en hem daarmee een sterke mate van moreel overwicht toekent.

In hoeverre voldoen Paköz, Yavaş en Ünye aan de hierboven beschreven verwachtingen en verplichtingen die de gelovigen bij het functioneren van de imam hebben? Ünye neemt als mufti een aparte positie in. Moskeegangers hebben met hem minder direct contact dan met de twee imams. Voor het systeem van verspreiding van religieuze kennis is hij als mufti echter belangrijk, omdat hij in de organisatie de meeste kennis heeft en de twee imams hem raadplegen rond advisering van gelovigen.

Diverse respondenten benadrukken dat de persoonlijkheid van de imam een belangrijke factor is voor de overtuigingskracht die een imam heeft op de gemeenschap. In het bovenstaande kwam al een aantal keren naar voren dat veel respondenten Paköz' omgang met jongeren en kinderen roemen. Zo meent de voorzitter van de vrouwenvereniging van Ayasofya dat het niet vanzelfsprekend is dat een imam ook goed met kinderen en jongeren kan omgaan, omdat een imam in Turkije alleen hoeft voor te gaan in gebed en de preek te geven. 'Maar Osman hoca is echt geliefd, omdat hij goed met kinderen en jongeren kan omgaan,' zo beoordeelt zij zijn vermogen tot empathie. Imam Paköz vormt een voorbeeld van een academisch geschoolde imam uit het herkomstland die gewaardeerd wordt door jongeren in Nederland. Factoren die zijn status mede bepalen onder de verschillende moskeebezoekers zijn Paköz' leeftijd (dertig jaar, qua leeftijd precies tussen de twee generaties in), zijn opleiding (zowel aan de Azhar-universiteit in Egypte als aan de İlahiyat Fakültesi in Turkije), de opstelling van zijn vrouw via wie hij voor de vrouwen bereikbaar is, zijn bereidheid om snel Nederlands te leren, zijn casual kledingstijl, en zijn karakter als een man die makkelijk contacten maakt met jongeren en humor gebruikt in zijn lessen en zijn preken, zijn allemaal factoren die zijn status mede bepalen onder de verschillende moskeebezoekers.

kers. Ook Yavaş voldeed in de tijd dat hij voltijds imam was van de Ayasofya-moskee aan deze beschrijving en hij geniet nog altijd aanzien in deze moskee als imam. De oproepen van de imams tot solidariteit met medemoslims in de wereld (Palestijnen, Tsjetsjenen, Irakezen) worden emotioneel ontvangen en financieel gesteund. De capaciteit van een imam die in staat is om de gelovigen tot tranen toe te ontroeren door zijn emotionele smeebeden wordt zeer gewaardeerd. Ouderen komen naar deze imams toe vanwege het feit dat zij de institutie imam traditioneel invullen. Vanwege hun charismatische invulling van de rol komen jongeren naar hen toe. Op deze manier is er sprake van verschillende accenten in gezaghebbend communiceren in deze moskee tussen imams en betrokken moskeegangers.

Invloed

Mustafa, een mannelijke tweede generatie respondent waarschuwt echter voor een te grote toekenning van dergelijk gezag en invloed aan een imam. Hij meent dat de overtuigingskracht van een imam ervan afhangt 'welk beeld mensen van de imam hebben en of ze hem serieus nemen'. Hij bedoelt hiermee dat het bereik van de imam afhankelijk is van de mate waarop men hem als individu of als familie toestaat om invloed te hebben. Net als de imams zelf, benadrukken de respondenten dat de imam slechts een adviserende rol kan spelen.¹⁰⁹ De vrouw van imam Yavaş is hier resoluut over: 'Een imam kan nooit een beslissing nemen voor mensen. Nooit. Dat recht heeft hij niet. Hij kan alleen advies geven. Hij kan alleen uitleg geven. Hij kan zeggen waarom wel en waarom niet. En wat de grenzen zijn. Verder kan hij zich niet bemoeien. Ook niet met zijn eigen vrouw, ook niet met zijn eigen kinderen. Laat staan met een buitenstaander.'

Het bereik van de imams is op verschillende punten betrekkelijk. Ten eerste – en hiervan zijn de imams zich bewust – worden alleen diegenen bereikt die zich binnen hun gehoor bevinden. Ten tweede is het afhankelijk van het individu wat hij of zij met zijn adviezen en vermaningen doet in zijn dagelijkse leven en geloofsovertuiging. Ten derde is het afhankelijk van het belang dat een familie hecht aan zijn opinie, bemiddelende kracht en boodschap. Ten

vierde is de moskee slechts één van de gemeenschappen waarin gelovigen zich begeven, waarin hun mening wordt beïnvloed.¹¹⁰ Ten vijfde is het bereik van de extern gerichte activiteiten onder de moskeegangers gering. Zij bezoeken de extern gerichte activiteiten, die vaak in het Nederlands zijn, niet of nauwelijks. Juist in die extern gerichte activiteiten heeft de boodschap van de imams, zo werd duidelijk, meer betrekking op de inrichting van de Nederlandse natiestaat. En ten slotte is het bereik van de imams onder de vrouwen anders dan onder het mannelijke gehoor. Hierop gaat paragraaf 3.4 verder in.

3.4 Andere religieuze autoriteiten

In de praktijk hebben vrouwelijke moskeegangers in de Ayasofya-moskee weinig tot geen direct, persoonlijk contact met de imams. De vrouwen geven de voorkeur aan het directe contact met de vrouwelijke leiders. Er vindt wel indirect contact plaats tussen de vrouwelijke gelovigen en de imams. Dan hebben vaders, echtgenoten, broers of de vrouwelijke leiders namens de vrouw contact met de imam. Daarnaast worden vrouwen collectief aangesproken door de imams via hun preken. In de praktijk gebeurt dit vooral in de maand Ramadan en bij de zeer kleine groep die op vrijdagmiddag het gebed in de moskee verricht. Een grotere groep vrouwen komt vooral naar de vrouwenruimten van de moskee voor de sociale activiteiten die voor en door vrouwen georganiseerd worden en voor het religieuze onderwijs. Bij deze activiteiten spelen vrouwelijke religieuze leiders een belangrijke rol. Hieronder wordt dit verder inzichtelijk gemaakt. Hun rol en het belang ervan voor de vrouwen wordt in het publieke debat onvoldoende in ogenschouw genomen. De imams zijn in de Ayasofya niet de enige religieuze gezagsdragers. Het vrouwelijke leiderschap ontwikkelt zich er in snel tempo. Ook zij zijn van betekenis wanneer het gaat om het verwerven van kennis over de godsdienst en de implementatie ervan in het dagelijks leven.

3.4.1 De rol van vrouwelijke religieuze leiders in de moskee

Het is gebruikelijk om in Turkse moskeeën in Europa vrouwensecties aan te treffen, waar vrouwelijke docenten actief zijn (Jonker 1999, 2003). In de Ayasofya zijn twee vrouwenorganisaties actief. Dit is ten eerste Hilal Başak, de vrouwenvereniging van Ayasofya die in 1992 werd opgericht. Hilal Başak heeft meer dan tweehonderd leden en bereikt ongeveer vijfhonderd vrouwen. Dertig procent van haar leden bestaat uit jonge vrouwen, vijftig procent uit huisvrouwen en twintig procent werkende vrouwen (bron: www.mgvf.nl). Hilal Başak opereert zowel in de Ayasofya-moskee als in het buurthuis Moeder-Kind Centrum in de aanpalende wijk Bos en Lommer. De andere organisatie die in deze moskee werkt is de overkoepelende vrouwenorganisatie van Milli Görüş-moskeeën Noord-Nederland, de Vrouwenfederatie Milli Görüş Noord-Nederland. Deze Milli Görüş-Vrouwenfederatie had ten tijde van het onderzoek 1445 geregistreerde leden, vijfduizend contribuanten en zeventuizend sympathisanten (bron: www.mgvf.nl). Zij zijn niet alleen in de Ayasofya-moskee actief, maar ook voor het bestuur van de Vrouwenfederatie geldt dat Ayasofya de centrale moskee is.

Er zijn ongeveer vijftien vrouwelijke leiders actief in de Ayasofya vanuit deze twee organisaties. De meeste leiders zijn tussen de dertig en veertig jaar en ongeveer de helft is tweede generatie, wat betekent dat ze het grootste deel van hun leven in Nederland wonen en dat zij Nederlands spreken. Sommigen hebben religieus onderwijs gevolgd in Turkije, nadat ze in Nederland de basisschool hebben gevolgd. Anderen hebben in Nederland zelfstudie en cursussen bij Milli Görüş gedaan. Enkelen zijn speciaal voor hun onderwijsstaak naar Nederland gekomen op uitnodiging van de Milli Görüş Vrouwen Federatie. Deze laatste groep vrouwen spreekt alleen Turks.

De vrouwelijke leiders combineren verschillende taken. Ze zijn zonder uitzondering getrouwd en hebben vaak kinderen. Hun taken variëren van het onderwijzen van de Koran, *sunna* en *fiqh*, tot moeder-kindzorg, waarbij de zorg- en opvoedingsadviezen geïnspireerd zijn door de islam. Ze organiseren lezingen, lessen over islam, sportactiviteiten, creatieve activiteiten en sociale samenkomsten, waarbij bijvoorbeeld religieuze liederen worden gezon-

gen. Sommigen geven lezingen (*sohbet*). Ook leiden sommigen soefistische *dhikr*-rituelen (Turks: *zikir*). Hanife Özer beschrijft het als volgt: 'Ik ben alles: maatschappelijk werkster, hoca, lerares, luisterend oor, moeder.' Sommigen krijgen via een gesubsidieerde baan een vergoeding (ID-baan) voor hun sociaal-cultureel werk, anderen doen dit geheel vrijwillig. Vrouwen en meisjes uit de drie generaties worden op deze manier bereikt.

Naast de imams spelen vrouwelijke religieuze leiders een belangrijke rol in de overdracht van de godsdienst. De vrouwelijke religieuze leiders dragen het normatieve islamitische kader in eerste instantie uit via sociale activiteiten. Het eerste doel van deze activiteiten is om vrouwen kennis te laten maken met de islam. Het tweede doel is om de vrouwen de mogelijkheid te geven om actief hun eigen leven invulling te geven en uit een vaak kwetsbare of geïsoleerde positie als migrantenvrouw te komen. Daarbij staat – net als bij de mannelijke religieuze leiders – de religieuze motivatie voorop:

We willen laten zien dat leren erg belangrijk is in de religie, niet alleen als mens en ook niet omdat de Nederlanders dat doen, maar omdat je, als je een goed moslim wilt zijn, je elke dag een stap vooruit moet doen, of dat nu een grote of een kleine stap is. Maar ga vooruit, blijf niet achter (Fatma Katirci).

Daarnaast geven de vrouwelijke leiders aan dat zij vooral sterk zijn in het begeleiden, het 'counselen' van vrouwen. 'Wanneer je de positie van de islam wilt weten, dan moet je het de imam vragen. [Maar] als je een individueel probleem hebt, dan kunnen de vrouwenorganisaties helpen. Dan hoef je het de mufti niet te vragen,' zo geeft een van de bestuursleden van de vrouwenfederatie aan. Dit betekent overigens niet dat zij geen vragen beantwoorden over 'wat de islam zegt over iets'. Ze geven religieus advies over allerlei kwesties en vragen van vrouwen. Hun telefoonnummers circuleren onder de vrouwen. Daarbij is een individuele benadering kenmerkend, zo geven de vrouwelijke leiders aan. Belangrijke onderwerpen waarover vragen gesteld worden betreffen het huwelijk, huwelijksproblemen en de mogelijkheden die de islam biedt tot scheiding. Een ander vraagstuk vormt de opvoeding van de kinde-

ren. Andere vragen betreffen seksualiteit, anticonceptie, menstruatie, abortus, zwangerschap en andere zaken van het vrouwelijk lichaam. Al hun vragen worden vertrouwelijk behandeld.

Net als de centrale boodschap van de imams, bestaat de centrale boodschap van de vrouwelijke religieus leiders uit drie componenten. Ten eerste de relatie tussen God en mens, ten tweede de relatie tussen mensen onderling en ten derde de specifieke relatie ten opzichte van de Nederlandse maatschappij. Voor vrouwen gaat het dan vooral om het omgaan met de voorschriften uit het geloof die specifiek op vrouwen betrekking hebben, het omgaan met het gezinsleven en het omgaan met de Nederlandse maatschappij. 'Je moet als hoca van al deze drie kanten antwoord kunnen geven. Niet van één kant. Het is wel makkelijk om van één kant te geven, maar dan zit de vrouw wéér met een probleem' (Fatma Katirci).

Zo proberen ook de vrouwelijke leiders een verbinding te leggen tussen de bindingen aan religie, bindingen aan etnisch-culturele tradities en nieuwe bindingen aan de Nederlandse samenleving en participatie in de samenleving.

Vertrekkende vanuit de rol van de vrouw als moeder en verzorger, hebben de Milli Görüş-vrouwen een duidelijk discours over de positie van de vrouw in de maatschappij. Voor hen is van centrale betekenis hoe ze de levenskansen van Turkse vrouwen in Nederland kunnen verbeteren. Zij sporen hen aan om zich bewust te worden van mee gemigreerde tradities en deze te reïnterpreteren in het licht van 'de echte islam'. Ten eerste betreft dit het vlak van het gezinsleven. Huwelijksconflicten zijn een zeer groot probleem. Vaak worden huwelijken al jong voltrokken, met een zeer korte verlovingstijd. Een belangrijk deel van de activiteiten van de vrouwelijke hoca's is gericht op het wijzen van de vrouwen op hun rechten en plichten in het huwelijk, zowel vanuit de islam als vanuit de Nederlandse wetgeving. Ook wordt doorverwezen naar Nederlandse opvanginstellingen wanneer dit nodig blijkt. Daarnaast is er een bewustwordingsproces bezig jegens de positie van de vrouw in de maatschappij. Vrouwen worden gestimuleerd om zich als het enigszins kan onafhankelijk(er) op te stellen ten opzichte van de echtgenoot en te gaan participeren in de maatschappij, bijvoorbeeld door rijlessen te nemen of parttime werk te doen. Hier-

bij vinden de hoca's hun inspiratie, maar ook de legitimiteit van hun aansporingen, in de islam. Een belangrijke doelstelling is het opwekken van bewustzijn van de rechten die vrouwen in de islam hebben. Hiertoe maken ook zij onderscheid tussen de 'echte islam' en de 'Turkse cultuur'.

Tegelijk benadrukken de vrouwelijke leiders, net als de imams, hun adviserende rol. 'Wij geven haar mogelijkheden, maar het is uiteindelijk háár keuze' (Fatma Katirci):

De imama is de spirituele kern, zou je kunnen zeggen, binnen de vrouwelijke moslingemeenschap. Je bent hun voorbeeldpersoon. Dus wat je zegt wordt wel snel geaccepteerd, want jij weet het beter, volgens hun. En een deel van de vrouwen heeft wel het gevoel van 'zij weet het beter, dus laten we het aan haar vragen'. Maar wat wij doen is, wij geven ze steeds de informatie van 'ga nou niet het makkelijkste pakken, neem het nou op je en neem de verantwoordelijkheid. Want jij bent als ik, ik ben niet meer dan jij.' Ik heb alleen meer geofferd van mijn slaap en van mijn tijd, dus ik heb wat meer geleerd, maar dat maakt niet uit. Dus we moedigen vrouwen aan om zelf te onderzoeken, zelf hun richting te kiezen, en zelf initiatief te nemen' (Fatma Katirci).

Overigens is Ayşe, een dertigjarige tweede generatie moskeebezoekster, teleurgesteld in de terughoudendheid van de adviezen van de hoca's. Toen zij een van hen raadpleegde over een advies of ze haar zoons de middelbare school zou laten volgen in Nederland of in Turkije, had deze de keuze volledig aan haar gelaten en zich niet hierover willen uitspreken, door te zeggen: 'je moet doen wat je zelf het beste vindt'.

Bij het geven van religieus advies baseren de vrouwelijke leiders zich in eerste instantie op hun parate kennis van de godsdienst. Wanneer zij het antwoord niet (zeker) weten, consulteren zij de imams of de mufti. 'Als ik het antwoord niet weet – en ik weet niet zoveel, dus soms ben ik bang om te antwoorden – dan vraag ik het de mufti. Ik kan hem makkelijk bereiken,' zo vertelt de voorzitter van Hilal Başak, die na de lagere school in Nederland, een *imam hatip-lisesi* (religieus staatslyceum, WB) in Turkije heeft gevolgd.

Ook voor de vrouwelijke leiders dient een onderscheid gemaakt te worden tussen intern gerichte activiteiten in het Turks, die de vrouwen in de moskee en in het buurtcentrum bereiken, en extern gerichte activiteiten, die vooral de interreligieuze en maatschappelijke dialoog met de Nederlandse samenleving betreffen. In de moskee van de omgeving worden deze vrouwen hoca, docent, genoemd, of *hatibe*, preekster, wanneer zij ook lezingen geven. Opvallend is dat een van hen zich in de extern gerichte activiteiten, *imama* noemt. 'Imama' Fatma Katirci legt dit voor zichzelf als volgt uit: 'Imam is een Nederlands concept en we hebben er geen betere naam voor gevonden, dus zijn wij imama's geworden. [...] In Turkije zouden we gewoon hoca genoemd worden.'

'Imama' Fatma Katirci is een uitzondering. Andere vrouwen zijn terughoudend in het gebruik van deze term. Men kan islamologisch en empirisch niet spreken van vrouwelijke religieuze autoriteit als equivalent van de traditionele, geïnstitutionaliseerde autoriteit van de imam. Ze leiden niet het gebed en ze geven niet de vrijdagspreek. Maar in de (post)migratiecontext krijgen zij steeds meer mogelijkheden om kennis van de normatieve bronnen van de islam op te doen en door te geven aan andere vrouwen. Diverse Europese auteurs hebben hier reeds op gewezen (bijvoorbeeld Salvatore 2004; Jonker en Sakaranaho 2003; Dassetto 1996). In gemoderniseerde samenlevingen worden rolopvattingen voortdurend aan reflectie onderworpen en kunnen deze diepgaande veranderingen doormaken (Zijderveld 1987:112). Vrouwelijke leiders zijn méér dan alleen intermediaire figuren tussen de mannelijke religieuze autoriteit en de wereld van de vrouwen in. Ze hebben zelf ook een vorm van religieuze autoriteit.

Abou el-Fadl maakt hiervoor het onderscheid tussen '*in authority*' zijn en '*an authority*' zijn (Abou el-Fadl 1997). De vrouwelijke leiders zijn in staat om andere vrouwen te overtuigen op basis van een bepaalde mate van kennis over goed en fout in de islam. Door hun kennis over de religie, verkrijgen de vrouwelijke leiders legaal-rationeel gezag. Ze zijn in staat om op grond van hun kennis andere vrouwen en kinderen te onderwijzen.

Maar het is ook hun capaciteit en bereidheid om naar de vrouwen te luisteren wanneer zij hun problemen aan hen voorleggen die hen gezag oplevert – ook al krijgen gelovigen hierop niet altijd het door hen gewenste advies of antwoord.

3.4.2 Gedeeld mannelijk en vrouwelijk religieus leiderschap

Flip Lindo constateerde in 1999 reeds dat er in de Ayasofya-moskee sprake was van relatief autonome activiteiten die door verschillende groepen in één gebouw werden ontwikkeld; tegelijkertijd werden contacten tussen die groepen op organisatorisch en individueel niveau geïnstitutionaliseerd, zonder dat voor de Turkse cultuur specifieke gedragspatronen geweld werd aangedaan (Lindo 1999:101-102).

In principe is de religieuze sfeer van de vrouwen autonoom van die van de mannen. Terwijl de moskee traditioneel gezien wordt als het 'centrum' van de ritus, verrichten de vrouwen hun religieuze plichten in wat wel de 'periferie' genoemd wordt, zoals in de huizen en in heiligenschrijnen, waar zij de Koran lezen, luisteren naar religieuze lezingen en soefistische rituelen uitvoeren (zoals dhikr, bijvoorbeeld door het scanderen van de namen van Allah). In die vrouwelijke sfeer zijn altijd vrouwelijke religieuze leiderfiguren actief geweest. Traditioneel hebben de vrouwelijke gelovigen en de vrouwelijke religieuze leiderfiguren geen toegang tot het mannelijke domein in het centrum van de ritus (Jonker 2003: 36). Andersom hebben de mannelijke gelovigen geen toegang tot het vrouwelijke domein (zie ook Jonker 2003b).¹¹¹

Maar in hun pogingen om de levenskansen van Turkse moslim migrantenvrouwen te verbeteren, die te maken hebben met kwesties zoals gearrangeerde of gedwongen huwelijken, huiselijk geweld, moeizame relaties tussen inwonende schoondochters en schoonmoeders, een 'schaamtecultuur', zetten de vrouwelijke leiders ook druk op de relatie met het mannelijke leiderschap. De vrouwelijke leiders uiten hun kritiek op de aanpak van de mannelijke leiders. Als vrouwen werken zij intensief aan het bewust maken van de vrouwen van hun rechten en plichten in de islam. Die kunnen anders uitpakken dan wat vanuit de Turkse traditie wordt verwacht. Volgens de vrouwelijke leiders worden mannen daarin te weinig begeleid door de mannelijke leiders. In de afgelopen jaren ontwikkelde zich op dit gebied steeds meer een samenwerking tussen het vrouwelijk en mannelijk leiderschap. Dit is ten eerste op het niveau van de Federatiebesturen: het bestuur van de vrouwenfederatie is in hetzelfde kantoor gevestigd als het bestuur

van de mannenfederatie en regelmatig vindt overleg plaats. Ten tweede is dit op het niveau van de ‘imamechtparen’. Het werd al duidelijk dat een van de criteria waarop imam Paköz is geselecteerd, is dat zijn vrouw een actieve religieuze leiderschapsrol voor de vrouwen op zich zou kunnen nemen. Zo’n echtpaar functioneert reeds binnen Ayasofya door het echtpaar Yavaş. Kamile Yavaş heeft een belangrijke leiderschapsrol binnen de gemeenschap, niet alleen Ayasofya (waar ze voorheen voorzitter van de vrouwenvereniging Hilal Başak was), maar ook richting andere Milli Görüş-moskeeën.¹¹² Kamile Yavaş vertelt dat zij met haar man de onderwerpen bespreekt die zij in haar lezingen aan bod laat komen:

Dan vraag ik hem: welke onderwerpen behandel je met de mannen? Zodat ik hetzelfde onderwerp met de vrouwen kan behandelen. Zodat er geen conflict komt bij mensen thuis, dat de vrouw zegt ‘jij koopt geen bloemen voor mij, terwijl je dat moet doen’. Ja, ik zeg niet dat de vrouw dat moet doen, verwacht, of dat de man dat moet doen, maar bij wijze van spreken. Op die manier proberen mijn man en ik zulke conflicten bij de mensen thuis te vermijden.

De vraag blijft open of de nieuwe vrouwelijke religieuze professionals in de vrouwelijke wereld zullen blijven, of dat ze in staat zullen zijn om op een bepaald moment in de toekomst ook hun autoriteit ten aanzien van mannen zullen kunnen laten gelden (Boubekeur 2004:29, Sakaranaho en Jonker 2003:8). Ook blijft de vraag voorsnog open of zij sleutelposities zullen innemen tussen moslimgemeenschappen en de meerderheidssamenleving (Jonker 2003: 35). Intussen is in de Ayasofya-moskee een verschuiving zichtbaar van het discours dat de vrouwelijke religieuze leiders voorsnog in de ‘periferie’ uitdragen, naar het centrum. De religieuze domeinen van de mannen en de vrouwen blijven ook in de Europese setting parallelle belevingswerelden, maar zowel de mannelijke als de vrouwelijke domeinen worden in toenemende mate beïnvloed door het vrouwelijke religieuze denken. Door de kritische samenwerking tussen het mannelijke en het vrouwelijke leiderschap zoals dat in deze moskee plaatsvindt in het sociaal activisme dat is gebaseerd op

religieuze gronden, kunnen deze twee werelden steeds dichterbij elkaar toe groeien.

3.5 Conclusie: adviserend religieus leiderschap van de imam

Ook in de diaspora bestaat er rond het optreden van de imam een min of meer gestandaardiseerd patroon van menselijk handelen en denken, dat ingebed is in een bepaalde traditie in het herkomstland en binnen de nieuwe samenleving een normatieve geldigheid ontwikkelt.

Het is duidelijk geworden dat de imams in de Ayasofya-moskee de gelovigen een normatief kader aanbieden. Daarin kennen zij zichzelf voornamelijk een adviserende rol toe. Ze adviseren, vermanen en stimuleren de gelovigen dit normatieve kader te volgen. Ze spiegelen de gelovigen metafysische sancties voor wanneer ze deze geboden en verboden niet opvolgen.

Als imams zien zij het als hun verplichting om religieus advies te geven aan gelovigen, dat verankerd is in de islamitische discursieve traditie. Ze leggen hierbij nadruk op de universalistische boodschap van de islam, die ook in de moderne tijd en context geldig is. Tegelijk zetten ze de moskee in als zelforganisatie om gelovigen te stimuleren maatschappelijk actief te zijn vanuit een behoudend religieuze grondhouding. Volgens de imams en de mufti zit religieus pluralisme in (de traditie van) de islam zelf vervat. Het is van belang dat de Nederlandse staat en samenleving de vrijheden waarborgen voor individuele religieuze en culturele expressie en religieuze vrijheid.

De binding met de Turkse cultuur, geschiedenis en politiek wordt niet afgesneden, maar speelt een belangrijke rol. Ook de politiek-ideologische achtergrond die de Ayasofya-moskee als onderdeel van Milli Görüş meedraagt, is relevant. In eerste instantie gaat het daarbij om de vrijheid ten opzichte van de Turkse staat om opvattingen te profileren over de staatsinrichting van Turkije en dan met name de plaats die de islam in het publieke en politieke domein krijgt. Dit werd vanaf eind jaren negentig omgezet in het stimuleren van actief burgerschap als belijdende moslims in het Nederlandse publieke domein.

De actieve gelovigen kiezen enerzijds uit pragmatische overwegingen voor deze moskee, anderzijds vaak ook bewust, juist vanwege het belang dat aan deze dubbele Turks-Nederlandse bindingen wordt gegeven.

In de Ayasofya lijkt een zekere mate van consensus te bestaan onder de actieve moskeebezoekers over de rol en het gezag van de imams en de mufti. De imams worden erkend en gerespecteerd in hun positie als vaste voorganger en prediker. Hun boodschap, die zij uitdragen in preken en lessen, wordt welwillend maar kritisch beluisterd. De imams Osman Paköz en Fuat Yavaş krijgen vertrouwen.

Het hangt echter van de individuele gelovige af wat hij of zij met de door de imams voorgespiegelde inzichten over het normatieve kader doet in het vormgeven van zijn of haar eigen handelen en morele opvattingen.¹¹³

De zichtbaarheid van imams in het publieke debat was lange tijd zeer gering. De hoop en inzet van Hacı Karacaer is dat 'zijn imams'¹¹⁴ het begin zullen vormen van een nieuwe categorie van religieuze specialisten, die zich (in de Westermoskee, die op de plaats van de Ayasofya-moskee zal worden gebouwd) publiekelijk (kunnen) uitspreken over ethiek, recht en politiek. De inburgeringscursus voor de imams vormde hiervoor een belangrijke aanzet. Deze cursus werd afgerond door de openbare uitreiking van de inburgeringscertificaten door de burgemeester van Amsterdam.

Door de imams naar voren te schuiven bij de inburgeringscursus en in de extern gerichte activiteiten in de Ayasofya, speelt het Federatiebestuur in op de tendens in het Nederlandse publieke debat, waarbij de integratiediscussie vooral via de figuur van de imam gevoerd wordt (zie hoofdstuk 2).¹¹⁵ De imams worden in toenemende mate door de Federatie ingezet in hun strategische strijd voor zichtbaarheid, gelijkberechtiging, kortom 'een plek onder de Nederlandse zon,' zoals Karacaer het uitdrukt.

De imams maken zelf echter nog een voorbehoud om deze extern gerichte rol zichtbaar op zich te nemen. De taalvaardigheid in het Nederlands is hierbij voor hen een nog te nemen hindernis. Imam Yavaş besluit:

Voor imams is er een taalprobleem. Maar als dat taalprobleem voorbij is, dan komen er de komende tijd nog positieve dingen. Ik hoor wel op de tv over de islam praten. Dan zit ik op mijn bankstel en dan wil ik wel wat zeggen, maar dan kan dat niet. Ik hoop dat wij later actief zullen zijn, kunnen vertellen dat het anders is. Sommige mensen zoals Ayaan [Hirsi Ali, vvd kamerlid die samen met de vermoorde Theo van Gogh de film *Submission* maakte, WB], dan moeten Nederlanders niet denken dat dat de enige visie is, dat alle moslims zo denken. Dat er een andere moslimkant is, die wel positief is. Wij zijn een stukje van Nederland.

4 De Marokkaanse moskee El-Islam in Den Haag

4.1 De El-Islam-moskee

De tweede casus in deze studie wordt gevormd door de Marokkaanse stichting Masjid El Islam in de Schilderswijk in Den Haag. Vanaf de oprichting in 1983 is de Marokkaanse Khammar El-Bakkali hier imam geweest. Sinds 1983 bestaat het (ongekozen) stichtingsbestuur van de moskee uit dezelfde vijf mannen van de eerste generatie. Zij dragen zorg voor de administratieve zaken, het onderhoud van het gebouw en de financiën.¹ Iedere vrijdag bidden ongeveer vijfhonderd mannen en honderdvijftig vrouwen in deze moskee. De moskee telt zo'n zevenhonderd contributiebetalende leden, die elk vijftig euro per jaar betalen.² In 1997 is de nieuwgebouwde moskee aan de Van de Vennestraat geopend. De moskee is in een moderne stijl in oranje baksteen opgetrokken en voorzien van een kleine minaret en ramen met boogvensters.³ Naast de grote gebedsruimte voor mannen op de begane grond waar het preekgestoelte staat en de wasruimte is, heeft moskee El-Islam een verdieping met twee gebedsruimten en een wasgelegenheid voor vrouwen. De vrouwenruimte is via een zijingang bereikbaar via een steile trap. In de vrouwenruimtes hangen meerdere televisies, zodat de vrouwen niet alleen kunnen horen, maar ook kunnen zien wat er in de gebedsruimte van de mannen gebeurt. Via een binnentrap is de gebedsruimte voor de mannen bereikbaar. Verder zijn er een vergaderzaal annex computerruimte, de kamer van de imam en verschillende leslokalen. Naast de moskee is een winkel met vooral non-food, terwijl bij de vrouwen vanuit een grote bergkast

na afloop van het gebed kleding, sieraden, boeken, cd's en wat etenswaren worden verkocht. 's Avonds, in het weekend en op woensdagmiddag verzorgen leraren drukbezochte religieuze lessen voor mannen en vrouwen in diverse leeftijdscategorieën. Er worden taallessen Nederlands en Arabisch en computercursussen gegeven en de kinderen kunnen er terecht voor huiswerkbegeleiding. In de moskee zijn twee jongerenorganisaties: Al-Manaar voor meisjes en jonge vrouwen en MJV (Marokkaanse Jongeren Vereniging) voor jongens en jonge mannen. Net als de Ayasofyamoskee is de moskee El-Islam een grote, actieve en open wijkmoskee, die zowel incidenteel als meer structureel samenwerkt met de lokale overheid en maatschappelijke en religieuze organisaties.⁴

De moskeegemeenschap kent dezelfde problematiek als iedere Marokkaanse gemeenschap in Nederland: werkloosheid en armoede binnen de eigen wijk, taalachterstand en probleemjongeren (Canatan et al. 2005: 105). Tevens is het een voorbeeld van een Marokkaanse moskee die in eerste instantie is gevormd op basis van de mee gemigreerde, traditionele culturele islam uit Marokko – terwijl eenmaal in de Europese context het contact met uiteenlopend islamitisch gedachtegoed, globaal verspreid via satelliet-tv en internet, toeneemt (vergelijk Kanmaz 2007).

Ik bezocht deze moskee tussen 2001 en voorjaar 2005 veertien keer, waarbij ik gesprekken en interviews voerde met zestien respondenten, voornamelijk van de tweede generatie. Drie van hen waren mannen, de rest vrouwen, van wie drie bekeerlingen waren met een Nederlandse achtergrond. De respondenten hadden allen in Nederland voortgezet onderwijs gevolgd. Mohammed, Abdelatif en Khadija hadden een voltijds betaalde baan, de rest studeerde aan mbo, hbo of universiteit, met daarnaast doorgaans een betaalde bijbaan. De negentienjarige Nasra was een van de zes meisjes die drie jaar lang intensief les krijgt van de imam en de vijftientwintigjarige Mohammed had reeds vijftien jaar lang elke zaterdagmiddag les van de imam. Ik interviewde de imam drie keer met behulp van een tolk en sprak uitgebreid met de moskeebestuursvoorzitter. Verder was ik drie keer aanwezig bij de vrijdagspreek, drie keer tijdens Ramadanactiviteiten en vier keer voor diverse andere bijeenkomsten. Verder woonde ik op 22 april 2001 een publieke conferentie bij georganiseerd door de jongerenverenigingen

van de moskee, Al-Manaar (voor meisjes) en MJV (voor jongens). Voor activiteiten, aankondigingen en verslagen raadpleegde ik de website van MJV, www.mjvonline.nl.

In dit hoofdstuk volg ik dezelfde opzet als bij de beschrijving van de Ayasofya-moskee. Na een introductie van de moskeegemeenschap, ga ik in op de interactie en communicatie tussen de imam en de moskeebezoekers. Vervolgens schets ik een beeld van de rolopvattingen van imam El-Bakkali. Hierbij komt naar voren dat hij vindt dat imams in Nederland gelovigen moeten begeleiden vanuit de islamitische jurisprudentie, de fiqh. Daarbij dienen gelovigen te leren om kritisch te zijn ten aanzien van de grote hoeveelheid informatie, informatiedragers en informanten over de islam. Hierna ga ik in op de vraag hoe deze boodschap wordt opgenomen door moskeebezoekers van de tweede en derde generatie. Daartoe analyseer ik welke vragen jongeren stellen aan de imam en wat ze met zijn antwoorden doen. Ten slotte schets ik een beeld van een aantal activiteiten van meisjesvereniging Al-Manaar. Aan de hand van dit voorbeeld wordt zichtbaar dat ook in deze Marokkaanse moskeegemeenschap meerdere kennisoverdragers actief en van invloed zijn.

4.1.1 De moskeegemeenschap

Terwijl de gelovigen net als bij de Turkse Ayasofya-moskeegemeenschap, de symbolische umma als één grote moskeegemeenschap opvatten, tekenen ook hier de grenzen van de lokale moskeegemeenschap zich af rond een groep mensen die sympathiseren rond religie, etniciteit en politiek: 'De moskee is niet zomaar een plek waar mensen samenkomen om te bidden. Het is ook een centrum voor politiek, onderwijs, sociologisch, cultureel' (Nurdin, tweede generatie). De ruim opgezette nieuwbouw en het karakter als wijkmoskee trekken moskeebezoekers aan. Als Arabofone moskee trekt de moskee niet alleen Marokkanen, maar ook moslims uit andere landen zoals Egypte, Irak, Bosnië en Somalië. Er zijn activiteiten voor jongeren en voor ouderen, mannen en vrouwen apart. Taallessen Nederlands en Arabisch, huiswerkbegeleiding en computerlessen worden georganiseerd. Sommige bezoekers komen

specifiek voor de religieuze lessen of juist voor de vrijdagspreek. Ook de gerespecteerde status van imam El-Bakkali is een motivatie om deze moskee te bezoeken, zo wordt in dit hoofdstuk duidelijk.

Gender

De moskee wordt door meer mannen bezocht dan vrouwen. Voor mannen is het aangeraden om de dagelijkse gebeden gezamenlijk in de moskee te verrichten. De *salât al-jum'a* op vrijdagmiddag vormt voor hen een religieuze verplichting. Terwijl in de Turkse moskee een handvol vrouwen op vrijdag de moskee bezoekt, zit de vrouwenruimte van El-Islam vol met zo'n honderdvijftig bezoekers.⁵ Dit zijn vooral oudere vrouwen van de eerste generatie. Jonge moskeebezoeksters gaan vooral op vrijdagavond, zaterdag of zondag naar de moskee om lessen en lezingen te volgen. Behalve dat hun verplichtingen op school, met werk of thuis in de zorg voor de kinderen voor gaan, geldt ook dat wanneer een vrouw haar menstruatieperiode heeft, zij niet bidt en de moskee niet bezoekt voor het vrijdaggebed. De oudere vrouwen zijn de vruchtbare leeftijd gepasseerd en gaan in het wit gekleed.⁶ Ook in Marokko vormen deze *hajja's* een groep die op vrijdagmiddag wel naar de moskee gaat voor het gebed. Overigens gebeurt dit in Marokko in veel mindere mate dan in Nederland. Waar vrouwen in Marokko religieuze beloning, '*ajr* of *hasanat*, halen uit bijvoorbeeld het bezoeken van graven van *marabouts* ('heiligen'), wordt in de migratiecontext de moskee een plaats om '*ajr* te verkrijgen (Van Nieuwkerk 2005).⁷ Het vergaren van religieuze beloning vormt overigens ook een motivatie voor tweede en derde generatie vrouwen om te bidden in de moskee: 'Ik bid in de moskee omdat je daar veel meer *hasanat* (religieuze beloning) voor terugkrijgt. Het is niet verplicht om in de moskee te bidden, je kan het gebed ook thuis verrichten' (Nasra, 19). Het sociale aspect vormt voor vrouwen een belangrijke motivatie voor moskeebezoek. Hier kunnen vrouwen elkaar ontmoeten zonder bij elkaar thuis te komen – met alle sociale plichtplegingen die daarbij horen (Khadija, 30). Soms nemen vrouwen hun dochters mee, waardoor de andere vrouwen weten dat zij (huwbare) dochters heeft (Khadija, 30). Dat zowel het religieuze als het sociale aspect een belangrijke rol speelt, is bijvoorbeeld ook merkbaar in de manier waarop de vrouwen in de moskee

met elkaar praten. Tijdens de preek is het stil, op het enkele geluid van een klein kind na. Maar op andere momenten, ook als sommige vrouwen aan het bidden zijn of wanneer de imam praat – zichtbaar en hoorbaar via het televisiescherm – praten en lachen de vrouwen met elkaar. Maryam heeft hiervoor twee verklaringen. Ten eerste doordat de vrouwen het Arabisch vaak niet of beperkt begrijpen en daardoor snel afgeleid zijn en ten tweede doordat de moskee als sociaal trefpunt fungeert:

Doordat er veel vrouwen komen die niet geïntegreerd zijn en ook niet modern zijn geworden – niet in Nederland, maar ook niet in Marokko, dat inmiddels ook moderner is geworden – begrijpen zij niet wat er gezegd wordt. En als je niet begrijpt wat er gezegd wordt, dan is het maar saai en ga je vanzelf kletsen. Bovendien werken de mannen, maar veel vrouwen zitten thuis met het huishouden en de kinderen. Zij vinden het leuk als ze elkaar dan in de moskee zien, dan kunnen ze bijpraten (Maryam, 18, tweede generatie).

Eraan toegevoegd kan worden dat niemand in de mannenruimte, waar de imam zich bevindt, kan horen wat er bij de vrouwen gebeurt.⁸

Ondanks de aparte ruimtes voor mannen en voor vrouwen bestaat er in de praktijk betrekkelijk veel interactie tussen hen, vooral onder de tweede en derde generatie. Sommige lessen Arabisch en *tafsîr* (koranexegese) zijn gemengd. Vrouwen gaan ook wel achter in de mannenruimte zitten voor het volgen van lessen, maar mengen zich dan niet in de kring van de mannen zelf.⁹ En hoewel er twee aparte verenigingen zijn voor jonge mannen en voor jonge vrouwen, is er tussen bestuur en leden van de twee verenigingen regelmatig contact, bijvoorbeeld bij het organiseren van gezamenlijke activiteiten.¹⁰

Generatie

Volgens cijfers van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeeringsbeleid (WRR) uit 2001 bezoekt negen procent van de eerste generatie Marokkanen nooit een religieuze bijeenkomst, terwijl zevenenvertig procent van de tweede generatie Marokkanen nooit

een religieuze bijeenkomst bezoekt (Dagevos 2001:27).¹¹ Een onderscheid tussen ouderen van de eerste generatie en jongeren van de tweede en derde generatie is in de El-Islam duidelijk zichtbaar. Bij de vrouwen is dit bijvoorbeeld zichtbaar in de kleding (oudere vrouwen dragen wit, jongere vrouwen vaak zwart of juist kleurige kleding; een enkeling draagt haar hoofddoek alleen in de moskee), het gebruik van het Nederlands door jongeren en Berber door ouderen in de moskee, en het opleidingsniveau.

De El-Islam-moskee wordt door een relatief grote groep jongeren bezocht, die binnen de moskee hun eigen domeinen hebben gecreëerd. Dit manifesteert zich in de oprichting van twee zeer actieve jongerenverenigingen. De Marokkaanse Jongerenvereniging (MJV), opgericht in 1992, heeft als doelgroep jonge mannen tussen zestien en dertig jaar, terwijl Al-Manaar (betekenis De Vuurtoren, opgericht in 1998) voor jonge vrouwen tussen zestien en vijftientwintig jaar bedoeld is.

Taal

In de moskeegemeenschap kan een onderverdeling tussen Berbersprekenden, Marokkaans-Arabischsprekenden, Arabofonen uit andere delen van de islamitische wereld en Nederlandssprekenden worden gemaakt.¹² Dit is geen strikte scheiding, want sommigen beheersen meerdere van deze talen en het gebruik van de talen loopt door elkaar. Onderling spreken de jongeren voornamelijk Nederlands en de ouderen Berber of Marokkaans-Arabisch. De moskee wordt ook door Nederlandse bekeerlingen bezocht. De toezichthouder in de vrouwenruimte is een Egyptische, die met de Berbertaligen in het Nederlands communiceert.¹³ De bijeenkomsten van Al-Manaar en MJV zijn doorgaans in het Nederlands, terwijl regelmatig voor tolken wordt gezorgd bij Arabischtalige lezingen. De imam spreekt Standaard Arabisch, Marokkaans-Arabisch en Berber. Het Nederlands beheerst hij niet actief, maar hij kan het wel verstaan.¹⁴ Hij kan zich met zijn taalgebruik tijdens de Arabischtalige preek dan ook vooral aan de Berbertaligen van de gemeenschap aanpassen en niet zozeer aan de Nederlandstaligen.¹⁵

Ideologische oriëntatie

De formele organisatiegraad van de Marokkaans-islamitische ge-

meenschap in Nederland in het algemeen is laag, zeker in vergelijking met de Turks-islamitische gemeenschap (zie Landman 1992:159). De El-Islam-moskee is verbonden aan de Unie van Marokkaanse Moslim Organisaties Nederland (UMMON). De voorzitter van het moskeebestuur van El-Islam is tevens al sinds de oprichting in 1983 bestuurslid van de UMMON. De UMMON stelt zichzelf ten doel om als landelijke organisatie een coördinerende functie te hebben en de belangen van de Marokkaanse moskeeën in Nederland te behartigen bij de Nederlandse overheid (Landman 1992:169). Van de naar schatting honderdtwintig Marokkaanse moskeeën in Nederland, beschouwt de UMMON zelf circa tachtig moskeeën als 'geestverwant' (Canatan et al. 2005: 21). De overige Marokkaanse moskeeën, die zich in de jaren zeventig en tachtig de 'vrije moskeeën' noemden, zijn verbonden aan het Samenwerkingsverband Marokkanen Tunesiërs (SMT), of oriënteren zich meer op de Arabische wereld, waarvandaan de imam in die gevallen veelal afkomstig is. Een groot deel van de Marokkaanse imams in Nederland is aan het begin van de immigratieperiode gerekruteerd vanuit familie- of dorpsverbanden. Een deel is uitgezonden door het ministerie van Religieuze Zaken in Marokko en een deel bestaat uit rondtrekkende imams (Cherribi 2000:74).¹⁶

Over de betekenis van de relatie tussen de lokale moskeeën en de UMMON bestaat geen overeenstemming in de literatuur. Landman schrijft: 'Formeel is de UMMON geen vertegenwoordiger van een Marokkaanse religieuze of politieke instantie, maar zij vertegenwoordigt een stroming onder de Marokkaanse moskeeoorganisaties die de officiële islam van Marokko de facto als normatief erkend, al bestaat er variatie in koningsgezindheid ten aanzien van de Marokkaanse koning van de aangesloten moskeebesturen' (Landman 1992:168). Een dergelijke loyaliteit is zeker niet expliciet en ligt bovendien zeer gevoelig. Volgens Canatan et al. beëindigde het merendeel van de Marokkaanse moskeeën na 1993 hun lidmaatschap van de UMMON, toen GroenLinks politicus Mohammed Rabbæ in een publicatie had geschreven dat de UMMON samenwerkte met de Marokkaanse autoriteiten. Hierdoor kon de UMMON volgens de betreffende moskeebesturen niet langer als een representatief orgaan worden beschouwd waarin de Marokkaanse moskeeën ervaringen uitwisselen en samenwerken (2005: 21).¹⁷

De aansluiting aan de koepelorganisatie betekent in elk geval niet dat de lokale moskeeën niet autonoom zijn of dat ze afhankelijk zouden zijn van de UMMON (Yar 1998). Het materiaal uit mijn onderzoek reikt echter niet ver genoeg om over dit onderwerp voor de El-Islam-moskee uitspraken te doen. De gevoeligheid van de materie bleek tijdens mijn veldwerk, toen professor Van Koningsveld zich publiekelijk uitsprak over de UMMON, waarbij hij aangaf dat de UMMON in feite geen achterban representeert.¹⁸ Hierop wilde het moskeebestuur van El-Islam dat ik mijn bezoeken aan de moskee staakte. Later gaf de voorzitter me toch toestemming om de moskee nogmaals te bezoeken.¹⁹

De moskeebestuurvoorzitter benadrukt dat er opgelet wordt wie de moskee bezoekt:

Wat wij belangrijk vinden is dat we een beetje opletten op mensen die voor de eerste keer in de moskee komen. Dit speelt vooral de laatste tijd. Wij hebben opdracht gegeven aan iedereen om een beetje op te letten als ze iemand zien die voor de eerste keer komt. Er zijn mensen die zeggen: 'ik heb geen geld, waar moet ik slapen', ja, dat soort mensen. Vroeger geloofde je iedereen. Je geloofde iemand die zei: 'Ik ben hier illegaal, ik heb geld nodig om terug te gaan.' Maar als je hem na twee, drie maanden weer met hetzelfde verhaal ziet komen, dan is het over. Wij letten nu goed op voor dat soort mensen. Ook laten we mensen geen posters of boeken of cassettes binnen de moskee verdelen. Dat mag niet. Het bestuur zorgt ervoor dat dat niet gebeurt. Alles wat schade kan bezorgen aan onze naam of onze gemeenschap, willen wij buiten de deur houden. [...] Vroeger hadden wij als Marokkanen geen tweede of derde stroming. Er was één Maliki: dat was Marokko. Maar door immigratie van Marokkanen naar andere landen, door contact met mensen uit het Midden-Oosten en de regio's daar, zijn er nu Marokkanen die van Maliki naar een andere stroming zijn gegaan. Of géén stroming. Zij zeggen: 'Nee, ik ga direct naar de Koran, direct naar de Hadith.' Ja, dat kan, maar niet voor iedereen. Dat kan, maar de vraag is dan: hoe kan jij precies Koran lezen? (voorzitter Belhaj).

Met deze uitspraak wijst de moskeevoorzitter op vier zaken.

Ten eerste geeft de moskeebestuurvoorzitter aan hoe het moskeebestuur als poortwachter bepaalt wie er in de moskee komt en vooral wie er in de moskee bemiddeling komt geven in het uitdragen van de geloofsboodschap.

Ten tweede wijst hij op de opkomst van de Salafi-beweging in Nederland en de noodzaak om daar als moskeebestuur op te reageren. Het Salafisme is een stroming die terugkeer naar de bronnen van de islam, Koran en Sunna, voorstaat en het zo nauwgezet mogelijk naleven van het voorbeeld van de Profeet, overgeleverd in de *hadith*, propageert. De Salafi's beschouwen de vier soennitische wetsscholen als te ver afgeweken van de oorspronkelijke vorm en bedoeling van Koran en Hadith, die door de metgezellen van de Profeet en hun volgelingen uit de eerste drie generaties, de *salâf*, werd overgeleverd. In de praktijk betekent dit dat deze moslims zeer kritisch staan tegenover de religieuze praktijken van eerste generatie moslimmigranten en de door hen opgerichte moskeeën. De voorzitter noemt de nabijgelegen moskee Es-Soennah aan de Fruitweg in Den Haag niet bij naam. Dit is echter een Salafiyya georiënteerde moskee met een Syrische imam, die veel door Marokkanen wordt bezocht. Deze imam is een van de 'NOVA-imams' die in hoofdstuk 2 besproken werd. Volgens de respondenten in moskee El-Islam spreekt de imam als Syriër een voor Marokkanen moeilijker te begrijpen vorm van het Arabisch. Dit heeft het jonge moskeebestuur, bestaande uit hogeropgeleiden, gemotiveerd om een samenvatting van de preek in het Nederlands beschikbaar te stellen na afloop van het vrijdaggebed. Ondanks de benadrukking dat iedere moslim in de El-Islam-moskee kan komen bidden, tekent zich door deze geprononceerde buurmoskee een ideologische oriëntatie af. Alle geïnterviewden ervaren een profilering ten opzichte van deze moskee. Sommige moskeebezoekers zetten zich tegen deze moskee af, anderen gaan er naartoe voor gebed, lessen en lezingen. Andersom wordt de El-Islam-moskee regelmatig door Es-Soennah-bezoekers bezocht en bekritiseerd. Volgens Marieke, een bekeerlinge, opgegroeid in een bevindelijk gereformeerd gezin, 'zet de komst van jongeren uit de Es-Soennah-moskee die hun afkeuring tonen over de oriëntatie van El-Islam de sfeer wel onder druk'.

Ten derde geeft de moskeebestuursvoorzitter zich er rekenschap van dat het bekendstaan als een moskee waar Salafi-opvattingen (kunnen) worden uitgedragen, ‘schade’ aan kan brengen aan hun naam en samenwerking met de gemeente en maatschappelijke organisaties.

En ten slotte geeft hij met het laatste deel van het citaat aan dat hij inzicht heeft in een proces van individualisering en afbrokkeling van religieuze autoriteit in de Europese migratiecontext.

4.1.2 De imam

Imam Khammar El-Bakkali werd in 1945 geboren in Noord-Marokko. In 1980 migreerde hij vanuit Marokko naar Den Haag om voorganger te worden in de Haagse Marokkaanse moskee El-Muhsinîn, nabij station Den Haag Hollands Spoor. ‘Vrienden in Den Haag vroegen me om hun imam te worden,’ vertelt hij in een interview in *NRC Handelsblad* (Joke Mat, 21-12-04). Dit komt overeen met de meest gebruikelijke manier van rekruteren van Marokkaanse imams. Vaak zoekt het eerste-generatie-moskeebestuur iemand afkomstig uit het gebied in Marokko waar het bestuur en de meeste vaste moskeebezoekers vandaan komen. In 1983 werd hij imam in de nieuw opgerichte moskee El-Islam, in de Haagse Schilderswijk. Voor hij in 1980 naar Nederland kwam, was hij in Marokko ook imam (Mat 2004). Hij is gehuwd, heeft twee dochters en woont in de buurt van de moskee.

De imam, die door de gelovigen als teken van respect ook *shaykh*²⁰ genoemd wordt, kreeg zijn religieuze opleiding op de traditionele manier bij diverse shaykhs in Marokko (interview El-Bakkali). Het traditionele godsdienstonderwijs vindt plaats aan religieuze instituten zoals de Qarawiyyîn in Fez, of in lokale moskeeën bij individuele leermeesters (shaykhs). De studie is er gericht op recitatie en memorisatie van de Koran en de studie van gezaghebbende Malikitische handboeken op het gebied van islamitische jurisprudentie. Aan religieuze instituten worden onder meer *tafsîr* (Koranexegese), de biografie van de Profeet en islamitische jurisprudentie volgens de Malikitische rechtsschool onderwezen (Beck en Ljamai 1997:5). De ‘moderne manier’ van religieus onderwijs vindt plaats aan staatsuniversiteiten aan de theologi-

sche faculteiten of faculteiten van Sharí'a. Ook hier staat de studie van de Malikitische rechtsschool centraal. Alleen met een diploma van de gewone middelbare school kan toegang worden verkregen aan dit staatsonderwijs (Beck en Ljamai 1997:5). De meeste van de in Nederland werkzame Marokkaanse imams zijn opgeleid op de traditionele manier (Van Koningsveld 2005).²¹

Behalve vaste imam van moskee El-Islam is Khammar El-Bakkali voorzitter van de Vereniging Imams Nederland (VIN), een belangenbehartigingsorganisatie van zo'n honderdvijftig voornamelijk Marokkaanse imams die in Nederland werkzaam zijn. De positie van imam El-Bakkali in de moskee kan hierbij als enigszins delicaat omschreven worden. De VIN neemt een kritische houding in ten opzichte van de UMMON. De UMMON en de VIN zijn twee aparte lichamen, waartussen een zekere spanning bestaat.²² De imam is niet gebaat bij polarisatie ten opzichte van het moskeebestuur, wiens voorzitter bestuurslid is van UMMON. Dit verklaart waarom de imam in de interviews terughoudend was om uitspraken te doen omtrent zijn eigen functioneren en liever sprak over de rol van imams in het algemeen. Een andere reden voor zijn terughoudendheid was zijn vrees om verkeerd begrepen te worden doordat hij het Nederlands niet actief beheerst. In zijn publieke optredens, maar ook in de communicatie in de moskee zelf, is hij vaak afhankelijk van (de kwaliteit van) de tolk en weet hij dat een deel van de betekenis van zijn woorden door de vertaling verloren gaat. Tevens wil hij niet dat de aandacht te veel op hem als persoon komt te liggen. Ook de complexe politieke verhoudingen met Marokko kunnen hieraan ten grondslag liggen. 'De Marokkaanse overheid verwacht loyaliteit van de imams aan haar bewind. Zij ziet het op het rechte pad van het geloof houden van de Marokkaanse moslims als de voornaamste taak van de imam die zich verder moet onthouden van welke vorm van kritiek ook maar op het vigerende politieke systeem' (Beck en Ljamai 1997: 5).²³ Voorts bezoekt de imam regelmatig de vergaderingen van de European Council for Fatwa and Research, waarvan Yusuf al-Qaradāwī voorzitter is.²⁴ Voor de doelstelling van dit onderzoek is het niet noodzakelijk om El-Bakkali's functie als voorzitter van de Vereniging Imams Nederland en zijn activiteiten in de European Council for Fatwa and Research uit te werken. Ondanks zijn delicate positie heeft de imam

zijn medewerking aan dit onderzoek verleend en spreekt hij zich uit over de rol van de imam in de Nederlandse samenleving.²⁵ Ook de moskeevoorzitter is mij blijven ontvangen.

4.2 Rol van de imam

Imam El-Bakkali neemt een centrale positie in deze moskee in. Mohammed is bestuurslid van de Marokkaanse Jongeren Vereniging en krijgt al vijftien jaar elke zaterdagmiddag les van El-Bakkali:

Meestal leidt hij de dagelijkse gebeden. Hij is echt, die man is echt alles, hij is maatschappelijk werker, hij is imam, hij is hulpverlener, hij is woordvoerder. Hij doet echt heel veel dingen. Soms heb ik het idee, misschien dat je beter dingen kan delegeren, want hij wordt toch al een dagje ouder en je moet ook zorgen voor continuïteit. Als hij er dadelijk niet meer is, tja. [...] Echt imam zijn, dat is intensief. Imam Bakkali, dat is vierentwintig uur per dag, zeg maar. Hij dóet niets anders. Dat is zijn werk, dat is zijn leven.

Hieronder ga ik, net als ik eerder deed voor de Ayasofya-moskee, eerst na welke vormen van interactie en communicatie er in deze moskee plaatsvinden tussen de imam en moskeegangers.

4.2.1 Taken in ritueel en religieus onderricht

Het traditionele takenpakket van een imam in Marokko bestaat ruwweg uit de volgende onderdelen: hij is voorganger in het gebed in de moskee; hij spreekt de preek uit tijdens de vrijdagdienst; hij is verantwoordelijk voor de koranrecitatie in de moskee na het namiddaggebed (*tajwid*) en hij verricht het gebed voor begrafenissen (Beck en Ljamai 1997: 4, Cherribi 2000: 68-69). El-Bakkali neemt veel taken op zich. Hij gaat voor in de meeste van de dagelijkse gebeden, hij geeft wekelijks de vrijdagspreek, behalve als hij op reis is, en hij geeft les aan diverse groepen jongeren en ouderen. Verder reciteert hij de Koran. Twee (assistent-)imams gaan voor in gebed wanneer El-Bakkali afwezig is. Een belangrijk deel van zijn taak is

het beantwoorden van vragen van gelovigen. Hij geeft lezingen binnen en buiten de moskee in het Arabisch. Verder staat hij mensen van buiten de moskee te woord met behulp van een tolk. Ook leidt hij regelmatig bekeringen, begrafenisgebeden en ook wel be-snijdenisrituelen. De imam sluit alleen islamitische huwelijken (*imam-nikah*) af in de moskee wanneer het paar eerst een burgerlijk huwelijk heeft gesloten in het Marokkaanse consulaat en/of een Nederlands burgerlijk huwelijk.²⁶ Een verklaring die enkele respondenten hiervoor gaven, was dat hij te vaak ziet dat imam-nikah voor korte duur is, waarna de koppels weer snel scheiden. Een meer voor de hand liggende verklaring is dat in deze benadering de loyaliteit van de imam aan de Nederlandse wetgeving zichtbaar wordt. Immers, om een huwelijk in Nederland rechtsgeldig te laten zijn, dient eerst een burgerlijk huwelijk voltrokken te zijn. Een derde verklaring is dat een burgerlijk huwelijk duidelijk geregistreerd wordt, wat bijvoorbeeld bij een scheiding van belang is. Bezoekers van de El-Islam-moskee weten dat koppels die alleen imam-nikah willen terechtkunnen in moskee Es-Soennah die niet vereist dat eerst een burgerlijk huwelijk (Marokkaans en/of Nederlands) wordt voltrokken.

4.2.2 Interactie en communicatie tussen imam en moskeegangers

El-Bakkali investeert veel in interactie en communicatie met de moskeegangers. Hij benadert de verschillende groepen in de moskee die onderscheiden kunnen worden op grond van gender, generatie, taal, en niveau van geletterdheid, op verschillende manieren. Hij probeert mensen te bereiken via preken, verschillende soorten lessen, lezingen, conflictbemiddeling en maandelijkse vraag- en antwoordbijeenkomsten (zie 4.3.1). Het feit dat imam El-Bakkali regelmatig gelegenheid geeft voor vertaling van zijn lezingen en vraag- en antwoordbijeenkomsten, vergroot zijn communicatiemogelijkheden aanzienlijk, ook al beheerst hij het Nederlands niet actief. In zijn lessen gebruikt hij klassiek Arabisch doorspekt met Marokkaans-Arabisch en Berber. In zijn preken gebruikt hij de mogelijkheden die de Arabische taal hem biedt om verschillende taalniveaus te bereiken. Door middel van televisieschermen is hij ook zichtbaar voor de vrouwen, waardoor hij hun aandacht beter

vast kan houden. En in zijn preken en lezingen sluit hij aan bij de actualiteit. Uitleg en vermaning staan in zijn preken centraal. Naima (tweede generatie, 17) die Nederlands en Tamazight spreekt en in de moskee Arabische les volgt, geeft een samenvatting van een preek: 'De preek ging over broederschap en zusterschap en dat je goed moet zijn voor andere mensen en hen moet respecteren. En als je iemand een fout ziet maken van wie je weet dat het een goed mens is, dan mag je dat niet verder vertellen en zo die persoon in een kwaad daglicht stellen. Het is aan Allah om te oordelen op de Dag des Oordeels. Normaal mag je niet liegen, maar als je ruzie met iemand hebt gemaakt en je krijgt de kans het goed te maken, dan mag je in dat geval wel liegen.'²⁷

De imam geeft intensieve Arabischtalige lessen aan jongens en aan meisjes. Hier gaat het vooral om koranexegetische (*tafsîr*), het leven van de Profeet en het Malikitische recht. Zo'n zes mannelijke studenten en zes vrouwelijke studenten studeren bij hem. In hen ziet hij potentieel om islamitische wetenschappers te worden die religieus opgeleid zijn in Nederland, gecombineerd met een studie aan Nederlandse onderwijsinstellingen. Beck en Ljamai signaleren dit soort lessen ook bij andere moskeeën in Nederland: 'Opvallend is dat vele redelijk tot goed opgeleide, reeds werkende, jongere moslims privélessen volgen bij bepaalde, in de moslimgemeenschap in aanzien staande imams en godsdienstleraren. [...] De jongere moslims die bij deze gerespecteerde leraren lessen volgen willen door middel van dit onderwijs werken aan hun identiteit als moslim' (1997: 10). Ook Striijp refereert naar deze 'persoonlijke relatie tussen docent en leerling, die [in Marokko] steeds zo kenmerkend is geweest voor de *ders* [les, WB] als vorm van religieuze kennisoverdracht' (Striijp 1998: 159). Kinderen krijgen les van diverse (vijf à zes) leraren en leraressen, die door de kinderen meester of juf genoemd worden. 'Dat gaat nog op de traditionele manier zoals er in Marokko les wordt gegeven,' aldus moskeebestuursvoorzitter Ali Belhaj.

Regelmatig geeft de imam Arabischtalige lezingen over bijvoorbeeld 'De betekenis van Ramadan', 'Wat is *Sunnah* en wat is *Bid'a*'²⁸, 'De noodzaak en de betekenis van het zuiveren van de harten', 'Wonderen van de Qur'ân', 'Wat hebben we geleerd van Ramadan', 'De positie van de vrouw'. Een lezing die de imam vlak

vóór de onderzoeksperiode in de vrouwenruimte hield, ging over gematigde en radicale vormen van islam, zo vertelde Marieke (bekeerlinge). De imam wees erop dat er verschillende interpretaties zijn van de islam. Hoewel een aantal aspecten vaststaat, zoals de 'ibadât, het geloof in Engelen, de Profeten en de Laatste Dag, is heel veel onderhavig aan menselijke interpretatie. Deze boodschap sprak Marieke zeer aan: 'Zoiets hoor je niet snel in een moskee.' De imam heeft volgens haar en diverse andere toehoorders in deze lezing uitgedragen dat er meerdere interpretaties zijn vanuit Koran en Sunna die verschillende jurisprudentie (fiqh) hebben opgeleverd. Deze kunnen echter naast elkaar bestaan, omdat ze alle gebaseerd zijn op Koran en Sunna. Dit is een belangrijke basis voor verdraagzaamheid van moslims onderling, zo betoogde de imam.

Bemiddeling

Net als in de Turkse moskee wordt ook in deze Marokkaanse moskee de imam wel gevraagd om te bemiddelen bij gezinsconflicten. Beck en Ljamai wijzen op de traditionele taak van de dorpsimam in Marokko als 'scheidrechter' bij conflicten. Net als voor de Turkse imams geldt voor Marokkaanse imams dat de functie van de imam als moreel leider in de migratiesetting een groter gewicht kreeg door het ontbreken van een sociale infrastructuur zoals in het land van herkomst bestaande uit familie en kennissen. Pauke Mutsaers observeert in haar onderzoek dat:

[d]e Marokkaanse jongens [uit het onderzoek] die naar de moskee gaan, hebben weinig tot geen direct contact met de imam. Door enkele geïnterviewden werd dit contact als 'eenrichtingsverkeer' getypeerd: de imam staat vooraan in de moskee en de gemeenschap luistert slechts en stelt geen vragen. Dit lijkt in tegenspraak met de [reeds] beschreven taak van de imam om adviezen te geven op religieus en (soms) persoonlijk terrein. Vaker dan direct contact tussen imam en Marokkaanse jongen loopt het contact via de vaders, die er door de imam bijvoorbeeld op aangesproken worden waarom hun kinderen niet vaker naar de moskee komen. De vaders zelf zullen echter ook niet snel naar een imam gaan als er

problemen met hun zonen zijn: de ‘eer’ van de familie zetten zij hiermee op het spel (1991: 29-30).

De rol van El-Bakkali als bemiddelaar bij conflicten is echter niet vanzelfsprekend en de respondenten zijn niet overtuigd van zijn mogelijkheden op dit gebied. Er wordt een aantal voorwaarden naar voren gebracht die te maken hebben met zijn moreel overwicht onder de verschillende generaties en zijn taalbeheersing van het Nederlands, Berber en Marokkaans-Arabisch:

Een imam kan een zeer belangrijke rol spelen bij het oplossen van conflicten, maar dan moet men allereerst wel meer naar hem toe komen. Als een imam wil bemiddelen bij gezinsconflicten, dan moet hij niet alleen het verhaal van de vader horen óver de zoon of dochter. De imam moet ook het verhaal horen van de zoon of dochter, of van de moeder. Maar de vader is doorgaans degene die het contact met de imam heeft, de jongere niet. Dat is altijd lastig met dit soort gesprekken: wat gebeurt er idealiter, wat gebeurt er in de realiteit (Abdellatif, tweede generatie).

Omdat de imam de taal van de ouderen spreekt, kan hij sneller een bemiddelende rol spelen tussen ouderen en jongeren. Twee jongens uit de moskee menen:

De imam kan een buffer vormen tussen de jongeren en de ouderen in de moskee. Maar dan moet hij wel objectief zijn, neutraal zijn en mag hij geen partij kiezen. Zijn mening telt zowel bij de ouderen als bij de jongeren, want hij heeft respect bij beiden. Bij een conflict in een familie, bijvoorbeeld, moet hij met beide partijen om de tafel zitten. Máár als hij positie voor het kind kiest, verliest hij zijn gezag bij de oudere en anders verliest hij het kind.²⁹ [...] Eigenlijk is het onmogelijk om de imam te zien als tussenpersoon, want als hij iets zegt in het voordeel van de ouders, dan valt hij de jongeren af en andersom. Kan hij dan wel als bemiddelaar optreden? (jongens, tweede generatie).

In de praktijk worden conflicten vaak met hulp van de familie opgelost. Zelf relateert de imam eveneens zijn mogelijkheden als bemiddelaar voor ‘ontspoorde jongeren’:

Het is onjuist te zeggen dat het kind wordt opgevoed in de moskee. Het kind groeit op in verschillende omgevingen – thuis, op school, op straat, en maar een paar uur per week is het in de moskee, en dat ook niet altijd. Het is duidelijk dat er zwakke plekken zijn, die zijn zichtbaar voor iedereen. Maar het is niet juist om met de vinger naar één schuldige te wijzen. Alle denkers – maatschappelijke instellingen, ouders, moskeeën, moeten samen denken, de handen ineen slaan om tot een oplossing te komen (El-Bakkali, speech 22-4-01).

Om ontspoorde jongeren te bereiken, pleit hij voor een werkgroep bestaande uit jongeren, die deze jongeren opspoorst en aanspreekt.

Een [moskeebezoekende, WB] jongere is dan de beste leraar daarvoor, want die heeft toch meer invloed dan de opa, de vader of de imam. Mijn ervaring is dat moskeejongeren de groep is die vanuit moslims het minst in aanraking is gekomen met de criminaliteit.³⁰ En mocht dat het geval zijn, dan kunnen ze terugkeren naar de moskee. Dat is mijn ervaring als imam (El-Bakkali, speech 22-4-01).

4.2.3 Rolopvattingen van de imam

Welke verwachtingen en verplichtingen noemt de imam van de El-Islam-moskee bij de rol van de imam in een moskee in Nederland? Het is voor El-Bakkali allereerst van belang om duidelijk voor ogen te hebben wat hij bedoelt met ‘imam’ in de Nederlandse context. In Marokko zijn de verplichtingen die horen bij de rol afhankelijk van de functie. Een *imam* is er voor het gebed,³¹ de (*imam*-) *khatib* is er voor de vrijdagspreek, en de *mufti* voor de religieuze vragen en de theologische uitleg. In de diaspora krijgen imams meer taken en nemen de verplichtingen en verwachtingen die horen bij hun sociale positie toe (vergelijk Cherribi 2000):

Dus als iemand iets van de Koran kan memoriseren, dan kan hij volgens de geleerden als imam met mensen bidden. Maar als we spreken over een imam in Nederland, dan gaat het én om bidden, én om het antwoorden op vragen over geloof en samenleving (El-Bakkali, interview).

El-Bakkali benadrukt dus dat hij het bij de rolomschrijvingen van imams in Nederland niet heeft over een imam die mensen alleen voorgaat in het gebed,³² maar over een imam die tevens de preek geeft en religieuze vragen beantwoordt.

Voor El-Bakkali is het duidelijk dat een moskee nooit zonder imam kan werken. Er moet immers iemand voorgaan in het rituele gebed dat gezamenlijk in de moskee verricht wordt. Zijn rol wordt ten eerste gelegitimeerd door traditie. Dit was de eerste reden waarom in de jaren zeventig Marokkaanse imams naar Nederland kwamen, zo legt de imam uit. Vervolgens meent hij dat deze vroege imams twee mogelijkheden hadden om hun rol als imam-khatib uit te werken. De eerste mogelijkheid was om 'op de traditionele manier te blijven doorgaan en gewoon voor te gaan in het gebed'. Zij blijven het 'traditionele takenpakket' volgen waarover Beck en Ljamai (1997: 4) spreken. Deze groep imams heeft zich volgens El-Bakkali niet in de context van de Nederlandse samenleving ontwikkeld. De tweede mogelijkheid was om 'zich te ontwikkelen': 'Deze Marokkaanse imams wisten dat wat zij geleerd hebben niet genoeg was. Ze moeten meer weten, ze moeten meer weten over hun realiteit. Ze moeten hun kennis verdiepen, een gedegen kennis hebben. En zij hebben hard gewerkt' (El-Bakkali). Dit belang van 'kennis van de realiteit' komt ook in de opstelling van El-Bakkali zelf steeds terug. Hij kan daarom zelf onder de tweede categorie geschaard worden (vergelijk Mutsaers 1991 en Waardenburg 1987).

El-Bakkali noemt drie belangrijke aspecten van de rol van de imam: de imam als voorganger van en voorbeeld voor de gemeenschap, de imam als overdrager van kennis over het geloof, en de imam als begeleider in het onderhouden in de religieuze bindingen van de gelovigen. Aan de basis van dit alles ligt het memoriseren van de Koran.³³

Rol in ritueel

Als eerste kern van de rol van de imam ziet El-Bakkali de rol als unificerend symbool van de umma. In zijn rol als voorganger in het gebed, verenigt de imam alle moslims van de umma. Hij symboliseert de eenheid van de umma door alle moslims van verschillende achtergronden achter zich te laten bidden. ‘Door in de moskee te zijn vallen de verschillen tussen mensen meestal weg. Het is de taak van de imam om de verschillen – en soms de kloof – tussen de mensen in een moskeegemeenschap te laten verdwijnen.’ El-Bakkali vindt dat een imam de moskeegemeenschap duidelijk moet maken dat iedereen gelijk is voor God. Iedere moslim dient te proberen zo dicht mogelijk bij God te komen. Daartoe dient de imam zelf het goede voorbeeld te geven door de Sunna van de Profeet zo goed mogelijk te volgen. Tegelijk moet hij zichzelf als gelijke van de moskeebezoekers beschouwen. Ook de Profeet stelde zich gelijk op aan zijn metgezellen, de *sahâba*. Voor El-Bakkali betekent dit dat hij veel tijd en energie investeert in de communicatie met de moskeegemeenschap.

Rol als overdrager van kennis over het geloof

De tweede kern van de rol van de imam wordt door El-Bakkali gelegitimeerd vanuit rationaliteit en legaliteit. Hier noemt hij de rol van de imam als overdrager van kennis en daarmee bemiddelaar in het geloof. Daarbij is het van primair belang dat de imam de Koran goed dient te kennen, zowel door memoriseren als door bestuderen. ‘Anders kan hij zijn taak niet naar behoren vervullen’ (El-Bakkali, interview). Vanuit zijn religieuze kennis van Koran, Sunna en fiqh, de islamitische jurisprudentie, wil de imam een kader bieden voor het religieus en maatschappelijk handelen van gelovigen in de Nederlandse samenleving. El-Bakkali vindt dat de boodschap van een imam moet passen in ruimte en tijd en op het individu toegepast moet zijn:

Zijn taak is dat hij vanuit zijn wetenschap antwoord geeft, hij moet een gedegen kennis hebben om deze antwoorden goed te bestuderen en naar het juiste antwoord te komen: het juiste antwoord, voor de juiste persoon, voor de juiste plaats, voor de juiste tijd (El-Bakkali, interview).

Deze visie heeft ten eerste gevolgen voor het soort kennis dat een imam zelf moet hebben om deze vervolgens over te (kunnen) dragen. Ten tweede heeft het gevolgen voor de manier waarop hij deze kennis aan gelovigen overbrengt. Een imam moet de Koran kunnen memoriseren: hij moet *hâfiz* zijn. Het is van belang dat een imam 'een stevige relatie met de Koran heeft en deze kan begrijpen'. Juist in Nederland moet de basis sterk zijn waar de imam op terug kan vallen bij vragen die hier opkomen. 'Een stevige basis betekent eerst memoriseren, daarna begrijpen en daarna aan de mensen de regels van de islam geven. Zo kunnen we spreken over een juist gebruik van de Koran' (El-Bakkali, interview). Daarnaast moet hij een gedegen kennis hebben van de *fiqh*, de islamitische jurisprudentie. Imam El-Bakkali volgt hier in eerste instantie de Malikitische *madhhab*. Met de worteling in de Malikitische wetschool, wordt ook een duidelijke worteling in de Marokkaanse traditie overgedragen door de imam aan de gelovigen. Dit onderscheidt de El-Islam-moskee van moskee Es-Soennah, die op de salafitische stroming georiënteerd is. Ten slotte dient een imam deze kennis van Koran, Sunna en *fiqh* te kunnen interpreteren in de context van het dagelijks leven zonder afbreuk te doen aan de *fiqh* zelf. Een voorbeeld dat hij hiervan geeft is dat kinderen in de moskee les krijgen in islamitische voorschriften rondom reinheid. De kinderen leren hoe ze de rituele reiniging voor het gebed moeten verrichten, maar de nadruk op reinheid in het algemeen is 'als een levenslange bagage die een leerling mee kan nemen vanuit de moskee' (El-Bakkali 22-4-01). Op deze manier kan de moskee veel voor jongeren betekenen, zo vindt hij.³⁴ Hij wijst gelovigen op het 'belang van goed gedrag' en stimuleert het volgen van onderwijs (Mat 2004). Overigens geldt dit niet alleen voor jongeren, maar ook voor ouderen:

De rol van de moskee is het maken van een kwalitatief goed mens. Het gaat om het goed maken van zijn gedrag, zijn relatie met God, met de mensen om zich heen en met alles om zich heen. [...] De moskee is als een soort volksuniversiteit, die voor iedereen toegankelijk is, zonder collegegeld. De jongere leert dat in de moskee kennis vergaard moet worden (El-Bakkali 22-4-01).

El-Bakkali ziet voor zichzelf en voor imams in Nederland een rol weggelegd in het onderhouden van de meervoudige culturele bindingen van de moskeegemeenschap, waarbij hij zich als imam vooral voor de religieuze dimensie verantwoordelijk voelt. Juist in het multiculturele Nederland, met andere gedragsregels, is de rol van de moskee belangrijk én moeilijk, zo geeft hij aan.

In zijn boodschap benadrukt hij het belang van de inbedding van het islamitische geloof in de Arabische culturele traditie. Hij betreurt het dat de kennis van het Arabisch als toegangsmiddel tot de sacrale literatuur en de worteling in de Arabische culturele traditie door de kennis van de Arabische taal, slecht onderhouden en doorgegeven is door de eerste generatie migranten. Volgens hem zou het beste zijn wanneer een (Marokkaanse) moslim in Nederland zowel het Nederlands als het Arabisch zou beheersen. 'Het is goed en logisch dat mensen Nederlands gaan gebruiken. Dat is van groot belang.' Het is geen probleem dat mensen in het Nederlands gaan onderzoeken, dat kun je hen niet aanrekenen, zo geeft hij aan. Maar met kennis van het Arabisch kunnen de religieuze bindingen het beste onderhouden worden. Hij vindt het van groot belang dat gelovigen hun culturele wortels niet kwijtraken. Deze bindingen zowel aan religieuze tradities in het herkomstland als aan de 'universele islam' zijn gebonden aan taal en (Arabische, niet specifiek Marokkaanse) cultuur: 'Die wortels gaan weg of zijn al weg. Of als we heel optimistisch zijn: die zijn heel zwak.' Hierop spreekt hij de gelovigen in de moskeegemeenschap ook aan (bijvoorbeeld in zijn speech op 22 april 2001). Het gaat hem niet alleen om de Arabische taal, maar ook om de cultuur. In Nederlandse vertalingen van islamitische Arabische boeken valt dit wezenlijke aspect volgens hem weg. Dit kan een (meer) impliciete reden zijn geweest voor zijn eigen vasthouden aan het spreken in het Arabisch. Zo ziet hij voor zichzelf een rol in het onderhouden van de binding van de moskeegemeenschap aan de islamitische traditie:

Nederlands moet voor iedereen sterk zijn. We kunnen niet van iedereen vragen om Arabisch te leren. Maar wat wel noodzakelijk is, is de aanwezigheid in Nederland van instellingen gespecialiseerd in de Arabische taal, omdat deze taal niet alleen een gesproken taal is, maar omdat deze ook ver-

bonden is met de achtergrond van aanhangers van het islamitische geloof uit verschillende landen, omdat hun oorspronkelijke bronnen in deze taal zijn gesteld. Op zijn minst moeten er scholen en instellingen zijn om deze taal op een goede en gestructureerde manier over te brengen. Vertalen alleen is niet genoeg; ik ben niet gespecialiseerd in linguïstiek, maar linguïsten menen dat het niet voldoende is dat een vertaler twee talen beheerst – Arabisch en Nederlands in dit geval; dat is niet genoeg. Hij moet de kunst van het overbrengen van de geest van de ene naar de andere taal beheersen. De geest van de inhoud. Veel vertalingen doen het origineel geen recht; sterker nog, ze misvormen het (El-Bakkali, interview).

Hij pleit echter niet voor kortdurende imamopleidingen in Nederland:

Ik vind het heel raar en onbegrijpelijk wanneer er sprake is dat we een imam kunnen vormen in een periode van een jaar of twee. Als we spreken over een imam die (alleen) mensen leidt in het gebed, dan hoeft hij geen universiteit te hebben. Maar als we spreken over een imam die de islam heel goed begrijpt en heel goed aan andere mensen door kan geven, presenteren en aanduiden, dan kan dat niet in zo'n periode van een jaar of twee. De beproeving zit er nu juist in dat er 'ulamâ zijn in Nederland die weinig opleiding hebben gehad.

Hij maakt hierbij een verschil tussen de lange studie die al op jonge leeftijd begint met de basis van de islamwetenschappen en het uit het hoofd leren van de Koran, en aanvullende opleidingen voor imams die in Nederland gaan werken en hier leren hoe zij hun kennis in de praktijk kunnen inzetten. Het eerste is niet mogelijk in twee jaar, het tweede wel.

El-Bakkali presenteert zichzelf als vertegenwoordiger van de islam gericht op de tekst en stelt zich ten doel het normatieve kader op een begrijpelijke manier te interpreteren in de context van de niet-islamitische samenleving. '[He wants] to give voice to the heritage of learning [he] represent[s]' (Gaffney 1994: 118). Geertz beschrijft in

Islam Observed uit 1968 voor Marokko een beweging van ‘*scripturalism*’, voortbouwend op het reformisme van Mohammed ‘Abduh, waarbij hij analyseert hoe scripturalisme een antwoord vormde op ‘the challenge posed by secularization of thought’. Aan de ene kant vormde het scripturalisme een ‘*counter-tradition*’ tegenover het maraboutisme van de zogenaamde ‘volksislam’. Aan de andere kant was het een antwoord op secularisatie als ‘the loss of power of classical religious symbols to sustain a properly religious faith’ (Geertz 1968: 102). Het antwoord van scripturalisten was een ‘turn toward an exclusivist emphasis on the written sources of Islam’ (1968: 104). Wellicht kunnen we shaykh El-Bakkali, als Malikitisch gerichte imam, in deze traditie plaatsen, waarvan Geertz uitdrukkelijk zegt dat ‘its adherents [...] have not been able to escape, even in their reformism, the religiousness of the traditions in which they had been socialised’ (p. 106).

Dit heeft drie belangrijke gevolgen voor zijn roloppvatting.

De eerste belangrijke consequentie van deze roloppvatting als bemiddelaar in het geloof, is dat hij gelovigen aanraadt om hun kennis bij de imam, of een andere religieuze specialist, vandaan te halen. Zo gaf hij aan een pas bekeerd Nederlands meisje (Jolanda, 19 jaar) het advies om op te passen dat ze niet zomaar naar iedereen luistert:

Ieder vak kent zijn specialisten. Als je ziek bent ga je naar iemand uit de gezondheidszorg en dan heb je daarbinnen ook nog verschillende specialisaties. Zo moet je het ook in de religieuze sfeer zien.

Juist omdat moslims in Nederland in een minderheidssituatie leven, waarop niet het hele corpus van islamitische rechtsregels is berekend, omdat deze in andere tijden en omstandigheden tot stand kwam, raadt de imam aan om gebruik te maken van de oordelen van religieuze specialisten.³⁵

Wat ik wil benadrukken: de gehele islamitische fiqh – dus niet één bepaald boek – is een enorm rijke schat. Wij willen niet pretenderen dat er voor iedere kwestie die zich voordeed of

voordoeft een duidelijke, glasheldere opinie/regel bestaat, die iedereen kan bereiken.³⁶ Maar waar wij zeker van zijn, is dat er basisprincipes zijn, er zijn grondslagen, er zijn universele concepten. Voor iedere gebeurtenis en kwestie kunnen we een basisprincipe en een universeel concept vinden waar deze in past, en het van de juiste opinie/regel [Ar: *hukm*] voorziet. Dit kan lang niet iedereen bereiken; óf iemand moet zelf over de instrumenten hiervoor beschikken óf hij dient de hulp in te roepen van diegenen die hierover wél beschikken, de specialisten. En *alhamdulillah* [God zij dank] is de vorming van de fiqh nu een groepsproces; *ijtihad* komt groepsgevoel tot stand, aangezien het individu eerder geneigd is fouten te maken dan een groep (imam El-Bakkali, interview).

Zijn opvatting over een hedendaagse interpretatie van het concept *ijtihad* als herinterpretatie van de bronnen van de islam zowel door moslims als door niet-moslims, houdt dan ook een duidelijke veroordeling in:

Helaas, in onze tijd, tegenwoordig, geven sommige mensen die titel *mujtahid* aan bijna iedereen die in de boeken kan zoeken. Dat is geen *mujtahid*. En zo iemand komt dan uiteindelijk ‘dat is mijn *ijtihad*, dat is wat ik heb gevonden’. Dus hij zou dan *mujtahid* geworden zijn. Maar hij heeft de middelen helemaal niet om *ijtihad* te doen. Er zijn heel veel voorwaarden waaraan je moet voldoen om *mujtahid* te zijn (imam El-Bakkali, interview).³⁷

Ook reageerde hij ontstemd, hoewel hij het op een geamuseerde manier bracht, op een bekeerde moslim die hem had willen corrigeren in de manier – de Malikitische – waarop hij het gebed verricht.

Niet lang geleden kwam er een jongeman naar me toe, die was twee maanden daarvoor bekeerd tot de islam. Hij was twee maanden moslim. En hij komt naar mij toe en hij zegt: ‘Jij kunt niet goed bidden.’ ‘Hoe kom je daarbij? Ik ben als moslim geboren en ik heb nergens anders gewerkt dan in moskeeën. Sinds ik volwassen ben, ben ik in de moskee. En jij

zegt mij dat ik niet kan bidden?!' Misschien dat zo'n persoon op internet heeft gelezen hoe je kan bidden. Of het van een imam geleerd heeft die niet tolerant is ten opzichte van andere meningen (El-Bakkali, interview).

Hoe een moslim zijn handen dient te houden, is een hot issue in de profilering van salafitische groepen. Van Bruinessen zegt hierover:

Agressive Salafi proselytising, especially among Muslims of North African origin, appears to be causing some dissension. A Salafi organisation in Amsterdam recently published a beautifully illustrated translation of a prayer manual by the Salafi heavyweight Nasir al-Din al-Albani, *sifât salât al-nabî*. This book 'corrects' the way most Muslims pray and indicates a different position of the hands and different forms of supplication than the widely accepted ones as the only correct forms. Although there are only two Salafi mosques in the Netherlands and the number of conspicuous Salafis in other local communities is relatively small (but growing), the emphasis on different form of the *salât* is said to create much unease (Van Bruinessen 2003: 5).

Een tweede voortvloeisel dat hier nauw mee samen hangt, is dat hij gelovigen (dringend) adviseert om hun vragen over de kennis die ze elders hebben opgedaan voor te leggen aan de imam. Juist om kritisch te zijn, hebben de jongeren hulp nodig van imams, zo meent hij. 'Geleerden kunnen de informatie die de jongeren krijgen via allerlei kanalen buiten de moskee veel beter inschatten: zij kunnen het vergelijken met andere bronnen en opinies en vooral de brokstukken informatie plaatsen in een groter normatief kader.' Hij geeft hier vervolgens het voorbeeld van een ketting:

De losse kralen kunnen stuk voor stuk waardevol zijn, maar het is pas een mooie ketting die zijn functie als versiering kan vervullen, wanneer de kralen volgens een bepaalde manier georganiseerd zijn, geordend zijn. Daarom moeten jongeren met de informatie die ze krijgen van internet samen zitten met de imams,

met de geleerden om het te bediscussiëren. Sommigen doen dit, *alhamdulillah* [God zij dank] (El-Bakkali, interview).

Hiertoe biedt hij gelegenheid middels de vraag- en antwoord-bijeenkomsten (zie 4.3.1). Bovendien raadde hij bijvoorbeeld de pas bekeerde Jolanda aan om stap voor stap de islamitische voorschriften in haar leven te integreren en niet alles in één keer perfect te willen doen. Hiervoor hebben andere moslims immers een half leven nodig. Met deze visies, die hij uitdraagt in zijn lezingen, lessen en begeleiding, getuigt hij van kennis van de realiteit van jonge ‘zoekende’ gelovigen (zie ook hoofdstuk 5). Hij is zich ervan bewust dat jongeren juist hiermee worstelen:

Op internet heb je verschillende pagina's en in boeken heb je verschillende pagina's. Je hebt daar kennis en je hebt hier kennis. Maar kan degene die op internet gaat zoeken verschil maken tussen de nuttige informatie en de niet-nuttige informatie? Kan hij verschil maken tussen wat goed is en wat slecht is? Dat is een vraag. Gaat hij lezen en gewoon overtuigd worden van alles wat hij leest, of is hij niet kritisch genoeg? Of blijft hij in verwarring over de antwoorden die elkaar tegen spreken? Wat gaat hij precies doen? Mijn taak als imam is dat ik vanuit wetenschap antwoord. Ik moet een gedegen kennis hebben om deze antwoorden goed te bestuderen en tot het juiste antwoord te komen: het juiste antwoord, voor de juiste persoon, voor de juiste plaats, voor de juiste tijd. Dat is mijn taak. Maar hoe kan degene die in een boek gaat lezen, die op internet persoonlijk zoekt, hoe kan hij zoiets doen? Hij kan geen verschil maken tussen wat in zijn belang is en wat hem zal schaden (El-Bakkali, interview).

De derde component van zijn rol als overdrager van kennis en bemiddelaar van geloof is dat hij een rol wil (kunnen) spelen in het maken van een onderscheid tussen ‘islam’ en ‘cultuur’. Een imam dient gelovigen aan te moedigen om de islam kritisch te bestuderen. Rechten worden door God gegeven, betoogt hij. Rechten vanuit de islam kunnen de situatie van bijvoorbeeld vrouwen verbeteren:

De laatste tijd heeft er een bewustwording plaatsgevonden onder moslims. Wetenschap en kennis zijn toegenomen en zijn gaan overheersen. Daarom zijn vrouwen begonnen om hun rechten en hun plichten te onderzoeken, vanuit de islamitische visie. Bijvoorbeeld, als iemand tegen een vrouw zegt: 'Het is verplicht voor jou om zo te doen, het is niet toegestaan om zo te doen, het is harâm om zo te doen', dan gaat ze kijken of het wel van de islam is, of dat het gewoon de mening is van deze mensen. Dat vind ik een heel goed fenomeen dat we moeten steunen, aanmoedigen en als het uiteindelijk goed komt, dan is het goed voor de vrouw, voor de man en voor de hele samenleving (El-Bakkali, interview).

Rol in civiele bindingen

Naast een expliciete rol in het vormen en onderhouden van religieuze normatieve opvattingen, wil de imam ook een rol spelen in het begeleiden van de geloofsgemeenschap in het aangaan en onderhouden van bindingen tussen verschillende bevolkingsgroepen in Nederland. De moskee staat in de Nederlandse samenleving, benadrukt de imam bijvoorbeeld in zijn voordracht op 22 april 2001. 'We moeten naar de moskee kijken niet alsof het een moskee is in Egypte, Tunesië of Marokko. De moskee moet zijn deuren openen en de moskee moet naar de jongeren toegaan.' In zijn boodschap benadrukt El-Bakkali dat, om dicht bij God te komen, het belangrijk is dat je de ander niet onrechtvaardig behandelt. En dan maakt het niet uit of iemand moslim is of niet-moslim.

Regelmatig vormt de moskee het toneel voor bijeenkomsten waarbij bijvoorbeeld lokale overheidsvertegenwoordigers, vertegenwoordigers uit het Haagse bedrijfsleven en leerkrachten met elkaar in discussie gaan en proberen Haagse moslims te bereiken. Op zulke momenten geeft de imam doorgaans ook een voordracht. Bij dergelijke extern gerichte activiteiten wordt hem door bezoekers soms kwalijk genomen dat hij zich wel uitspreekt over het belang van kennis van en deelname in de maatschappij in het Nederlands, maar zijn woorden in het Arabisch in plaats van Nederlands vertolkt.

In januari 2003 werd een verkiezingsbijeenkomst georgani-

seerd in de moskee, waarbij de imam een lezing hield. Hierin droeg hij uit dat iedere ingezetene in Nederland zich als actief burger dient op te stellen. Dat betekent voor hem bijvoorbeeld dat iedereen moet gaan stemmen. Hoewel moslims in Nederland geen eenheid vormen, moeten ze toch zoeken naar manieren om zich te verenigen. Door te stemmen kunnen hun belangen behartigd worden en hebben ze een onderhandelingspositie. Zijn boodschap: 'Je moet je niet isoleren van de samenleving. Als je wilt meepraten, moet je stemmen. En als je niet stemt, moet je ook niet klagen.' In die zin zoekt hij aansluiting bij de democratische rechtsstaat. Islamitisch-juridisch legitimeerde hij zijn betoog met een fatwa van Yusuf al-Qaradāwī.³⁸ Theologisch onderbouwde hij zijn betoog door te wijzen naar het voorbeeld van Yusuf [Jozef] die zich inzette voor zijn volk, hoewel hij niet in zijn eigen land was. En historisch legitimeerde hij zijn standpunt door te verwijzen naar de lange geschiedenis van moslims die in een niet-islamitisch land wonen, zoals India en de Verenigde Staten, die daar functioneren als burger.

Dat hij dit betoog houdt in deze Marokkaanse religieuze setting is niet vanzelfsprekend. Verschillende Marokkaanse traditionele imams waren er in die periode tegen dat moslims gingen stemmen tijdens de verkiezingen.³⁹ Over de rol van imams in deze kwestie, meent El-Bakkali dat mensen niet vanaf de preekstoel moeten zeggen dat stemmen *harām*, niet toegestaan is. 'De ene geleerde geeft een fatwa uit dat het niet goed is, de ander dat het wel goed is. Geleerden moeten daar onderling met elkaar over spreken,' zo brengt hij naar voren (lezing januari 2003).

Vertrouwen, waardering en erkenning

De imam begon en eindigde elk interview met het benadrukken dat vertrouwen in, erkenning van en waardering voor de imam van de moskeegemeenschap uiteindelijk essentieel zijn om de rol van de imam bevredigend uit te kunnen voeren. Het gaat dan zowel om zijn taken in het (leiden van) ritueel als om zijn taak als overdrager van kennis. Tegelijk geeft hij aan dat zijn invloed als imam beperkt is: 'Onze rol is beperkt. Het is alleen maar uitleggen en aanduiden.'⁴⁰ Bovendien relateert hij zijn rol als bemiddelaar ten opzichte van jongeren die niet naar de moskee gaan sterk. 'Ik ben niet

verantwoordelijk voor wat ze [jongeren, WB] op straat doen' (interview El-Bakkali met Mat, *NRC Handelsblad*, december 2004).

De nadruk die in het publieke debat op het gebrek aan Nederlandse taalvaardigheid bij imams wordt gelegd, vindt hij te beperkt, al juicht hij het gebruik van meerdere talen naast het Arabisch toe. 'Uiteindelijk is taal een middel, geen doel. Als iemand heel veel talen kent, maar hij geen goede kennis bezit die hij kan overbrengen naar de samenleving, dan is dat niet goed. Je kunt ook iemand vinden die alleen één taal kent, maar die veel te zeggen heeft in de samenleving,' vindt hij. Volgens El-Bakkali klopt de algemene beeldvorming niet over de imam als gesloten figuur die geïsoleerd van de Nederlandse samenleving leeft en die tegen tolerantie predikt. Hij kent velen die niet aan dat beeld voldoen. Volgens hem bestaat dit beeld echter niet alleen onder niet-moslims, maar ook onder sommige moslims. 'Sommige mannen durven hun vragen niet te stellen. Vrouwen durven ook vaak niet. Gelukkig is dat aan het veranderen. Zowel vrouwen als (mannelijke) jongeren durven steeds meer. Omdat ze mij hebben ontmoet.' Het ijs is dan gebroken. Voor hem is het niet vanzelfsprekend dat mensen imams in vertrouwen nemen en hun persoonlijke geheimen toevertrouwen. 'Het hangt af van de imam en wat hij doet om het vertrouwen van de andere mensen te hebben.' Zelf heeft hij hier ook aan moeten werken.⁴¹

De imam meent dat er ook vanuit de Nederlandse samenleving vertrouwen, waardering en erkenning dient te komen voor de imam. Wanneer er nu een student naar hem toekomt die aangeeft dat hij imam wil worden, dan raadt hij hem dat af, omdat zowel vanuit de islamitische organisaties als vanuit de niet-islamitische organisaties (zoals de overheid) geen duidelijk, wettelijk kader bestaat. De arbeidsrechtelijke positie is onvoldoende geregeld. Hij meent dat de status van de imam in de Nederlandse samenleving moet verbeteren:

Als we een succes van deze functie willen maken dan moeten we geven en nemen. Een spreekwoord zegt: 'zoveel als je neemt, zul je ook moeten geven'. Maar ik vind het erg jammer

dat er van de imam nu wel van alle kanten zaken van hem geëist worden. En hij wordt vaak beticht van tekortkomingen. Maar daartegenover staat niets: hij geniet geen achting in de samenleving. Als wij het hebben over de positie van imam, dan hebben wij het óf over een leiderschap dat opbouwend is, dat leidt tot meer cohesie en begrip in de samenleving – en dat is iets dat wij toejuichen en aanmoedigen –, óf we verwaarlozen dit ambt en stellen eisen aan imams zonder er iets tegenover te stellen; we leggen ze zaken op zonder ze te helpen, we eisen dingen van ze zonder ze daarvoor iets terug te geven, waardoor het ambt zal instorten. En daarmee zal alles instorten, God verhoede het (El-Bakkali, interview).

Een goed functioneren van de imam is goed voor de samenleving als geheel, omdat de imam veel mensen bereikt, zowel mannen, vrouwen als kinderen, zo betoogt hij.

Een imam kan zeggen: ik ben oprecht, ik doe het voor God. Dat kan lukken voor een paar imams, maar niet iedereen neemt daarmee genoegen. Er moet iets tegenover staan. Een imam is tenslotte een mens: hij heeft familie, hij heeft financiële plichten. Dus hij moet goed leven zodat hij zijn taken goed kan doen. [...] Wat ik ook heel raar vind is dat voor een dokter die met een lichaam gaat werken heel veel voorwaarden en eisen zijn, terwijl er voor degene die met de geest gaat werken, het gedrag, die gaat bepalen wat moet en niet moet, wat kan en niet kan, sprake zou zijn van een cursus van een half tot twee jaar (El-Bakkali, interview).

Hoe gezaghebbend en invloedrijk de moskee en de imam kunnen zijn, hangt volgens de imam ook af in hoeverre erkend wordt door gelovigen en de bredere samenleving dat de moskee méér is dan een plaats waar men kan bidden en de Koran kan leren. De imam spreekt zich hiermee uit over de rol van de moskee in de burgerlijke samenleving.

4.3 *Gezag van de imam*

In hoofdstuk 3 werd duidelijk dat de imams de moskeegemeenschap op vijf manieren benaderen. Deze componenten (vermanen, stimuleren, adviseren, conflictbemiddelen en toestemming geven) komen ook bij imam El-Bakkali terug. Hij legt hierbij de nadruk ten eerste op de verplichting die de imam heeft in het overdragen en uitleggen van de islamitische rechtsregels (fiqh) als fundament voor het handelen. Ten tweede legt hij nadruk op het belang van het raadplegen van de imam bij religieuze vragen. Ten derde meent hij dat een imam de kritische onderzoeksgeest van (jonge) gelovigen dient te stimuleren. Hoe werkt hij deze rolopvatting in de praktijk uit? En hoe gezaghebbend is hij in deze rol? Waar in hoofdstuk 3 de preken van de imams het uitgangspunt vormen, staan hier de antwoorden van de imam op vragen van gelovigen centraal.⁴²

4.3.1 *De boodschap van de imam*

Praktiserende moslimminderheden in Europa hebben te maken met dagelijkse vragen over hun handelen waarvoor ze een religieuze legitimering, een normatieve orde zoeken. In moskee El-Islam is speciaal voor dergelijke vragen een maandelijks ‘vragenuur’ ingesteld, waarin iedereen die dat wil zijn of haar vragen aan imam El-Bakkali kan stellen. De imam beantwoordt in deze ‘vraag- en antwoordbijeenkomsten’ steeds terugkerende vragen, zoals over islamitische kledingvoorschriften, de (on)geoorloofdheid van het nemen van een hypotheek en de voorschriften tijdens het vasten. Voor El-Bakkali vormen de vraag- en antwoordbijeenkomsten een ‘belangrijke gelegenheid voor het articuleren van de formele religieuze boodschap van de islam binnen de behoeften van de gemeenschap, haar problemen en haar “weltanschauung”’ (Antoun 1989: XIII).⁴³ Hij bereikt hiermee in eerste instantie jongeren, maar ook ouderen maken van deze mogelijkheid gebruik. In zijn antwoorden verwijst hij naar de bronnen van de islam als fundament voor het dagelijks leven in de Nederlandse, niet-islamitische samenleving. Deze bijeenkomsten zijn een voorbeeld van de manier waarop de imam wil overdragen dat normativiteit wortelt in wat

voorgeschreven is in de geloofsleer en het islamitische recht. Bovendien vormen deze maandelijkse bijeenkomsten in de moskee een van de momenten waarop de imam naar voren brengt dat moslims religieuze specialisten moeten (blijven) raadplegen. Ten eerste beantwoordt hij de vragen vanuit zijn parate kennis. Dit is vaak het geval. Als hij het niet meteen weet, zoekt hij het op in islamitische rechtboeken. Als dat niets oplevert, raadpleegt hij andere geleerden. De imam geeft aan dat hij hierbij bij voorkeur te rade gaat bij imams die in Nederland en België wonen. 'Zij hebben kennis van de realiteit. Zij zijn meer betrokken bij de situatie in Nederland, meer dan de bezoekers of mensen die in het buitenland wonen.' Als al zijn contacten in binnen- en buitenland (bijvoorbeeld aan de Qarawyyîn in Marokko) het ook niet weten, geeft hij aan: 'Ik weet het niet, je moet het iemand anders vragen.' 'Er is geen enkele imam die alle vragen kan beantwoorden,' benadrukt de imam in een van de interviews.

Bij de vraag- en antwoordbijeenkomsten zijn in de vrouwenruimte doorgaans tien tot twintig vrouwen tussen achttien en vijftientwintig jaar aanwezig.⁴⁴ De bijeenkomsten duren één tot twee uur en vinden 's avonds plaats na het laatste gebed. De imam zit aan een tafel voor in de gebedsruimte van de mannen met naast zich een vertaler. De vragen worden door de mannen via briefjes of rechtstreeks aan de imam gesteld in het Arabisch of in het Nederlands, terwijl de vrouwen hun vragen via briefjes aan hem voorleggen. Meestal verzorgt een van de bestuursleden van de Marokkaanse Jongeren Vereniging (MJV) voor een vertaling naar het Nederlands of Arabisch. Hieronder geef ik de vragen en antwoorden integraal weer uit de bijeenkomst tijdens Ramadan 2005 (7 oktober).

Vraag 1:

Kunt u uitleggen wat de juiste islamitische klederdracht is? Is niqâb [gezichtssluier voor de vrouw, WB] verplicht? Kunnen we de jellaba [traditionele Marokkaanse kleding voor mannen, WB] vervangen door moderne kleding?

Antwoord – in vertaling die ter plekke werd gegeven: Dat was een heel lang antwoord. Het is moeilijk samen te vatten en er is niet veel tijd. Om bij de eerste vraag te beginnen. Ik geef eerst de definitie van *hijâb* [hoofddoek, WB]. Definitie van *hijâb* is in vier categorieën ingedeeld. De kledingdracht [voor vrouwen, WB] moet voldoen aan het volgende:

- de kleding moet dekkend zijn voor het hele lichaam, behalve het gezicht en de handen.
- de tweede voorwaarde is dat kleding niet doorzichtig moet zijn.
- de derde voorwaarde is dat de kleding niet strak moet zijn. Het moet niet te strak gaan zitten om het lichaam, zodat je de lichaamsvorm duidelijk ziet.
- en de vierde voorwaarde is dat de kleding niet te aantrekkelijk moet zijn. De kleding op zich, dus de soort stof of de kleur die men gebruikt moet niet de aandacht trekken. Dat zijn de vier voorwaarden die de islamitische *hijâb* volgen.

Over de vraag of *niqâb* verplicht is. *Niqâb* is niet verplicht en is ook niet verboden. De grote meerderheid van islamitische wetenschappers is het erover eens dat *niqâb* niet verplicht is, maar dat het ook niet verboden is. Daarbij moet je rekening houden dat als je *niqâb* gaat dragen, dat het je niet belemmert in je dagelijks leven. Dus dat je niet de aandacht trekt. Of dat je bijvoorbeeld op school zit en je school zegt vervolgens dat je niet welkom bent als je *niqâb* draagt, ja dit is een soort belemmering voor je dagelijks leven, dus dan zou je ervan af moeten zien. Of als je werkt en als je op je werk dat gaat dragen dan ben je ook niet meer welkom, dus dan is dat ook een soort belemmering. Dus als je dát in je dagelijks leven tegenkomt, dan kun je beter geen *niqâb* dragen.

De imam zegt hier: de kledingdracht verschilt per islamitisch land. Wat we in Marokko als islamitische kledingdracht kennen, is niet hetzelfde als wat we in het Midden-Oosten kennen, is niet hetzelfde als wat we in Maleisië kennen of wat we in Indonesië kennen. Dus dat verschilt gewoon per cultuur, per land, per islamitisch land.

En de laatste vraag is kunnen we de *jellaba* vervangen door mo-

derne islamitische kleding? Ja, de imam verwijst weer naar de vorige uitleg: de islamitische kleding die verschilt per islamitisch land. Dus er is niks mis mee om moderne islamitische kleding te dragen, mits die dus aan die vier voorgaande voorwaarden voldoet: dus dat die dekkend is voor het gehele lichaam behalve gezicht en handen, dat die niet te strak zit en niet te opzichtig is en niet te aantrekkelijk. Dus met moderne islamitische kleding is niets mis, het moet alleen aan die voorwaarden voldoen.

In dit antwoord is de imam duidelijk: een hoofddoek is verplicht voor moslimvrouwen, een gezichtssluijer (niqâb) niet. Hoewel hij duidelijk uitgaat van de islamitische regelgeving op dit gebied, de fiqh, koppelt hij in dit antwoord levenskansen aan levensstijlen: wanneer de individuele levensstijl het benutten van bepaalde levenskansen (opties in onderwijs, arbeid) belemmert, dan adviseert hij geen niqâb te dragen. Hij geeft hiermee blijk dat hij de problematiek van het dragen van de niqâb op Nederlandse scholen kent. Over de koppeling tussen de levensstijl en levenskansen omtrent de hoofddoek spreekt hij zich verder uit in vraag 7. Het laatste deel van zijn antwoord moet begrepen worden in het kader van een discussie of hedendaagse moslims zich precies zo dienen te kleden als de Profeet Mohammed en diens vrouwen, zoals salafitische groeperingen in Nederland, bijvoorbeeld in de nabijgelegen moskee Es-Soennah, dat bepleiten.

Vraag 2:

Mijn zoon is zeventien jaar en heeft binnenkort een karatewedstrijd. Moet hij vasten of niet vasten om die wedstrijd te kunnen spelen?

Het antwoord is: Hij moet vasten, vanaf het begin van de dag, dus hij moet gewoon méé beginnen met vasten. Als hij van huis gaat naar de wedstrijd, dan moet hij vasten. Wie weet, zegt de imam, wordt de wedstrijd afgelast als hij daar aankomt; of wie weet valt het helemaal mee, dat hij zijn vasten helemaal niet hoeft te verbreken, dat hij sterk genoeg is om de wedstrijd door te komen, zonder dat hij water of eten nodig heeft; of misschien heeft hij alleen afkoeling van wat water over zijn hoofd nodig, of wil hij alleen zijn

mond afspoelen, dan kan hij daarmee ook de wedstrijd doorbrengen. Pas als het echt nodig is, dat hij heel erg dorst heeft of dat hij op kracht moet komen, dan moet hij het vasten verbreken. Dus vanuit huis moet hij naar zijn wedstrijd gaan en pas als tijdens de wedstrijd blijkt dat hij het niet aankan om de wedstrijd en het vasten te combineren, dan kan hij zijn vasten verbreken en dan kan hij die dag later inhalen. De imam geeft hier de uitleg van deze kwestie, hoe deze islamitische kwestie in welke categorie in te delen is. Dat valt in de categorie van een boer die zijn oogst moet maaien in de zomer. Dan valt het ook niet mee om te vasten. Dus hij gaat gewoon naar zijn werk toe en vast dan. Als hij zijn oogst moet binnenhalen, dan moet hij dat doen, anders wordt het door omstandigheden niet geoogst, of er moet iets mee gedaan, dan kan hij zijn vasten verbreken. Dus de conclusie is: je gaat gewoon vastend van huis, naar je wedstrijd en vervolgens als je begint aan de wedstrijd en als blijkt dat je het niet aankan, dan kun je het vasten verbreken en het dan later inhalen.

Deze vraag werd tijdens de bijeenkomst per mobiele telefoon gesteld door een vrouw uit Luxemburg en door hem hoorbaar voor de aanwezigen telefonisch beantwoord. Even later werden vraag en antwoord naar het Nederlands vertaald voor de toehoorders. Het stramien van dit antwoord komt vaker terug: het voorschrift – in dit geval het vasten – dient opgevolgd te worden, maar een uitzondering is mogelijk, waarbij de imam aan de hand van een bestaand geval uit de islamitische jurisprudentie redeneert naar analogie.

Vraag 3:

Ik heb een zoon die getrouwd is. Hij vast, maar hij bidt niet. Wat moeten we met zo'n persoon? Moeten we hem bij het eten afzonderen, moet hij niet bij ons eten? Hoe moeten we hem straffen?

De imam zegt: De islam kent vijf zuilen. Dat is de basis in de islam. De imam geeft het voorbeeld van deze tafel. Deze tafel heeft vier poten. Als we een van die vier poten afzagen, dan gaat deze tafel omvallen. Dus die vijf zuilen heb je nodig om de compleetheid van

de islam te realiseren. Maar wat moet je met een persoon die vast en die niet bidt, moeten we tegen hem zeggen dat zijn vasten niet geaccepteerd wordt? Dat is niet zo. Moeten we hem van huis wegsturen? Dat moeten we ook niet doen. De imam geeft hier ook een voorbeeld: een persoon die heeft een blind oog en met het andere oog kan hij zien. Moeten we dat andere oog ook blind maken zodat hij helemaal niets ziet? Nee, laat die persoon gewoon met één oog zien en probeer hem dat andere oog ook open te laten maken. Dus hij adviseert om erop blijven te hameren dat de zoon nu gaat bidden, want de islam heeft vijf zuilen en pas als die vijf zuilen gepraktiseerd gaan worden heb je compleetheid vanuit de islam. Wat heel veel mensen doen is dat ze hun kinderen van huis wegsturen in zulke gevallen. Dat is ook niet de juiste manier, want de imam zegt: we kunnen geen bloed wassen met bloed, want bloed was je alleen met water. Dus hou hem gewoon thuis en probeer hem telkens te adviseren en hem erop te wijzen dat het niet islam is waar hij mee bezig is. Misschien dat Allah *subhana wa ta'ala* [verheven zij Allah, [Hij is] vrij van onvolkomenheden] hem op het juiste pad zet.

Deze vraag gaat over de consequentie van het niet opvolgen van geloofsvoorschriften uit de 'ibadât en dan vooral om de rol van de ouders ten opzichte van hun kinderen. De imam geeft aan dat het voorschrift om te bidden zelf duidelijk is en niet onderhandelbaar. Hij geeft vervolgens een opvoedingsadvies aan de ouders, dat afwijkt van wat volgens de imam 'heel veel mensen doen'. Het antwoord kan worden opgevat als een voorbeeld van de rol die de imam probeert te spelen in de opvoeding van kinderen.

Vraag 4:

Wat moet een vrouw allemaal bedekken tijdens het gebed?

Het antwoord op deze vraag is dat de vrouw alles moet bedekken tijdens het gebed behalve het gezicht en de handen. Waarschijnlijk wordt hier bedoeld met deze vraag of ook de voeten bedekt moeten worden. Het is aanbevolen om de voeten ook te bedekken met sokken. En ook al bidt de vrouw in een donkere kamer in haar een-tje, dan is dit verplicht.

Deze vraag betreft de geloofspraktijk in de puur religieuze sfeer. Wat opvalt is dat de imam zich afvraagt wat de achtergrond van deze vraag kan zijn geweest en dat hij zijn antwoord daarop aanpast.

Vraag 5:

Is het harâm om een hypotheek met rente af te sluiten?

De imam lacht en antwoordt met één woord: 'harâm' [niet toegestaan, WB].

Dit antwoord lijkt duidelijk gezien het wijd aanvaarde theologische verbod op rente, maar een nadere toelichting vanuit een van de interviews is relevant. De vraag naar de geoorloofdheid van het nemen van een hypotheek wordt vaak gesteld, zo verduidelijkt Mohammed. Sommige vragen, zoals of een hypotheek is toegestaan, vergen een uitgebreid antwoord en als de tijd er niet is, volstaat voor dat moment een kort antwoord. In dit geval was de vraag zo gesteld dat de imam kon volstaan met lachend geven van een krachtig harâm. In een interview een paar dagen later, zei Mohammed: 'Waar ik zelf persoonlijk mee zit, is echt de hypotheek, van een huis. Ik bedoel, ik wil zelf proberen om dat wat de islam uitsluit ook te volgen. Maar ik probeer uit te zoeken wat misschien wel kan, een soort islamitisch bankieren of zo. Ja, daar worden dan vragen over gesteld. Wat betreft de hypotheek. Dat mag je volgens de European Council for Fatwa en Research en volgens de imam zelf ook, wel doen wanneer het gezin op straat wordt gezet. Dus wanneer je totaal geen dak boven je hoofd hebt, je hebt alles geprobeerd, je gezin is in gevaar en er is een mogelijkheid om te kopen, dan mag het wel.'⁴⁵ Dit is het stramien van het geloofsvoorschrift en de uitzonderingsmogelijkheid in extreme gevallen.

Vraag 6:

Wat zijn de voorwaarden met betrekking tot het vasten als je gaat reizen? Hoef je niet te vasten vanaf het begin van de dag of pas als je begint aan de reis? Heb je dan toestemming om je vasten te verbreken?

De imam zegt: je hebt een ticket voor een vliegtuig waarop staat dat je vertrekt om vier uur in de middag. De vraag is of je dan vanaf het begin van de dag al niet meedoet met vasten. Het antwoord hierop is nee, want aan het begin van de dag ben je nog geen reiziger. Het begin van de dag is *fajr* [dageraad, WB] en vier uur is nog lang na fajr. Dus hier, in dit geval moet je gewoon vasten vanaf het begin van de dag. Pas als tijdens de reis jou iets overkomt, bijvoorbeeld als je de reis niet kan verdragen of als je ziek of onwel wordt tijdens je reis, dan pas heb je toestemming om het vasten te verbreken. Maar wanneer je wel het recht hebt om vanaf het begin van de dag niet te vasten, is wanneer je tijdens fajr of vóór fajr vertrekt met je reis, dan heb je toestemming om het vasten te verbreken bij het begin. En de imam haalt hier hetzelfde geval ook aan met het gebed. Hij zegt, ik woon hier naast de moskee en ik ga op reis naar België bijvoorbeeld. Ik vertrek na *dhohr* [midden van de dag, WB]. En hij wil *dhohr* en 'asr [namiddag, WB] samen bidden, hier in de moskee, om te vertrekken. Maar hij heeft natuurlijk geen toestemming om voor *dhohr* en 'asr [namiddaggebed, WB] samen alleen twee *raka's* [prosternaties, WB] te bidden. Dus hij moet zowel *dhohr* en 'asr vier *raka's* bidden, samen. En dan kan hij vertrekken, want hij is nog niet begonnen aan zijn reis.

Hier gaat het om de vraag naar een geloofsvoorschrift waarbij het niet specifiek om de inpassing in een niet-islamitische context gaat.

Vraag 7:

Je hebt uiteindelijk een baan gevonden waarvoor je werd aangenomen, maar je moet zonder hoofddoek werken. Mijn vraag is: mag je hierbij zonder hoofddoek werken. Bijvoorbeeld bij v&D.

De imam zegt: dit is een moeilijke vraag en het antwoord daarop is ook moeilijk, omdat het afhankelijk is van de situatie van degene die het vraagt. Hier onderscheiden we twee situaties. Één situatie is: is dit werk noodzakelijk voor deze vrouw? Heeft ze geen ziekenfonds, heeft ze geen huis, heeft ze niet te eten? Dan is deze baan noodzakelijk voor haar. Of is het niet noodzakelijk, dat ze het al-

leen erbij doet, als bijverdienste; ze heeft een vader die in haar behoefte voorziet of ze heeft een man die in haar behoefte voorziet. Dat zijn twee verschillende soorten situaties. Als het niet noodzakelijk is dat ze dit werk aanneemt, dan mag ze natuurlijk niet werken zonder hoofddoek. Dan is het harâm [verboden, WB]. Maar als het noodzakelijk is, dan is het toegestaan om dit werk aan te nemen en vervolgens aan de slag te gaan zonder hoofddoek. Maar onder voorwaarde dat ze verder gaat zoeken, dat ze naar een andere baan gaat zoeken waar ze wel mag werken met hoofddoek. Of dat ze bij dezelfde werkgever haar rechten gaat vragen of voor haar rechten gaat strijden om alsnog de hoofddoek te dragen.

Deze vraag gaat om de inpassing van een geloofsvoorschrift in de Nederlandse context. De imam was in vraag 1 al duidelijk over de verplichting van een hoofddoek voor vrouwen. Het stramien van dit antwoord komt overeen met eerdere antwoorden: het geloofsvoorschrift is dat een hoofddoek verplicht is in de levensstijl van de individuele gelovige vrouw, maar de imam was zich ervan bewust dat dit in Nederland spanningen kan opleveren. Een uitzonderingspositie is volgens hem dan ook mogelijk, maar alleen als het niet echt anders kan. En volgens Mohammed komt een vrouw in Nederland niet snel in die situatie:

WB: Dus alleen in uitzonderingsgevallen.

M: Ja, dat is met de hoofddoek ook, want hij ging daar heel ver in, van 'ja, het is duidelijk' – dat zegt hij ook bij andere dingen. 'Een vrouw is gewoon verplicht om een hoofddoek te dragen, of je nou werkt of niet.' Ja, dan kom ik op de uitzondering, waar ik zelf persoonlijk van denk, in Nederland kom je niet in zo'n situatie, je hebt hier genoeg mogelijkheden, dus als je werk zoekt en je doet hem af, ja, als ik een vrouw was, dan zou ik denken, dan zoek ik ander werk, klaar. Maar hij vertelt dan wel 'mocht het in Nederland zo zijn dat je helemaal geen werk kunt vinden, honderd jaar gezocht hebt bij wijze van spreken, en je vindt eindelijk iets en ze zeggen "je moet het af doen", ja, en als je niet werkt ga je dood van de honger, zo moet je het begrijpen, dán zou je hem heel even uit mogen doen. Dat is zijn uitleg, wat ik ervan heb begrepen.

In het antwoord van de imam schemert ook een opvatting over de Nederlandse rechtsstaat door, aangezien hij de hoofddoek opvat als een recht op islambeleving in de publieke ruimte. Hij stipt het recht op religieuze expressie in de publieke ruimte aan en raadt de vraagstelster aan 'hiervoor te strijden'.

Vraag 8:

Er is een persoon die de hele dag slaapt tijdens Ramadan en pas bij maghreb [zonsondergang, WB] wakker wordt: is zijn vasten wel of niet geaccepteerd?

Het antwoord hierop is dat het vasten op zich is geaccepteerd, maar er moet wel bij gezegd worden dat het haram is, omdat hij de vijf gebeden niet op tijd heeft gebeden, dus het vasten op zich is geaccepteerd, maar hij begaat een andere zonde: hij heeft de andere gebeden, dhohr [midden van de dag, WB] en 'asr [namiddag, WB] voorbij laten gaan zonder dat hij ze heeft gebeden.

Om deze vraag moet de imam lachen. Zijn antwoord vormt een vermaning waarbij hij de sancties aangeeft ten aanzien van dit geval.

Vraag 9 en 10:

Iemand is ziek en gebruikt prikken. Zijn die prikken toegestaan ja of nee tijdens zijn vasten?

De imam zegt: er zijn twee verschillende soorten prikken: Je hebt prikken die in je arm, rug of bovenbeen worden gezet. Dat zijn prikken die gewoon toegestaan zijn. Daar is niks mee, dan is je vasten gewoon goed. Er is één uitzondering die ook wel bekend staat als de voedingsprik. Hieraan heb je voldoende zonder dat je hoeft te eten of te drinken, daarin zitten genoeg voedingsstoffen om daarmee de hele dag door te komen. Dat soort prikken is niet toegestaan tijdens het vasten.

Vanuit de mannen werd in het Arabisch een aanvullende vraag gesteld of de diabetesprik ook toegestaan is. De imam zegt dat wanneer de prik een halfuurtje voor maghreb wordt gegeven en na een halfuurtje weer, dus na maghreb, dan heb je daar eten bij nodig, dan is dat geen enkel probleem. Iemand anders vraagt hoe het zit wanneer een persoon helemaal niet vast. Degene die helemaal niet vast, dus wegens ziekte, die moet voor alle negentwintig dagen van de Ramadan, negentwintig armen een bedrag geven waarmee iemand middageten en avondeten kan kopen, of een bedrag waarmee hij tussen maghreb [zonsondergang] en dhohr [middag] in zijn behoefte kan voldoen.

Deze laatste vragen zijn voorbeelden van vragen die elk jaar in de vastenmaand worden gesteld. De voorbeelden uit deze vraag- en antwoordbijeenkomst laten zien hoe de culturele bindingen van deze groep gelovigen steeds in verbinding staan met hun maatschappelijke opties. Voor de verwezenlijking van hun maatschappelijke opties, hun levenskansen, kunnen de culturele en religieuze bindingen zowel beklemmend als bevrijdend werken. Wanneer mensen expliciet binnen hun etnisch-culturele gemeenschap verbonden blijven, hebben ze andere opties tot hun beschikking dan wanneer zij zich daarbuiten begeven. Bijvoorbeeld, wanneer mensen in een huurhuis blijven wonen, dan hoeven ze geen hypotheek (met rente) te nemen; wanneer zij niet deelnemen aan de arbeidsmarkt, dan hoeven ze hun hoofddoek niet af te leggen. Tegelijk maken de discussies hierover in de moskee zichtbaar dat dit voor individuele gelovigen vaak dilemma's zijn, en dat er allerlei maatschappelijk krachten van invloed zijn, waarop een individuele gelovige geen invloed heeft, zoals mogelijke discriminatie op de arbeidsmarkt. In de moskee wordt hier door de gelovigen op gereflecteerd.

Imam El-Bakkali hecht veel waarde aan het volgen van 'ibadât en *fiqh* hierbij, als fundamenteen waarop het menselijk handelen en de menselijke relaties idealiter rusten. De imam kan de vermaningen maken omdat hij een bepaalde mate van kennis van Koran, Sunna en islamitisch recht bezit en daarmee ook van (metafysische) sancties. Hij is echter als persoon geen intermediair tussen mens en God. Wel is volgens hem voor het volgen van het islamitische normatieve kader begeleiding door geleerden nodig. Alleen

zij hebben voldoende inzicht in en overzicht van de uitgebreide en complexe tradities, regels, wetten en interpretaties. El-Bakkali gaat er enerzijds van uit dat een gelovige zonder tussenkomst van een 'geestelijke' zijn geloof gestalte kan geven. De voorschriften die uit de religieuze traditie zijn voortgekomen maken het voor eenieder mogelijk om zijn of haar religieus denken en handelen individueel gestalte te geven (Jonker 2003b). De imam meent echter dat hiervoor een grote mate van kennis van en inzicht in de bronnen van de islam nodig is, die alleen verkregen kan worden na een jarenlange intensieve studie die al op de kinderleeftijd dient te beginnen. 'Je moet niet op één boek, één persoon of op internet rekenen.' Overigens wil zijn nadruk op de islamitische jurisprudentie (fiqh) niet zeggen dat hij geen aandacht heeft voor de geloofsleer, de *aqidah*. Tijdens de bekeringsceremonie van het Nederlandse meisje Jolanda had hij hier nadrukkelijk aandacht voor. Hieronder gaan we in op de manieren waarop jongeren van Al-Manaar en MIV de rol van de imam opvatten en hoe zij zijn boodschap verwerken.

4.3.2 Rol en gezag van de imam onder gelovigen

Wij maken als jongeren heel veel mee. Wij komen op school heel veel culturen tegen en we zien dat mensen uit andere culturen dingen anders doen. Soms wil je ook wel iets uit die cultuur overnemen, maar dan weet je niet of dat goed is. Dan zou je het wel aan iemand willen vragen en je zou meer willen weten over je eigen cultuur zodat je daaraan kunt vasthouden (meisje (14 jaar) bij Conferentie De Toekomst, 22-04-01).

Tijdens de drie vraag- en antwoordbijeenkomsten die ik heb bezocht, waren vooral jongeren aanwezig, maar vraag 2 en 3 over vasten en bidden zijn waarschijnlijk door iemand uit de eerste generatie gesteld.⁴⁶ Waarom vragen de respondenten raad aan de imam? Verdisconteren zij zijn morele vermaning en sociale advisering in hun handelen? Wat is de scope, de reikwijdte van het gezag van de imam? Ik betoogde in hoofdstuk 3 reeds dat er voor religieus gezag een bepaalde mate van consensus tussen spreker en diens gehoor dient te bestaan. Ten eerste moet de imam overtuigend zijn in zijn institutionele optreden. Ten tweede moet hij overtuigend zijn in zijn bood-

schap. En ten derde dient hij als persoon vertrouwenwekkend te zijn. Dit komt duidelijk terug in wat de respondenten naar voren brengen.

Institutionele positie

De erkenning door de geloofsgemeenschap van El-Bakkali als imam van deze moskee staat buiten kijf. Volgens Mohammed, een jonge ondernemer die actief is binnen de Marokkaanse Jongeren Vereniging, doet hij zelfs meer dan van één man verwacht kan worden. Aan de ene kant wordt de imam voor uiteenlopende vragen geraadpleegd, zo zagen we in de hierboven weergegeven vraag en antwoordsessie. Veel van deze vragen komen keer op keer in dezelfde vorm terug. Hierover merkt Mohammed desgevraagd op:

Ja, maar onderschat het niet, hoor. Soms kom je in een situatie, ‘was het nou wel, of niet’ en je gaat twijfelen en zo. En die vragen die allemaal gesteld zijn, die worden allemaal dagelijks gesteld. Zulke vragen heb ik ook wel eens gesteld.

Aan de andere kant raadplegen de jongeren de imam veelal pas wanneer zij zelf al hebben geprobeerd om een antwoord op hun vraag te vinden via hun peergroup, via diverse bronnen op internet, of via (vertaalde) boeken. Dit zagen we ook bij de Turkse jongeren. Voor Fatima is de imam zeker niet de belangrijkste bron van informatie. ‘Wel een bron, maar zeker niet de belangrijkste.’ Zij haalt haar kennis vooral uit lezingen, uit boeken en door te zoeken op internet. Mohammed vindt dat voor hem persoonlijk de imam het beste antwoord kan geven op zijn vragen. Tegelijk voegt hij eraan toe dat je tegenwoordig ook heel veel informatie op internet hebt. ‘Dus je gaat vergelijken, kijken of dat hetzelfde is, en meestal is dat wat daar staat hetzelfde. De overleveringen die de imam aanhaalt, zijn dezelfde als die op internet staan. Hadîth is Hadîth. Het is gewoon de overlevering, waar ze het over hebben is hetzelfde, de koranverzen zijn hetzelfde, alleen de mensen die ernaar luisteren maken er iets anders van.’

In een gesprek na afloop van een door Al-Manaar georganiseerd debat, brengen Karima en Nurdin verschillende opvattingen naar voren over het aan de rol gerelateerde gezag van een imam. Waar Karima vindt dat de imam zich moet aanpassen aan de gelovigen,

vindt Nurdin dat de gelovige die imam moet kiezen die het beste bij hem zelf past. Karima (vooral El-Islam-bezoekster): ‘De imam moet zich aanpassen aan zijn onderdanen, aan zijn volgelingen en niet andersom. Een imam moet zich aanpassen en de boodschap zo brengen dat de mensen hem begrijpen.’ Nurdin (vooral Es-Soennah-bezoeker): ‘Net zoals je de supermarkt neemt die je het beste vindt of omdat hij goedkoop is, zo kun je ook de imam uitkiezen die je het beste vindt.’

De boodschap van de imam

Hoe vatten de gelovigen de drie componenten van de boodschap van de imam op: ten eerste het opvatten van Koran, Sunna en fiqh als normatief fundament voor het menselijk handelen, ten tweede de raadpleging van de imam bij hun vragen en ten derde het stimuleren van een kritische onderzoeksgeest? Hoe proberen de respondenten de boodschap van de imam te integreren in hun morele opvattingen en hun maatschappelijke handelen? Slaagt de imam erin de vragen naar tevredenheid te beantwoorden?

Fiqh als fundament voor handelen

Net zoals El-Bakkali uitdraagt, zoeken de jonge respondenten geen radicale conformiteit met de normatieve tradities van het geloof (Gaffney 1994:49); ze zijn echter wel op zoek naar een set van ideeën – overgeleverd via Koran, Sunna en fiqh, die aangeeft langs welke lijnen eenheid van denken en handelen wordt verwacht. Degenen die zulke ‘radicale conformiteit’ wel zoeken, vinden meer aansluiting in moskee Es-Soennah. Wat El-Bakkali volgens de El-Islam-bezoeksters uitdraagt – en imam Fawaz Jneid van Es-Soennah volgens hen niet of in mindere mate – is dat er uiteindelijk een keuze bestaat tussen meerdere mogelijkheden waarin de individuele gelovige zijn of haar eigen verantwoordelijkheid heeft. Die mogelijkheden moeten wel berusten op *aqidah* (geloofsleer), *ibadât* (devotionele voorschriften) en op de *mu’amalât* (de betrekkingen tussen mensen onderling). Overigens menen diverse respondenten dat vooral de ‘toon’ waarop Bakkali en Fawaz hun boodschap verkondigen verschilt. ‘Fawaz zegt niet essentieel andere dingen dan Bakkali of El-Moumni’ (Karima, 23). De toon van Fawaz was ‘harder’ en hij liet volgens hen (veel) minder ruimte voor de moge-

lijkheid van andere interpretaties. De bekeerlinge Marieke, opgegroeid in een bevindelijk gereformeerd gezin, zegt: 'Ik was bijna van mijn geloof gevallen in moskee Es-Soennah. Maar zo'n islam wil ik niet. Hier, bij El-Islam is die flexibiliteit er wel, het respect dat er meerdere wegen naar de islam toe zijn.' Suhaila: 'Er is één weg, maar je kunt met de auto, fiets of lopend gaan.' El-Bakkali is populair onder regelmatige El-Islam-bezoekers, omdat hij flexibel is en keuzemogelijkheden biedt. Hij legt de eindverantwoordelijkheid over iemands daden bij het individu, zo vinden de respondenten. Overigens draagt aan de populariteit van Es-Soennah juist bij dat hier wel een zo strikt mogelijke navolging van het voorbeeld van de Profeet wordt nagestreefd. Bezoeksters van Es-Soennah keuren de inbedding in de Maliki-wetsschool juist af, zo vertellen de meisjes van Al-Manaar. En ook Belhaj laat merken dat er voortdurend kritiek van buitenaf op moskee El-Islam komt en dat salafitische moslims ook in El-Islam hun boodschap proberen te verspreiden (zie 4.1.1).

Hechten de respondenten evenveel belang als de imam aan de inbedding in de (Maliki-)fiqh? De boodschap van de imam dat morele opvattingen en handelen uiteindelijk moeten berusten op fiqh, Koran en Sunna, komt aan bij de vaste kern van Al-Manaar en Mjv. Suhaila is hier stellig in: 'Het is niet goed als mensen zelf maar bepalen hoe iets moet, bijvoorbeeld bij een scheiding. Mensen moeten dan naar de imam gaan om te vragen hoe het op de islamitische manier moet.' In navolging van de Egyptische televisieprediker Amr Khaled (over hem meer in hoofdstuk 5), meent zij: 'Als je werkelijk gelooft, dan moet je dat omzetten in daden.' Voor haar is er dan ook een grens aan het stellen van vragen om de achtergrond en betekenis van geloofsregels: 'Overgave aan Allah betekent dat je doet wat moet. Allah heeft goede bedoelingen. Dus op een gegeven moment houdt het op. Er zijn dan geen antwoorden meer achter die antwoorden. Dus stel niet de vraag "waarom" alleen om het waarom. Dat is om irritant te zijn. Je mag wel de waarom-vraag stellen om je geloof standvastig te maken.' Enkele respondenten geven aan dat er vaak wel een keuze is tussen meerdere legitieme mogelijkheden waarin de individuele gelovige een keuze heeft – of door de omstandigheden niet gedwongen wordt om een onleefbare keuze te maken. Mohammed geeft aan hoe de imam hier volgens hem over denkt:

Sowieso zegt hij [El-Bakkali, WB]: ‘je moet respect hebben voor alle mensen hier, dus de niet-gelovigen, want wij hebben het goed en vroeger hadden we het veel beter dan nu, met alle dingen die gebeurd zijn de afgelopen jaren.’ Dus hij zegt van ‘je ziet nu wat er allemaal gebeurt, al die mensen die bommen plaatsen, aanslagen plegen. Eigenlijk door al die dingen zitten wij hier nu minder goed dan vroeger.’ En dat komt omdat mensen de islam anders interpreteren. Heel rechtlijnig, geen jurisprudentie, het is gewoon, ‘hup, punt, zo klaar en niks anders’. Terwijl je toch in Nederland woont en je moet toch op een of andere manier respect hebben voor de niet-moslims, voor de Nederlandse maatschappij. Ja, want de Profeet Mohammed – vrede zij met hem – die had een joodse buurman en misschien behandelde die hem beter dan een moslim, zeg maar. Waarom? Omdat het zijn buur is, want de buur heeft recht op iemand, op jou als zijnde jouw buurman of buurvrouw. Dus dat is heel belangrijk. Als elke moslim dat zou doen, zou je nu misschien een andere situatie hebben. Alleen houd je niet de situatie tegen van de mensen die een beetje, ik bedoel, radicaal zijn in sommige punten, zeg maar.

Ook in deze moskee wordt de discussie gevoerd over een onderscheid tussen ‘islam’ en ‘cultuur’. Zo weten twee middelbare schoolmeisjes wel dat deze moskee Maliki is en dat de imam vanuit de malikitische wetsschool antwoordt:

Het is belangrijk dat je verschil maakt tussen wat de islam zegt en wat Marokkaanse cultuur is. Uithuwelijken bijvoorbeeld, dat is helemaal niet volgens de islam. Je hebt wel verschil in rechtsscholen, maar dat is niet erg, want het is allemaal islam. Dus je hebt wel verschil tussen Turkse en Marokkaanse moskeeën, maar je moet wel islam volgen en dat is niet hetzelfde als cultuur.

Raadplegen van de imam bij vragen

Hoe komt de boodschap over om vooral naar religieuze specialisten te (blijven) luisteren? Pauke Mutsaers concludeert in haar onderzoek uit 1991 naar de invloed van imams op Marokkaanse jon-

gens in Nederland voor wat betreft preventie van delinquent gedrag dat hoewel alle onderzochte Marokkaanse jongens in de leeftijd van zestien tot vierentwintig jaar 'met groot ontzag en respect' over de imam spraken, zij geen van allen snel met een probleem op een imam afstapten. En al helemaal niet als zij zelden of nooit naar de moskee gingen (hetgeen voor de meesten gold). 'En de kans dat een Marokkaanse jongere op een imam afstapte is vrijwel nihil als hij in criminele kringen verkeert' (Mutsaers 1991: 32-33). De verklaringen die zij op grond van haar onderzoek geeft zijn ten eerste dat Marokkanen problemen bij voorkeur voor zichzelf houden. Ten tweede dat de antwoorden bijna altijd godsdienstige antwoorden zijn met een sterke vermaning ('Allah zal straffen') wat voor de betreffende jongen lang niet altijd als relevant zal worden ervaren en soms als bedreigend. Ten derde omdat een jongen grote kans loopt dat zijn vader erbij gehaald zal worden waarna de imam volgens haar respondenten in geval van onenigheid partij zal kiezen voor de vader. En ten vierde omdat de imam volgens hen vaak weinig weet van 'de wereld buiten de moskee', waardoor hij slechts een beperkte ondersteuning kan bieden (Mutsaers 1991:33).

In moskee El-Islam wordt de imam geraadpleegd door de actieve gelovigen, maar ze blijken niet altijd tevreden met diens antwoorden. Die ontevredenheid komt enerzijds doordat hij regelmatig de finesses van hun vragen niet blijkt te hebben begrepen. Zo legde een jonge vrouw tijdens een van de vraag- en antwoordbijeenkomsten via een briefje haar vraag voor naar aanleiding van iets wat de Egyptische prediker Amr Khaled op televisie had gezegd. De imam ging vervolgens in op de kwestie die Amr Khaled aan de orde had gesteld. Hierop reageerde het meisje, onzichtbaar en onhoorbaar voor de imam omdat zij zich in de vrouwenruimte bevond, ontstemd: zij wilde weten of Amr Khaled een betrouwbare kennisoverdrager was wiens raad zij mocht opvolgen en had nu niets aan dit antwoord van de imam.⁴⁷ Zij bevroeg, overigens in navolging van wat de imam stimuleert, de imam omtrent de betrouwbaarheid van circulerende kennis, maar kreeg door moeizame communicatie, als gevolg van indirecte interactie, in dit geval geen bevredigend antwoord.

Een ander voorbeeld van een onbevredigend antwoord was

toen een meisje via een briefje tijdens een vraag- en antwoordbijeenkomst aan imam El-Bakkali de vraag voorlegde: 'Waarom mag je niet bidden als je ongesteld bent?' Als antwoord legde de imam uit wat de regels daaromtrent zijn. Maar die kende het meisje wel en ook dat een vrouw dan onrein is. Maar ze wilde weten waaróm en daar kreeg ze geen antwoord op. Het meisje vroeg dus niet zozeer naar de regel, maar naar de achterliggende gedachte, de ratio van de regel.

Anderzijds komt het ook voor dat de jongeren het antwoord van de imam niet altijd accepteren of eerst zelf verder willen zoeken. Mohammed, bijvoorbeeld, accepteert voorlopig het antwoord van El-Bakkali betreffende de hypotheek, maar heeft zich er nog niet bij neergelegd en zoekt verder naar een islamitisch acceptabele manier om toch een huis te kunnen kopen in Nederland – en daarmee een sociaaleconomische opwaartse beweging te maken naar een 'betere' wijk.

Ook de imam is zich bewust van het probleem dat de nuance van zowel de vraag als zijn antwoord verloren kan gaan, zo vertelde hij in een interview. Desgevraagd gaf hij aan dat hij echter niet via vrouwelijke tussenpersonen wil communiceren – zoals regelmatig voorkomt in de Ayasofya-moskee. Het beste is wat hem betreft om rechtstreeks informatie te geven, bijvoorbeeld door de telefoon. Op die manier kan hij inzicht krijgen in de context waarin de vraagsteller zich bevindt, die van invloed is op zowel de vraag als op het antwoord.

Vertrouwen en betrouwbaarheid

'Ik vind hem een hele goede imam, want hij staat altijd open voor je vragen. Je kunt hem van alles vragen. Je kunt naar hem toe gaan met vragen over halâl en harâm, omdat je weet dat de imam heel veel weet en er een opleiding voor heeft gehad. Dan kan ik met haar [wijzend op haar vriendin] natuurlijk wel dingen bespreken, maar als je het niet weet, dan kun je naar de imam' (moskeebezoekster, 17, tweede generatie). Haar vriendin: 'Hij legt alles uit. En in de les is het ook prettig. Hij maakt veel grapjes, maar is ook serieus. Hij is heel erg druk en is ook vaak weg.'

El-Bakkali wordt door de respondenten geprezen om zijn openheid en zijn bereikbaarheid. Fatima vindt hem een 'superimam'. Karima: 'Shaykh Bakkali ziet er wel streng en een beetje oud uit, maar als je hem ziet spreken, dan merk je dat hij heel open is.' Rahima (bekeerlinge) vertelt dat ze El-Bakkali een echt traditionele Marokkaanse imam vindt:

Hij is sterk op de Malikitische *madhhab* gericht, hij is bescheiden. Dat vind ik een goed en echt islamitisch kenmerk. El-Bakkali is een hele goede imam met veel *ijâza's* [autorisatie; predicaat van geschiktheid om te onderwijzen, WB], maar, zoals een goede imam betaamt, zal hij daarover heel bescheiden zijn. In de Es-Soennah-moskee roepen ze al dat ze het allemaal weten als ze één boekje gelezen hebben. El-Bakkali zal zich nooit negatief uitlaten over moskee Es-Soennah, omdat hij vindt dat dat niet hoort in de islam. Maar andersom spreekt Es-Soennah zich wel uit tegenover El-Islam. Es-Soennah vindt dat El-Islam allerlei zaken doet die *bid'a* [nieuwlichterij, WB] zijn, maar het is niet El-Islam die modern is, maar juist Es-Soennah. Want zij zijn in hun rechtlijnigheid en hun schreeuwerigheid juist modern en niet-traditioneel.

Die betrouwbaarheid en integriteit geldt wat betreft Mohammed in feite niet alleen voor de specifieke imam in de El-Islam-moskee, maar voor iedereen die deze positie bekleedt:

WB: En wat zou je ervan vinden als de imam niet uit Turkije of Marokko komt, maar uit Nederland?

M: [beetje verontwaardigd] Het gaat mij er niet om waar hij vandaan komt, het gaat erom: wat is zijn kennis. Waar heeft hij op school gezeten? Het is ook betrouwbaarheid van iemand, waar komt hij vandaan. Je zou eigenlijk moeten gaan kijken 'wie zijn zijn ouders'. Waren het betrouwbare mensen, hoe waren ze bekend, hoe staat hij bekend bij andere mensen. Ja, wat voor studie heeft hij gedaan en wat is zijn kennisniveau. Dus het maakt me niet uit waar hij vandaan komt. Maar hier in Nederland, het lijkt me echt een utopie om te zeggen

van ‘je studeert hier in Nederland en dan ben je imam hier?’
Nee. Ik denk dat hij dan niet serieus wordt genomen [lacht].

Ten slotte dienen we de vraag te stellen of hij uiteindelijk wordt opgevat als de vertegenwoordiger van ‘de wereld van de ouders’, of dat deze imam er in slaagt om de jongeren te bereiken? Immers, juist bij zijn rol in bemiddeling in conflicten tussen generaties, komt dit als een spanningsveld naar voren, waarbij de imam een feitelijke rol speelt óf waarbij juist de beperkingen van zijn rol ervaren worden. Men was het er bij de conferentie De Toekomst (22 april 2001) unaniem over eens dat een imam een heel belangrijke rol heeft en dat hij advies geeft, maar dat zijn advies selectief wordt toegepast: ‘Ouders accepteren het advies van de imam voor zover het hen uitkomt. Ouders luisteren selectief.’ Voor een deel wordt hij inderdaad gezien als deel van de wereld van de ouders, door zijn leeftijd en zijn ‘vaderlijke uitstraling’ (hij heeft immers de leeftijd van de eerste generatie vaders). Voor een ander deel is deze imam erin geslaagd om communicatiekanalen te openen, die door de kritische en zelfbewuste jongeren van MJV en Al-Manaar worden benut. We bekeken hiervan als belangrijk voorbeeld de vraag- en antwoordbijeenkomsten.

4.4 Andere religieuze autoriteiten

De jongeren in deze moskee uiten de behoefte om hun handelen te richten naar (de) voorschriften van de islamitische normatieve traditie. Als ze er zelf niet uitkomen, vragen ze raad bij de imam. Ze gaan naar zijn lezingen, zijn lessen en naar de vraag- en antwoordbijeenkomsten. Ze gaan echter ook naar de bijeenkomsten van de actieve jongerenverenigingen van moskee El-Islam, Al-Manaar (meisjes) of MJV (jongens), waar onderling met elkaar van gedachten gewisseld wordt, of waar sprekers vanuit de moskeegemeenschap of van buitenaf worden uitgenodigd. Daarnaast gaan ze naar lezingen en lessen in andere Haagse Arabofone moskeeën (zoals Es-Soennah en El-Muhsinin), maar ook naar lezingen en debatten op hogescholen en universiteiten (zie hoofdstuk 5). Ze raadplegen regelmatig internet. Hieronder nemen we als voorbeeld van een belangrijke setting in de moskee de (vrijdagpraatgroep van) meis-

jesvereniging Al-Manaar en stellen we de vraag hoe deze groep meiden zich verhoudt tot de imam en diens kennis en gezag.

4.4.1 Meisjesvereniging Al-Manaar: *espace protégé*

Al-Manaar (Arabisch voor 'vuurtoren') werd in 1998 opgericht door en voor meiden vanaf zestien jaar met als doel 'meisjes vanaf zestien jaar zich bewust te maken van hun rechten en plichten binnen het onderwijs, werk, maatschappij en alles wat hier direct en zijdelings mee verband houdt, waarbij het behoud van de eigen culturele, religieuze identiteit centraal staat'.⁴⁸ Al-Manaar organiseert uiteenlopende activiteiten, zoals lezingen over religieuze onderwerpen, debatten over emancipatie en integratie, computercursussen en huiswerkbegeleiding. Ook spelen ze in buurthuizen toneel en zingen ze samen religieuze liederen. Het bestuur van Al-Manaar wordt regelmatig benaderd door lokale maatschappelijke organisaties die in contact willen komen met Marokkaanse moslima's. Zo zijn diverse leden actief als vrijwilliger in een project voor jeugd-delinquenten in de Scheveningse gevangenis. Zij spreken onderling Nederlands en hun bijeenkomsten zijn zoveel mogelijk in het Nederlands. Soms zorgen zij voor vertaling vanuit het Arabisch, bijvoorbeeld wanneer de imam voor hen een lezing houdt.

Aan de ene kant laten de meiden van Al-Manaar zich zien als zelfbewuste, maatschappelijk betrokken en kritische burgers van de Nederlandse samenleving die zich hiervoor inzetten via vrijwilligerswerk, het organiseren van debatten over integratie en emancipatie en bijeenkomsten binnen en buiten de moskee met diverse lokale vertegenwoordigers. 'We willen laten zien dat de moskee meer is dan een gebouw waar men het gebed kan verrichten. Wij willen de Nederlandse samenleving ervan overtuigen dat de moskee een essentieel onderdeel vormt voor het oplossen van talloze problemen waarmee moslim(s)jongeren en niet-moslims in Nederland worden geconfronteerd. Het is nu tijd dat de overheid hier werk van gaat maken en projecten opstart in samenwerking met de moskeeën' (De Toekomst II – MIV). De culturele commissie, begin 2005 nieuw in het leven geroepen, heeft als doel 'de leden te laten zien dat er meer is dan een eendimensionale visie op de islam' (Na-

jah, voorzitter Al-Manaar). Een voorbeeld van een activiteit was de Andalusische poëzieavond, waarop een aantal mannelijke en vrouwelijke leden van de jongerenverenigingen gezamenlijk poëzie voordroegen, waaronder een fragment uit *Don Quichotte*. Bij deze avond zaten ook ouders en moskeebestuurders in de theaterzaal. Tegelijk getuigen hun geloofsopvattingen van orthodoxie en proberen ze om Koran en Sunna nauwgezet te volgen.

Een belangrijke Al-Manaar-activiteit die dit laat zien is de wekelijkse praatgroep op vrijdagavond in de moskee. Zo'n vijftien tot vijfentwintig jonge vrouwen van gemiddeld eenentwintig jaar komen dan bijeen om te spreken over religieuze onderwerpen en over onderwerpen die zij in hun dagelijks leven tegenkomen. Onderling praten de jonge vrouwen in de moskee over vragen als: 'Wat zou je doen als je kind deejay wil worden?' of: 'Wat zou je doen als je zoon zegt dat hij homoseksueel is?' Fatima, die deze laatste vraag opwierp zei: 'Dan zou ik willen dat hij alles doet om te vechten tegen wat in hem zit.' 'Nee,' wierpen Marieke en Dhikra tegen, 'dat kán niet, want het zit nu eenmaal in hem, het is geen keuze, dat bèn je.' Maar ze switchen van zulke onderwerpen ook makkelijk naar het praten over het nieuwste merk telefoon, sporten, kleding, Mohammed Cheppih (zie hoofdstuk 5), of maken grapjes over Marokkanen.

De praatgroep vindt plaats in de moskee. Reden hiervoor is dat op deze manier het vertrouwen van de ouders wordt gewekt. De moskee vormt een veilige, eerbare plaats, met gescheiden ruimtes voor mannen en vrouwen. Juist door vanuit de moskee te werken, bereiken ze meer meisjes, zo vertelt bestuurslid Fatima. Ze hebben hiervoor bewust gekozen, omdat ouders hun dochters wel naar de moskee laten gaan, maar niet zomaar naar een buurthuis. De aanwezige meisjes zetten hun naam op een presentielijst, waar het bestuur inzage in heeft. Deze maatregel is genomen door het moskeebestuur om te voorkomen dat meisjes thuis zeggen dat ze naar de moskee gaan, maar intussen ergens anders heen gaan. Dit voorbeeld van de presentielijst toont hoe het moskeebestuur actief invloed heeft op de bewegingen van de meisjes binnen de moskee. Valérie Amiraux noemt dergelijke verenigingen '*espaces protégés*' (Amiraux 2000: 105).⁴⁹ 'L'association, et la socialisation qui en dé-

coule, sont alors détournées par les jeunes femmes pour leur propre bénéfice et deviennent des sources de pouvoir sur l'expérience qu'elles sont en train de vivre' (Amiriaux 2000: 105). Deze signa- ring kan ik bevestigen ten aanzien van de rol van jonge vrouwen in deze moskee. De jonge moskeebezoekers tonen zich kritische ge- lovigen die het ook onderling niet altijd eens zijn. De meiden van Al-Manaar bewegen zich relatief autonoom van de mannen, ook doordat ze zich op het beschermde terrein van de moskee zelf be- geven en doordat het uit mannen bestaande moskeebestuur het goedkeurt. Dit duidt op een beschermde én onderhandelde positie van Al-Manaar, waarin veel mogelijk is, getuige de culturele avon- den waarvan ik hierboven één kort beschreef. Een organisatie als Al-Manaar biedt de tweede generatie een manier om de moslim- identiteit uit te dragen en veilig te stellen. Jacobsen betoogt dat der- gelijke organisaties niet alleen betekenis bieden door hun reflectie op vragen over identiteit, maar ook een ontologische zekerheid voor individuen die in een risicocultuur leven. Bovenal bieden ze een ruimte waar een gevoel van gehechtheid, respect en waardig- heid wordt geproduceerd (Jacobsen 2006:232). De moskee wordt door deze jonge vrouwen ingezet als plaats waar hun bindingen met de religieuze traditie worden versterkt en vernieuwd.

In de vrijdagpraatgroep bereidt een aantal jonge vrouwen beur- telings een voordracht voor, waarbij ze veel gebruikmaken van stukken die op internet in vertalingen circuleren. De avonden dat ik erbij was, gaf Suhaila een vertaling van werk van de populaire Egyptische prediker Amr Khaled, wiens lezingen ze van een cas- sette uit het Arabisch vertaalde.⁵⁰ De aanwezige meisjes gaven di- verse keren dat ze haar lessen waarderen. Suhaila benadrukte even zo vele keren dat ze geen geleerde was: 'Als je twijfelt kan je het be- ter aan de imam vragen. Er is niets ergers dan iets te zeggen waar je niets van kent. Daarvoor moet je naar de imam gaan. Ik geef alleen door wat anderen zeggen en wat iedereen daar vervolgens mee doet, moet 'ie zelf weten.' Suhaila gaf op verschillende plaatsen in haar lezingen aan dat je je als moslim niet (steeds) moet afvragen hóe Allah iets gedaan heeft, bijvoorbeeld hoe Allah de mens ge- schapen heeft. In Suhaila's woorden: '*Allahu a'lam*, God weet het. Dat staat niet in de Koran beschreven, dat neem je gewoon zo. Dat is de deal: de islam gaat boven wat de vader, de man of wie dan ook

wil.' Dit komt overeen met Amr Khaleds betoog, dat uitdraagt dat moslims de geschiedenis moeten kennen om de huidige tijd te begrijpen en vanuit de geschiedenis de problemen in het heden oplossen. Volgens Suhaila betoogt Amr Khaled dat 'je moet weten wat er achter het verhaal zit, niet alleen het verhaal zelf, je moet de moraal kennen'.

Deze bijeenkomsten vormen een belangrijk deel van de overdracht van kennis in de moskee die veel invloed heeft, maar waar de imam zelf geen directe rol speelt. Suhaila geeft tijdens haar voordrachten nadrukkelijk aan zelf geen religieuze autoriteit te zijn: 'Straks kun je het vragen bij het vragenuurtje aan de imam. Ik ben geen geleerde en wil geen dingen zeggen waar ik straks verantwoording over moet afleggen' (Suhaila). Tijdens deze bijeenkomsten wordt af en toe gediscussieerd over religieuze voorschriften. Een voorbeeld hiervan is de vraag van een van de meisjes aan Suhaila: 'Is het sunna voor het vrijdaggebed om de wassing te doen voor je naar de moskee gaat en parfum te gebruiken?' Het meisje wilde weten of dit ook voor de vrouwen geldt, of alleen voor de mannen. Er ontstond een kleine discussie, waarbij sommigen dachten dat het niet voor de vrouwen geldt. Suhaila besloot: het gaat er om dat je schoon bent en niet afleidend ruikt. Daarop zei een aanwezige oudere Surinaamse vrouw, die voor de eerste keer kwam kijken: 'Stop even, jij bent niet de imam!' Soms gaan ze de discussie over een mogelijk antwoord aan met elkaar, maar regelmatig grijpt dan een van de discussieleidsters in: ze stellen elkaar in principe geen 'halâl- en harâm-vragen': 'Daar doen we niet aan, dat is voor de imams' (Fatima). Vragen die bij hen opkomen schrijven ze daarom op in een schriftje om later aan de imam voor te leggen tijdens een vraag- en antwoord bijeenkomst.⁵¹

4.5 Conclusie: proactief en reactief religieus leiderschap van de imam

In de vorige paragrafen werd duidelijk dat gelovigen de imam vooral raadplegen met een directe vraag, wanneer hij of zij twijfelt over of naar aanleiding van in een eerder stadium zelf verworven kennis. Een plaats om zulke kennis te verwerven vormt de vrijdag-

avondpraatgroep van Al-Manaar. Voor Fatima bijvoorbeeld, is de imam wel een bron van informatie, 'maar zeker niet de belangrijkste'. Zij haalt haar kennis uit lezingen zoals die door Suhaila, een van de jonge vrouwen van Al-Manaar, worden gegeven, uit boeken, door te zoeken op internet en uit lessen in moskee Es-Soenah.

De imam is zich van zijn beperkte bereik bewust. Hij zoekt proactief naar mogelijkheden tot communicatie met de (jonge) gelovigen. Tegelijk moet hij zich vaak reactief opstellen, omdat jongeren veelal pas in tweede instantie bij hem te rade gaan, wanneer ze zelf het antwoord op hun vraagstuk niet hebben gevonden in circulerende bronnen.

Tegelijk behoudt imam El-Bakkali een belangrijk deel van zijn autoriteit als overdrager van religieuze kennis. De imam hecht veel waarde aan het volgen van de Koran, Sunna en fiqh, als fundamenteen waarop het menselijk handelen en de menselijke relaties idealiter rusten.

Hij benadrukt dat voor het volgen van dit islamitische normatieve kader, begeleiding door geleerden (imams) nodig is. Alleen zij hebben het nodige inzicht en overzicht in veelheid en complexiteit van regels, visies en interpretaties.

De jongeren in moskee El-Islam zijn in deze traditie groot gebracht en rekenen de imam hiervoor moreel gezag toe. Zij zien hem als religieus leider en niet als sociaal leider. Dit wordt geïllustreerd door het voorval dat Samira beschrijft:

Ik liep met een Nederlandse mevrouw van mijn stage op de markt en ik zag de imam: 'Hé kijk, dat is onze imam,' zei ik. Eigenlijk was ik verbaasd om hem daar te zien. Dat hij ook gewoon zijn boodschappen deed en een mens van vlees en bloed was. Ik ken zijn vrouw, ik ken zijn dochters, dus ik weet dat hij een gezin heeft, maar toch was het vreemd om hem daar zo ineens te zien.

Imam El-Bakkali's interne rol als exemplarisch religieus leider binnen de moskee is onbetwist.

Imam El-Bakkali compenseert zijn gebrek aan taalvaardigheid

in het Nederlands ten eerste door zijn status als geleerde met toegang tot onmisbare kennis van theologie en jurisprudentie te benadrukken. Ten tweede legt hij nadruk op het belang van (kennis van) het Arabisch als sacrale taal.

Imam El-Bakkali poogt voor de vaste bezoekers onder de jonge mannen en vrouwen in deze moskeegemeenschap een intermediaire rol te spelen in hun zoekproces naar aanleiding van veranderende culturele referentiekaders. El-Bakkali, zelf eerstegeneratiemigrant, geeft aan dat hij kennis heeft van de complexiteit van deze zoektocht van geïndividualiseerde en 'ontwortelde' moslimjongeren van de tweede en derde generatie en probeert hieraan in zijn moskeegemeenschap te werken. De bindingen met de religieuze traditie vormen voor de imam het uitgangspunt voor zijn adviezen over de morele opvattingen en het maatschappelijk handelen van de gelovigen. De religieus gedefinieerde normen geven aan welke legitieme opties voor mensen beschikbaar zijn.

Hij stelt zich progressief op ten aanzien van de ruimte die hij individuele gelovigen laat in het nemen van hun verantwoordelijkheid als gelovigen. Maar hij kiest daarbij voor een regressieve, behoudende legitimering in de verwijzing naar traditionele interpretaties van het normatieve kader van de (Malikitische) islam. Vanuit het religieuze normatieve kader geeft de imam advies over maatschappelijk handelen (Boender 1998, Shadid en van Koningsveld 1999).

Voor jonge gelovigen zoals Abdellatif, een student die imam El-Bakkali af en toe raadpleegt, hebben imams daarmee 'een heel belangrijke maatschappelijke rol. Zij moeten immers aangeven wat mag en wat niet mag.'

5 De Islamitische Studentenvereniging Iqra in Rotterdam

5.1 ISV Iqra

Terwijl in de vorige twee hoofdstukken een Turkse en een Marokkaanse moskeegemeenschap met hun imams centraal stonden, gaat dit hoofdstuk nader in op de groep die de afgelopen tien jaar volop in de belangstelling heeft gestaan van Europese sociale wetenschappers en media: de jonge moslims van de tweede en derde generatie die bezig zijn zich te vestigen in de Europese setting.

Uit Europese studies wordt een groep zichtbaar die strategieën ontwikkelt om hun moslimidentiteit in toenemende mate publiekelijk te manifesteren (zie bijvoorbeeld Jonker en Amiraux 2006, Cesari en McLoughlin 2005). Deze onderzoeken signaleren een proces van individualisering van religieuze identiteit en ‘fragmentatie’ van sociale en religieuze organisatievormen (Jacobsen 2006:222). Waar de moskeeën (nog) op etnische en nationale herkomst zijn georganiseerd, ontwikkelen jongeren – mannen en vrouwen samen en ook vrouwen apart – nieuwe organisatiestructuren die minder sterk of niet meer langs etnische lijnen zijn geformeerd.

Hun betrokkenheid bij deze nieuwe organisaties betekent overigens niet dat zij ook afstand nemen van moskeegemeenschappen.

‘Most young Muslims in the youth and student organisations [...] continue to affiliate with nationally/ethnically based Islamic groups, while at the same time engaging and exploring the possibilities of a “globalized” Islamic belonging that transcends established boundaries’ (Jacobsen 2006: 224).¹

In dit hoofdstuk staat de vraag centraal hoe jonge, hoogopgeleide, praktiserende moslims in Nederland, die zich onafhankelijk van de moskee organiseren, maar doorgaans wel regelmatige moskeegangers zijn, de rol van de imam opvatten. Hiervoor interviewde ik in 2003 en 2004 zeventien studenten die actief waren in de Islamitische Studentenvereniging Iqra aan de Erasmus Universiteit Rotterdam.

Deze derde casus toont de spanning tussen een proces van religieuze individualisering enerzijds en een behoefte aan raadgevende religieuze autoriteiten anderzijds. In de migratiesetting valt de 'algemeen aanvaarde plausibiliteitsstructuur' weg (Van Dijk 1995: 20), of die kalft af, waarop traditioneel werd gebouwd en waarop sociale verbanden in de publieke ruimte waren gebaseerd. In een klimaat van twijfel, worden de elementen van keuze en voorkeur belangrijker (Van Dijk 1995:20²). Tegelijk komt juist in een migratiesetting een behoefte aan raadgevende autoriteiten op. Dit zijn personen of instanties die geacht worden te beschikken over gezaghebbende normatieve kennis. 'De jongeren hebben zo veel vragen omdat er zo veel twijfels zijn' (Tayob in *Trouw* 18-11-02, 'Voorbij de hoofddoek kijken'). De mondiale ontwikkelingen na 11 september 2001 zijn eveneens van invloed in dit proces. Een mannelijke respondent verwoordt dit als volgt:

De hele tendens rondom 11 september is dat met name jongeren bewuster zijn gaan leven met de islam. Zij zijn zich gaan afvragen 'Is dát de islam wat daar is gebeurd?' En dan kom je er gauw achter dat dat niet zo is. En heel veel mensen zetten dan door en willen weten wat er achter zit. En anderen die hebben er vrede mee en die laten het zo. Maar het wordt wel telkens meegenomen in de media, in allerlei gesprekken, in discussies van 'ja maar, jij bent toch moslim? Ben je dan ook praktiserend moslim? Oh, oh.' Dan is het algauw een soort van schrik-effect. 'Misschien praat je het gebeuren van 11 september dan wel goed' (Abdullah).

Hoe komen de interpretaties van de islam door hoogopgeleide, praktiserende moslimjongeren tot stand in de (post) migratiesetting? Welke rol speelt de moskee-imam voor deze groep jongeren in dit proces?

De respondenten werden gekozen op grond van hun betrokkenheid bij Iqra en niet op basis van betrokkenheid bij een bepaalde moskee, zoals in de vorige twee casussen het geval was. De interviews vonden plaats in de mensa van de Erasmus Universiteit. Daarmee konden de respondenten hun antwoorden formuleren los van een bepaalde moskee, imam of moskeebestuur. De zeventien studenten studeerden rechten, bedrijfskunde en economie. Van de dertien vrouwen hadden zeven een Marokkaanse, drie een Turkse en één een Pakistaanse achtergrond, en was één een bekeerde Nederlandse. De vijf mannelijke respondenten waren allen Marokkaans. Deze samenstelling komt overeen met de populatie van de vereniging. Vijf van de respondenten waren in het studiejaar 2003-2004 lid van het Iqra-bestuur. Ook volgde ik zes van hun bijeenkomsten waarin lezingen werden gegeven over de islam, debatten over maatschappelijke en religieuze emancipatie werden gehouden en toneel, cabaret en religieuze liederen (*anasheed*) werden opgevoerd.

Alle respondenten maakten gebruik van de kleine islamitische gebedsruimte die door de Erasmus Universiteit ter beschikking is gesteld. Het bestuur van Iqra is verantwoordelijk voor het schoonhouden van de gebedsruimte.³ Omdat het er zo klein is, bidden vrouwen en mannen er niet tegelijk.⁴

De vijf mannelijke respondenten (Abderrahman, Najib, Yusuf, Said en Abdullah) bezochten zoveel mogelijk wekelijks een moskee. Drie van hen (Abderrahman, Najib en Yusuf) konden het Arabisch van de preek verstaan en spraken incidenteel met een imam. De zes Marokkaanse respondentes (Saida, Nawal, Hawa, Aminah, Naima en Najia) gingen af en toe op vrijdag naar een Marokkaanse moskee, waar ze de preek grotendeels konden verstaan. Zij hadden geen direct contact met de imam. De drie Turkse vrouwen (Aynur, Gülsen en Betük) bezochten alleen tijdens de Ramadan een Turkse Diyanet-moskee en hadden geen contact met een imam. De Pakistaanse respondente (Farzanah) ging niet naar de moskee. De Nederlandse bekeerlinge Rahima bezocht diverse moskeeën. Uitgezonderd Gülsen droegen alle vrouwelijke respondenten een hoofddoek. Behalve Najib, Abdullah, Said en Rahima, waren de respondenten afkomstig uit Rotterdam, waar

ze bij hun ouders woonden. Alleen Najib was uitwonend. Allen waren ten tijde van het onderzoek ongehuwd.

Marokkaanse en Turkse studenten in het wetenschappelijk onderwijs vormen landelijk gezien een zeer kleine groep. Deze groep is voor de maatschappelijke en economische ontwikkeling van Marokkanen en Turken echter wel van belang gezien de sterke opwaartse sociale mobiliteit die zij tonen.

Het aantal Marokkaanse en Turkse studenten aan de Erasmus Universiteit lag in deze periode lager dan het landelijke gemiddelde. Terwijl het landelijke gemiddelde van ingeschreven in het wetenschappelijk onderwijs op 0,9 procent Marokkaanse studenten en 1,1 procent van het totaal aantal studenten lag (bron: CBS voor studiejaar 2002-2003), was dit in het studiejaar 2003-2004 respectievelijk 0,4 en 0,6 procent van het totaal aantal ingeschreven studenten aan de Erasmus Universiteit.⁵ Dit komt neer op vierenzeventig Marokkaanse en honderdtwaalf Turkse studenten (bron: EUR⁶). Relatief gezien is dit een klein aantal, maar absoluut gezien komt dit neer op een aanzienlijke groep van bijna tweehonderd Turkse en Marokkaanse studenten aan de Erasmus Universiteit.

Het inleidende deel van hoofdstuk 5 bespreekt de vorm en inhoud van de studentendebatten over geloof en burgerschap en hun interpretaties van islamitische normen en waarden. Het tweede deel van dit hoofdstuk laat zien dat voor de geïnterviewde studenten de imam in de moskee een onmisbare rol blijft spelen in de rituele verplichtingen in de moskee. Bij vragen over de implementatie van religieuze voorschriften in het dagelijks leven in Nederland blijkt zijn moreel overwicht onder deze studenten echter beperkt. Het wordt duidelijk dat naast de imam nieuwe vormen van religieus leiderschap ook in Nederland steeds meer een rol spelen, al bevindt deze ontwikkeling zich nog in een pril stadium. In hun zoektocht naar kennis over de godsdienst verkiezen de studenten vaak andere bronnen van religieuze autoriteit boven of naast de imam. Tegelijk blijken de diverse vormen van oriëntatie op en bevraging van religieus leiderschap complementair te zijn.

5.1.1 De studentenvereniging

ISV Iqra werd eind 1996 opgericht als een van de tien allochtone studentenverenigingen aan de Erasmus Universiteit in Rotterdam.⁷ De tweede interculturele islamitische studentenvereniging in Rotterdam, Avicenna, trekt haar leden vooral onder Turkse studenten geneeskunde en gezondheidswetenschappen en is gevestigd in het academisch ziekenhuis Dijkzigt, terwijl Iqra is gevestigd in complex Woudenstein, waar de overige studierichtingen gevestigd zijn.

Terwijl het merendeel van de allochtone studentenverenigingen georganiseerd is op basis van etnisch-culturele identiteit, hadden de oprichters van Iqra een islamitische en daarmee interetnische en interculturele vereniging voor zowel mannelijke als vrouwelijke moslimstudenten als doel. Het bestuur van de vereniging heeft steeds bestaan uit mannen en vrouwen met verschillende etnische achtergronden (Marokkaans, Turks, Pakistaans, Surinaams en Nederlands).

Doelstelling van Iqra is 'het bevorderen van kennis en het creëren van een beter begrip voor de Islam onder moslims en niet-moslims door het voorzien in en verschaffen van informatie over de Islam in de Nederlandse taal; jongeren stimuleren om vervolgoopleidingen te volgen; en het voorzien in een aangename Islamitische omgeving voor de studenten op het hoger onderwijs'.⁸ Daartoe organiseert de vereniging debatten over integratie en emancipatie van moslims in Nederland, lezingen over islamitische kwesties en jaarlijks een *iftâr*-maaltijd ter verbreking van het vasten tijdens Ramadan.

De studenten van Iqra vormen een heterogene groep. Het merendeel van de tweehonderdvijftien leden en deelnemers aan de activiteiten heeft een Marokkaanse achtergrond, maar er zijn ook studenten van Turkse, Pakistaanse en Surinaamse afkomst. Dit zijn niet alleen studenten van de Erasmus Universiteit. Onder de circa honderdvijftig aanwezigen bij elke activiteit zijn veel hbo-studenten en studenten van andere universiteiten in de Randstad.⁹

Wat de leden bindt is allereerst hun nieuwsgierigheid en leergierigheid naar de leerstellingen van de islam. De lezingen zijn voor sommigen een plek om nieuwe religieuze kennis te verkrijgen,

voor anderen een plaats waar de eigen kennis over de religie bevestigd of herhaald wordt. Doordat de voertaal Nederlands is, met een enkele lezing in het Engels, is deze kennis makkelijk toegankelijk. Ten tweede biedt Iqra voor hen de gezelligheid en sociale contacten die een studentenvereniging doorgaans biedt. Ten derde vergroot het aspect dat Iqra een plaats is waar vooral de religieuze identiteit centraal staat, los van etniciteit, de aantrekkingskracht van Iqra sterk. En ten vierde is een belangrijk kenmerk dat de vereniging onafhankelijk van een religieuze of ideologische stroming opereert. De debatten en lezingen vinden plaats op hun 'eigen terrein', waar ze zich onafhankelijk van de generatie van de ouders begeven. In de moskeeën verkrijgen ze deze onafhankelijkheid niet in die mate (vergelijk hoofdstuk 4).

De activiteiten vinden meestal tussen 17.00 uur en 20.00 uur plaats, zodat de vrouwelijke studenten, indien gewenst, op de door de ouders verwachte tijd weer thuis kunnen zijn. Ongetrouwde jonge mannen en vrouwen kunnen er elkaar 'in alle eer en deugd' treffen (Roy 2003: 108).¹⁰ Roy meent dat in Europa '[d]oor de oprichting van studentenverenigingen de druk van traditionele familie- en gemeenschapsbanden afneemt en er ruimte komt voor een persoonlijk, vrijwillig gekozen lidmaatschap' (Roy 2003: 108).

Kennis wordt in de activiteiten van Iqra horizontaal verspreid (Roy 2003: 86). De bestuursleden van Iqra nodigen sprekers uit die aan hun voorwaarden en verwachtingen voldoen, door hun Nederlandstaligheid, hun kennis van de islam en hun maatschappelijke betrokkenheid. De sprekers zijn vooral in Nederland opgegroeide en opgeleide twintigers die daarnaast een opleiding islamitische theologie hebben gevolgd in een islamitisch land. Said, bestuurslid van Iqra, noemt hen 'geleerden':

Wij proberen met Iqra gewoon de beste geleerden in Nederland als gastspreker uit te nodigen, omdat wij niet nog meer misvattingen willen krijgen dan er nu al zijn over de islam. Dan proberen we om mensen uit te nodigen die kennis hebben over de islam, maar die ook weten hoe ze het moeten verkondigen.

Met ‘weten hoe ze het moeten verkondigen’ bedoelt Said dat de sprekers in hun antwoorden refereren naar de dagelijkse beleving in Nederland.

Het aantal sprekers dat aan deze criteria voldoet van ‘*new Muslim intellectuals*’ (Eickelman en Piscatori 2004), was ten tijde van de onderzoeksperiode nog uiterst beperkt, en werd ook als beperkt ervaren door de studenten. Het gaat om naar schatting een tientot twintigtal jonge mannen die veelvuldig lezingen geven door het hele land. Zij noemen zichzelf geen imam. Ze kunnen geschaard worden onder de categorie *conférencier*, waar Frégosi op doelt (Frégosi 2004; zie hoofdstuk 1.4.3). Spreker is bijvoorbeeld Mohammed Cheppih (1977), in 2003 bekend geworden onder een breder publiek als kandidaat-voorzitter van de Arabisch-Europese Liga (AEL)¹¹ en als woordvoerder van de Wereld Liga in Eindhoven. Hij heeft in Medina gestudeerd en beheerst vlot Arabisch. Zijn voordrachten over allerlei vormen en gradaties van de eenheid (*tawhîd*) van God zijn populair. Daarnaast spreken regelmatig een drietal Surinaamse en Pakistaanse jongeren, Remi Sukirman, Saoud Khadjé en Tasneem Sadiq. Verder komt ook de Marokkaanse Adil el-Qorayshi af en toe spreken. Aan de paneldiscussies nemen ook vrouwen deel, zoals de Turkse Famile Arslan, de eerste advocate met hoofddoek in Nederland. Net als de Marokkaanse Suhaila in de vereniging Al-Manaar deed, maken de sprekers bij deze debatten gebruik van internetbronnen in hun voordrachten.¹²

Vaste imams uit lokale moskeeën treden er niet op. Integendeel, in de debatten wordt regelmatig naar voren gebracht dat de kwaliteit van de huidige imams in de Nederlandse moskeeën moet verbeteren. De studenten vinden dat imams hun (taal)vaardigheden moeten vergroten om zowel naar moslims als naar niet-moslims toe meer kennis op een toegankelijker manier over te dragen.

5.1.2 Studentendebatten over geloof en burgerschap

Terwijl etnisch-culturele bindingen met de etnisch-culturele tradities van hun (groot)ouders blijven bestaan, hebben zij behoefte aan hernieuwde religieuze binding met de als universeel ervaren islamitische traditie. Deze bindingen krijgen een nieuwe vorm in de Nederlandse, niet-islamitische samenleving. Voor de studenten

is het van wezenlijk belang om te onderzoeken welke maatschappelijke opties zij in Nederland hebben als belijdende moslims van Marokkaanse of Turkse afkomst. Dit is een belangrijk thema in de studentendebatten. In de studentendebatten en de interviews wordt deze – vaak ook paradoxale – werkelijkheid zichtbaar in de vorm van dilemma's.

Geloof en burgerschap

Als praktiserende moslims en studenten is voor hen de kernvraag: 'Hoe kan ik loyaal blijven aan mijn geloof en tegelijk goed functioneren en mij inleven in de Nederlandse samenleving?' De debatten die Iqra organiseert gaan dan ook vooral over de vraag of 'integratie' de dubbele binding als gelovige en als burger kan betekenen en of dit streven uiteindelijk wordt aanvaard door hun familie, gemeenschap, op school en universiteit, op het werk en in de brede samenleving.

De studenten zijn doorgaans goed op de hoogte van het maatschappelijke en politieke klimaat in Nederland. Zij profileren zich in hun debatten als moslimburgers die dezelfde rechten, plichten en levenskansen zouden moeten hebben als elke burger in Nederland. Bij deze rechten hoort volgens hen het actief beleven en uitdragen van iemands religieuze identiteit, zowel in het privédoein als in het publieke domein. Tegelijk biedt de niet-islamitische omgeving niet de culturele en maatschappelijke referentiepunten die hun ouders in de herkomstlanden als vanzelfsprekendheden kennen.

Identiteit wordt niet in een vacuüm geconstrueerd, maar in lokale, nationale en transnationale contexten, teruggrijpend op het verleden, vergelijkend in heden en anticiperend op de toekomst. Het gaat om een proces waarbij het individu zelf, als zijn of haar etnisch-religieuze gemeenschap, als de bredere samenleving met haar politieke en maatschappelijke constellaties, bepaalt welke culturele bindingen belangrijk zijn in het vormgeven van de morele opvattingen en het maatschappelijke handelen (zie ook Vertovec 1998). Abderrahman verwoordt dit als volgt:

We zijn nu op het moment aangekomen dat we niet meer gastarbeiders zijn, maar burgers, met bepaalde behoeften. Maar daar staat men heel erg huiverig tegenover: 'We zijn eindelijk af van dat zuilengebeuren, en nu dit weer.' Maar moslims in Nederland hebben eigenlijk hun godsdienst heel hard nodig bij het integreren en emanciperen in de Nederlandse samenleving. Anders schop je een stukje van hun identiteit weg en dat kan behoorlijk verwarrend zijn. [...] Maar je kan iets nooit tegenhouden. Het is een natuurlijke, logische ontwikkeling. Als de ruimte voor godsdienst er in de samenleving niet komt, zorgen moslims wel om het vanuit de gemeenschap te laten komen. Ik vind dat alle kleine beetje helpen, dus mijn vrijwilligerswerk [bij Iqra, WB] bekijk ik in een bredere context: emancipatie en integratie van mezelf en mijn kennissenkring. [...] Ik heb in het verleden behoorlijk veel vrijwilligerswerk gedaan. Ook bij Iqra. Iqra is islamitisch, maar verder ben ik ook wel actief geweest bij sociaal-maatschappelijke verenigingen.

WB: Dus voor jou hoeft het niet speciaal islamitisch te zijn.

A: Nee, maar ik heb wel een soort van binding met de achterban, in die zin dat ik ook iets voor ze wil betekenen. Daarom spits ik mij daarop toe. We hebben ook genoeg problemen die opgelost moeten worden in Nederland, dus vandaar. Ik kan net zo goed ook bij Greenpeace gaan zitten of wat dan ook, maar ik heb toch eerder een grotere binding met de eigen achterban dan met Greenpeace, hoewel ik wel respecteer wat zij doen.

Net als in het publieke debat gaat het ook in deze studentendebatten om de centrale thema's van integratie, gelijkheid en gelijkwaardigheid, emancipatie van vrouwen en de uitleg van de scheiding tussen kerk en staat. Imam El-Moumni passeert hierbij regelmatig de revue. Zijn uitspraken over homoseksualiteit vormen ook in de debatten van moslims onderling een ijkpunt in de discussie over botsende waarden en de plaats van religie in het publieke domein.

Doordat de centrale thema's van integratie en emancipatie vooral worden besproken gespiegeld aan 'de Ander' – 'de (witte) Nederlander', 'de autochtonen', 'de media' – komt de doelstelling

van de vereniging om te komen tot het leggen van contact met niet-moslims minder uit de verf dan haar pogingen tot het bevorderen van groepsinterne cohesie. Dit kwam ook omdat er nauwelijks niet-moslims op de bijeenkomsten afkwamen.

Rashid bekritiseerde in gesprekken na afloop van zulke debatten dat het er uiteindelijk niet echt gaat om de problemen van de gemeenschap zelf, maar dat het steeds gaat om een spiegeling ten opzichte van de Nederlandse maatschappij. Hij meent dat er te veel vanuit een 'wij-zij-tegenstelling' wordt gedacht en dat er te weinig over 'hand in eigen boezem steken' wordt gesproken: 'Wanneer het bijvoorbeeld gaat om de positie van de vrouw, moeten we niet in de verdediging schieten, maar echt gaan proberen om zaken bespreekbaar te maken en te gaan kijken hoe het daadwerkelijk zit. Dat wordt nu nog veel te weinig gedaan.'

Een veelgehoorde klacht in de debatten is dat de media het negatieve imago van de islam uitvergroot. Bij het opperen van mogelijke oplossingen, wordt wel gewezen op de verantwoordelijkheid van het individu: die moet de pen ter hand nemen en van dezelfde mediaplatformen gebruikmaken als de islamcritici.

Discussie en interpretatie

In de debatten is zichtbaar hoe de studenten worstelen met een moeizame of onduidelijke verhouding tussen individu, moslimgemeenschap en omringende Nederlandse samenleving, die zich in de migratiesetting voordoet. De eerste generatie is er onder meer vanwege de taalproblematiek niet in geslaagd om helder te communiceren met niet-moslims. Onderling heeft de gemeenschap door de etnische en confessionele heterogeniteit moeite met communiceren. De tweede generatie is nu aan zet om zich (publiekelijk) uit te spreken over de inpassing van de islam in de Nederlandse samenleving.

Als burgers van de Nederlandse samenleving vragen de studenten zich af wat de normen en waarden van de Nederlandse omgeving zijn die van invloed zijn op hun morele opvattingen en hun handelen. Als vrome moslims willen ze weten wat de normen en waarden van de islam zijn. Dit zetten ze af tegen de normen die in hun beleving verankerd zijn in de etnisch-culturele referentiekaders van hun (groot)ouders, ooms en tantes.

Als individuen, opgeleid binnen het Nederlandse onderwijsstelsel dat onder meer op het aanleren van zelfstandigheid en zelfstandigheid is gericht, gaan ze zich min of meer zelfstandig richten op hun eigen rationele interpretatie van hun geloof (Vertovec 1998:12), zoekend naar verheldering, verfijning en logische consistentie (Shils 1981:95). Daarbij kunnen en willen ze als individu de islam als rationele religie niet 'afvallen' en zoeken ze manieren om met het uiteenlopen van en strijdigheden tussen geloof en gedrag om te gaan:

De islam is een godsdienst die mensen laat streven naar het ideale, het rechtvaardige. Maar mensen zijn mensen met al hun tekortkomingen. Daarom moet je spreken over moslims en niet over de islam (Hafid).

Duidelijk is dat zij behoefte hebben aan religieuze normen, maar dat diezelfde normen hen ook kunnen belemmeren in hun functioneren in de bredere Nederlandse maatschappij. Tegelijk hebben de studenten sterke banden met hun familie en hun etnische-culturele groep. In dit proces moeten ze steeds keuzes maken. Legt de religieuze overtuiging beperkingen op voor hun maatschappelijke participatie (onderwijs, werken, wonen en recreëren? Of biedt hun religieuze levensstijl bepaalde kansen en mogelijkheden?

Tijdens de Iqra bijeenkomsten bediscussiëren zij hoe zij zich met en vanuit hun (zichtbare) religieuze identiteit kunnen aanpassen en inpassen in de Nederlandse omgeving. Tijdens deze debatten zijn ze min of meer zelfstandig bezig met een proces van het interpreteren van circulerende kennis over Koran, Sunna en fiqh. In deze discussies over dilemma's en botsingen tonen zij zich agents in het proces van 'productie van islamitische kennis'.

De geïnterviewde studenten zijn dagelijks op zoek naar wat de normen van de islam zijn. Ze zoeken duidelijkheid over wat volgens de godsdienstige voorschriften geoorloofd en ongeoorloofd is en het 'grijze gebied ertussenin' (Bahri). Bahri, voorzitter van islamitische studentenvereniging Avicenna, geeft aan dat een moslim zich moet aanpassen aan zijn maatschappelijke omgeving zonder dat hij of zij de grenzen van de islam overschrijdt. Dat de *ibadât* (de vijf zuilen van de islam) nageleefd moet worden is voor de stu-

denten duidelijk: 'De ibadât staan gewoon vast, daar valt niet aan te tornen. Maar in de rest is wel ruimte,' formuleert Said, bestuurslid van Iqra.

Enerzijds zijn de jongeren op zoek naar de regels van het geloof om deze te integreren in hun dagelijks leven. Voorbeelden van zulke regels zijn geen alcohol drinken, een hoofddoek of bedekkende kleding dragen, geen hamburger bij McDonald's eten omdat die niet van ritueel geslacht vlees is. Veel regels blijken te gaan over een gepaste omgang tussen de geslachten; in hun dagelijks leven willen en kunnen ze de ontmoeting tussen de seksen niet mijden. Nawal geeft een illustratief voorbeeld van de manier waarop een antwoord gezocht wordt op vragen naar het geoorloofde en het ongeoorloofde in de islam. Zij was bij een debat aanwezig waar de vraag werd opgeworpen of je voor het huwelijk mag afspreken met iemand van het tegenovergestelde geslacht om elkaar te leren kennen:

Ja, het is wel bekend natuurlijk dat je zelf de partner mag kiezen, man of vrouw, met wie je trouwt, maar de vraag was: 'Mag je wel met de persoon afspreken, dus voor het huwelijk, voor alles.' Nou, de ene zei: 'Ja, je mag wel afspreken en zo, maar er moet een *mahram* bij zijn, dus je broer of je vader.' De ander zei: 'Je mag afspreken, bijvoorbeeld in een restaurant, of buiten, het hoeft niet per se iemand van je familie te zijn.' Ja, nee, ja, nee [lacht]. En toen hebben we Mohammed Cheppih gebeld en die zei 'Ja, je mag afspreken, mits het op een drukbezochte plek is, dus niet ergens in een afgelegen kamer-tje. Het moet zijn waar mensen zijn' (Nawal).¹³

Anderzijds vragen zij zich af wat aanpassen aan de normen van de Nederlandse omgeving inhoudt. Als voorbeeld van de discussie hierover kan de discussie over de niqâb (gezichtssluijer) worden aangedragen, wat aan de orde kwam tijdens een Iqra-debat op 6 maart 2003. Op de vraag van de debatleidster of aanpassing aan de Nederlandse omgeving moet betekenen dat 'we de gezichtssluijer moeten verbieden, omdat we daarmee te veel ophef veroorzaken?' antwoordde een vrouwelijk panellid: 'Met alle respect, ja.' Daarop stond de enige studente in de zaal met niqâb op en vroeg veront-

waardigd: 'Moet ik mij soms verdedigen, terwijl ik toch geen vlieg kwaad doe? Ik rijd nooit zwart, ik doe vuil in de afvalbak, ik ben niet agressief. Dus waarom zou ik me anders moeten kleden, alleen om het de *kuffâr* [ongelovigen, WB] naar de zin te maken? Bovendien vind ik het zelfs *wajib* [verplicht, WB] om je gezicht te bedekken.' De repliek van een vrouwelijk panellid dat het niet verplicht is om gezicht en handen te bedekken, leverde applaus op. Haar reactie werd aangevuld door de eerder genoemde Bahri met een uitleg over hoe deze voorschriften ingepast kunnen worden in de Nederlandse samenleving:

Het is in Nederland al iets heel moois als een meisje haar hoofd wil bedekken. De grenzen van de islam zijn duidelijk. Wat *harâm* en *halâl* is, is duidelijk vastgelegd en daar mogen wij niet van afwijken. Maar er zit veel tussenin. In de samenleving waarin wij wonen moeten we ervoor zorgen dat mensen ons aantrekkelijk blijven vinden, niet afstandelijk worden. De gezichtssluier is dus moeilijk als in Nederland de hoofddoek al een probleem is. Mensen moeten daar eerst aan gewend raken voor je eventueel de gezichtssluier kunt invoeren.

Adil el-Qorayshi, oud-voorzitter van de Marokkaanse Jongerenvereniging van de Haagse moskee El-Islam, ging hierin verder dan Bahri en meende dat de Nederlandse liberale rechtsstaat de ruimte biedt om de strikte gedragscode toe te passen:

Er is godsdienstvrijheid hier in dit land. De zuster heeft recht op de *niqâb* als dat zo staat in de wet. In sommige dingen ben je verschillend. God heeft ons immers als volkeren en stammen geschapen. Dat betekent dat we in sommige dingen verschillend zijn en daarin is dan geen compromis. Het betekent dat er onderscheid mag zijn tussen bevolkingsgroepen: assimilatie is daarmee tegen de goddelijke bedoeling.

Ook hij ontving hierop applaus. Het vasthouden aan een islamitische overtuiging kan volgens hem goed samengaan met het Nederlandse burgerschap, maar dan moet er van Nederlandse zijde res-

pect zijn voor het tonen van deze religieuze identiteit. Zowel in het panel als vanuit het publiek werd benadrukt dat iedereen uiteindelijk de Nederlandse wet, waarbinnen ook godsdienstvrijheid is vastgelegd, moet volgen. Een mannelijke student in het publiek meende dat als iemand ervoor kiest om de gezichtssluier te dragen, dit wel consequenties heeft. 'Je kunt met een niqâb bijvoorbeeld geen onderwijs volgen, maar onderwijs volgen is belangrijker in de islam.' Adil doet beroep op het algemeen seculier kader: 'De Nederlandse rechtstaat biedt mij deze mogelijkheid om mijn geloof zo te belijden.' Het meisje met de niqâb bespeelt een islamitisch normatief register: 'Dit is wat de islam van mij vraagt.' Tegelijk beroept ze zich erop zich te houden aan 'burgerdeugden'.

Een ander voorbeeld van de betekeniskaders die de diverse culturele bindingen bieden in het maken van maatschappelijke keuzes geeft de Turkse rechtenstudente Betük:

Mijn hoofddoek is eigenlijk het grootste voorbeeld. Ik studeer rechten en vorig jaar toen ik begon, toen waren er problemen met de hoofddoek met een meisje in Zwolle die als griffier aan de rechtbank wou werken en dat werd niet geaccepteerd. Je kunt als rechter en als officier van justitie en als griffier niet met hoofddoek werken binnen de zaal. Ja, dan moet ik dus die keuze maken. Ik bedoel, kies ik dan voor die opleiding van rechter en dan toch maar aan het eind als ik in de rechtbank ben m'n hoofddoek afdoen of niet? Ja, dan is voor mij de keuze eigenlijk al gemaakt. Ik heb de keus: ik kan dit doen, of ik kan dat doen. Dan kies ik ervoor om het niet te doen. Ik kan immers ook advocaat worden of iets anders. Dan doe ik liever dat. Want, joh, het is werelds. Ik geloof erin dat ik een leven hierna heb. En dat is eeuwig. En dit is alleen maar, ik bedoel, wie weet of ik morgen niet dood ga, of onder een auto kom. Dan heb ik zoiets van, dit is werelds. Ik wil hier leven, hoe ik hier geleefd heb, dat zal later voor mij uitmaken waar ik kom. En dat is het belangrijkste, want dat is eeuwig. Nou, dan is de keuze al vrij snel gemaakt. Een hand geven is een ander voorbeeld. Soms doe ik het wel. Maar ik kijk naar iemand: zal 'ie het tolereren, zal 'ie het accepteren, hoe zal 'ie het opvatten? En, dan ga ik op mijn intuïtie af en dan zeg ik:

‘Joh, ik schud liever geen handen’, maar als het echt niet anders kan, oké.

Betük schetst hiermee een situatie waarin ze een afweging maakt tussen haar religieuze bindingen en haar bindingen met de Nederlandse seculiere traditie. Het voorbeeld laat zien hoe het hebben van meervoudige culturele bindingen het maken van keuzes vergt.

Niet iedereen ervaart het hebben van meervoudige culturele bindingen als een dilemma. Tijdens een interview zei Wardah, dochter van een Tunesische vader en een Nederlandse moeder: ‘Ik vind helemaal niet dat islamitische waarden botsen met Nederlandse waarden. Zolang je je als nette burger opstelt, dan houd je je aan islamitische normen en waarden én aan de westerse normen en waarden. Dus ik zie niet per se botsingen daarin.’

Ideologische tendensen

Op uiteenlopende manieren construeert en beleeft een gelovige zijn relatie met de religie. Dit noemt Roy de *religiosité* (2002: 62). Dit mondt uit in een proces van herformulering van de islam, waarbij teruggegrepen wordt op discursieve tradities. De verschillende uitdrukkingvormen hiervan zijn onder de respondenten moeilijk te categoriseren; er is slechts sprake van onderscheidbare tendensen. Bij alle respondenten komt terug dat de Koran en de Sunna – het voorbeeld van de Profeet – de basis vormen waar ze naar willen leven:

Ik lees vooral boeken over hoe de Profeet met mensen omging, omdat je daar veel uit kan leren over hoe je in Nederland moet leven. Hoe ging de Profeet om met zijn familie, vrienden, armen, rijken, zijn vijanden. Zelfs zijn vijanden zagen dat hij eerlijk was. Je moet dat voorbeeld volgen om in harmonie te leven met verschillende mensen (Najib).¹⁴

Om de ideologische tendensen onder de studenten te beschrijven, maak ik gebruik van een onderscheid van Olivier Roy. Hij onderscheidt neofundamentalisten,¹⁵ die op basis van een strikte gemeenschappelijke islamitische gedragscode willen leven, en moslims die de godsdienst willen uitleggen in termen van waarden en

een individuele beleving voorstaan (Roy 2002:62).¹⁶ Dit levert in beide gevallen meervoudige, contextgebonden en tijdelijke identiteiten op (idem). Vaak wordt hierbij een gemis aan culturele referentiepunten ervaren.

In de studentendebatten zijn deze twee door Roy onderscheiden richtingen terug te zien. Zo antwoordt 'Adil el-Qorayshi op de door de debatleidster opgeworpen vraag: 'Kun je het islamitisch zijn combineren met het Nederlands zijn?' (6-3-03): 'Je komt als moslim best wel in conflict wat betreft normen en waarden. Maar die conflicten moet je kunnen wegcijferen als je leeft vanuit de islam.' Hiermee zit 'Adil in de 'neofundamentalistische' richting. Zijn medepanellid Bahri (voorzitter van de islamitische studentenvereniging Avicenna) vertegenwoordigt met zijn antwoord meer de richting van een uitleg in termen van achterliggende waarden:

We moeten goede moslims zijn, het goede voorbeeld geven. En ervoor zorgen dat mensen zich niet aan ons storen. De boodschap van de islam moet op een zo mooi mogelijke manier worden getoond, zonder dat we de grenzen van de islam overschrijden. Dus niet te krampachtig worden. Islam is flexibel, we moeten het niet starrer maken dan het is (Bahri).

Binnen de groep studenten is in dit opzicht een diversiteit te zien. Vooral op het wereldwijde internet kunnen zij uiteenlopende virtuele netwerken inzien en eventueel raadplegen via online fatwa's of discussiefora.¹⁷ Al 'shoppend' treffen ze uiteenlopende interpretaties aan. Sommigen hebben incidenteel op een internetforum een vraag gesteld.

De een legt meer de nadruk op de juridische normen, terwijl de ander meer hecht aan (het leren kennen van) de achterliggende betekenis en waarden. Bovendien zijn ze vatbaar voor vele argumentaties die langs allerlei (media)kanalen tot hen komen.

Een argumentatie lijkt vooral gezaghebbend voor de groep geïnterviewden wanneer er verwezen wordt naar Koran en betrouwbare Hadîth om het betoog te onderbouwen:

Je hebt wel heel veel informatie inderdaad die je kan halen uit boeken, van mensen om je heen, uit internet, maar wat heel belangrijk is, is om iedere keer te kijken: waar wordt naar gerefereerd? Welke betrouwbare bronnen worden genoemd? Als er bijvoorbeeld meteen een *aya*, een koranvers wordt gegeven, of een *hadith*, een *sahih hadith*, dus een betrouwbare overlevering van de Profeet {vrede zij met hem}, dan ga je aan de hand daarvan, persoonlijk ga je dan bekijken van ‘wat weegt zwaarder’. Dus als iemand met betrouwbare bronnen aankomt dan zal ik dat eerder aannemen en dan zal ik ook sterker in mijn schoenen staan om anderen daarvan te overtuigen. Het gaat om die betrouwbare bronnen en de informatie daarvan (Farzanah).

Onderscheid ‘echte’ en ‘culturele’ islam

Allemaal maken ze onderscheid tussen ‘echte’ en ‘culturele’ islam. In dit discours staan de Koran en de Sunna centraal. Deze vormen voor hen de voornaamste bronnen waaruit op een rationele manier geput kan worden voor zowel religieuze leefregels als de betekenis ervan die universeel toepasbaar zijn in ruimte en tijd. Zowel meer conservatieve ‘neofundamentalisten’ als meer progressieve ‘waardegeoriënteerden’ baseren zich op de normatieve traditie, maar vullen het verschillend in. De invloed van transnationale islamitische hervormingsbewegingen in dit discours, die al in het begin van de twintigste eeuw opkwamen, zoals bijvoorbeeld de Muslim Broederschap (*Ikhwân al-Muslimîn*), en de Jama’at at-Tabligh, dient hierbij niet onderschat te worden.

Deze studenten¹⁸ wijzen in hun discours voortdurend op een abstract idee van ‘de echte islam’, de ‘zuivere islam’, of de ‘pure islam’, als een blauwdruk van de religie. In Abdullahs visie op de islam, zien we dit duidelijk naar voren komen:

De islam heeft heel veel dingen die vast staan, die zijn vastgelegd in de Koran en de Sunna. Maar het heeft de ruimte overgelaten voor ieder individu om er zijn eigen draai aan te geven. [...] Je hebt de puzzelstukken. Die puzzelstukken zijn voor iedereen hetzelfde. Maar het raamwerk is voor iedere

gemeenschap anders, voor iedere tijd. Dus steeds moet jij zelf dat ding erin krijgen. Dat is wat er gebeurt als zij in Europa bijvoorbeeld zeggen: 'In Arabië geldt: vrouw geen hand geven.' Oké. Je gaat naar Europa en dan zeggen ze opeens: 'Ja, het mag wel.' Een buitenstaander ziet dat als tegenstrijdigheid, van 'hè, hè er komt verandering los'. Ik zeg: 'Nee, dat is gewoon de islam.' Want kijk, in de Arabische gemeenschap past dat puzzelstuk gewoon helemaal goed, daar heb je een ander raamwerk. En dan kan je gaan nadenken over wat de westerlingen bedoelen met een hand geven. Wat is de betekenis daarvan, hoe erg zijn zij geschoffeerd als je dat niet doet? En dan kan je een afweging maken en zeggen: 'De islam staat dat toe, want je mag mensen niet schofferen', en dan kom je op een gefundeerd advies. In Arabië is het gewoon grof, dus doe je het niet. Maar je gaat niet discussiëren van 'in Europa is het zó gezellig, we gaan vier keer per dag bidden!' of drie keer of twee keer, daar valt echt niet over te twisten (Abdullah).

De overgang naar een niet-islamitische samenlevingscontext zet ertoe aan om na te denken hoe de puzzelstukken in het raamwerk passen nu deze onthecht zijn geraakt van etnisch gebonden culturele uitingen en bijbehorende maatschappelijke zekerheden (vergelijk Roy 2003: 78). Terzelfdertijd ontstaan in de nieuwe context nieuwe bindingen met de meer seculiere tradities van de Nederlandse samenleving. Het normatieve kader dient opnieuw in harmonie gebracht te worden met het dagelijkse leven. Dit proberen zij individueel op een reflexieve manier te doen.

Door te verwijzen naar de 'echte islam' kunnen zij hun religieuze identiteit naar drie kanten toe verdedigen.¹⁹

Ten eerste in het gesprek met hun ouders. In hun interetnische ontmoetingen en in hun dagelijkse leven in de niet-islamitische samenleving, worden de studenten voortdurend geconfronteerd met de particularistische geloofspraktijk van hun ouders. In de migratie-setting kiezen deze studenten voor het benadrukken van de islamitische universalistische identiteit. Door de 'echtheid' en de universaliteit van de islam te benadrukken, hopen zij de belemmeringen op te

ruimen tussen de wereld van de ouders en van de jongeren. Zowel de ouders als hun kinderen verwijzen naar een discursieve traditie van de levende islam; de jongeren zoeken echter vaak naar een andere reconstructie van de levende tradities dan die de ouders hen van huis uit mee hebben gegeven. Maar ze voelen zich verbonden met hun ouders. Ze vlakken hun banden met hen en hun gemeenschap niet uit. Bovendien willen de studenten zonder uitzondering huwen met een moslim, liefst uit de eigen etnische groep, omdat de partners elkaar dan het meest begrijpen. De studenten uiten een voorkeur voor een partner uit Nederland die aan deze eisen voldoet, maar stellen het in Nederland opgegroeid zijn niet als voorwaarde. Het gaat bij deze studenten niet zozeer om een strijd of een kloof tussen de generaties, als wel om een anders, hernieuwd omgaan met de bronnen en de tradities.

Ja, wat ik merk is dat de jongeren die veel kennis over de islam willen vergaren, eigenlijk meer kennis hebben dan de oudere generatie. Ook al kent die oudere generatie bijvoorbeeld de Koran uit hun hoofd, de betekenis van de Koran weten ze niet. Maar wij kennen de Koran niet uit ons hoofd, of niet helemaal in elk geval, maar we hebben het wel in het Nederlands gelezen, waardoor we eigenlijk meer de betekenis weten van wat er in de Koran staat. Dus ik vind dat wij meer profijt hebben van onze interpretatie dan de eerste generatie. Ik denk dat wij, de steeds jongere generatie, steeds meer kennis gaan krijgen over de islam. Wij hebben bijvoorbeeld kennis dat het geloof in *marabouts* ['heiligen', WB] eigenlijk niet goed is, dat het eigenlijk afgoden aanbidden is, want de enige die jou kan helpen is God zelf en niet een of andere dode man, of het nou een heilige is of niet. Onze relatie met God is namelijk direct, en niet, zoals het misschien in het christendom gaat, via iemand. Dus ja, dat ging vroeger anders dan nu. Maar ja, zij beseffen nu ook dat het niet goed is (Said).

Ten tweede kunnen de studenten door te verwijzen naar de 'echte islam' hun religieuze identiteit manifesteren in de multiculturele debatten naar hun geloofsgenoten toe die uit andere etnisch-culturele tradities afkomstig zijn. Aspecten die in islamitische landen

onderdeel vormen van 'de islam', blijken in Nederland ineens lokale interpretaties van wat Gellner de '*folk tradition*' noemde, ook wel 'volksislam' genoemd (Gellner 1981). De nadruk op de eenheid en universaliteit van de islam helpt dan om interetnische verschillen weg te nemen. Naarmate de studenten meer informatie krijgen, kan overigens de verwarring hierover juist ook toenemen. Zo riep een Marokkaanse studente tijdens de *iftar*-maaltijd van Ramadan 2004 tegen haar eveneens Marokkaanse tafelgenote uit: 'Ze zeggen altijd dat er maar één islam is. Nou, ik kom steeds nieuwe tegen, die ik niet eens kende!'²⁰

En ten derde kunnen ze met het onderscheid tussen 'islam' en 'cultuur' hun religieuze identiteit verdedigen naar hun niet-islamitische omgeving toe. De reflectie op de geïdealiseerde 'echte islam' vormt een manier om met de vaak ervaren afstandelijkheid van hun niet-islamitische omgeving om te gaan. Bahri: 'Ik begrijp de Nederlanders wel die negatief tegenover moslims staan, maar als we de echte islam kunnen laten zien, dan verbetert het wel.' Jongeren hopen op acceptatie en waardering wanneer ze hun niet-islamitische omgeving kunnen laten zien dat 'de ware islam' in werkelijkheid een goede en rechtvaardige godsdienst is, die tegen terreur is en ook tegen crimineel gedrag. Dit zou een bevestiging van hun identiteit door hun omgeving inhouden, maar ook een bevestiging van hun hoop dat verbetering van hun situatie mogelijk is via de godsdienst zelf.

Het negatief opvatten van 'cultuur' ten opzichte van 'religie' kan doorslaan naar het afsnijden van banden met familie, etnische verwanten en de Nederlandse omgeving. De jongeren van de 'Hofstadgroep'²¹ zijn een bekend voorbeeld van tweede generatie moslimjongeren die terecht zijn gekomen in een sektarisch religieus en civiel radicalisatieproces. Deze ontwikkeling deed zich in de respondentengroep niet voor.

Belang van kennis van de islam

Zowel de Turkse als de Marokkaanse jongeren uiten een behoefte aan duidelijke regels over hoe zij een goede moslim kunnen zijn, die zich gedraagt volgens het 'correcte model' (in Abdullahs woorden het correcte 'raamwerk'). Vaak gaat dit samen met een behoefte

te aan inzicht in de achtergrond van die leefregels en religieuze wetten. In Europa komen allerlei vragen naar de moderne betekenis van het traditionele ritueel op. Daoud brengt als voorbeeld de kleding van de vrouw aan:

Ik wil me zeker baseren op de teksten van de Koran en de Hadith, maar de uitwerking ervan is verschillend. In een islamitisch land valt het op wanneer vrouwen hoge hakken dragen of geen hoofddoek. Dan wordt een vrouw als het ware vanzelf verleidelijk, en dat is nu juist niet toegestaan. Dat is ook het geval in Nederland, maar hier valt een vrouw niet op als ze hakken draagt of parfum opheeft. Dus dan hoeft je het ook niet te verbieden (Daoud).

Ook Abderrahman noemt het voorbeeld van de hoofddoek. 'Heel veel meiden, heel veel moslims, wisten helemaal niet wat het inhield, die hoofddoek, terwijl er juist heel veel diepe gedachten achter zitten. En daar gaan ze zich nu mee bezig houden, in verdiepen.'

Door de rationele, en soms ook spirituele, betekenis te kennen van een bepaalde morele gedragscode, kunnen zij de leefregels beter contextualiseren en interpreteren.

Dit willen ze zoveel mogelijk zelfstandig doen. Volgens de Turkse Aynur 'moet je gewoon naleven en je moet gewoon zelf onderzoeken'. De studenten geven zichzelf hiermee een complexe opdracht. Aan de ene kant zijn ze op zoek naar een 'blauwdruk' van de religie die je 'gewoon moet naleven', door de regels na te leven. Aan de andere kant moeten zij 'zelf onderzoeken' hoe het traditionele ritueel ingepast wordt in de moderne samenleving. De regels moeten passen in de huidige tijd en samenleving.

Dit maakt het voor deze groep tot een moeilijke zoektocht. Want waar halen ze hun kennis vandaan over de godsdienst, wanneer hun middelen (taalbeheersing van het Arabisch, vermogen om toegang tot de oorspronkelijke bronnen te verkrijgen en kritisch te verwerken) – voor hun gevoel – vaak ontoereikend en beperkt zijn? Ze geven steeds aan dat ze kennis over de godsdienst nodig hebben om hierin weloverwogen keuzes te kunnen maken.

De studenten zijn dagelijks op zoek naar kennisdragers die hun deze uitleg kunnen verschaffen. Op eigen initiatief zoeken zij kennis(over)dragers die hen op overtuigende wijze kunnen inlichten over het leven als moslim in de Nederlandse samenleving.

De studenten benadrukken voortdurend het belang van kennis verzamelen. Ze verwijzen veelvuldig naar de overleveringen 'Kennis vergaren van wieg tot aan het graf', 'Zoek kennis, ook al is het in China' en de betekenis van het eerste geopenbaarde woord van de Koran: 'Iqra' (lees, vergaar kennis, onderwijs) als 'levensmotto' voor moslims wereldwijd.

Iemand die kennis probeert te vergaren krijgt religieuze beloning ('*ajr*). Maar kennis verzamelen is ook van belang om de afstanden tussen de generaties, tussen de etnische groepen, en tussen moslims en niet-moslims te overbruggen. Kennis over de godsdienst vormt voor hen de basis waarop zij zelfstandig beslissingen kunnen nemen over hoe zij hun leven inrichten. Op basis van kennis over juridische normen en centrale waarden willen zij zelfstandig kunnen reflecteren op de discursieve traditie die zij via hun ouders, de etnisch-culturele geloofsgemeenschap en de 'transnationale' geloofsgemeenschap aangereikt hebben gekregen. Inhoudelijke kennis over wat de 'echte islam' dan inhoudt, vinden zij daarbij onontbeerlijk. Voor hun gevoel schieten de studenten hierin meestal tekort. Gebrek aan kennis van het klassieke Arabisch waarmee zij zelf de oorspronkelijke bronnen van de islam kunnen lezen, is bijvoorbeeld een belangrijke hindernis.²² Iqra vormt een van de plaatsen waar zij hun kennis vergaren, bediscussiëren en interpreteren.

Bij het benadrukken van het belang van kennis over het islamitische normatieve kader enerzijds en over de bedoeling van de leefregels anderzijds, legt de een (veel) meer nadruk op het eerste dan de ander:²³

Farzanah: Ja, want mensen gaan verschillend met zulke bronnen om. De ene zal zeggen 'Zo staat het er letterlijk is, zo ga ik het letterlijk nemen.' En de ander zegt van 'nou, volgens mij moet je eerder kijken naar het doel' en dan ga je die theo-

logische interpretatie nemen. Het is maar net hoe je het bekijkt, het is af en toe heel moeilijk.

WB: En hebben jullie daar onderling veel discussies over?

Farzanah: Dagelijks.

Aminah: Ja, altijd. Wanneer je eenmaal een bepaalde richting hebt gekozen, ga je er natuurlijk altijd over nadenken. Dan denk je van, moet ik nou naar het doel kijken, moet ik nou dat doen, moet ik nou echt heel perfect doen zoals dat in die tijd [van de Profeet, WB] gedaan werd, moet ik dat nou op zo'n manier begrijpen? En daar ben je dan natuurlijk steeds mee bezig en ik denk dat de geleerden zich daar ook steeds mee bezig houden.

Farzanah: Ja, want in elke tijd bekijk je de Hadith weer op een andere manier. In elke tijd zie je de Koran net weer op een andere manier.

Deze twee vrouwen rangschikken zich in het midden van het spectrum tussen radicale conformiteit en liberale flexibiliteit. Aan de ene kant van dit spectrum staat de keuze voor het 'letterlijk volgen' van het voorbeeld van de Profeet en zijn Metgezellen. Aan de andere kant staat 'het flexibel interpreteren' van de (spirituele) betekenis van de islam in de Nederlandse, moderne, niet-islamitische context. Farzanah: 'Wat ik van ons heel erg merk is dat wij toch kijken van, ja, het is in de islam heel erg belangrijk om met beide benen in de maatschappij te staan en dat mag niet belemmerd worden. En we proberen dan op die manier een middenweg te vinden. Islam is ook een geloof van het midden, van de middenweg.' Aminah voegt toe: 'Je moet de dingen in hun context plaatsen en tegelijk steeds terugkijken naar wat de bron is, wat de bóódschap is van de islam. En daarop refereren, denk ik.'

Samenvatting

Samengevat zien we dat deze groep op zoek is naar een persoonlijke balans tussen gevoel en handelen, tussen traditie en moderniteit en tussen individu en gemeenschap. Zij zoeken naar een balans tussen de discipline van het strikt naleven van de leefregels en de rationale en spirituele betekenis van die leefregels. Dit alles dient te passen in ruimte en tijd. Enerzijds hebben ze veelal 'technische

vragen' en willen ze antwoorden (kunnen) krijgen over wat toegestaan en verboden is (halâl en harâm). Anderzijds willen ze in toenemende mate de achtergrond, de ratio, van de leefregels kennen. Door te begrijpen wat de ratio is van een leefregel, kunnen ze proberen om de waarde die aan de norm ten grondslag ligt te vertalen naar hun morele opvattingen en handelen in het heden.

Veelal op eigen initiatief zoeken zij kennis(over)dragers die hen op overtuigende wijze kunnen informeren over het leven als moslim in de Nederlandse samenleving. De vraag is wat zij hierbij verwachten van de imam in de moskeegemeenschap.

5.2 Opvattingen van de studenten over de rol van de imam

Brengt de moskee-imam de boodschap die de jongeren zoeken? Hoe gezaghebbend is hij in het proces van religieuze kennisoverdracht? Welke invloed heeft hij vanuit zijn rol? Hieronder wordt eerst ingegaan op de interactie en communicatie tussen imams en studenten. Daarna geven de respondenten aan wat zij beschouwen als de verplichtingen die horen bij de rol van de imam in moskeeën in Nederland en wat hun verwachtingen zijn ten aanzien van de rol van de imam. Op deze manier wordt zichtbaar hoe zijn religieuze gezag voor hen vorm krijgt.

5.2.1 Interactie en communicatie tussen imams en studenten

Bronnen van kennisvergaring

De studenten noemen diverse bronnen van kennisvergaring. Hierbij valt op dat geen van de studenten de imam als zijn of haar eerste informatiebron noemt.

Als hoogopgeleide aankomende elite beheersen zij diverse westerse talen en maken zij gebruik van internet. In wisselende volgorde noemen ze: de Koran, al dan niet in Nederlandse of Turkse vertaling; hun ouders, hun peergroup, boeken, vooral Nederlandse en Engelse vertalingen van Arabische hedendaagse werken – en Turkse studenten ook Turkstalige boeken –, internet en satelliettelevisie (Al-Jazeera en Iqra).

Op satelliettelevisie zijn met name de programma's van de 'televisiesheikhs' Amr Khaled en Yusuf al-Qaradâwî geliefd. Zij wor-

den vooral door de Marokkaanse respondenten als hun bronnen van inspiratie genoemd. Zowel de Egyptische jonge ‘moderne sheikh’ Amr Khaled als de bejaarde Yusuf al-Qaradâwî uit Qatar staan in de traditie van de Moslimbroederschap (*Ikhwân al-Muslîmîn*):

Ik was een fervent aanhanger van Yusuf al-Qaradâwî. Ik ben het nog steeds met hem eens, maar ik kijk minder tv, geen tijd. Al-Qaradâwî is iemand die behoorlijk wat weet. Vanuit de kennis die hij heeft, speelt hij dat door. Hij baseert ook op de bronnen. Ondanks dat hij midden in de Arabische wereld leeft, weet hij heel goed wat er hier leeft en weet hij de nuances aan te brengen. Zijn ideeën zijn heel erg logisch en tegelijk ook heel erg vanzelfsprekend (Abderrahman).

Amr Khaled is voor jongeren eigenlijk een idool. Jongeren die ik ken tenminste, gaan allemaal naar Amr Khaled met problemen waar ze mee zitten (Nawal).

Hoe Amr Khaled het overbrengt: hij wil het echt geruststellend overbrengen. Het is niet van ‘ja, nee, je moet, je moet’. Want meestal gaat het wel op die manier, dan is het ‘je moet, je moet’, maar hoe hij het overbrengt, is heel zacht en heel lief, echt heel leuk. Dan ga je er ook van houden, dan doe je het met liefde, veel meer dan wanneer je echt gedwongen bent, van ‘nee, nee, nee, de islam zegt dit, dan móet je het ook echt doen’ (Hawa).

Yusuf al-Qaradâwî is een klassiek geschoold rechtsgeleerde, terwijl Amr Khaled een beperkte formele religieuze opleiding heeft gehad (Holtrop 2004). Tariq Ramadan was in de periode van het veldwerk bij Iqra nog een relatief grote onbekende onder Nederlandse moslims. Maar bij zijn presentatie op 7 april 2005 in Rotterdam van de Nederlandse vertaling van zijn boek *Westerse moslims en de toekomst van de islam* zag ik veel respondenten en andere Iqra-leden terug. Zij reageerden enthousiast op Ramadans presentatie. ‘Mensen van dat soort kaliber, die zo’n charismatische uitstraling hebben dat je eigenlijk wel móet luisteren naar wat zij te vertellen

hebben, heb je niet in Nederland. Dat vind ik heel erg jammer,' aldus Abderrahman. Door Said, Abdullah en Najib worden in één adem met Amr Khaled en Qaradâwi ook de geestelijke leiders van de Salafiyya-beweging, Al-Albani en Ben Baz genoemd als geleerden wiens fatwa's zij op internet lezen. Dit toont het eclecticisme in de keuze van bronnen die zij inzien.

Ook zijn Nederlandstalige lezingen een populaire bron van kennis. Mohammed Cheppih is populair en wordt door vijf respondenten als inspiratiebron genoemd. Turkse studentes gaan ook naar lezingen (*sohbet*) van de Turkse religieuze Nurcu-beweging of van Milli Görüş.

Vrouwelijke inspiratiebronnen worden door de respondenten niet genoemd; alleen de Turkse Aynur spreekt zich uit over vrouwelijke leraren in de moskee.

De meeste respondenten zijn als kind door hun ouders naar koranles in de moskee gestuurd. De meeste ouders hebben de basisbeginselen van het geloof uitgelegd. Tien van de zestien respondenten geven aan dat hun ouders voor hen een bron van kennis over het geloof zijn. De veelvoorkomende opvatting dat het gezag van de ouders in de overdracht van het traditionele religieuze normatieve kader afgebrokkeld is of afwezig is, dient dan ook genuanceerd te worden (vergelijk ook Schmidt 2004: 37, Werbner 1996b: 69-70).²⁴ Wel leggen de respondenten in het beschrijven van hun geloofsbeleving ten opzichte van die van hun ouders enerzijds vooral de nadruk op het naleven van ritueel en leefregels en anderzijds op een persoonlijke, meer spirituele bezieling door de godsdienst.

Gülşen geeft haar eigen nadruk op de bezieling ten opzichte van haar ouders als volgt weer:

Ik ervaar mijn geloof anders dan mijn moeder. Bij mij is het denk ik meer spiritueler dan bij mijn ouders, omdat zij toch meer opgevoed zijn in de regels; zij zitten meer in de regels dan ik (Gülşen).

Ook Aynur legt meer de nadruk op het gevoel bij de beleving dan de eerste generatie ouders volgens haar doen:

In plaats van dat ze het alleen van hun ouders horen en zich erbij neerleggen, proberen jongeren de islam meer te beleven in de samenleving zelf. Zodoende leggen ze dus niet meer zo de nadruk op ‘de manier van hoe ik het heb gedaan is meer Turks of meer Marokkaans’. Ze doen wat ze leuk vinden, als het maar niet in strijd is met de islam (Aynur).

Najia legt uit waarom haar ouders haar niet hebben kunnen uitleggen waar ze zelf als kind behoefte aan had:

Mijn moeder is in haar hart echt heel gelovig. Mijn vader ook. Maar in iets mindere mate denk ik, maar toch wel. En mijn ouders hebben mij en mijn broertjes van jongs af aan met de islam opgevoed. Alleen, wat ik jammer vind, is het gebrek aan kennis en onderwijs, waardoor zij gewoon niet alles, tenminste, niet veel kunnen weten. En dus ook niet veel aan hun kinderen kunnen overdragen, waar ik bij mezelf hopelijk verandering in zal kunnen brengen (Najia).²⁵

Zij legt de nadruk op het belang van kennisverwerving van de religieuze voorschriften volgens de normatieve ‘ware islam’.

Daarnaast blijkt vooral de vriendengroep, de peergroup, een belangrijke informatiebron voor religieuze kennis te zijn. Najia: ‘Ik vraag het ook in mijn omgeving, dus mensen die iets van de islam afweten. Die kunnen het natuurlijk niet met zekerheid zeggen, het zijn geen geleerden, het zijn mensen die gewoon iets meer weten dan ik.’ Op de universiteit treffen moslimstudenten elkaar veelvuldig en onafhankelijk van andere religieuze organisatiestructuren en buiten de controlemechanismen van ouders, moskee of anderen. Eickelman geeft aan dat *peer learning* een klassieke onderwijsvorm is in Marokko (Eickelman 1985: 98-105).²⁶

De imam als kennisbron

Slechts drie van de zestien – en dit zijn allemaal mannen – benaderen de imam wel eens direct met vragen. Veel respondenten geven aan dat de benodigde informatie te vinden is bij hun ouders, peergroup en/of in boeken en op internet.

Ik stel mijn vragen via internet, of aan mijn vriendinnen. Ook wel aan mijn ouders, maar zij weten niet zo veel. Ik stel ze niet via de imam, daar ben ik te verlegen voor en niet actief genoeg. Bovendien moet je, om een concrete vraag aan de imam te kunnen stellen die hij in een kort bestek kan beantwoorden, zelf vaak een hele voorstudie doen. Anders moet hij een hele lezing geven als antwoord (Maryam).

Ik probeer het altijd eerst in boeken te vinden. Ik heb een hele boekenkast vol islamitische boeken in het Turks. Ik probeer het daar eerst te vinden. En als ik het dan niet kan vinden, dan blijven die vragen natuurlijk altijd wel in je achterhoofd en een keer in de zo veel tijd is er een lezingenavond of een middag en daar worden dan zeg maar, een soort van vrouwelijke imams uitgenodigd, en als ik dan die vragen kan stelen, doe ik dat meestal ook (Aynur).

Interactie met de imam

In de reden die de Turkse Aynur vervolgens opgeeft waarom zij geen contact heeft met de imam zit een aantal elementen die ik ook bij andere vrouwelijke respondenten zag terugkomen.

Zij geeft aan dat ze nooit de behoefte heeft gehad om de imam te benaderen. Behalve één keer, toen de imam in zijn preek aangaf dat hij wilde dat er programma's over de islam op televisie moesten komen. Ze vond dat hij op een andere manier gebruik moest maken van zijn verantwoordelijkheid op die positie: 'Ik wilde hem doorgeven van "je zit daar, je hebt een hele mooie plaats om bepaalde dingen te vertellen. Doe het dan ook in plaats van te vertellen welke uitzendingen er zouden moeten komen op de buis!" Dat was de enige aanleiding die ik heb gehad voor het zoeken van contact met de imam.' Ze geeft aan dat ze dit contact had willen laten lopen via haar vader: 'Ik wilde het via mijn vader spelen natuurlijk, ik wilde hem niet zelf benaderen, want dat is ook weer zowat. 's Avonds zitten ze altijd aan dezelfde tafel en dan komen meer mannen met bepaalde vraagstukken en dan kan hij ook gelijk een vraag naar voren brengen. Uiteindelijk heb ik het niet gedaan. Beetje laksheid misschien. De imam zou ook wel raar opkijken, natuurlijk! "Wat voor een dochter heb jij nu!" [lacht].'²⁷

Dertien respondenten hebben geen direct contact met de imam. Voor de vrouwen geldt dit sterker dan voor de mannelijke respondenten. Sommige vrouwen geven wel aan dat de imam bereikbaar is voor vragen, maar dat betekent niet dat ze zelf direct contact met hem hebben of zouden opnemen als ze vragen hebben:

Ja, meestal is het als er een preek wordt gegeven. Vrouwen hebben minder contact met de imam omdat er gescheiden gebedsruimtes zijn. Wij horen de imam gewoon via de microfoon, via een geluidsbox. En bij de mannen zien ze hem ook echt terwijl hij preekt. Ja, ik denk dat als iemand vragen heeft hij altijd naar de imam kan toestappen, maar ik denk niet dat de imam zelf naar veel mensen gaat om iets uit te wisselen of zo, dat denk ik niet (Saida).

Het contact met de imam is echt minimaal. Hij leidt gewoon het gebed en aangezien de vrouwenruimte gescheiden is van de mannenruimte, zie je 'm dus ook niet. Maar ja, bij de mannen is het natuurlijk wel anders, die hebben wel meer toegang tot de imam, die lopen er gewoon heen. Er zijn wel vrouwen die de imam bereiken. Op vrijdag aan het eind van zijn preek is er een smeekbede. Dan zegt hij wel eens: 'Ik ben gebeld door een mevrouw en die vraagt om hulp, dat we bidden voor haar kind of voor haar ziekte', of weet ik veel, iets. Dus er zijn wel vrouwen die de imam spreken. Dus als je wilt kun je de imam wel bereiken (Wardah).

Kijk, de vrouwen die bereiken de imam bij ons ook best wel, via de telefoon of via iemand anders. Hij wordt best wel vaak gebeld door vrouwen met vragen. Maar ik heb nog nooit een vrouw in de moskee zien binnenkomen om een vraag te stellen. [in deze moskee in een kleine provinciestad was geen vrouwengebedsruimte, WB] (Said).

De frequentie van de moskeegang voor het dagelijkse gebed of voor het vrijdagsgesbed ligt bij deze respondenten meestal (beduidend) lager dan bij de respondenten uit de hoofdstukken 3 en 4. Voor alle studenten – uitgezonderd Najib – gaat de studie vóór op de religieu-

ze verplichting (die alleen voor mannen geldt) om in de moskee te bidden op vrijdag. Als hun rooster het toelaat, gaan de mannen wel. De meeste vrouwen 'proberen ook te gaan', maar voor hen is niet alleen de factor van het onderwijs in het geding, maar ook of zij ritueel rein zijn (in hun menstruatieperiode gaan zij niet). Allen gaan tijdens Ramadan vaker. Welke imam er voorgaat in het gebed speelt wel mee, maar niet in eerste instantie. Wardah:

Ik zoek gewoon de moskee die dichtbij is. Ik kom eigenlijk wel altijd in een Arabischtalige moskee terecht. Maar kijk, als hier een imam zou zijn van wie je zijn preken echt niet leuk zou vinden, dan zou ik er niet meer heen gaan. Maar er zijn natuurlijk ook mensen die voor een bepaalde imam naar een bepaalde moskee gaan. Dat is persoonsafhankelijk (Wardah).

Als redenen voor de keuze van een 'voorkeursmoskee' worden opgegeven dat deze dicht bij huis, opleiding of werk ligt; dat de familie er ook naartoe gaat; dat deze niet te druk is of de vrouwenruimte niet te klein is. Ook de taal speelt mee. Voor het dagelijkse gebed gaan Marokkaanse studenten incidenteel wel naar een Turkse moskee (en andersom), maar eigenlijk nooit voor het vrijdaggebed. Zo geeft Nawal aan dat ze een verschil maakt tussen een moskee die ze bezoekt voor een van de dagelijkse gebeden en een moskee waar ze de preek beluistert. Een Turkse moskee zal ze makkelijk binnenstappen als de tijd van het gebed bijna voorbij is, terwijl ze daar minder makkelijk ook naar het vrijdagmiddaggebed gaat. Tegelijk wil ze zich niet binden aan een bepaalde moskee: 'Je hebt bepaalde groeperingen die andere uitspraken doen dan de moskee waar ik eigenlijk echt vast ga.' Ook speelt gender een rol. Turkse studentes gaan wel eens naar de moskee, maar in feite is dit voor hen een nieuw gebruik dat in Nederland ontstond (vergelijk hoofdstuk 3):

Ik had het ook voor het eerst gehoord van een Marokkaanse vriendin, die zei: 'Ja, vrijdags ga ik naar het gebed.' 'Vrijdags naar het gebed? Dat is toch alleen maar verplicht voor mannen?' 'Ja, maar wij gaan ook', weet je wel? Dat ik zei: 'Oh!' Ja, bijvoorbeeld, met de feestdagen, met het feestgebed, dan gaan Marokkaanse dames ook. Maar dan gaan wij niet. [lacht]. Ja, ik vond het ook zo raar! (Aynur).

Communicatie met de imam

Volgens Dale Eickelman is een belangrijk verschijnsel in de migratiesetting dat mensen in discussie gaan met religieuze gezagsdragers: 'people talk back'.²⁸ Het blijkt echter dat de studenten de discussie met de moskee-imam veelal niet of beperkt aangaan.

Een eerste reden die wordt genoemd is een hiërarchische, afstandelijke relatie tussen een leermeester en leerling. 'Het contact van de jongeren met de imam is niet zo intens. Zij hebben nog het klassieke idee van het meester-leerlingcontact. Het kan nog niet op een amicale basis voor hen. Dat vind ik wel jammer. Je ontmoet elkaar wel, maar je gaat niet in gesprek, laat staan in discussie' (Abderrahman).

Een andere reden waarom de studenten de discussie met de imam nauwelijks aangaan, is de taaldrempel tussen jongeren en imams. Regelmatig is er voor Marokkaanse jongeren echter sprake van een taalprobleem – iets dat bij Turkse jongeren beduidend minder het geval is dan bij Marokkaanse. De Marokkaanse Said, die onder meer actief is in de jongerencommissie van zijn moskee, kan in het Berber communiceren met de imam in zijn moskee. Hij heeft een goed contact met de imam en helpt hem bij diens cursus Nederlands. Hij kan hem aanspreken als hij het ergens niet mee eens is. 'Maar,' zo geeft hij aan, 'ik kan alleen in het geval dat ik van een bepaald onderwerp veel afweet, door zelfstudie, in discussie met hem gaan. Als hij zegt over iets wat ik niet weet "dat mag niet", dan kan ik niet zeggen, "jawel, dat mag wel", want dat weet ik niet. Dan moet ik het dus wel accepteren, of zelf verder gaan studeren.' Voor Said is het vergaren van kennis dus de enige manier om de traditie te bekritisieren. Daarin is hij echter afhankelijk van anderen die hem de kennis kunnen verschaffen. Said heeft als voordeel dat hij in het Berber met de imam kan praten. Said:

Ik ben nog nooit met hem in discussie gegaan, eerlijk gezegd, maar ik zou het wel doen als ik het zou kunnen. Maar ik ben de Arabische taal niet genoeg machtig. Het heeft er niet zozeer mee te maken dat ik hem niet genoeg vertrouw, maar het heeft meer te maken met de taaldrempel. Ik denk dat ik de vraag niet zo zou kunnen formuleren zoals ik het in het Nederlands zou doen. Dus ik bediscussieer het liever in mijn

vriendenkring, of met familie. Ik ben wel naar hem toegegaan, maar dat was meer op verzoek van vrienden.

Deze respondentengroep zoekt andere discussieplatformen dan de moskee. De Iqra-lezingen, onder hun eigen verantwoordelijkheid, op hun eigen terrein, met zelf uitgezochte sprekers die aan hun voorwaarden en verwachtingen voldoen, zijn hiervan een voorbeeld. In de volgende paragraaf wordt verder duidelijk welke implicaties dit heeft voor het aan de rol gerelateerde gezag en de invloed van de moskee-imam.

5.3.2 Moskeegebonden rol van de imam

Rolopvattingen over de imam

Over de taken die behoren bij de rol van de imam zijn de studenten het eens. Hij²⁹ moet voorgaan in gebed, hij moet de vrijdagspreek geven en hij moet religieus onderricht geven. Said formuleert zijn opvatting over de rol van de imam en het aan zijn rol gerelateerde gezag als volgt:

Kijk, de imam is eigenlijk gewoon iemand die het gebed leidt, om het gebed geordend te houden. En daarnaast houdt hij op vrijdag een preek over de islam. En, hm ja, het is niet zoveel. Het is onderwijzen van de moslims. En daarnaast is ons eigenlijk ook aanbevolen om onze kennis, ons advies, onze raad te krijgen bij geleerden. Dat staat ook in de Koran, dat wij vragen bij een geleerde moeten stellen als wij het zelf niet weten.³⁰ En kijk, de imam is meer geleerd dan ik, dus ik vraag het aan de imam. En als hij het niet weet, dan gaat hij naar iemand anders die meer geleerd is. Het is niet zozeer dat de imam bepaalt wat er gebeurt. Eigenlijk heeft de imam helemaal niet zo veel invloed.

Ook Naima brengt het hebben van geleerde kennis en de invloed van de imam als twee aan elkaar gelieerde aspecten naar voren:

Een imam, nou dat is iemand die echt kennis heeft, ergens heeft gestudeerd, de Koran en de Hadith heeft bestudeerd,

geïnterpreteerd. De authentieke bronnen dus [...] In principe is het doel van imam gewoon informatie verschaffen aan anderen. Dus als hij die informatie niet heeft, dan heeft hij niet zoveel te bieden.

Farzanah voegt aan het criterium dat de imam een wetenschappelijke studie heeft gevolgd toe dat hij erkend wordt in die bevoegdheid:

Iemand die daar echt wetenschappelijke studie voor heeft gevolgd en echt bevoegd is. Zeg maar, wanneer vind je iemand bevoegd als docent? Als hij de Pabo heeft gedaan. Of ten minste zo'n studie heeft gevolgd en dan de bevoegdheid heeft, de erkenning heeft. Zeker de erkenning heeft (Farzanah).

Ten derde dient een imam 'de islam op de juiste manier in de huidige samenleving te plaatsen'(Najia):

De islam is tijdloos, dat sowieso, en we moeten de Koran interpreteren zoals die is en zoals die was. Alleen, sommige dingen zijn in deze tijd opgekomen, die hadden ze niet in de tijd van de Profeet – vrede zij met hem. En ik vind, de ideale imam moet daar antwoord op kunnen geven, op wat de jongeren van tegenwoordig bezig houdt, om hun daar beter mee te helpen en te sturen (Najia).

De rol die een imam speelt en (bij voorkeur) dient te spelen in het interpreteren en implementeren van de bronnen van de islam in de context van de Nederlandse samenleving, is echter om verschillende redenen die hieronder duidelijk worden niet eenduidig.

Gezag van de imam onder de studenten

Hoe een imam zijn taken die bij zijn traditionele positie horen, vervult volgens de moskeegangers, welke boodschap hij verkondigt, en hoe hij zijn kennis overbrengt aan de gelovigen, vormt ook nu weer het ijkpunt voor de vraag hoe zijn (religieuze) gezag vorm krijgt voor de gelovigen, in dit geval de studenten uit de respondentengroep. Net als in hoofdstuk 3 en 4 gaan we na hoe overtuigend

een imam wordt gevonden in de drieslag van zijn institutionele positie, zijn normatieve boodschap en zijn persoonlijke uitstraling en eigenschappen.

Institutionele positie

Over de institutie van de imam in zijn positie als gebedsvorganger, prediker en onderwijzer in de moskee zijn de studenten het eens. Zijn positie is ook in de niet-islamitische samenleving essentieel voor het functioneren van de moskee en de moskeegemeenschap. In die zin is de imam '[one of the] institutions which collectively form the infrastructure of translocal Islam' (Mandaville 2001: 145).

De imam speelt in eerste instantie gewoon een praktische rol. Iemand is de voorganger, iemand moet het gebed leiden. Je gaat niet twisten over wie het gebed gaat leiden, dus de imam doet dat. Gewoon vanuit praktisch oogpunt. En voor simpele vragen, van 'ik heb ruzie met mijn vrouw, wat moet ik doen?', weet je, dat soort dingen. Dus gewoon een aanspreekpunt. En meer een coach, ja, zoiets (Abdullah).

Abdullah en andere respondenten wijzen erop dat het vooral de (groot)ouders uit de eerste generatie zijn die de imam raadplegen bij hun vragen. Een substantieel deel van deze groep kan niet lezen. Een imam heeft de toegang tot de teksten wel.

Onder de eerste generatie wordt de capaciteit van een imam om de Koran uit zijn hoofd te kennen zeer gewaardeerd. Voor de respondenten is het vermogen om de Koran uit het hoofd te kennen niet (meer) genoeg om gezag te hebben. De imam moet eerst laten zien dat hij 'geleerd' is.

Zoektocht naar een aansprekende boodschap

Het is voor de studenten duidelijk dat een van de kerntaken van een imam is om de gelovigen kennis over de geloofsvoorschriften te verschaffen. Voor Najib geldt het volgende:

De taak van de imam is om de islam over te dragen op de Arabische manier. Dan is niet één imam beter dan de andere, in

principe. Ik respecteer de boodschap van de Koran als het woord van Allah. De imam draagt de boodschap van Allah over. Ik ga ervan uit dat hij dat op de juiste manier doet. Kritiek op de imam zou dan kritiek op de Koran zijn en dat kan niet. Je gaat ervan uit dat wat hij overdraagt in de Koran staat. De beslissing wat je dóet, maak je uiteindelijk zelf. De imam draagt de boodschap over en leidt het gebed. Verder niet, dat is zijn functie. In principe zou je rust moeten krijgen via de imam. Hij heeft kennis. Je moet alleen bang zijn voor Allah. Alle anderen zijn mensen, ook de Profeet {vrede zij met hem} (Najib).

Najib schetst hiermee hoe een imam voor hem legaal-rationele autoriteit heeft. Hij is overbrenger van wetten en regels die in zichzelf normatief zijn.

Echter, uit de interviews met de studenten blijkt dat zij menen dat veel imams onvoldoende in staat zijn om de religieuze wetten en leefregels vorm te geven in tijd en ruimte. De imam lijkt wel te kunnen helpen in de kennisoverdracht over de bronnen van het geloof en traditionele gedragscodes, maar minder in hoe de nieuwe verankeringen van islamitische normen en waarden in de Nederlandse samenleving moeten worden gemaakt. De studenten geven daarom nadrukkelijk aan dat de boodschap die de imam naar voren brengt, voor hen niet bindend hoeft te zijn. Zijn normatieve raad wordt niet vanzelfsprekend opgevat als verplichtend tot handelen op de door hem voorgeschreven manier.³¹ Hiervoor brengen zij vijf nauw gerelateerde redenen naar voren.³²

Ten eerste is het gebrek aan Nederlandse taalvaardigheid van de imam vooral voor Marokkaanse studenten een barrière. Om gevoelens, gedachten en strevingen uit te kunnen wisselen, is taal als voertuig essentieel. Sommigen vinden dat het religieuze onderwijs in het Nederlands moet zijn. Anderen vinden dat de preek in het Nederlands gegeven moet worden. Voor het gebed, de recitatie van de Koran en het citeren van Hadith blijft het Arabisch als sacrale taal onmisbaar. Behalve dat de studenten en de imam niet of moeizaam in gesprek kunnen gaan met elkaar, betekent het gebrek aan Nederlandse taalvaardigheid ook dat de imam moeite heeft met

het verwerven van inzicht in het dagelijks leven van deze jongeren. Abderrahman:

Ik ben van mening dat een imam moet weten wat er in de Nederlandse maatschappij gebeurt. En dat je daar de Nederlandse taal voor machtig moet zijn. En dat heeft hij niet, en hij beheerst de taal niet. Niet zozeer qua geloofskwesties maar qua maatschappelijke kwesties til ik dan ook niet te zwaar aan wat hij zegt. Heel lang geleden kan ik me herinneren dat hij in een preek zei dat jonge vrouwen, meiden goed begeleid moeten worden in hun leven, in hun volwassenheid. Hij maakte toen zijdelings een opmerking dat zijn dochter – die in Marokko woonde – niet eens de weg wist naar de school. En toen dacht ik: wat zit je nu te ijlen, man, want dat is helemaal niet iets om trots op te zijn. Maar het is wel een man die zijn mening kan bijstellen, dat doet hij wel [Hij spreekt hier over imam El-Moumni, WB].

Deze twee elementen, gebrek aan taalvaardigheid en gebrek aan kennis van de Nederlandse samenleving, komen overeen met de belangrijkste elementen van kritiek in het publieke debat op de huidige imams. Abderrahman brengt echter ook een nuancering aan. Voor gezag op het gebied van ‘geloofskwesties’ hoeft een imam volgens hem in principe niet (per se) Nederlands te kennen, maar voor overtuigingskracht op het gebied van ‘maatschappelijke kwesties’ wel. Daarom geeft hij een imam vanuit diens traditionele positie wel het gezag om zich uit te spreken over de implementatie van de geloofsregels in het Nederlandse dagelijkse leven, maar wanneer de betreffende imam de instrumenten niet heeft om op een empathische manier te communiceren, krijgt hij van Abderrahman niet het benodigde vertrouwen om zijn raad bindend te laten zijn.

Ook Said toont een dergelijke tweeledige houding. Aan de ene kant vindt hij dat de imam zich moet beperken tot het preken van de Koran en de Sunna:

Bij onze imam is het zo, hij houdt van de waarheid zeggen, ongeacht of hij daarmee mensen kwetst of niet. Persoonlijk

vind ik eigenlijk dat hij zijn preken meer moet nuanceren. Dat wil niet zeggen dat hij niet de waarheid moet gaan spreken, maar soms beschuldigt hij mensen indirect er eigenlijk van: 'Kijk wat jullie zonen doen en wat jullie dochters doen is niet goed.' Het is eigenlijk niet aan hem om daarover te praten, vind ik. Ik vind dat hij gewoon de Koran en de Sunna moet preken en dat hij het daarbij moet houden, op zich. Dat is mijn mening (Said).

Tezelfdertijd meent Said dat de imam aanwijzingen moet geven over de implementatie van de geloofsvoorschriften in het dagelijkse leven:

Hij uit wel kritiek, maar geeft niet oplossingen om de problemen waar hij op wijst op te lossen. Dat is namelijk veel belangrijker. Je constateert iets, dat is goed, maar je moet niet alleen zeggen 'dat is fout', maar je moet ook aangeven hoe je het goed kan doen. Dat vind ik ook heel erg belangrijk (Said).

Daarom vindt Said dat de imam over meerdere kwaliteiten moet beschikken om zijn kennis en boodschap overtuigend over te kunnen dragen. Ook Said benadrukt hierbij het belang van taalverwerking van het Nederlands:

Ik denk wel dat hij ook echt een heel goede rol zou kunnen spelen, maar ik vind dat de imam misschien wat meer kennis moet hebben over hoe je kinderen moet opvoeden, hoe je moet omgaan met mensen ook en hoe je communicatievaardigheden ook heel goed verbeterd worden. Kennis over de islam alleen is niet voldoende, vind ik, vooral in deze westerse wereld, waarin iedereen eigenlijk ook best wel veel kennis kan opdoen. Juist hier vind ik dat je ook andere kwaliteiten moet hebben. Je moet vloeiend Nederlands kunnen spreken, vind ik. En je moet ook communicatievaardigheden heel goed beheersen om met mensen om te kunnen gaan. Want iemand die uit Marokko gehaald is, die heeft dat meestal niet. Dat vind ik wel jammer (Said).

Door zijn gebrek aan kennis van de Nederlandse taal en samenleving blijft de imam voor hen veelal in gebreke bij de uitleg van de achterliggende betekenis van de godsdienstige voorschriften, waarmee hij de vertaalslag tussen tekst en context gezaghebbend kan maken.

Ten tweede wordt benadrukt dat de imam 'doorgever' van regels is, niet de 'maker' van regels:

De imam, ja, die kan niet verbieden wat gelegaliseerd is en kan niet legaliseren wat verboden is. Bijvoorbeeld een huwelijk tussen een moslimvrouw en een niet-moslimman. Dat is niet toegestaan. Dat staat in de Koran. En dan, punt uit. Dan houdt het toch op (Abderrahman).

In principe is het doel van imam gewoon informatie verschaffen aan de anderen. Dus als hij die informatie niet heeft, dan heeft hij niet zoveel te bieden (Said).

Dat de imam de islam moet uitleggen in de huidige tijd en context, betekent niet dat hij zelf kan bepalen wat halâl en harâm is. Abderrahman: 'De imam moet het standpunt van de islam doorgeven. Hij moet er geen persoonlijk tintje aan geven. Maar dat wordt wel heel erg veel gedacht binnen de Nederlandse denkwereld, dat de imams er een persoonlijk tintje aan geven.'

Abdullah formuleert de nadruk op de rol van de imam als 'doorgever' van kennis, niet als 'maker', nog sterker:

Kijk, Mohammed speelt een rol die eigenlijk geen enkele persoon in andere godsdiensten speelt. Wij volgen hem letterlijk: 'Hij liep zo, nou dan loop ik ook zo.' Dat is ook waarom de imams eigenlijk een marginale rol spelen en niet een hele invloedrijke rol. Want onze imam is de Profeet Mohammed. En je kan dagelijks hem als imam raadplegen, omdat je de hadîth hebt, zijn overleveringen. Dus als je iets wilt weten, dan pak je gewoon een boek.

Ook hier wijst een aantal respondenten op de andere rol die de imam voor de analfabete ouderen speelt in vergelijking met de rol voor de geletterde jongeren. Jongeren begeven zich in veel meer *social spaces* om hun (religieuze) kennis op te doen dan hun ouders of eerste generatie. 'The multiplicity of social spaces an individual is confronted with in the post-migratory context correlates at the same time with a movement of individualisation among young migrants, in particular young Muslims' (Amiriaux 2003: 153).

De imam kan hoogstens aangeven welke mogelijkheden er zijn. Want iedereen leidt zijn eigen privéleven. Hij gaat niet voor die mensen beslissingen zitten nemen. Dat mag hij niet.[...] Hij geeft de grote lijnen weer van hoe moslimjongeren zich dienen te gedragen. Maar niet dat hij dan kan zeggen 'als je dit niet doet, dan...' Ik denk dat iedereen het op zijn eigen manier wil vervullen, die doelstelling (Saida).

Bij de nadruk op de 'echte islam' is de imam niet nodig: hij kan dit immers niet veranderen, maar bovenal: de jongeren willen het zelf uit de Koran en de Sunna begrijpen. Zelf kunnen ze flexibeler zijn dan de imam, die de doorgever is van kennis over de godsdienst. 'Je weet toch wel welk antwoord je krijgt van een imam' (Mohammed).

Hiermee komen we op het derde punt dat inzichtelijk maakt waarom de imam niet vanzelfsprekend gezaghebbend is voor de jongeren. De studenten leggen sterk de nadruk op hun eigen verantwoordelijkheid en eigen initiatief in het onderzoeken van de bronnen. Zelfstudie is voor hen een heel belangrijke manier om aan kennis te komen, net als de uitwisseling van ideeën en kennis met hun peer group en vooral ook internet. Als hoogopgeleide aankomende elite beschikken zij over de instrumenten hiervoor – zij het nog in beperkte mate. Het gebrek aan taalvaardigheid in het Arabisch wordt door een substantieel deel als een gemis ervaren. Wel kennen zij westerse talen en kennen ze de weg op internet.

De eerste generatie heeft deze mogelijkheid tot zelfstandig raadplegen niet in die mate en is dus afhankelijk(er) van de imam.

De jongeren willen rechtstreeks het voorbeeld van de Profeet volgen en hebben daarbij geen religieuze intermediair nodig. Ook is nieuw in de migratiecontext dat fiqh (islamitische jurisprudentie) wordt losgekoppeld van de rechtsscholen:

Ik vind het als inspiratie wel belangrijk hoe de verschillende wetsscholen ertegen aan kijken, maar uiteindelijk blijf ik dan wel mijn eigen mening behouden van 'wat vind ik er eigenlijk van' (Farzanah).

Progressieve jongeren willen het islamitische recht hier en nu inbedden. Ze hebben er geen boodschap aan wat de rechtsscholen zeggen, die zich in heel andere omstandigheden hebben ontwikkeld. Ze geven aan dat fiqh de menselijke interpretatie van de goddelijke wet (*shari'a*) is.³³ De imams zijn wel opgeleid in de traditionele rechtsscholen. 'Jongeren hebben geen last van de rechtsscholen. Bij hen zie je meer de dimensie van de islam terug die zegt hoe je een goed mens moet zijn ten opzichte van de mensen om je heen. Daarvoor heb je geen fiqh nodig' (Karima).

De jongeren benadrukken de islam als 'lekingodsdienst', waarbij de individuele verantwoordelijkheid van de gelovige voorop staat. Abderrahman gaat in op de voorbeeldrol van de Profeet Mohammed ten opzichte van de voorbeeldrol van imams en het belang van kritische zelfstudie:

Dat is het mooie van ons geloof. De Profeet was een onfeilbaar persoon, dat was van hogerhand. Hij moest een voorbeeld voor de gemeenschap zijn. Zijn Metgezellen maakten fouten, en ook de imams nu maken fouten. Zij zijn geen profeten die geen fouten maken. Dat zou ook een gevaarlijke tendens zijn in de islam, dan zou je klakkeloos aannemen wat een imam zegt. Het mooie is dat je moet napluizen of dat wat hij zegt ook zo is bij meerdere bronnen (Abderrahman).

Dat laatste vormt tevens het vierde punt dat zij naar voren brengen. De jongeren benadrukken dat zij kritische consumenten zijn die dat wat de imam zegt niet 'klakkeloos overnemen' of 'niet blindelings aannemen'.

Hun nadruk op de eigen verantwoordelijkheid en kritische onderzoeksgeest wordt gestimuleerd in de Nederlandse onderwijs-traditie, maar sommigen legitimeren dit ook religieus.

Het is gewoon heel mooi wat er verteld wordt. Af en toe heb je wel eens zoiets van 'daar ben ik het niet mee eens', maar dat is ook het mooie van de islam: je hoeft het er niet mee eens te zijn. Want islam zegt ook niet: 'Alles wat een imam zegt moet je naleven.' Absoluut niet. Want als een geloof niet meer dynamisch is, wordt het gevaarlijk, volgens mij. Je moet gewoon naleven en je moet gewoon zelf onderzoeken (Aynur).

Overigens ervaart Abdullah dit niet als een paradox:

Kijk, er is maar één islam en dat is de islam zoals die gepraktiseerd werd door de Profeet Mohammed. Daarom hebben wij daarmee een luchtkussen wat andere godsdiensten niet hebben: je kan discussiëren en je valt om, maar je valt op een luchtkussen en dat is de Profeet Mohammed. Als je het echt niet weet, maar je gelooft wel, dan doe je gewoon precies wat de Profeet Mohammed heeft gedaan; je gaat er niet over nadenken, want je komt er toch niet uit. Voor de mens die wel weet, die wel kan nadenken en dingen wel begrijpen, die doet óók precies wat de Profeet Mohammed doet, maar die kan er ook nog zijn betekenis aan geven (Abdullah).

In de nadruk op het onderscheid tussen 'echte islam' en 'culturele islam' staat de exemplarische rol van de Profeet centraal. Dit voorbeeld kan door de gelovige zelfstandig getraceerd en nageleefd worden door Hadith-literatuur en de Koran te raadplegen. Juist de nadruk op de 'echte islam' biedt mogelijkheden tot zelfstudie. Ook biedt het mogelijkheden om los te komen van (knellende) etnisch-culturele sociale gemeenschapsverbanden en tradities. Tegelijkertijd is het volkomen legitiem om bij 'geleerden' ter rade te gaan, omdat zij méér kennis hebben dan zichzelf. Dit kunnen 'autodidacten', televisie-*shaykhs*, de ouders, '*ulamâ*, *da'i* (uitdragers van het geloof) of de peergroup zijn. De imam staat daarbij voor geen van de respondenten op de eerste of enige plaats. In veel gevallen krij-

gen anderen dan de imam met meer kennis simpelweg meer gezag toegekend:

Als je een vraag stelt, dan stel je hem in principe aan degene die je het meest vertrouwt. In principe is dat antwoord dan ook doorslaggevend. Als je het advies naast je neerlegt, dan geeft dat een onprettig gevoel. Als je het wel volgt, dan heb je een prettig gevoel, ook al was het iets waarvan de imam zei dat het niet toegestaan werd (Hafid).

Abdullah waarschuwt voor een van de mogelijke gevolgen hiervan:

Je ziet dat jongeren die de Engelse taal machtig zijn en het Nederlands goed kunnen spreken, zich wenden tot internet. De nadruk wordt [in het publieke debat, WB] wel bij imams gelegd, maar ik denk eigenlijk dat internet, veel gevaarlijker is dan de imams. Dáár [op internet, WB] zie je dat er misinterpretaties tot stand komen. Je krijgt de islam die jij wilt, snap je. Maar het is ook heel moeilijk. Wie controleert die websites? Er is geen controlerende instantie, en dat zal je ook nooit kunnen doen. Want dat is internet. Ja, misschien de website van de Al-Azhar-universiteit, die is wel betrouwbaar. Dus ik denk zeker dat er bij de imams niets valt te verwijten van wat er gebeurt (Abdullah).

Er bestaat een grote onduidelijkheid wie voor wie de religieuze normen fixeert. Hiervoor circuleert de term 'knip-en-plakislam'. Er kunnen allerlei soorten islams uit het 'knip-en-plakwerk' op internet tevoorschijn komen.

Er is nog een vijfde reden om te verklaren waarom het gezag van de imam onder de studenten niet erg groot is en zijn uitspraken niet als bindend worden opgevat. Deze reden heeft te maken met de uiteenlopende ideologische richtingen die zich momenteel ontwikkelen onder de tweede en derde generatie moslims in Nederland. Volgens Cesari fungeerden imams als 'pionnen' in het conflict tussen enerzijds etnische en nationale groepen die imams lieten overkomen om hun etnische en nationale gemeenschaps-

banden in Europa te versterken en anderzijds transnationale stromingen zoals de Salafi's en de Ikhwani's die hameren op de universele band van islam (Cesari 2003: 256-257). Deze laatste stromingen krijgen steeds meer aanhang onder jonge moslims in Europa, die zich, zoals hierboven werd aangegeven, naar drie richtingen willen verdedigen en profileren (ouders, niet-etnische groep, en niet-islamitische omgeving). De ideeën van Salafi's en Ikhwani's krijgen vooralsnog vooral vorm buiten de (traditionele) Marokkaanse en Turkse moskeeën. Het zijn juist Salafi's die allerlei geïndustrialiseerde, traditionele praktijken die door de imams uitgedragen worden in Marokkaanse en Turkse moskeeën, bekritisieren.

A frontal attack on some established practice, supported by a barrage of arguments that most people cannot evaluate but that appear convincing because of the prestige attributed to *sahih* Hadith, and which cannot easily be refuted by an equally simple and convincing argument. This strategy is widely used by Salafis and has had a degree of success, perhaps due to its very simplicity and lack of sophistication. Salafis have focused strongly on precisely the basics of ritual and everyday behaviour and have stayed aloof from more intellectual issues (corresponding with their general abhorrence of philosophical and sociological thought). Even the teaching of the most elementary aspects of religious practice, therefore, appears to be contested. It is not only Salafis who focus on the basics of worship; all *da'wa* movements, perceiving that most Muslims' practice is deficient, expend much energy on improving the believers' performance. (Most *da'wa* movements, however, enjoin people to live up to the established standard rather than criticising, as the Salafis do, standard practices) (Van Bruinessen 2003: 6).

Hoewel jeugdige aanhangers van Salafitische stromingen zichzelf als kritisch beschouwen ten opzichte van de eerste generatie migranten die 'alles maar gewoon aannamen van de imam, omdat zij afhankelijk van hem waren omdat zij zelf nauwelijks konden lezen' (Abdullah), menen Umar en Mohammed, twee Leidse onderzoekers in opleiding die afgestudeerd zijn aan de Egyptische Azhar-

universiteit, dat deze jongeren uiteindelijk niet kritisch staan ten opzichte van de dogma's van de Salafitische islam, omdat zij akkoord gaan met een 'simplistische uitleg' van de godsdienst en weinig tot geen aandacht hebben voor een waaier aan schakeringen in interpretaties.

Cesari noemt ook als factor het gebrek aan aanbod van islamitisch ideeëngoed vanuit de Maghreb, terwijl dat aanbod er wel is vanuit Egypte en Saudi-Arabië, van waaruit het via internet, satelliettelevisie, boeken en cassettes verspreid wordt (2003:257).

Bij deze vijfde component van de analyse moeten we echter goed in het oog houden dat de respondenten geen expliciete keuzes lijken te hebben gemaakt in één ideologische richting van bijvoorbeeld Salafi's of Ikhwani's.

Twee 'soorten' imams

Ook voor de studenten blijkt de persoonlijkheid van de imam van belang in de mate van overtuigingskracht die hij bij hen heeft. Hoe meer een imam in staat blijkt te zijn om de gelovigen aan te spreken op 'hoe je in de Nederlandse samenleving moet staan als moslim' (Wardah), hoe meer gezag hij volgens hen heeft.

In de praktijk zien zij twee 'soorten' imams in Nederland. De een voldoet min of meer aan hun verwachtingen van kennisverschaffer over 'geloofskwesties', 'maatschappelijke kwesties' en over 'regels'. De ander, die alleen de 'regels' en de 'geloofskwesties' uitlegt, vinden zij 'niet modern' (Mohammed).

De eerste is een imam 'die ineens helemaal populair is; zulke imams zijn helemaal "in" en die hebben dan wel weer invloed, maar alleen op mensen die hen leuk vinden of die hun fan zijn, zeg maar' (Wardah). Dit zijn imams die in hun preken aanknopen bij de actualiteit in de wereldpolitiek en de situatie in Nederland en in de wijk. Zij tonen bovendien een bepaalde vorm van empathie ten aanzien van het dagelijkse leven van de tweede en derde generatie moslims in Nederland. Imam El-Moumni, imam van de Rotterdamse An-Nasr-moskee waar vijf respondenten regelmatig naartoe gaan, is voor hen een voorbeeld van de eerste soort imam. 'Hij kan heel mooi vertellen', 'Hij houdt rekening met wie er in de moskee zit te luisteren, door zijn taal aan te passen', 'Wat hij zegt is heel mooi en heel liberaal', zijn enkele typeringen van El-Moumni die

de Rotterdamse respondenten gaven die zijn moskee bezoeken. 'Hij is helemaal niet extreem, terwijl hij wel zo is afgeschilderd door die uitspraak [over homoseksualiteit, zie hoofdstuk 2, WB]'.³⁴ 'El-Moumni heeft echt autoriteit en veel "huis-tuin-en-keuken-imams" niet' (Yusuf).

Met zijn term 'huis-tuin-en-keukenimam' schetst Yusuf een beeld van de tweede 'soort' imam.³⁵ Hij heeft volgens de respondenten nauwelijks tot geen invloed,

vooral ook omdat hij zó hierheen is gehaald [Wardah maakt een gebaar waarop ze denkbeeldig iets aan de linkerkant plukt en aan de rechterkant neerplant], dus die arme man kan in het begin ook alleen maar het gebed leiden en de preek houden. Bovendien verkeert hij hier in een hachelijke positie, want het moskeebestuur kan hem ieder moment zeggen: 'Zo, we hebben weer genoeg van u gehad, gaat u maar weer terug.' Dus ja, de imam heeft niet zo veel invloed, over het algemeen gesproken (Wardah).

Deze imams bezitten de extra 'instrumenten' niet zoals het beheersen van de Nederlandse taal, het vermogen tot empathie en het vermogen tot (flexibel) interpreteren van de geloofsvoorschriften in de context van de Nederlandse samenleving. De respondenten wijzen erop dat hoe meer een imam deze vaardigheden en eigenschappen heeft, hoe groter zijn overtuigingskracht kan zijn.

Imamopleiding

Moet een imam volgens de studenten (dan) in Nederland opgeleid worden, zoals in het publieke debat vaak naar voren wordt gebracht? De meningen over een imamopleiding in Nederland lopen uiteen. Het belang van een imam die zowel diepgaande kennis heeft van de religieuze geschriften als van de Nederlandse taal en samenleving, wordt alom erkend door de respondenten. Er wordt wel gewezen op het probleem dat een imamopleiding in Nederland te kort is om alle benodigde theologische bagage te verwerven, die een in een islamitisch land opgeleide imam wel mee kan krijgen. Ook brengen ze naar voren dat een imam de hele moskeegemeen-

schap moet kunnen bereiken. Ze houden er rekening mee dat de oudere generatie behoefte blijft houden aan een imam die hun eigen taal spreekt.

De meningen over het houden van de preek in het Nederlands variëren. Sommigen menen dat de hele preek in het Nederlands gehouden kan worden, anderen willen liever alleen een samenvatting in het Nederlands, omdat het Arabisch voor hen een integraal onderdeel uitmaakt van de sacraliteit van het ritueel.

Op termijn verwachten ze dat er wel in Nederland opgeleide, imams zullen gaan functioneren. 'Degenen die nu islamitische opleidingen volgen in Nederland, zullen uiteindelijk wel imam worden, denk ik, al zullen ze dat nu nog niet willen. Ze volgen die opleidingen nu vooral omdat je vanuit islam wordt beloond als je kennis vergaart van de godsdienst,' legt Abdullah uit.

Geen van de respondenten toonde ambitie om zelf imam te worden:³⁶

Ik denk dat de functie imam heel erg geassocieerd wordt met de moskee zelf. Ik denk dat jongeren zich daarom ook minder snel aangetrokken voelen tot de functie als imam, maar meer geïnteresseerd zijn in de islam en het geven van informatie en meer geïnteresseerd zullen zijn in het doceren, in het geven van het vak islam, dus los van de functie als imam, omdat dat juist heel erg moskeegebonden is. Zo wordt het dan gezien (Farzanah).

Deze kennisoverdragers, die andere rollen vervullen dan die van de imam in de moskee, zullen in de nabije toekomst steeds zichtbaarder worden in de publieke sfeer.

Het inburgeringsbeleid van de overheid voor imams wordt door een ruime meerderheid van respondenten als een goede (tussen)oplossing beschouwd, omdat het bij een inburgeringscursus voornamelijk gaat om het wegwijs maken in de Nederlandse samenleving. Dit vinden de respondenten belangrijk en zij juichen het toe dat de overheid het faciliteren van deze cursussen op zich neemt.

De meerderheid van de respondenten meent eveneens dat de overheid zich mag inzetten voor een imamopleiding aan een Ne-

derlandse universiteit, analoog aan kerkelijke universitaire opleidingen. Najia verwoordt een standpunt over een door de overheid gefinancierde imamopleiding dat onder meerdere respondenten terugkwam: 'Ik vind het een slimme zet van de overheid om imams in te zetten bij integratie. Zo bereikt de overheid de moslimgemeenschap, vooral de eerste generatie die nog analfabeet is. Want vooral zij stellen aan de imam vragen.' Ze verbindt hieraan echter wel een voorwaarde: 'Maar de overheid moet niet zo ver gaan dat zij het programma [van een imamopleiding, WB] bepaalt. Het moet vanuit islamitisch perspectief blijven, zoals het is' (Najia).

5.3 Conclusie: gelovigen en religieus gezag tussen tekst en context

Yusuf vat de rol, het gezag en de invloed van de imam voor de verschillende generaties als volgt samen:

De eerste generatie heeft gewoon een moskee, daar ga je bidden, zo vaak mogelijk bidden: meestal het vrijdagsgesbed en tijdens de Ramadan. De imam, die leidt het gesbed, gewoon de rituelen en de vrijdagspreek. En heb je een vraag, een technische vraag, dan stel je die. Klaar. That's it. De tweede generatie, die gaat vragen stellen. Die komt in contact met de Nederlandse samenleving. Hen wordt toch geleerd om op een andere manier te kijken. Zij stellen vragen die bij de eerste generatie niet zijn opgekomen, niet relevant zijn. Negen van de tien vragen die zij stellen zijn nog steeds 'technische' vragen: 'Wat mag wel en wat mag niet.' Maar de laatste tijd zie je ook een andere manier van vragen. Vooral vrouwen die gaan zelf vragen stellen. 'Hoe definieer je jezelf als moslim?' Maar die vragen stel je niet zomaar aan de imam. Die imam daar in de moskee, die is voor sommigen gewoon irrelevant. Die mensen halen hun kennis gewoon uit chatrooms op internet, boeken of onderling (Yusuf).

Ritueel en leefregels verbinden de gelovigen aan de traditie en aan de umma. En ook aan hun etnische gemeenschap. De respondenten uit de islamitische studentenvereniging Iqra willen weten hoe

traditioneel het ritueel kan zijn in de moderne samenleving. Ze zijn op zoek naar kennis over de normatieve en geïdealiseerde 'echte islam'. Dergelijke regels bieden geborgenheid en gebondenheid aan de socio-religieuze gemeenschap, zowel lokaal als de umma. Door daarbij ook te vragen naar de rationele betekenis van de religieuze voorschriften, stellen ze zichzelf in staat om de regel en morele gedragscode flexibeler in te passen in de moderne tijd en context. Diverse intellectuele tradities in de islam, zoals het reformisme en eerder de Mu'tazila, sluiten zo'n benadering niet uit. Tegelijk klinken de transnationale stemmen van Salafisten vooral op internet maar ook in allerlei lezingen en huiskamerbijeenkomsten steeds sterker.

De imam is enerzijds een kennisverschaffer van de regels die gelden in de religieuze gemeenschap. Anderzijds is de islam een 'lekenreligie' en is er sprake van individuele vrijheid om zich op een bepaalde manier aan de traditie – en aan de umma te binden.

De studenten uit dit hoofdstuk leggen sterk de nadruk op de eigen verantwoordelijkheid van de individuele gelovige in het maken van keuzes uit het aanbod van informatie. De respondentengroep blijkt vooral nadruk te leggen op de moskeegebonden rol van de imam in het leiden van het ritueel in de moskee. De traditionele positie van de imam is onmisbaar voor de geloofsgemeenschap, ook in de toekomst. Hij wordt door hen in deze traditionele rol gerespecteerd. Hij vormt voor hen echter niet de eerste sleutel tot de door hen gezochte kennis van de islam en de implementatie ervan in het dagelijks leven.

Ook zijn legaal-rationele autoriteit is betrekkelijk. De jongeren willen vragen (kunnen) stellen en antwoorden (kunnen) krijgen over wat toegestaan en verboden is. Hun nadruk ligt op 'technische vragen' over wat toegestaan en verboden is volgens de islam. Wel is een groeiende behoefte aan rationale betekenisgeving en (spirituele) bezieling zichtbaar. Als een imam die kennis niet heeft, of hen daarin niet kan overtuigen, dan zoeken ze kritisch verder naar andere kennisdragers.

Of de imam charismatische autoriteit kan inzetten, is afhankelijk van zijn vermogen om zich te onderscheiden van 'de gemiddelde huis-tuin-en-keukenimam'. Zo'n imam beperkt zich niet tot zijn kerntaken als voorganger in het gebed, prediker en onderwijzer, maar legt zich toe op de betekenisgevende uitleg van de religieuze voorschriften in een niet-islamitische samenleving. Ook staat de taalbarrière communicatie tussen imams en jongeren regelmatig in de weg. Door gebrekkige kennis van het Nederlands hebben de imams simpelweg niet de vereiste instrumenten om (Marokkaanse) jongeren voldoende te bereiken en overtuigend te kunnen communiceren.

Het platform van het moslimstudentendebat, met zelf uitgezochte sprekers die aan hun voorwaarden en verwachtingen voldoen, is een plaats waar normatieve kennis wordt verspreid, bediscussieerd en geïnterpreteerd. Niet alleen in de moskee, maar juist (ook) in het tussenliggende veld (tussen individu en traditionele (moskee) gemeenschap) van studentendebatten en Nederlandstalige lezingen,³⁷ worden nieuwe religieuze discoursen ontwikkeld. In de Iqra-activiteiten vinden zij elkaar, maar ook op internet, en in jongeren- en vrouwenorganisaties (zoals we zagen bij Al-Manaar), binnen en buiten de moskee. Degenen die de nieuwe verbanden van buitenaf bereiken zijn doorgaans niet de traditionele imams, maar een internationale islamitische intelligentsia.

Deze (tegen)bewegingen zijn enerzijds regressief, in de zin dat erin teruggerepen wordt op traditionele religieuze normen en anderzijds progressief, omdat ze de toegenomen individuele keuzevrijheid en verantwoordelijkheid van het individu los van etnische en culturele (traditionele) gemeenschapsverbanden benadrukken. Centraal staat het ontdekken van wat zij omschrijven als de 'echte islam'. Er vindt een strijd plaats tussen orthodoxie en maatschappelijke moderniteit in de sfeer van aanpassing en afwijzing (Shils 1977). De studenten in dit onderzoek zochten op een individuele, liberale manier naar een 'reconstructie van traditie'. De vrijheden die de Nederlandse liberale rechtstaat biedt, worden onderzocht en uitgedaagd. Voor de mensen die zich in de publieke ruimte aan de islam (willen) committeren, bestaat er aan de ene kant de bescherming van de burgerrechten en de vrijheid die een liberale

rechtsstaat biedt om het geloof openlijk te kunnen belijden. Tegelijk vraagt het grote discipline om de (publiekelijke en private) toewijding aan een orthodox geloof elke dag vol te houden. Overigens vormen doctrinaire voorschriften slechts één motiverende factor. Familie, etniciteit, gender en maatschappelijke positie spelen ook mee bij het openlijk zichtbaar laten zijn van de religieuze identiteit (Eickelman en Piscatori 2004:17).

Voor de studenten blijken buiten de context van de moskee nieuwe vormen van gezag op te komen, gevoed vanuit transnationale ideologische netwerken. Deze nieuwe gezagsdragers spelen in op de behoefte van de studenten aan de uitleg van de traditie in de context van de niet-islamitische samenleving. Tegelijk blijven oude gezagsdragers, bijvoorbeeld de ouders, bestaan. Pas als deze banden met familie, socio-culturele gemeenschap en met de burgerlijke samenleving worden afgesneden, en de jongere van zijn familie en verwanten vervreemd raakt, is er ruimte voor religieuze radicalisering.

6 Conclusie: rol, gezag en invloed van de imam

De vraag naar de rol van de moskee-imam in de Nederlandse samenleving is zowel maatschappelijk als wetenschappelijk relevant. Deze vraag komt op in de context van het publieke debat over integratie van moslims in de Nederlandse samenleving. Wetenschappelijk onderzoek naar zijn rol kan bijdragen aan een genuanceerd 'imamdebat'. Zijn rol in de moskeegemeenschap ontwikkelt zich in de context van een overgangsfase tussen het herkomstland en Nederland, tussen een islamitische samenleving en een niet-islamitische samenleving, tussen progressie en regressie en tussen traditie en moderniteit.

In de integratiediscussie staat de beweging van buiten naar binnen centraal: in het publieke debat wordt vooral over imams gesproken en heeft zich een bepaalde rolverwachting ontwikkeld. In de moskeegemeenschap gaat het om de beweging van binnen naar buiten: onder de gelovigen wordt gedacht en gediscussieerd over het leven in de Nederlandse samenleving. Daarin speelt ook de imam een bepaalde rol.

Om in deze complexiteit helderheid te verschaffen, is ervoor gekozen om de vraag naar zijn rol vanuit meerdere perspectieven te bestuderen.

Het eerste perspectief is het gezichtspunt van het Nederlandse publieke debat over de imam zoals dat plaatsvond tussen 1993 en 2004. De belangrijkste opvattingen vanuit dit externe perspectief worden in het eerste deel van dit slothoofdstuk samengevat.

Het tweede perspectief is het interne perspectief van de moskeegemeenschap en haar imam. Om dit gezichtspunt weer te ge-

ven, zijn drie casussen beschreven: een Turkse moskeegemeenschap, een Marokkaanse moskeegemeenschap en een islamitische studentenvereniging. De belangrijkste conclusies hiervan worden in het tweede deel van dit hoofdstuk naast elkaar gezet. Hierbij wordt een verder onderscheid gemaakt tussen het interne perspectief van de imam en het interne perspectief van de praktiserende moskeeganger.

Ten slotte ga ik na welke de belangrijkste overeenkomsten en verschillen zijn tussen het externe en het interne perspectief. Deze vergelijking levert een aantal rolspanningen op, waarbij duidelijk wordt dat de verwachtingen en verplichtingen ten aanzien van de rol van de imam die vanuit het externe perspectief worden geuit, niet altijd overeenkomen met de verwachtingen en verplichtingen die onder imams en gelovigen leven ten aanzien van de rol van de imam. Het beschrijven van deze rolspanningen maakt inzichtelijk waarom de publieke discussie over de rol van de imam soms conflictueus verloopt. De uitkomst van deze vergelijking kan bijdragen aan de verheldering van het publieke debat over imams, hoewel op grond van het beperkte aantal van drie casussen geen representatieve uitspraken gedaan kunnen worden.

6.1 Het externe perspectief van het publieke debat over imams

6.1.1 De imam als bruggenbouwer

Er kan in de publieke discussie die tussen 1993 en 2004 werd gevoerd, een onderscheid worden gemaakt tussen de 'huidige imam' en de 'ideale imam'. Over de 'huidige imam' wordt vooral in termen van tekortkomingen gesproken. Wat betreft zijn functioneren in de moskee wordt verondersteld dat de imam veelal geïsoleerd van de Nederlandse samenleving leeft, conservatief en orthodox is of zelfs radicaal. Het beeld van de gemiddelde imam is dat hij niet of nauwelijks Nederlands spreekt en de Nederlandse samenleving niet van binnenuit kent. Tegenover deze huidige rol wordt een potentiële rol van de imam als bruggenbouwer tussen geloofsgemeenschap en Nederlandse samenleving geplaatst. Een 'ideale' imam vervreemdt de jongeren niet van de samenleving,

maar betreft hen er juist bij. Zo'n imam spreekt Nederlands of is bereid het te leren en werkt samen met diverse maatschappelijke en gemeentelijke welzijnsinstanties.

In de publieke discussie loopt het beeld van de 'huidige' en de 'ideale imam' door elkaar heen en is gebaseerd op fragmentarische informatie die circuleert in de media, overheidsdocumenten en wetenschappelijke documentatie. Moslingemeenschappen en hun belangenorganisaties zijn zelf nog onvoldoende in staat geweest om hun opvattingen over rol, gezag en invloed van de imam helder te communiceren in het publieke debat.

In hoofdstuk 2 wordt gesignaleerd dat de opvattingen over de rol van zowel de 'huidige imam' als de 'ideale imam' worden bepaald door een drietal punten.

Ten eerste wordt ervan uitgegaan dat de imam de centrale figuur is in de overdracht van islamitische waarden en normen aan de gelovigen. Hij is degene die het onderscheid tussen goed en kwaad dient uit te leggen. Hierbij wordt verondersteld dat de islam een sterk normerende rol speelt in het leven van veel moslims in Nederland.

Een tweede centrale opvatting is dat de imam een bijzondere verantwoordelijkheid heeft in het integratieproces van moslims in Nederland. Er wordt hierbij niet alleen gewezen op zijn verantwoordelijkheid om maatschappelijke participatie van moslims te stimuleren. Het impliceert ook dat hij een passende vertaalslag dient te maken tussen traditionele islamitische waarden en normen en de kernwaarden en -normen van de Nederlandse democratische rechtsstaat. Regelmatig wordt aangegeven dat van de imam loyaliteit aan de Nederlandse samenleving en de Grondwet wordt verwacht. De boodschap die de imams dienen te communiceren met de gelovigen zou gericht moeten zijn op inpassing in de Nederlandse samenleving door het erkennen van de belangrijkste Nederlandse waarden, zoals gelijkheid tussen man en vrouw, geen discriminatie op grond van seksuele geaardheid, en het erkennen van de scheiding tussen wereldlijke en geestelijke macht.

Een derde opvatting over zijn rol is dat hij vanuit zijn positie als centrale leider in de moskee gezag heeft onder de gelovigen en dat hij hun morele opvattingen en maatschappelijke handelen beïn-

vloedt of kan beïnvloeden. Bij het spreken over gezag van de imam wordt er in de publieke discussie nauwelijks gerefereerd aan de traditionele islamitische bronnen van gezag van een imam, zoals bijvoorbeeld zijn capaciteit om de Koran uit zijn hoofd te reciteren. Gezag in de definitie van de kans of mogelijkheid om op grond van een moreel overwicht het handelen en denken van mensen te beïnvloeden (Zijderveld 1987: 122), wordt verondersteld. Deze rolopvatting veronderstelt dat er een behoorlijke mate van interactie bestaat tussen de imam en gelovigen. Het veronderstelt dat hij niet alleen de eerste generatie bereikt, maar ook de tweede en derde generatie, zowel mannen als vrouwen.

6.1.2 Instrumentalisering van de imam

Een belangrijk achterliggend idee om deze rolopvattingen uit het externe perspectief te begrijpen, is dat in de discussie over de integratie van moslims in de Nederlandse samenleving regelmatig wordt uitgegaan van een functioneel ‘Nederlands recept’ waarbij emancipatie van minderheden verloopt via religie. Gepoogd wordt om de imam, die opgevat wordt als centrale gezaghebbende figuur in de moslimgemeenschap, als instrument in te zetten in het integratiebeleid.

Deze tendens tot instrumentalisering van de imam is zowel terug te zien in de periode vóór 11 september 2001, als in de periode er na. Aanvankelijk werd het debat over de rol van de imam gevoerd als onderdeel van de discussie over integratie van moslims in de samenleving. Daarbij werd gepoogd hem te instrumentaliseren. Na 11 september kwam het accent meer te liggen op terreurbestrijding, waarin ook de imam vanuit zijn centrale positie idealiter kon worden ingezet.

In het politieke en maatschappelijke debat is een duidelijke bezorgdheid zichtbaar voor het uitgroeien van de moskee als een socio-religieuze beweging in kleine kring, naar een militant-islamistische, maatschappijkritische beweging in brede kring (zie Schreuder 1981).¹ Daarbij wordt veelvuldig aan de verantwoordelijke rol van de imam gerefereerd. Imams zouden niet of onvoldoende loyaal zijn aan de Nederlandse samenleving. Dit beeld wordt door diverse incidenten in de media bevestigd, zoals rond

imam El-Moumni, imam Salam en imam Haselhof. In de onderzochte periode worden in toenemende mate de binding aan de islamitische traditie enerzijds en de binding aan de liberale, seculiere traditie anderzijds als conflicterend en onverenigbaar opgevat. Het is de imam die een stimulerende rol zou moeten spelen in het maken van keuzes door gelovigen in de richting van de Nederlandse samenleving.

In het publieke debat hierover wordt regelmatig geopperd dat hij deze stimulerende capaciteiten kan verkrijgen door in Nederland een opleiding tot imam te volgen. Om een functionele rol te kunnen spelen in het integratieproces van moslims in de Nederlandse samenleving, moet de imam meer (kunnen) doen dan zorgdragen voor het onderhouden van religieuze rituelen en ceremoniën. Hij dient zijn maatschappelijk bereik uit te breiden. Daartoe heeft hij nieuwe middelen nodig, zoals kennis van taal en samenleving.

De overheid probeert de imamopleiding te faciliteren, maar bemoeit zich niet met de inhoud. De impliciete veronderstelling hierbij is wel dat, door een imamopleiding mogelijk te maken in de Nederlandse onderwijs traditie, ook een wezenlijk andere inhoud van de islamitische boodschap wordt overgedragen aan de gelovigen. Een ander instrument om imams in te zetten in het integratiebeleid, wordt gevormd door de verplichte inburgeringscursussen voor nieuwe imams. Ten slotte wordt een streng toelatingsbeleid voor imams gehanteerd.

6.2 Het interne perspectief van de imams en de gelovigen

Voor de bestudering van het interne perspectief van de imam en praktiserende gelovigen, is in deze studie een aantal casussen onderzocht. Deze betreffen een aantal moskeeën waarvan de imams aan het publieke debat deelnemen. Tevens richt deze studie zich op die groep, vooral jonge, moslimgelovigen die bewust bezig zijn met het onderzoeken van de bronnen van hun geloof(sbeleving). Hieronder ga ik eerst in op het interne perspectief van de imam, zoals dit uit de empirische beschrijvingen naar voren kwam.

6.2.1 De imam: positie, boodschap en 'charisma'

Positie

Duidelijk is dat zowel bij de Marokkaanse als bij de Turkse moskee de institutionele positie van de imam is mee geëmigreerd. Voor alle imams uit dit onderzoek geldt dat zij geïnstitutionaliseerde taken hebben in de begeleiding van de soennitische kernrituelen, in het geven van religieus onderricht over de basisbeginselen van de islam aan kinderen en volwassenen, en in de begeleiding van rites de passage. De geportretteerde imams beschouwen zichzelf als religieus leider van de moskeegemeenschap. De mufti omschrijft zichzelf als het hoofd van de imams van Milli Görüş Noord-Nederland. Tijdens het gebed vormen de imams het symbool van de eenheid van de wereldgemeenschap van gelovigen, de umma.

Boodschap

Vanuit hun kennis van de religieuze bronnen vindt een proces plaats van morele vermaning en sociale advisering aan de gelovigen. De imams spiegelen een normatief kader voor van waaruit de gelovigen hun religieus en maatschappelijk handelen idealiter (kunnen) vormgeven. Daarbij gaat het niet om het verkondigen van een persoonlijk standpunt, maar om het vertolken van de islamitische geloofsleer, de plichtenleer en het islamitische recht.

Zowel de Turkse imams Paköz en Yavaş als de Marokkaanse imam El-Bakkali geven expliciet aan dat ze vanuit de islamitische traditie de aansluiting willen maken met de huidige tijd en omstandigheden waarin moslims in Nederland leven.

Vanuit het normatieve kader dat gestoeld is op de bronnen van de islam (Koran, Sunna, *ijmâ en qiyâs*²) reflecteren zij op de morele en staatsrechtelijke inrichting van de Nederlandse samenleving en de complexe sociale, culturele, economische en politieke omstandigheden waarin moslims in Nederland verkeren.

Uit de empirische beschrijvingen komt naar voren dat zij de gelovigen manen om hun religieuze bindingen met de islam te behouden, te onderhouden en te versterken. Via hun preken, lessen en lezingen keren zij zich tegen de hedonistische verlokkingen van de westerse maatschappij en pleiten zij voor het belang van het huwelijk en het gezin als hoeksteen van de samenleving. Ook pleiten

zij voor solidariteit onder geloofsgenoten. Zij stimuleren de moskeegangers om te investeren in scholing en te participeren in arbeid. Vrouwen dienen zich volgens de islamitische voorschriften te kleden, maar wanneer een hoofddoek haar kansen op de arbeidsmarkt of in scholing ernstig belemmert, dan is het haar toegestaan om deze tijdelijk niet te dragen.

De beschreven imams raden de gelovigen aan om gebruik te maken van hun burgerrechten in de seculiere liberale rechtsstaat, vooral als het gaat om het opeisen van het recht op religieuze expressie in het publieke domein. De empirische data laten zien dat de discussie over de rechten van de vrouw en de betekenis van het recht op vrijheid van godsdienst ook in de moskee gevoerd wordt.

Bovendien vormt de deelname van deze imams aan het publieke debat het bewijs van hun keuze om in de Nederlandse publieke ruimte zichtbaar aanwezig te zijn. Zij richten zich hiermee op Nederland. Ze zeggen dus niet alleen dat de imam actief moet participeren in de Nederlandse samenleving; zij doen dit ook daadwerkelijk. Maatschappelijke participatie en burgerschap vanuit religieus-ethische principes vinden ze een belangrijk onderdeel van het moslim-zijn in Nederland.

Tegelijk hebben zowel de Turkse als de Marokkaanse imams te maken met de politieke situatie in de herkomstlanden en zoeken zij naar politieke onafhankelijkheid. Dit kan soms betekenen dat zij zich in een delicate positie kunnen bevinden ten opzichte van het moskeebestuur of de koepelorganisatie; hierover laten de imams in dit onderzoek zich slechts zeer beperkt uit.

'Charisma'

De imams proberen drie generaties mannen en vrouwen met uiteenlopende opleidingsniveaus en taalbeheersing in de moskee te bereiken, terwijl tegelijk meer dan de helft van de moslims in Nederland de moskee voorbij loopt en de frequentie van moskeebeszoek onder jongeren laag is.

De imams geven aan dat zij zich empathisch en sympatisch dienen op te stellen ten aanzien van het dagelijks leven van de moskeegangers. Ze moeten weten wat er in de leefomgeving van gezin, wijk en maatschappij gebeurt en leeft. Ze proberen zich in te leven in de leefwereld van de jongeren.

De Turkse imams uit dit onderzoek investeren veel in hun contacten met de jeugd door de Nederlandse taal te leren, door een open houding uit te stralen en door jongeren uit te dagen kritisch na te denken. Vooral Paköz maakt gebruik van zijn leeftijd en kleding om aansluiting te vinden bij de jongeren. Ook de Marokkaanse imam El-Bakkali maakt gebruik van zijn leeftijd, en spreekt de jongeren meer op een ‘vaderlijke’ manier aan. Hij onderhoudt het gewicht van zijn status als imam door zijn traditionele kleding en ook door Arabisch te spreken en juist geen Nederlands.

De drie geportretteerde imams en de mufti raden de gelovigen aan om zich kritisch op te stellen ten opzichte van de informatie over het islamitische geloof die tot hen komt via diverse kanalen, onder meer via internet.

Taal vinden de geportretteerde imams zonder meer belangrijk, maar het vormt voor hen uiteindelijk meer een middel dan een doel voor het verkrijgen van een aan hun rol gerelateerd religieus gezag. Om de institutionele positie van gebedsvorganger in te nemen, is het in principe niet nodig om Nederlands te beheersen. Het rituele gebed wordt in iedere moskee verricht in het Arabisch. De preek is in Marokkaanse moskeeën in het Arabisch en in Turkse moskeeën in het Turks. In Turkse moskeeën zijn ook de smeebeden in het Turks.

Zowel imam Paköz als imam El-Bakkali meent dat de taaldrempelel niet de grootste barrière is om hun rol naar behoeven en naar tevredenheid te kunnen uitvoeren. Wanneer een imam wel goed Nederlands spreekt, maar geen grondige kennis van de bronnen van de islam heeft, dan is hij geen goede imam, menen de imams. El-Bakkali maakt gebruik van tolken om zijn boodschap over te dragen. De Turkse imams menen dat Turkse jongeren voldoende Turks spreken, zodat dit de communicatie niet echt belemmert. Bovendien zijn Paköz en Yavaş aanspreekbaar in het Nederlands.

Macht of gezag?

Alle imams geven expliciet aan dat zij niet meer kunnen doen dan moreel vermanen en sociaal adviseren. Cherribi betoogt dat er uit de vermaningen van de imam een vorm van macht (*pouvoir*) ten opzichte van de gelovigen kan uitgaan (2000:5).³ In mijn onder-

zoek is duidelijk geworden dat er geen sprake is van macht in de Weberiaanse zin dat macht de kans is die iemand (of een groep) heeft om de eigen wil te verwerkelijken, zonodig tegen de wil van anderen in (Zijderveld 1985:10). In navolging van Zijderveld meen ik dat macht en gezag onderscheiden moeten worden als in principe twee onafhankelijke sferen, die wel een onderlinge dynamiek kennen (Zijderveld 1985: 9, 13). Bij de imams gaat het om een vorm van invloed die uitsluitend afhankelijk is van overtuigingskracht en moreel overwicht. Dit is de definitie van gezag die Zijderveld hanteert (1985:11). De imam heeft geen macht, maar heeft via zijn gezag wel de mogelijkheid van vergaande invloed op de morele opvattingen en handelen van de gelovige.⁴

Wat de gelovigen doen met de oproepen van de imam, ligt bij henzelf. Uiteindelijk hangt het van de gelovige af en van zijn of haar directe omgeving (familie, peergroep) in hoeverre hij of zij de raadgevingen van de imam invloed laat hebben op zijn of haar denken en handelen. Dit zal verder uitgediept worden in de volgende paragraaf, waarin ik de vraag naar de rol van de imam bespreek vanuit het interne perspectief van de praktiserende gelovige.

6.2.2 *Rol van de imam: intensiteit en reikwijdte*

In dit onderzoek wordt geconstateerd dat een groep jonge, praktiserende moslims uit de tweede en derde generatie dagelijks bezig is met het maken van keuzes op grond van hun meervoudige culturele bindingen.

Culturele en religieuze bindingen die geworteld zijn in tradities geven betekenis aan menselijke relaties en hebben een normatieve kracht. Tegelijk zijn deze bindingen dynamisch. Het proces van het onderhouden, vormen en vernieuwen van bindingen met religie, familie, etnische groep, het land van herkomst en de Nederlandse samenleving is voor de eerste drie generaties in de migratiesetting volop in beweging. Door het opgroeien als tweede of derde generatie in een niet-islamitische, meer seculiere samenleving, veranderen de culturele en religieuze bindingen van jonge praktiserende moslims ten opzichte van die van hun (groot)ouders.

Om te onderzoeken welke rol de imam in de Nederlandse context speelt in de morele keuzes die moslims maken op basis van die

meervoudige, soms uiteenlopende culturele en religieuze bindingen, zijn in deze studie met name de opvattingen van een groep hoogopgeleide, praktiserende moslimjongeren gepeild.

Om inzicht te krijgen in dit vraagstuk, bespreek ik in dit onderzoek een aantal dilemma's waarmee de hoogopgeleide jongeren als (kritische) gelovigen en (kritische) burgers van de Nederlandse samenleving worstelen. In deze dilemma's komt het spanningsveld naar voren dat het hebben van meervoudige culturele bindingen met zich meebrengt. De geïnterviewde jongeren hebben culturele bindingen met de etnisch-culturele tradities van het herkomstland door taal, kleding, contact met familie, gewoonten en gebruiken. Ze hebben belangstelling voor politiek en geschiedenis van het herkomstland. Daarnaast hebben ze bindingen met Nederland. Ze zijn hier opgegroeid, willen hier werken, willen vaak een moslim-partner uit dezelfde etnische groep vinden die ook in Nederland is opgegroeid. Ze zetten zich in voor de islamitische gemeenschap hier. Ze strijden voor volwaardig burgerschap, met civiele rechten, politieke rechten en socio-economische rechten. En ten slotte geven de geïnterviewde jongeren aan dat zij willen leven als een goede moslim, volgens 'wat de echte islam zegt'. Als adolescent voelen zij de behoefte om hun binding met de islamitische traditie te versterken, maar nu door zich met de 'universele islam' te verbinden. Ze streven een interetnische vorm van islam na.⁵ Ze willen zich verbinden met de '(literate) great tradition' en niet (alleen) de '(emotive, ecstatic) folk tradition' (Gellner 1981).⁶ Zij willen zich (hernieuwd) binden aan de universele islam zoals die is geopenbaard in de Koran en overgeleverd in de Hadith. Salafisten zoeken hierbij naar radicale conformiteit, terwijl de respondenten in dit onderzoek de flexibiliteit van de interpretaties in ruimte en tijd benadrukken. Ze vinden dat zij hierbij een individuele verantwoordelijkheid hebben, zowel om de leefregels te kennen en na te leven, als om te onderzoeken wat de ratio achter de regels is. De vraag is welke rol de imam dan voor hen speelt.

Rol en gezag van de imam

Zowel moskeegangers uit de eerste generatie als uit de jonge generaties, zien als de voornaamste taken van een imam dat hij de gelovigen begeleidt in het rituele gebed in de moskee, dat hij de basis-

beginselen van de religie overdraagt, en dat hij religieuze raad geeft.

De continuïteit met de islamitische traditie via het ritueel ligt verankerd in de instituties moskeegemeenschap en imam. De rol van de imam in de traditionele, moskeegebonden institutionele positie, met als taken het voorgaan in het rituele gebed, het verkondigen van de vrijdagspreek en het geven van religieus onderricht, blijft ook in de (post) migratiesetting onbetwist (zie ook Van Bruijnessen 2003: 4).

Imams krijgen erkenning als leidsman van de moskeegemeenschap vanwege hun voorbeeldige levensstijl naar het voorbeeld van de Profeet Mohammed, en de grote mate van kennis die zij hebben van de bronnen van de islamitische geloofsleer, de plichtenleer en het islamitisch recht.

De imam bereikt de eerste generatie mannen in eerste instantie vaak vanwege zijn traditionele status als imam. Zijn sociale positie is gelegitimeerd door traditie en als zodanig geïnstitutionaliseerd en ook in de migratiecontext niet arbitrair.

Hij wordt door de tweede en derde generatie mannen en vrouwen in deze positie gerespecteerd. Hij krijgt bij hen echter pas moreel overwicht wanneer hij erin slaagt hen te overtuigen dat zijn kennis van Koran, Sunna en fiqh stoelt op de bronnen van de islam: een zeer groot en complex corpus van exegetische, theologische, juridische teksten. Het legaal-rationele gezag dat de imam krijgt op basis van zijn normatieve boodschap staat echter in de moderne, westerse samenleving onder druk. De imam is voor de tweede en derde generatie niet (meer) de enige die de kennis over kan brengen over wat moslims beschouwen als correcte islamitische waarden, normen en praktijken.

Ten slotte gaat het er ook om hoe de imam zijn kennis communiceert naar de gelovigen. Om moreel overwicht te krijgen onder jonge praktiserende gelovigen, heeft hij bepaalde persoonlijke eigenschappen en capaciteiten nodig, vervat in empathie en sympathie voor de situatie van deze jongeren, kortweg charismatische eigenschappen. Ook blijkt zijn taalvaardigheid in diverse talen van groot belang. Hoewel de imams zelf aangeven dat de taalvaardigheid in het Nederlands niet het voornaamste probleem is, blijkt dit vooral voor Marokkaanse jongeren een belangrijk obstakel in de

communicatie. Imams die in hun kennis en communicatiecapaciteiten niet of onvoldoende gewaardeerd worden, worden door een respondent enigszins denigrerend 'huis-tuin-en-keukenimams' genoemd.

Invloed

Het is een interessante vraag om te kijken hoe ver de invloed van de moskee-imam reikt in de religieuze morele opvattingen van een individuele, praktiserende moslim. Het gaat hier om wat Clifford Geertz *force* noemt (1968: 111), ofwel de intensiteit van het geloof voor een (praktiserende) moslim die zich beweegt in een niet-islamitische, seculariserende samenleving.

In de eerste plaats is uit de empirische beschrijvingen duidelijk geworden dat het niet alleen de moskee-imam is die voor de gelovige bepaalt wat gepast islamitisch gedrag is en wat de (centrale) normen en waarden zijn. Televisieshaykhs, internetimams, de peergroep, ouders, en (vertaalde) boeken vormen belangrijke kanalen van kennisoverdracht over de normatieve bronnen. De imam is voor hen niet de enige bron van kennis bij wie ze te rade gaan. Sommigen bezoeken de moskee zelden of nooit en hebben geen contact met de imam. Steeds benadrukken de respondenten dat wat de imam zegt niet bindend is en voor hen geen verplichtingen tot handelen inhoudt. De respondenten verdisconteren zijn advies niet per se in hun morele opvattingen en hun maatschappelijke handelen, behalve wanneer ze overtuigd zijn van de legitimiteit van zijn advies. Ze nemen niet klakkeloos iets van hem aan, zo komt in het onderzoek keer op keer naar voren.

Tegelijk komt uit het empirische onderzoek naar voren dat de imam niet iedere praktiserende moslim bereikt, omdat hij in eerste instantie diegenen (direct of indirect) bereikt die de moskee en/of zijn lezingen bezoeken.⁷ Vooral bij de Turkse moskee bereikt hij vrouwen slechts indirect of in het geheel niet.

En bovendien is duidelijk geworden dat er een groep van nieuwe religieuze leiders in opkomst is die buiten de moskeeën werkt. Zij ontwikkelen een religieus discours voor een groep die niet door de moskee-imams bereikt wordt.

Ten slotte moeten we niet uit het oog verliezen dat in deze studie vooral hoogopgeleide jongeren werden geportretteerd.⁸ Behalve

(kritische) gelovigen, zijn zij (kritische) burgers, die deel uitmaken van gemeenschappen (familie, school, wijk, werk) en lokale, etnische, nationale en transnationale netwerken.

De tweede vraag is: wat is de invloed van de morele vermaningen en sociale adviezen van de imam in het maatschappelijk handelen van de gelovigen? Deze vraag hangt nauw samen met de eerste vraag naar het bereik van de rol van de imam in de religieus genormeerde morele opvattingen van een individuele, praktiserende moslim. Beïnvloeden zijn opvattingen dat wat gelovigen op maatschappelijke terrein geoorloofd en ongeoorloofd vinden? Het gaat hier om de maatschappelijke reikwijdte van de rol van de imam. Dit noemt Geertz wel de *scope* van het geloof (1968: 112).

We zagen al dat zowel de Turkse als de Marokkaanse imams een expliciete rol willen spelen in het vormen en onderhouden van religieuze bindingen. Vanuit die rol willen ze ook een rol spelen in het begeleiden van de geloofsgemeenschap in het aangaan en onderhouden van bindingen met verschillende bevolkingsgroepen in Nederland. Hoe gaan de jongeren hiermee om?

De jongeren geven aan dat ze hun religieuze bindingen willen versterken: ze willen zich gedragen volgens 'wat de islam zegt'. Dat betekent dat ze de religieuze leefregels willen leren kennen. Het gaat hen echter niet alleen om de feitelijke leefregels zelf; ze willen ook de betekenis van deze leefregels kennen. De leefregels moeten uitgelegd worden in de huidige tijd en context.

De jongeren geven aan dat de boodschap van de imam hen (pas) aanspreekt wanneer deze actueel is en doorspekt is met voorbeelden die te maken hebben met het huidige leven. Ze hebben behoefte aan iemand die de leefregels aanduidt. Als ze die leefregels en wetten kennen, kunnen ze proberen om deze (zo nauwkeurig mogelijk) na te leven naar het voorbeeld van de Profeet. Maar ze hebben ook behoefte aan iemand die de rationele achtergrond van de leefregels kan uitleggen, waarmee zij de koppeling kunnen maken tussen tekst en context. Juist door de rationele en spirituele achtergrond te kennen, kunnen zij de leefregels beter interpreteren in hun dagelijkse leven in Nederland. Ze hebben behoefte aan een bezielende uitlegger van wat 'de echte islam' is.

Ze verwachten van de imam dat hij een samenhangend inzicht

kan verschaffen. En ze zijn teleurgesteld wanneer hij deze vertaalslag niet naar hun behoefte kan maken. Dat de imam regelmatig geen Nederlands spreekt is vooral voor Marokkaanse studenten frustrerend.

Ze verwachten echter niet alleen van de imam dat hij deze vertaalslag maakt, maar ook van andere religieuze autoriteiten. Op deze andere religieuze autoriteiten gaat deze studie verder niet in (zie voor een beschrijving bijvoorbeeld Shadid en Van Koningsveld 2002).

Ten slotte geven ze aan de imam niet 'klakkeloos' te volgen; ze willen zelf nadenken en navorsen.

De imams uit deze studie lijken er redelijk goed in te slagen om voor de actieve moskeegangers een brug te slaan tussen tekst en context, tussen traditie en moderniteit. De Turkse respondenten in de Ayasofya-moskee zijn over het algemeen tevreden over de capaciteit van de imams in deze moskee om de normativiteit van de teksten te relateren aan het dagelijks leven in de Nederlandse samenleving. Ook de Marokkaanse jongeren in moskee El-Islam waarderen hun imam op dit gebied, juist omdat hij de flexibiliteit van de islamitische bronnen benadrukt om deze in tijd en context te interpreteren.

Concluderende opmerkingen op basis van het interne perspectief

De voorbeelden uit deze studie van zaken waar jonge gelovigen mee worstelen, laten zien dat zij behoefte hebben aan het terugvallen op traditionele religieuze normen. Tegelijkertijd doen de respondenten dat vanuit een progressieve houding van toegenomen individuele keuzevrijheid. Deze geïndividualiseerde moslims claimen rationele keuzes te maken waarbij ze de gehechtheid aan de religieuze normatieve traditie koesteren. Hun culturele bindingen kunnen een betekenis kader geven aan hun maatschappelijke opties. In de interviews met de respondenten en de vragen die aan de imams worden gesteld, wordt zichtbaar hoe zij hierin voortdurend afwegingen maken. Soms betrekken zij de imam in deze afwegingen, soms niet.

De imam speelt een onmisbare rol als gebedsvorganger en vrijdagsprediker in de moskee. Maar daarnaast is de moskeegemeen-

schap met haar imam voor deze groep jongeren uit de tweede en derde generatie vooral aantrekkelijk wanneer zij er zowel voor 'feitelijke' kennis over de bronnen van de islam als voor uitleg over de achterliggende betekenis van de normen terechtkunnen. Dan vormt de moskee voor hen een van de plaatsen van waaruit zij hun morele opvattingen over de traditionele godsdienst in de moderne samenleving kunnen ontwikkelen.

De reconstructie van traditie is voor iedere moslim een dynamisch en creatief proces. Hier is een reflexief individualiseringsproces onder de jongeren zichtbaar, waarbij ze eclecticisch putten uit diverse kennisbronnen: 'Hoe ziet mijn reconstructie van de traditie eruit wanneer ik kijk naar het rituele handelen dat vanuit de traditie van mij verwacht wordt; en welke betekenis kan ik daar dan aan geven, vanuit mijn traditie, geïnterpreteerd in deze tijd en plaats?'

Hoewel dit onderzoek gebaseerd is op veldwerk in een beperkt aantal moskeeën, kan gewezen worden op het meer algemene belang van deze conclusie voor studie naar de imam in Nederland. De honderden imams die in moskeeën in Nederland werken, kunnen deze rationele betekenisgeving op verschillende manieren aan de gelovigen uitleggen. Immers, een imam kan deze samenhang als regressief omknellend voorspiegelen, maar hij kan het ook als progressief bevrijdend voorstellen aan de gelovigen. Hij kan benadrukken dat het rituele handelen een letterlijke nabootsing van de handelingen van de Profeet moet zijn, ook wanneer dit botst met dominante opvattingen in de samenleving. Maar hij kan ook een zodanige nabootsing bepleiten van de rituele handelingen dat de leefregels civiele participatie in de Nederlandse samenleving niet in de weg staan. Hij kan de rationele betekenis van de godsdienst als religieus traditionalistisch en fundamentalistisch uitleggen, maar hij kan deze ook als religieus vrijzinnig en explorerend verkondigen.

6.3 Interne en externe verwachtingen bij de rol van de imam: drie rolspanningen

Pnina Werbner beschrijft hoe er onder moslimgemeenschappen in Europa een voortdurende strijd om leiderschap plaatsvindt over wie bepaalt hoe de normatieve morele bindingen van en voor een moslimgemeenschap eruit dienen te zien:

The moral community is not a unity. It is full of conflict, of internal debate about moral values and the relationship to others. It involves fierce competition for leadership. It also involves competition for the right to name: Who are we? What do we stand for? What are we to be called? [...] The power to name, to inscribe, to describe, implies a power to invoke a world of moral relationships (Werbner 1996b: 72-73).

Een eerste implicatie van deze interne strijd om moreel leiderschap werd uit de empirische beschrijvingen van het interne perspectief van de praktiserende gelovigen zichtbaar: wanneer de imam onvoldoende in staat is om te communiceren met de jonge generatie, en wanneer hij onvoldoende in staat is om zijn opvattingen over de normen en over de betekenis van goed en kwaad over te dragen op een manier die de jongeren aanspreekt, in een taal die zij begrijpen, dan zal hij de strijd om het religieuze leiderschap dat verder strekt dan zijn traditionele moskeegebonden rol als gebedsvorganger en prediker verliezen. Nu is al te zien dat de jonge gelovigen zijn moskeegebonden traditionele rol vooropstellen. Andere (transnationaal opererende) religieuze autoriteiten strijden ook om het morele leiderschap. De imams moeten met hen concurreren in hun pogingen om gelovigen te begeleiden in het maken van morele keuzes.

De tweede implicatie van deze strijd om het leiderschap wordt zichtbaar bij de vergelijking tussen het interne perspectief van de imams en de gelovigen en het externe perspectief van het publieke debat: wie bepaalt uiteindelijk wie het religieus moreel leiderschap van de moslimgemeenschappen op zich neemt en hoe dit vorm krijgt? Maar vooral: wie bepaalt uiteindelijk welke referentiek-

ders richtinggevend zijn in de morele opvattingen en het maatschappelijk handelen van burgers in de Nederlandse samenleving? Wie bepaalt welke de centrale waarden zijn van een samenleving? Deze centrale waarden zijn in een plurale, democratische samenleving niet eenduidig.

Mohamed Ajouaou, afgestudeerd theoloog aan de Vrije Universiteit en zelf moslim, brengt de verschillende verwachtingspatronen die van buitenaf en van binnenuit op de imam worden geprojecteerd als volgt onder woorden:

De critici verwachten van de imams dat zij hun gemeenten zullen aansporen zich positief op te stellen ten opzichte van de in Nederland heersende waarden en normen, [...] dat zij de gelovigen, voor wie godsdienst een belangrijk element in het leven is, aansporen om een seculiere houding in deze maatschappij aan te nemen. Bovendien moeten de imams ook de rol op zich nemen van maatschappelijk werker, die de gelovigen helpt bij het oplossen van hun sociale problemen. De gelovigen op hun beurt verwachten van de imam dat hij hun bescherming biedt tegen de steeds ongrijpbardere maatschappelijke werkelijkheid en hun terughoudendheid ten opzichte van de sociale realiteit rechtvaardigt. Zij verwachten van hem vooral dat hij antwoord geeft op godsdienstige en levensvragen (*Trouw* 20-11-96).

Ajouaou refereert aan een aantal rolspanningen die zichtbaar worden in de vergelijking tussen rolopvattingen 'van buitenaf' en 'van binnenuit'. Deze rolspanningen kunnen geordend worden aan de hand van de drie dimensies van legitimatie van gezag die ik steeds heb onderscheiden: een rolspanning aangaande de institutionele positie van de imam, een rolspanning aangaande de boodschap van de imam, en een rolspanning aangaande het 'charisma' van de imam.

6.3.1 Institutionele positie: de imam als dominee?

Hierboven wordt betoogd dat in het publieke debat de overtuiging leeft dat de imam vanuit zijn institutionele positie gezag en invloed heeft onder de gelovigen. In hoofdstuk 2 wordt betoogd dat deze roloppvatting wellicht gevoed wordt door beeldvorming over de dominee of de pastoor uit de jaren vijftig en zestig van de twintigste eeuw. Zo'n dominee of pastoor zou zich intensief hebben bemoeid met het persoonlijke leven van zijn gemeenteleden of parochianen. Deze beeldvorming van de imam als geestelijke in een 'kerkelijke structuur' waarlangs gelovigen bereikt (kunnen) worden, past in bestaande, herkenbare religieuze (i.c. christelijke en joodse) organisatiestructuren.⁹

Focust de overheid terecht op de imam als de centrale figuur waarlangs de geloofsgemeenschap bereikt kan worden?

De imams in dit onderzoek geven aan dat ze inderdaad aan het hoofd van de moskeegemeenschap staan. Maar het valt op dat ze benadrukken dat ze vooral een adviserende rol hebben met een beperkte reikwijdte.

Uit het empirische onderzoek komt naar voren dat de rol en de invloed van de imam in het persoonlijke leven van de moskeeganger vaak minder bepalend zijn dan van buitenaf verondersteld wordt. Dit geldt vooral voor de tweede en derde generaties. De voornaamste taken van de imam liggen in het voorgaan in gebed en ceremoniën, in het doorgeven van basiskennis over de islam en haar voorschriften en het geven van religieuze adviezen over het geloof. Ook komt naar voren dat hij minder jongeren dan ouderen bereikt. En hij blijkt meer mannen dan vrouwen te bereiken. En hoewel de imam in de migratiesetting zeker pastorale taken heeft gekregen zoals geestelijke zorgverlening in ziekenhuizen en gevangenissen, komen gelovigen vooral naar hem toe met hun vragen en problemen in plaats van dat hij proactief hen thuis bezoekt voor een pastoraal gesprek.

Er wordt geregeld contact gezocht met imams ten behoeve van ontmoetingen met vertegenwoordigers van gemeentebesturen, wijkorganisaties en het voeren van een interreligieuze dialoog. De

imams uit dit onderzoek doen hier aan mee. Desondanks wees Kadir Canatan er in zijn dissertatie reeds op dat de verwachting dat de imam de centrale leider in de moskee is die (ook) de externe betrekkingen onderhoudt, niet terecht is. In de moskee worden de imams vaak niet als degenen gezien die als eersten in aanmerking komen voor dit externe leiderschap. Het moskeebestuur neemt in de meeste gevallen deze taak van extern leiderschap op zich (Canatan 2001). Ook in de geportretteerde moskeeën blijkt het moskeebestuur en het overkoepelende Federatiebestuur een belangrijk deel van het externe leiderschap op zich te nemen.

Op basis van mijn empirische onderzoek en dat van Canatan, meen ik dat de veronderstelling die in het publieke debat circuleert dat de imam de centrale leider in de moskee is, gerelativeerd kan worden.

Sommige actoren in het publieke debat menen dat zijn taken zich verder zullen uitbreiden wanneer hij Nederlands kan en de Nederlandse taal zal spreken. Ook sommige onderzoekers verwachten dat zijn rol zich in de diaspora op termijn zal uitbreiden. Amir-Moazami en Salvatore menen dat er sprake is van een 'extended role of imams from preachers to socio-political leaders and brokers who increasingly negotiate between the community and local and public institutions' (2003: 71-72). Op grond van wat ik in deze studie observeerde, verwacht ik dat in Nederland het echter niet zozeer de traditionele positie van de imam zal zijn die zich zal uitbreiden. Die positie blijft moskeegebonden. Deze institutie bevat een positioneel bepaald religieus gezag, onafhankelijk van de persoon die de institutionele positie vervult (Luckmann 2003: 395).

Door de aandacht in het publieke debat minder sterk op de institutionele positie van de imam te richten, kan ook meer oog komen voor vrouwen. De imam in de moskee is immers altijd een man, terwijl zowel binnen de moskeeën als daarbuiten vrouwen (steeds zichtbaarder) een gezaghebbende sociaal-religieuze rol spelen. Dit werd duidelijk uit de empirische beschrijvingen. Kennis bevindt zich niet (meer) op één plaats, bij één religieuze leider. Deze bevindt zich bij verschillende personen, onder wie vrouwen, en op verschillende plaatsen, zoals internet, in boeken en op (satelliet)te-

levisie. Steeds meer mensen raadplegen deze uiteenlopende kennisfora naast elkaar, los van elkaar en elkaar aanvullend. Dergelijke religieuze autoriteiten, onder wie vrouwen en autodidacten, krijgen gezag toebedacht op grond van hun normatieve boodschap en charisma. Deze (nieuwe) gezagsdragers zitten echter niet aan de moskeegebonden positie van de imam vast.

Dit neemt niet weg dat er imams zijn en zullen zijn die wel erin slagen om moreel overwicht te hebben, zowel op basis van hun institutionele positie als op basis van hun normatieve boodschap en hun vermogen om dit op een aansprekende manier over te dragen.

Waar de overheid 'inzet' op het beïnvloeden van juist de imams in de moskeeën als centrale leiderfiguren in de overdracht van islamitische waarden en normen, die zich dienen te richten op de Nederlandse samenleving, kan zij haar aandacht beter verbreden. Nu focust de overheid vanuit de vrees voor radicalisering onder invloed van nieuwe religieuze gezagsdragers die werkzaam zijn in transnationale netwerken, nog sterker op de moskee-imam, waar zij mogelijk wel 'grip' op zal kunnen krijgen (via imamopleiding, inburgeringscursussen en een restrictief toelatingsbeleid).

6.3.2 Boodschap: een Nederlandse islam?

De tweede vraag die door de vergelijking tussen rolopvattingen uit het externe perspectief en rolopvattingen uit het interne perspectief wordt opgeworpen, is of de imam inderdaad de boodschap verspreidt waarmee de gelovigen uit de voeten kunnen in hun proces van inpassing en aanpassing in de Nederlandse samenleving.

Uit de analyse van het externe perspectief blijkt dat verwacht wordt dat de imam potentieel een belangrijke rol kan vervullen in het integratieproces van moslims in de Nederlandse samenleving, maar dat vaak gedacht wordt dat hij hiertoe momenteel onvoldoende toe in staat is. Hem wordt hierbij een bijzondere verantwoordelijkheid toebedacht. Daarom dient hij Nederlands te kunnen spreken en zijn weg te weten in de Nederlandse samenleving. De 'ideale imam' richt zijn oriëntatie op Nederland.

Bij de bestudering van het interne perspectief van de geportretteerde jonge, praktiserende moslims is duidelijk geworden dat zij wensen dat de imam een actieve rol op zich neemt in het beantwoorden van hun religieuze vragen over het dagelijkse leven. Het is voor hen problematisch dat de communicatie regelmatig schort vanwege het taalprobleem. Er kan inderdaad sprake zijn van cultureel onbegrip tussen de imam en de jonge gelovige.

De vraag is echter of het aanleren van de Nederlandse taal en het opdoen van kennis over de Nederlandse samenleving voldoende is om de imam de rol te laten spelen in het integratieproces die ‘van buitenaf’ regelmatig naar voren wordt gebracht.

Uit het onderzoek blijkt dat de eerste missie van de imams het bestendigen van bindingen van gelovigen met de religieuze normatieve traditie is. Zij hebben als doel dat gelovigen hun religie onderhouden en versterken, ook in de context van de niet-islamitische samenleving. Het referentiekader van de imams is de islam. De bindingen met de religieuze traditie vormen hun primaire uitgangspunt.

De empirische studies van twee moskeegemeenschappen laten een beeld zien van een aantal imams die vanuit hun religieuze rol daadwerkelijk een bijdrage proberen te leveren aan de emancipatie van moslims. Zij doen dit door de moskeegemeenschap aan te zetten tot participatie in de maatschappij en door zich in te zetten voor het genereren van gelijke kansen voor burgers die hun islamitische identiteit zichtbaar willen uitdragen. Uiteraard spreken zij zich als religieuze functionarissen uit over de maatschappij, zij maken daar immers deel van uit.¹⁰

Vanuit het externe perspectief lijkt bij de discussie over de verantwoordelijkheid van de imam in het integratieproces niet altijd rekening gehouden te worden met de gebondenheid van de imam aan de religieuze normatieve bronnen. De imams geven aan dat de meeste moskee-imams weinig ruimte hebben om de religieuze normen op een nieuwe manier uit te leggen. *Ijtihād* is voorbehouden aan een specifieke groep geleerden, zo geeft zowel El-Bakkali als Paköz aan.

Tevens lijkt vanuit het externe perspectief de wens van de gelovigen onderschat te worden om de binding met de religieuze traditie vast te houden, te vernieuwen en te versterken. De respondenten uit dit onderzoek willen zich vanuit en in Nederland binden aan de islamitische traditie en tegelijkertijd willen ze volwaardig, participierend burger zijn van de Nederlandse samenleving. Waar in Nederland 'van buitenaf' echter een 'Nederlandse islam' gepropageerd wordt, wensen de gelovigen een islam die in Nederland 'van binnenuit' beleefd en beleden kan worden.

Deze geïndividualiseerde moslims claimen rationele keuzes te maken, waarbij ze de normatieve kracht van een religieuze traditie accepteren, iets wat in het gesecculariseerde, 'Verlichte' Westen met zijn op wetenschappelijke rationaliteit gebaseerde (radicaal) progressieve denken lijkt te zijn afgezworen (vergelijk Shils 1981). De erkenning van de normatieve kracht van hun religieuze en culturele bindingen, verbaast de Nederlandse seculiere toeschouwer, die Brandsma de *homo secularis* noemt (Brandsma 2006).

In een plurale samenleving is het legitiem en essentieel dat er ruimte is voor debat over vraagstukken waarin waarden en normen met elkaar in de publieke ruimte of in het privédoemien botsen.

Binnen de grenzen van de wet bestaat in een liberale democratische rechtsstaat ook ruimte voor orthodoxie. Er is wel een verschil tussen orthodoxie en radicalisering. Religieuze orthodoxie betekent rechtzinnigheid, het streng vasthouden aan de overgeleverde voorschriften van het geloof. Een gelovige kan in deze levensstijl dilemma's ervaren ten aanzien van de overeenstemming tussen religieuze en civiele waarden, maar dit betekent niet dat hij of zij zich af wil scheiden van of onttrekken aan de liberale rechtsstaat. Radicalisering houdt vervreemding in van de democratische samenleving. Hier worden door het Nederlandse rechtssysteem grenzen aan gesteld.

Het publieke 'imamdebat' wordt gevoerd in een context van een voortschrijdende secularisering waarbij een moeizaam publiek debat wordt gevoerd over de positie van religie in het publieke domein. Deze discussie wordt voor een belangrijk deel 'via de islam' gevoerd. Daarbij fungeren onder meer imams die publieke uitspra-

ken doen over thema's die precies dat spanningsveld raken als katalysatoren. In het publieke debat komen als 'pars pro toto' vooral die imams naar voren die zich publiekelijk uitspreken over botsende normen rond wat Bart Tromp 'de drie h's' noemt: 'hoofddoek, homo's, handen schudden' (Tromp 2006: 46). Door de nadruk op deze incidenten dreigt gemist te worden wat imams als Paköz, Yavaş en El-Bakkali in hun moskeegemeenschappen proberen te bereiken.

6.3.3 *Charisma: een ideale imam?*

De derde vraag die in de vergelijking tussen het externe en het interne perspectief opkomt, is of de imam inderdaad de 'charismatische leider' is die de gelovigen kan overtuigen. In hoeverre kan hij zich inleven in de (jonge) moskeegangers als hij hun taal en dagelijkse context niet of beperkt kent? Verwerft hij – desondanks – het gezag om invloed te hebben op de morele opvattingen en het maatschappelijke handelen van gelovigen?

In het publieke debat wordt hierbij veelvuldig gewezen op het belang van een goede communicatie tussen imam, gelovigen en bredere samenleving. Er wordt daarbij gerefereerd naar een 'ideale imam'.

Ook vanuit de moslimgemeenschappen wordt gestreefd naar een 'ideale imam'. De taalproblematiek en het gebrek aan kennis van de Nederlandse samenleving van de imam uit het herkomstland, worden door (jonge) moslims als problematisch ervaren. Samen staan ze een kritische communicatie tussen imam en gelovige in de weg. Ook onder moslimgemeenschappen leeft deze zorg. De imam verliest de strijd om het leiderschap wanneer hij onvoldoende in staat is om met de jonge generatie te communiceren over de normen en de betekenis van goed en kwaad, op een manier die de jongeren aanspreekt en in een taal die zij verstaan. De gerichtheid van de Nederlandse overheid op het belang van Nederlandse taalverwerving door de imam sluit dus aan bij die behoefte.

Maar wanneer de overheid hem wil inzetten in het integratieproces, dan moet zij beseffen dat hij slechts één van de leiders is die

een rol speelt in de normatieve bindingen van ‘religieuze’ moslims in Nederland. Moslims in Nederland en elders in Europa bevinden zich in een overgangssituatie. Het is wetenschappelijk en maatschappelijk relevant om te focussen op het ‘autoriteitsvacuüm’ dat momenteel bestaat en op de vele mogelijkheden om de ‘*Definitiesmacht*’ te bepalen (Jonker 2003b: 5). Er is sprake van een nieuwe differentiatie van religieuze figuren (Jonker noemt dit ‘religieuze pluralisme’ (2003b)), waarin vrouwen, jongeren en ‘autodidacten’ een rol spelen, die gebruikmaken van nieuwe media om te communiceren.

Zolang dat besef niet volledig doorbreekt, zal het niet lukken om hem functioneel voor integratie in te zetten. Hoe ‘ideaal’ en charismatisch de imam ook zal zijn, hij zal slechts één tussen de andere leiders zijn.

6.4 Slotbeschouwing

Wat kunnen we op grond van het bovenstaande zeggen over de centrale vraag van deze studie? Welke rol speelt de imam in de moskeegemeenschap in de Nederlandse samenleving volgens opvattingen ‘van buitenaf’ en ‘van binnenuit’?

Op dit moment bevinden de moslimgemeenschappen in Nederland en elders in Europa zich in een overgangsfase tussen traditie en moderniteit, tussen lokaliteit en transnationaliteit en tussen oude en nieuwe interpretaties van de bronnen van de islam. Een belangrijke uiting hiervan is de crisis om het leiderschap (Mandaville 2001). In deze studie kwam de vraag aan de orde welke rol de moskee-imam speelt in het spanningsveld tussen individuele verantwoordelijkheid van gelovigen en de behoefte aan religieuze autoriteiten, die de binding met de islamitische traditie enerzijds en met de Nederlandse samenleving anderzijds gezaghebbend kunnen communiceren.

Voor de eerste generatie mannen en vrouwen staat het onderhouden van de traditionele cultureel-religieuze bindingen met de islam nog centraal. Gemeenschapsvorming rond bekende, mee gemigreerde structuren en instituties is voor hen van belang. In de religieuze gemeenschapsvorming na de arbeidsmigratie en gezins-

hereniging was het gezag van de imam tijdelijk versterkt ten opzichte van de imam in het herkomstland. Hij kreeg in de diaspora in eerste instantie taken toebedeeld die in de islamitische wereld onder de verantwoordelijkheid vielen van hoogopgeleide religieuze geleerden (de 'ulamâ) of van traditionele bemiddelende instituties. Daarbij waren en zijn de verwachtingen van de eerste generatie gelovigen ten aanzien van de rol van de imam groot. Dit geldt met name voor mannen. De imam moet hen niet alleen voorgaan in het gebed, maar ook advies en steun geven bij sociaal-maatschappelijke onderwerpen (vergelijk Kloosterboer en Yilmaz 1997, Beck en Ljamai 1997).

De tweede en derde generatie mannen en vrouwen accepteert een aantal kerninstituties, zoals de moskee en de imam. Voor tweede en derde generatie moslims neemt de rol, het gezag en de invloed van de imam echter in het algemeen af.

Dit komt ten eerste doordat de communicatie vaak moeizaam verloopt. Dit komt door uiteenlopende niveaus van taalbeheersing van het Nederlands. Daarnaast kunnen de imams zich naar het gevoel van de jongeren vaak te weinig inleven in hun levenssituatie. In die gevallen is er sprake van wederzijds cultureel onbegrip. Overigens neemt dit niet weg dat veel respondenten, vooral uit de derde groep (de Iqra-studenten) aangeven dat de imam in de moskee zeker bereikbaar is voor uiteenlopende levensvragen. Echter, maar een klein deel van hen heeft de imam daadwerkelijk geraadpleegd voor vragen.

Ten tweede nemen het gezag en de invloed van de rol van de imam af doordat er andere mogelijkheden toegankelijk en gebruikelijk zijn geworden om andere religieuze autoriteiten, die lokaal, nationaal en transnationaal opereren, te consulteren. Op een eclectische manier laten jonge, vrome gelovigen zich overtuigen door televisieshaykhs zoals de Egyptische Amr Khaled, 'cyberimams' en in discussiefora op internet, door uiteenlopende auteurs van boeken, vrouwelijke leiders in de moskee en vrienden en familie. Waar de imam door de eerste generatie werd aangewezen om de religieuze normen en waarden over te dragen aan de kinderen, nemen deze kinderen nu ze zelf adolescent of volwassen zijn geworden geen genoegen meer met alleen de imam als leraar. Onder sterke invloed van moderne communicatiemiddelen waarin

transnationale netwerken hun stem stevig laten horen, nemen zij kennis van een veel breder religieus discours dan in de traditionele migrantenmoskee wordt verkondigd.

De derde reden voor het afnemen van rol, gezag en invloed van de imam is hieraan gerelateerd. De imams in de moskeeën die bestuurd worden door de eerste generatie worden regelmatig geassocieerd met de 'culturele islam' waartegen jongeren zich in toenemende mate afzetten. Dit wordt nog eens versterkt vanuit de Salafi-beweging. Er is een groep van nieuwe religieuze leiders in opkomst die buiten de moskeeën werken. Zij ontwikkelen een religieus discours voor die groep die niet door de imams bereikt wordt.

Ondanks deze bevindingen, blijkt uit de empirische studies dat de imam wel degelijk een gezaghebbende rol kan spelen in het beïnvloeden van hun morele opvattingen en hun maatschappelijke opties. De imam is vermaner. Hij is doorgever van het toegestane en het verbodene dat in zichzelf normerend en verplichtend is. De imam is een van de aangewezenen om religieuze betekenis te geven aan de alledaagse werkelijkheid (vergelijk Jonker 2003b:21). Om in deze rol gezaghebbend en invloedrijk te kunnen zijn, dient hij zowel reactief als proactief te zijn in de communicatie met de gelovigen. Hij moet zowel traditioneel als liberaal zijn. Hij dient zowel handelingsgericht te zijn als betekenis en bezieling te geven aan de morele gedragscodes. Hij moet vanuit zijn traditionele positie, maar vooral ook vanuit zijn boodschap en persoonlijke uitstraling overtuigend zijn. Hij moet de aansluiting tussen de traditionele islamitische voorschriften betekenisvol kunnen duiden in relatie met de context van de moderne Nederlandse samenleving. Hij moet duidelijk maken dat hij die dagelijkse context kent en meeweegt in zijn adviezen.

In de casussen kwamen imams naar voren die de moskeegangers aanzetten om vanuit een behoudend islamitische grondslag te participeren in de Nederlandse maatschappij via onderwijs, werken en wonen. De jongeren uit dit onderzoek erkennen het religieuze gezag van de moskee-imam, maar ze geven aan dat ze hun eigen verantwoordelijkheid behouden ten opzichte van hun religieuze en hun sociale leven. Ze maken ten aanzien van de imam

verschillende voorbehouden. Zij raadplegen hem niet als enige en vaak niet in eerste instantie. Zij nemen zijn adviezen niet 'klakkeloos' over en aanvaarden deze niet per definitie als verplichtend tot handelen. Ook hebben groepen jongeren en vrouwen buiten de moskee plaatsen gecreëerd waar kennis horizontaal wordt overgedragen. En ook in de moskeeën zijn zij actief, waar ze over 'espaces protégés' hebben onderhandeld en hun vragen aan elkaar, aan de vrouwelijke sociaal-religieuze leiders en aan de imam (in direct of indirect contact) kunnen voorleggen.

Door op een gestructureerde manier na te gaan wat de kern van de rolopvattingen vanuit drie verschillende perspectieven is, is duidelijk geworden dat er 'van buitenaf' iets anders van de imam verwacht wordt dan 'van binnenuit'.

'Van buitenaf' wordt naar voren gebracht dat de eerste loyaliteit van de imam de Nederlandse samenleving zou moeten zijn. Het Nederlandse, meer seculiere cultureel referentiekader, dient het eerste richtinggevende betekenis-kader te vormen voor de morele opvattingen en het maatschappelijke handelen van imams en gelovigen. Imams worden 'van buitenaf' gezien als degenen die de normatieve definities van burgerschap, loyaliteit en betrokkenheid van individuele gelovigen bij de bredere samenleving (mede) beïnvloeden. Grote verontwaardiging is het gevolg wanneer blijkt dat zij anders, of zelfs tegenstrijdig dachten over Nederlandse grondrechten.

De imams in dit onderzoek geven aan dat hun eerste, richtinggevende betekenis-kader de islamitische traditie is. Imams zien zichzelf als diegenen die de normatieve keuzes in morele opvattingen en handelen van gelovigen inderdaad proberen te beïnvloeden. De islam is daarbij hun referentiekader. Zij kunnen de islamitische bronnen in bepaalde mate wel interpreteren en uitleggen in tijd en ruimte, maar het gaat niet om een persoonlijk standpunt.

Jonge gelovigen zoeken naar manieren om voor zichzelf een balans te vinden tussen het verwezenlijken van hun maatschappelijke kansen en het leven volgens 'wat mag van de islam'. Als (kritische) gelovigen en (kritische) burgers van de Nederlandse samenleving zijn zij bezig met de keuzes die zij moeten maken ten aanzien van hun culturele bindingen met de religie, de etnisch-culturele bin-

dingen, en de bindingen met de Nederlandse samenleving en de kernwaarden die daarin gelden. Enerzijds maken deze meervoudige bindingen het mogelijk hun geloof publiekelijk te belijden. Anderzijds leveren uiteenlopende bindingen soms dilemma's op. In dit proces bestaat steeds een spanning tussen de behoefte aan autoriteit en de gevoelde individuele verantwoordelijkheid van de gelovigen. Ook worstelen de jongeren met de verwevenheid van Turkse, respectievelijk Marokkaanse cultuur met religie. Dit geeft spanning, maar ook dynamiek. De imam vormt daarin een van de mogelijke bronnen die zij raadplegen.

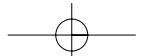
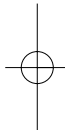
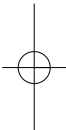
Dit alles vindt plaats in een seculiere samenleving, waar een hevige discussie gevoerd wordt over de positie van religie in het publieke domein en de spanning tussen religieuze en civiele bindingen en loyaliteiten in sociaal-culturele integratie. In dit spanningsveld is het moeizaam opereren voor de moskee-imams. In deze studie worden diverse aspecten van dit functioneren van imams besproken.

De imams blijven in Nederland een onmisbare positie behouden in de moskee, dus in hun traditionele institutionele gezag. Maar net als elders in Europa differentieert het leiderschap zich: vrouwen en jongeren worden gemobiliseerd door nieuwe vormen van onderwijs (soms zowel in het Westen als in de islamitische wereld) en opereren via nieuwe media. De positie van de gebedsvoorganger en de vrijdagsprediker blijft voorbehouden aan mannen. Vrouwen krijgen op grond van hun mogelijkheden om een ('nieuwe') boodschap te verkondigen en op basis van hun 'charismatische eigenschappen' in de Nederlandse context toenemende mogelijkheden en ruimte.

Een gevarieerd, specialistisch opgeleid religieus kader zoals dat in islamitische landen en traditie gebruikelijk is, heeft zich in Nederland (evenmin als elders in Europa) echter nog nauwelijks gevormd. Vanuit de nieuwe verwachtingen van moslims in de diaspora en vanuit de niet-islamitische omgeving zal wel geleidelijk een nieuwe standaardisering vormkrijgen. Dit religieuze moslimkader is niet noodzakelijkerwijs in de islamitische wereld opgeleid, maar

de transnationale banden met de meer traditionele centra van islamitische wetenschap zullen van belang blijven.

De focus in het publieke debat dient zich niet te beperkt op de moskee-imams te richten, maar veel breder op de ontwikkeling van het nieuwe islamitische kader. In de toekomst zal zo'n gedifferentieerd religieus-intellectueel kader dat uiteenlopende taken op zich neemt, ook in Nederland vorm krijgen. Denk bijvoorbeeld aan de nieuwe opleiding tot 'geestelijk werker' aan de Hogeschool InHolland in Diemen. Cesari ziet voor Frankrijk de contouren van deze nieuwe differentiatie reeds ontstaan (2005:1030).¹¹ Ook in Groot-Brittannië zijn de contouren van deze nieuwe differentiatie zichtbaar (Lewis en Birt 2004). Jonker schetst een helder beeld van de invloed van vrouwelijke religieuze specialisten in het religieuze gemeenschapsleven (Jonker 2003b). Amir-Moazami en Salvatore zien een verschuiving van een primaire rituele vorm van islam naar meer sociale vormen van islam die het dagelijkse leven omvattend probeert te structureren en te emanciperen (2003:71). Ook in de nieuwe, toekomstige constructies van gezaghebbend religieus leiderschap zal de imam in zijn positie van gebedsvorganger, prediker en religieus onderwijzer in de moskeegemeenschap een religieuze rol blijven spelen.



Appendix I

De preken worden hieronder in vertaling weergegeven. Er is geen sprake van een integrale vertaling, maar van een weergave. Beide vertalers (Annemarike Stremmelaar (afgestudeerd als turkoloog aan de Universiteit Leiden) en geestelijk verzorger Sefa Bağcı (afgestudeerd aan de Al-Azhar-universiteit en als islamoloog aan de Universiteit Leiden), gaven aan dat de Turkse preken heel moeilijk te vertalen zijn. Dit is omdat vooral bij de vaaz (het eerste deel van de preek) de imams uit het hoofd spreken. De sierlijkheid en de spiritualiteit van de preek zijn moeilijk te vertalen, zo gaf Sefa Bağcı aan. Desalniettemin is gestreefd naar een goede weergave van de essentie van de preek, zowel in de retoriek als in de spiritualiteit. Steeds vertrekken de imams van een aya (koranvers) of een hadith (overlevering over de Profeet Mohammed of zijn metgezellen), die eerst in het Arabisch wordt geciteerd, vervolgens in Turkse vertaling wordt verteld en dan in gedeeltes uitgelegd en ondersteund met weer nieuwe hadiths en aya's. Iedere preek begint met een lofprijzing aan Allah en een smeekbede en eindigt met een du'a, een smeekbede.

Preek 1

Vrijdagpreek 13 juni 2003

imam Osman Paköz

In deze preek wil de imam de mensen motiveren om de juiste aandacht te besteden aan het huwelijk en het huwelijk van hun kinderen en zich niet laten afleiden door allerlei (materialistische) details. Als er behoefte is en de kinderen willen, dan moeten de ouders de randvoorwaarden voor het huwelijk scheppen en hen begeleiden. Gevoelens van

liefde moeten daar ook in betrokken worden. De imam doelt in deze preek op traditionele gebruiken rond uithuwelijken, en laat met een Hadith zien dat de Profeet liefde belangrijk vond in het kiezen van de huwelijkspartners.

Vaaz

[De centrale aya in deze preek is: ‘De mens is heel zwak geschapen.’ Deze aya wordt vervolgens tijdens de hele vaaz stap voor stap uitgelegd.]. De mens kan niet tegen kou, hitte, slaap, of het verlies van zijn naasten. De mens is vooral zwak tegenover lusten. De uitleg van Ibn Kathîr [een belangrijke Korancommentator, SB] luidt als volgt: ‘Wat de mens naar het hellevuur brengt, zijn zijn mond en zijn lusten.’ De mens lijdt onder zijn lusten; de lusten brengt de mens naar aberraties en uiteindelijk naar de hel. Is dit abnormaal? Nee, want God heeft de mens zo gemaakt. Waarom? Hij geeft de mens kanten die hem naar hel sturen, namelijk spraak en lusten. En toch moet hij op het pad van het goede (*hayr*) blijven. God heeft lusten gegeven maar toch kan de mens helal leven. Een Hadith zegt: ‘Wie dat wat tussen twee lippen [zijn tong] is en wat tussen zijn twee benen [zijn seksuele begeerte] is, kan beheersen, zal het Paradijs betreden.’ De islam brengt de oplossing voor de lusten, namelijk het huwelijk. De islam geeft een middel om tussen het verbodene (*haram*) en het toegestane (*halal*) te onderscheiden. Lust (*shahwat*) is een beproeving (*imtahan*).

Hoe kijkt islam tegen het huwelijk aan? Een Hadith zegt: ‘De ouders hebben een aantal verantwoordelijkheden voor hun kind: ze geven hem een naam, ze geven hem een goede opvoeding, en ze laten hem trouwen zonder uitstel.’ Ouders moeten op hun kinderen passen. Ze moeten hen zowel een goede geestelijke opleiding als een goede beroepsopleiding geven. Dus laten we daar goed in investeren. Wat moeten we anders met het geld? Mensen houden zich bezig met welke auto, mobiele telefoon ze gaan kopen terwijl hun kind naar de hel gaat. Het maakt niet uit wat de mensen zeggen; wat God zegt is belangrijk. Laat de mensen maar praten over wat men wel of niet bezit. Luxe mag niet leiden tot het verbodene (*haram*). De opvoeding en de opleiding zijn heel belangrijk. Het is altijd duur geweest en het is niet alleen van deze tijd. Wij moeten zonder enige twijfel investeren in de opvoeding en opleiding van

onze kinderen. Vijftien, vijftig jaar lang, dat geeft niet. Maar omdat we daarvan niet bewust zijn, investeren we meer in gebouwen dan in de opleiding van onze kinderen. Maar toch zitten we te denken: 'Laten we een bankrekening openen voor het kind.' We denken alleen maar aan het financiële. Investeer in de toekomst van je kind en ga niet al die gelden verzamelen op de bank.

In een andere Hadith zegt de Profeet: 'Een vader kan niet beter doen dan zijn kinderen goede moraal (*ahlak*) meegeven.' In een andere Hadith zegt de Profeet: 'Een vader kan niets beters achterlaten aan zijn kind dan een goede moraal.' Ik wil nog een aantal Hadiths noemen. De Profeet meldt: 'Wanneer een jonge man die goed is opgevoed en een goede moraal bezit, de hand vraagt van uw dochter, geef hem dan het huwelijk, uw dochter. Anders zal er veel wanorde (*fitne*) en chaos (*fesat*) in de wereld ontstaan.' Een andere Hadith zegt: 'Wie verliefd wordt op iemand en zijn liefde kan beheersen – dus niet buiten het huwelijk een relatie aangaat – en zo sterft, die zal de verdienste van een martelaar krijgen.' De liefde is er, je kan verliefd worden en dat kan je niet onderdrukken. Dat wordt ook erkend. Maar het gaat er om hoe je daar mee omgaat. Het is niet goed als een relatie jaren lang illegitiem (*gairimesru*) is (dat wil zeggen tussen ongehuwden). Men moet trouwen. Niet trouwen om je met ibadet bezig te houden is ook niet goed. In de islam heb je geen celibaat (*ruhbanlk*). De lust kent geen grenzen en gehoorzaamt nergens aan. Door de islam is daar wat tegen te doen: het huwelijk. Alleen een religieus huwelijk (*imam nikahi*) is ook niet goed en leidt tot wanorde (*fitne*) Een burgerlijk huwelijk [dat geregistreerd wordt en officieel ontbonden moet worden bij scheiding, WB] moet ook voltrokken worden. Een andere Hadith is: 'Wie van elkaar houdt, voor hen is de mooiste weg om met elkaar in het huwelijk te treden.' Dus dan zullen we ook voor de jongeren die van elkaar houden de weg vrij moeten maken, dus de randvoorwaarden daarvoor moeten scheppen en niet ze tegenhouden, zodat ze stiekem nog hun relatie voortzetten.

[Afsluiting met een du'a (smeebede) en al-Fâtiha (het openingshoofdstuk van de Koran)]

Sadakat ('collecte')

We vragen hulp voor een moskee. Geef wat er uit uw hart komt; God vermeerderd uw gaven. Grote Osmaanse moskeeën zijn ook niet als paddenstoelen uit de grond gekomen, die zijn ook door anderen gebouwd.

Hutbe

[Het thema van de vaaz komt als samenvatting terug in de hutbe: Een goede opvoeding en opleiding is belangrijk].

[Centrale aya van de hutbe: 'Allah heeft alles op een perfecte manier geschapen, ook de mens.'] Een goede opvoeding begint al van kleins af aan. Er is geen slecht kind, er is slechte opvoeding. Dat is allereerst een tekortkoming van de ouder. De criminele kinderen komen meestal uit gezinnen met ruzie. Islam gelooft dat een kind onschuldig is; er is geen schuld bij geboorte. In de islam hangt goed en kwaad af van wat er na gebeurt in het leven. Daarom vindt islam opvoeding en opleiding heel belangrijk. Er is een Hadith die zegt: 'Een vader kan zijn kind niets beters meegeven dan goede moraal (*ahlak*).' Daarnaast moet hij kinderen van slechte dingen afhouden; de vader is verantwoordelijk. Een goede opvoeding redt het kind niet alleen in het hiernamaals, ook in deze wereld. Je moet opvoeding vroeg beginnen. Een Hadith zegt: 'Wat men in zijn jeugd leert is als schrift op een steen; wat men in de ouderdom leert, is als schrift op ijs.' Je moet je minimaal bemoeien met je kind, dus je kunt het enigszins de vrijheid geven. Je moet niet vloeken (*beddua*) en je moet het kind beschermen voor slechte vrienden. Je moet alles doen om je kinderen te beschermen, zonder te kijken of je dat wel kan, of je genoeg geld hebt of niet. Je moet er gewoon alles aan doen. Hoe je behandeld zult worden als je gaat sterven, dat geeft aan wat voor opvoeding je ze hebt gegeven. Ik wil een voorbeeld geven van twee typen kinderen. Dit verhaal is mij verteld door iemand die werkt bij een begrafenisonderneming in Turkije. 'Ik heb twee mannen ontmoet die bij de begrafenis van hun vader waren en die zaten te huilen. De een was de schoonzoon, de ander de zoon. En ze waren aan het huilen, ondanks dat ze best wel op leeftijd waren. "Onze vader was een heel goede raadgever voor ons. We zullen hem echt missen," zeiden ze. Een andere zoon, dat is de

slechte zoon (*hayırsız sevlat*), die ergerde zich aan het feit dat de begrafenisondernemer niet zo snel was gekomen om het stoffelijk overschot van de vader mee te nemen: “Neem ’m mee, waarom zijn jullie zo laat gekomen!” Dus op die manier wordt de vader behandeld na zijn dood.’ Wat voor opvoeding je nu geeft, dan zal je straks ook zo’n behandeling krijgen. Investeer dus in de opvoeding van je kinderen, met name in de geestelijke opvoeding (*manevi*) en veronachtzaam deze niet.

Preek 2

Vrijdagpreek 20 juni 2003

imam Fuat Yavaş

Deze preek gaat over de nefis (de begeerte) en dat deze de mens tot slechte daden brengt. De boodschap is: als je gelooft, dan zul je dat ook in praktijk moeten brengen.

[De centrale aya van deze preek is: ‘Waarlijk, ze hebben hun begeerten als God genomen.’] We geloven wel in God, maar hoe gaan we daar mee om? Men moet de voorschriften van de Koran in zijn leven toepassen. We zien mensen die wel geloven in Allah, maar die maar alsmaar achter hun begeertes aangaan. ‘Ze doen wat ze willen en beschouwen hun behoeftes als God,’ zegt de aya. We moeten kijken hoe de Profeet Yusuf, vrede zij met hem, zijn nefis beschouwt. Hij heeft zijn begeertes overwonnen, kunnen inhouden. Een aya zegt: ‘Voorwaar, de nefis leidt tot het slechte.’ En je moet met je nefis strijden, slechte dingen verhinderen, je bewust zijn van de fouten van je nefis. Je moet weten wanneer je wens ingaat tegen de geboden van God. Een aya zegt: ‘Heb je die persoon gezien die zijn nefis als zijn Heer beschouwt?’ Je moet God dienen door je nefis in toom te houden. Wie deze strijd wint is gered. Yusuf herkende de slechte duivel en heeft zijn begeertes overwonnen. Een aya zegt: ‘Hij is gered, wie zijn nefis heeft gezuiverd.’

Als iemand je beledigt, geef dan gewoon antwoord, of glimlach zoals de Profeet Muhammed zegt. Ook al zegt iemand een heilboel tegen je: zwijg. Zodra we bewust zijn van onze nefis hebben we het opgelost. Deze vijand komt niet van buiten, maar zit in ons. Zoals het volgende voorbeeld van Muhammad ons leert. Zijn

mannen zouden gaan strijden. Ze moesten achthonderd kilometer marcheren heen en terug door de hitte van Saudi-Arabië. Uiteindelijk vluchtten de vijandelijke legers. Toen ze terug kwamen zei Muhammad: 'Nu begint de grote *cihad*.' Veel mensen begrijpen *cihad* niet. Het woord wordt verkeerd begrepen, verkeerd gebruikt. Maar het komt van *cehd* (*cehd etmekgayret etmek*) je inzetten. Je inzetten in je sociale leven, je verantwoordelijkheden. Welke verantwoordelijkheid je hebt, die op de mooiste wijze uitvoeren. In de fabriek als werkleider, als beste in de klas, als vrouw in je huwelijk, voor de opleiding van de kinderen zorgen, voor een rustig familieleven. Dat is *cihad*. In de islam mag oorlog alleen als geen andere weg overblijft, alleen dan mag je met wapens vechten. Zoals in Bosnië. Als ongelovigen moslims aanvallen, mogen ze zich verdedigen. In de islam mag je nooit oorlog beginnen, wel je verdedigen. De *cihad* is tegen de vijand waarvan we ons niet bewust zijn. De *nefs* gebiedt de mens slechte dingen te doen dus moet je daarmee strijden, om een goed en mooi mens te zijn.

Materialisme ziet eruit alsof het ons geluk en rust brengt. Maar die mensen leven in onrust en ongeluk. Ze zijn voortdurend op zoek. Sommigen in drank, anderen in gokken of overspel (*zina*). Het helpt niet achter op de auto een tekst te plaatsen: 'rust is in de islam' (*huzur islamdadı*). Het gaat erom waar je vandaan komt, waar we heen gaan. Dat zijn de antwoorden die leven zin geven. Jammer genoeg leeft niet iedereen volgens de geboden van God. Sommige leven Gods geboden na, sommige mensen leven zoals *nefs* het wil. De derde weg is ik doe wat ik van vader, grootvader, et cetera heb gezien, wat we hebben gezien en gehoord.

Sommigen doen hun best niet om naar het Paradijs te gaan, terwijl de deuren openstaan. Hoe kan een moslim niet naar het Paradijs willen als hij zegt dat hij in God, de Profeet en de Koran gelooft? Muhammed zegt in een Hadith: 'Er zullen mensen zijn die niet naar het Paradijs willen gaan. Hoe kan dat nou? Wie wil er nu niet naar het Paradijs gaan? Dan zegt de Profeet: "Wie mij gehoorzaamt, die gaat naar het Paradijs. Dus zullen ze mij niet gehoorzamen.'" Een aya zegt: 'Geloof (*iman*) is de mooiste waarde van de gelovige.' 'De goede gelovigen zijn mensen die niet worden weerhouden door handel, noch door andere dingen om Allah te herdenken.' Nadat iemand is overleden, zal hij niets meenemen, maar dan

zijn drie dingen van belang: het gaat er om wat voor kinderen hij heeft achtergelaten. Wat heeft hij gedaan, goed of slecht. En dat de kinderen goed over hem spreken, dat ze wanneer hij overleden is een *Fatiha* [de meest gelezen Sura van de Koran, WB] voor hem lezen.

[Afsluiting met een du'a en al-Fâtiha]

Hutbe

De Profeet deed de volgende smeekbede vaak: 'O mijn Heer, ik zoek mijn toevlucht bij u vanwege het volgende: van een wetenschap die geen nut heeft, waarmee ik niet nuttig kan zijn voor anderen; van een hart dat u niet vreest; en van een smeekbede die niet wordt geaccepteerd. Bescherm me tegen deze dingen.' Kennis (*ilim*) is de grootste schat van de mensen, maar het moet nuttig zijn voor de maatschappij. 'Kennis moet leiden tot rust en licht.' De kennis moet in balans zijn, anders kan het ook tot duisternis leiden. Een Hadith zegt: 'Kennis waaruit geen vrees voor God spreekt, is verkeerd.' Bijvoorbeeld dokters die niet uit angst voor God handelen, voeren vreselijke operaties uit om geld te verdienen. De ingenieur die God niet vreest, denkt hoe hij materiaal kan stelen. Wie God niet vreest begint kennis voor eigen doelen te gebruiken. Dit geldt ook voor politici en voor ouders. Mohammed zegt: 'Een aantal dingen is verkeerd: kennis zonder vrees voor God, een gebed dat niet geaccepteerd wordt, een hart dat niet vreest, een mens die niet verzadigd wordt.' Er zijn twee soorten mensen: die zonder kennis (*ilim*) en ethiek (*ahlak*), en die met. Als mensen geen plezier hebben van *ibadet* en gebed (*namaz*), als ze niet vrezen zonde te plegen, dan worden hun harten (*kalp*) ziek. Het hart is zeer belangrijk, het richt ons naar God. Als dat rust voelt, voelt het hele lichaam rust en andersom. We moeten onze harten verzorgen. Wat is de vaccinatie daarvoor? Hoe genezen we zieke harten? Harten vinden slechts rust door *ziker* [het reciteren van de namen van God, WB]. Mohammed zegt: 'Ziker van Allah is genezing voor de harten.'

Preek 3
 Vrijdagpreek 27 juni 2003
 imam Osman Paköz

De vakantietijd breekt aan. In deze preek wordt het belang van selata-rahmi benadrukt. Hiermee wordt het onderhouden van de relaties met de familie bedoelt. De imam wijst op het belang van binding houden met je gezin en familie.

De mens moet zijn familie, mensen vragen hoe het gaat. Waarom maken mensen geen gebruik van de wereld? De wereld is om gebruik van te maken maar met inachtneming van Gods geboden. Uiteindelijk waar afgerekend wordt is het hiernamaals (*ahiret*). In een Hadith staat dat je familie moet bezoeken. Dat kan ook per telefoon. Familiebezoek is van belang bij het ophouden van een goede moraal en goed met elkaar omgaan. Zelfs als een mens iets slechts wil, doet hij het niet door de sociale druk, sociale controle. Iemand die los is van vrienden en familie gaat naar de duivel. Als je de familie van je echtgenoot bezoekt, betekent dat goede verhoudingen in het gezin. De familie van je partner moet je respect tonen voor goede relatie in gezin. En niet geen rekening houden, macho spelen, schelden, of beledigen.

In de zomer gaan de Nederlandse en Duitse Turken naar Turkije. Zelfs de regeringen wilden dat, want dan komen ze geld en dus valuta uitgeven. Tenminste de vorige regeringen waren zo. Als de relaties met familieleden goed zijn is het goed. Het nut van de mens is hoe hij voor anderen nuttig is. Wie anderen niet meetelt, wie alleen voor zichzelf leeft wordt een last op de rug van anderen.

Het reizen naar Turkije is begonnen. Laat God de reizigers beschermen. [De imam noemt drie punten die iemand dient te doen vóór hij op reis gaat naar Turkije: afscheid nemen; een 'reisleader' aanwijzen; je gebed ook tijdens de reis blijven doen]. Een Hadith zegt: 'Als jullie op reis gaan, ga dan eerst mensen een bezoek brengen en afscheid nemen.' Neem afscheid en vraag vergiffenis voor hen (*helal esmek*). Een andere Hadith zegt: 'Als drie (of meer) mensen op reis gaan – lang of kort – kies dan één van hen als leider.' Die is dan verantwoordelijk en kan beslissingen nemen in moeilijke situaties. Ook moet je tijdens de reis zodra er tijd voor gebed is, dat

doen. Je moet het gebed (*namaz*) niet laten zitten omdat het te moeilijk is. Een geleerde zegt dat reizen een stukje van de *adhdhâb* ('straf', SB) is. Een Hadith zegt: 'Reizen is vermoeiend, maar als je *ibadet* doet tijdens reis, beloont God je.' Ook tijdens korte reizen, naar huis, op de fiets, kun je gebeden doen, van drie of vier woorden, zodat je onder Gods bescherming komt. Dan komt de duivel niet naar jou of je vrienden. Er zijn gebeden voor op onze reis, die we kort of lang kunnen noemen. [Dan noemt de imam een aantal gebeden (du'a) die de Profeet ook noemt in een Hadith.] Een Hadith zegt dat je tijdens een verblijf op reis moet zeggen: *Hasbi Allah, tabakartu al-Allah* [Allah is genoeg voor mij en ik heb alle vertrouwen in Allah]. Doe dit maar, dit kun je gemakkelijk onthouden [Hij noemt het een aantal keren achter elkaar; en noemt nog een aantal andere smeebeden]. Dat beschermt ons voor ongelukken tijdens de reis. Een Hadith zegt: 'Om tegen ongelukken beschermd te zijn, moet je in de verzekering van God zijn.'

Een ander punt dat beschermt is de sadakat. Je moet liefdadigheid (*sadaka*) doen. Glimlachen naar medemoslim is ook sadakat. Dus als je vertrekt, geef dan ook wat sadakat. Dat zal ook wel helpen.

Voor de reis, voor het vertrek, moet u familie bezoeken en afscheid nemen om uzelf en familie te beschermen en als goede daad (*sevap*) voor u.

[Afsluiting met een du'a en al-Fâtiha]

Collecte

Nu is er een gelegenheid om sadaka te geven. Na de aardbeving in augustus is er voor wezen een tehuis gebouwd. Die wezen zijn onze kinderen, we zullen ze helpen. Help zoveel u wilt en kunt. Doe dit als goede daad (*sevap*). Dit is alles wat we kunnen doen, laat God het accepteren.

Hutbe

Aya: 'Aanbid Allah, en doe ook geen ongelooft (*şirk*) en doe ook het goede voor je ouders en voor je familie, en voor je medemens, en je burens en de mensen voor wie je verantwoordelijk bent.'

Waardevolle moslims,

De mens is het meest waardevolle schepsel dat is beschaafd. Hij is zo geschapen om samen te leven. Vader, moeder, zusters, broeders, andere relaties, daar heeft hij heel nauwe relaties mee. Dit is omdat hij een mens is. Ons geloof geeft aan dat deze relaties op een goede manier moeten zijn, op een menselijke manier, een mooie manier, die relaties met zijn medemens, die hij zo nodig heeft, omdat hij sociaal is. Allah geeft dat als volgt aan: 'Aanbidt Allah, en doe ook geen ongeloof (*şirk*) en doe ook het goede voor je ouders en voor je familie, en voor je medemens, en je burens en de mensen waar je verantwoordelijk voor bent.' Je moet die mensen goed behandelen. 'Allah houdt niet van mensen die hoogmoedig zijn.' De goede mens wil dat zijn relaties met anderen menselijk en goed zijn. De mens heeft verantwoordelijkheden voor ouders, familie, vrienden en burens, de hele maatschappij, de hele mensheid. Hij is dienaar van God. Bezoek aan familie is een belangrijk gebod van het geloof, evenals het helpen van vrienden, solidariteit, tederheid (*sefkat*), mededogen (*merhamet*) tonen aan naasten en verre familie en vrienden. Dit is een gebod gegeven door de islam. Je moet zorgen verzachten, samen zijn, door een groet, telefoontje, kaart, brief en cetera. Door troost en gebed om mensen te helpen.

Je moet de goede weg tonen, beschermen tegen slechte dingen. Ook al doet iemand slecht, doe goed terug. Dit is de sleutel tot de hemel. Als je het niet doet komt er ongeluk op de wereld.

Laat uw reis naar Turkije niet voor niets zijn. Doe sadaka voor vertrek. Laat daar zien wat u in Europa doet. Help en veroorzaak geen wanorde (*fitne* en *fesat*). Ik wil het volgende melden voor onze broeders die naar Turkije zullen gaan. Doe de intentie om *selah-rahmi* te doen, zodat elke stap, elke meter die je aflegt, als ibadet wordt gezien. Neem je maatregelen, let goed op de regels. Geef sadaka voor je vertrekt. Want onze Profeet zegt, vrede zij met hem, de sadaka beschermt u tegen de *balâ*. Vertel ook in Turkije wat voor dingen wij hier doen, onze activiteiten. Als u in Turkije wilt investeren [via sadaka], investeer dan met name in educatie en geef dan met name aan educatieve instellingen. Doe geen onnodige uitgaven. Vraag voor vertrek om het gebed om vergiffenis van uw omgeving, dat ze voor je bidden. Laat uw reis goed gaan. Een Hadith zegt: 'Groet elkaar; geef elkaar te eten; ga op bezoek bij je families;

ga 's nachts opstaan voor het gebed en u zult toetreden tot het Paradijs.'

Preek 4
Vrijdagpreek 29 augustus 2003
Fuat Yavaş

Regaib Kandili

De imam houdt een gevoelvolle vaaz dat we nu alweer in de nieuwe drie heilige maanden zijn, en dat we veel fouten hebben gemaakt, maar dat de deur van vergiffenis van Allah altijd open blijft.

[Deze vaaz begint met veel voorbeelden over de waarschuwingen van Azrail, de Engel van de Dood.] Op een dag zal de dood ons bereiken. Wie vandaag leeft kan morgen dood zijn. Je was op een begrafenis, maar je hebt dat niet tot je laten doordringen. Die mens liep gisteren zoals ik rond, vandaag ligt hij in de kist, zijn relatie met het leven is afgebroken. Laat dit een waarschuwing zijn. [En hij noemt een heleboel andere voorbeelden van 'je was daar, je deed dat, maar je hebt dat niet als waarschuwing op je genomen']. Ömer had iemand ingehuurd om hem steeds de volgende zin voor te zeggen: 'Er is de dood. Vrees God. Deze wereld is voorbijgaand. Weet dat er dood is en afrekening.' Ömer wilde dat totaal niet vergeten, zodat hij geen slechte dingen deed. En op een dag zei hij tegen die man die hij had ingehuurd: 'Je hoeft niet meer te komen.' Toen vroeg die man hem: 'Ömer, ben je ineens bang geworden van de dood, dat je mij niet meer laat komen?' Hij antwoordde: 'Nee, dat is het niet, maar ik zag in de spiegel dat ik witte haren had. Mijn zwarte haren en baard zijn wit geworden. Dat zegt voor mij genoeg als waarschuwing. En dat herinnert mij aan mijn verantwoordelijkheid om geen verkeerde dingen te doen tegenover God en het herinnert me aan de dood.'

Hoever dagen geleden was het Ramadan, maar nu begint het alweer. Met Regaib Kandili als voorbereiding. We hebben fouten, gebreken, zonden. Maar God doet de deur van berouw open. Zoals Jalal ad-Dîn Rûmi zegt: 'Iemand anders doet nooit voor de vierde keer de deur open bij een fout. Maar deze deur wel.' Zelfs als je

aan afgoden aanbidt (*putperestlik*) gaat de deur nog steeds open. Er zijn zo veel duivels, nefs, gebreken et cetera, die de mensen niet zien, die niet zien wat God voor mooie dingen geeft. We moeten daarom de smeekbede bidden: 'Dat Hij wat niet mooi is, er lelijk uit laat zien, en wat mooi is als mooi laten zien.' 'Laat ons beseffen wat mooi is en dat ook volgen, en laat ons beseffen wat slecht is en ons daarvan laten afkeren.' Wat Hij lief heeft moeten wij liefhebben. Wat Mohammed niet wil, willen wij ook niet, wat God niet wil, laten we het ook niet willen. Laten we doen wat Mohammed heeft gedaan, zijn spoor volgen, voet voor voet. Laten we zeggen: Ik hou van Hz Mustafa Muhammed. Als hij iets niet doet, doen wij het niet.

Dit is het begin van de heilige drie maanden. Een Hadith zegt: 'Ik zoek bescherming bij u van een kennis die geen nut heeft, en een hart dat Allah niet vreest, en een du'a die niet wordt geaccepteerd.' Wie zijn geheugen verkeerd gebruikt, niet bidt bijvoorbeeld. Alleen wetenschappers die God aanbidden zijn goed. Maar ibadet is niet genoeg, we moeten het laten accepteren. Dat betekent niet dat we het niet moeten doen. Als we God liefhebben, de Profeet liefhebben, dan betekent dat ook dat we moeten praktiseren wat hij ons vraagt. Er zijn veel Hadith over slechte moraal en slechte gewoonten. Mohammed zegt: 'Als ik het niet wil, wil God het ook niet.' De moslim heeft één plicht, te bewijzen dat hij dienaar (*kul*) van God is, dat hij van hem houdt, dat is heel belangrijk.

We zitten nu wel hier, maar er zijn ook mensen die niet hier zijn en wel willen komen, maar niet kunnen komen – en wel om heel belangrijke redenen. Gisteren sprak ik aan de telefoon met een man. Hij was in het ziekenhuis en wilde naar de moskee, maar zijn twaalfjarige zoon was ongeneeslijk ziek. Zijn haren vielen uit. Hoe belangrijk is iemands lichaam, zijn gezondheid. Die man zou alle rijkdommen willen geven, maar het had geen zin, hij kon niks doen. Er is maar één kracht, hij had maar één houvast en dat was God. Hij had alles in zijn handen. Hij vroeg de gemeenschap om voor zijn zoon te bidden. Dit is een vader die een zoon heeft die ziek is, maar er zijn heel veel vaders die zonen hebben met andere ziektes. Die vaders zoeken redding. Zijn zoon gaat niet naar de moskee, hij heeft slechte vrienden, doet aan gokken en dat soort dingen. Die vader zoekt hoop, hoopt op het gebed van moslims.

Waarom zeg ik dit? Mohammed zegt deze heilige maand is de maand van God, *Receb* is zijn maand. Wat betekent God voor u, voor ons, welke plaats heeft Hij in ons leven? Hij wil dat we ervan gebruikmaken. *Şaban* is de maand van Muhammed, Ramadan is de maand van de *ümmet* [*umma*]. Het leven gaat snel. De nefes en de duivel (*Şaytan*) versieren het mooi. Het is goed dat God alcohol heeft verboden. Iemand zegt: voordat ik had gedronken wist ik niet hoe slecht het was. Maar alles verandert en gaat slecht als je drinkt. Iemand drinkt en denkt de volgende dag: kan ik die dag en avond maar terugdraaien. Kan dat? Of ik ga naar het vrijdaggebed het duurt lang en ik verveel me. In alle dingen is het mededogen (*rahmet*) van Allah heel groot. We moeten in Hem blijven vertrouwen. Ik geef het volgende voorbeeld: In een Hadith komt een vrouw voor die met prostitutie door het leven gaat. Naast een put zit een hond met dorst, maar hij kan niet drinken, hij kan niet in de put gaan. De vrouw heeft medelijden met de hond en geeft hem water. Zij krijgt het mededogen (*rahmet*) van God.

[Afsluiting met een du'a en al-Fâtiha]

Aankondigingen

Ik wil dat jullie de moslimgemeenschap helpen. Wie een hart, een hand heeft, laat hij ze gebruiken. De verhuizing naar een nieuw gebouw komt eraan. De plaats is bekend. Laten we allemaal bij de verhuizing helpen, een bijdrage leveren. Het is tijdelijk een nieuwe plaats.

Laten de mensen opschieten voor het gebed, in de rijen plaatsnemen, snel wassing verrichten en gaan bidden.

Deze maanden is voortdurende ibadet, het zich richten tot God.

We gaan daar een internaat beginnen. Na schooltijd kan een kleine groep bijleren. Daar kan men de islam leren, en een geestelijke opleiding krijgen. Laten we in deze nieuwe Europese omgeving mooie dingen laten zien.

Zijn we achterin allemaal klaar? Ja, dan kunnen we beginnen.

Hutbe

Aya: 'Voorwaar, het geloof is bij Allah de islam.'

Dit zijn de heilige dagen. Een waarschuwing: de Ramadan komt dichterbij, de maand *Receb* is begonnen. Het is belangrijk om weer

even terug te kijken naar ons leven, naar ons dagelijks leven. Laten we ten eerste controleren of wat we eten halal is. Het gaat daarbij niet alleen om wat we tot ons nemen via voedsel, maar ook wat voor inkomen we hebben, of je een halal inkomen hebt. Laten we ten tweede controleren of we wel bidden. Wie niet bidt, kan beslissen of hij van God houdt of niet en vijf keer per dag met hem samen wil zijn. Laten we ten derde controleren of we het gebed wel bewust doen en nagaan of het gebed wel goed wordt uitgevoerd. Laten we controleren of het een geestelijke oefening is, of gymnastiek.

[De imam geeft meerdere Hadiths]. In deze maanden deed de Profeet Mohammed voortdurend smeekbeden om de Ramadan te bereiken. De Profeet deed voortdurend een smeekbede [de imam reciteert deze smeekbede in het Arabisch] om de maand Receb te zegenen en de maand Şabaan te zegenen en ons de Ramadan te laten bereiken. In een andere Hadith zegt de Profeet de du'a: 'Alhamdulillah.' Zeg het voortdurend, zoals met een gebedssnoer (*tesbih*). Hopelijk zal God iets teruggeven. Doe de gebeden gegeven door de Profeet. Zeg duizend keer per dag *la illahe illallah* [er is geen God dan God]. Een Hadith is: 'Van wie zijn laatste adem *la illahe illallah* is, die zal het Paradijs betreden.'

Preek 5
Vrijdagpreek 5 september 2003
Muhammed Hulusi Ünye

Aya: 'Dat u een gemeenschap zult zijn die tot het goede aanroept en van het slechte weerhoudt. Dat zijn de mensen die gered zullen zijn.' [Dit vers betreft de mufti op de organisatie Milli Görüş].

De mens wil geluk in deze wereld en in het hiernamaals. Hij wil gered worden van dat waar hij bang voor is: de hel. God geeft een recept als van de dokter. Hij wil een aantal dingen van ons. Dat we een gemeenschap moeten vormen, een maatschappij, waarin een bepaalde orde is en structuur, waarin we allemaal geordend en gestructureerd leven. De maatschappij moet orde kennen en hiërarchie. Niet iets waar geen eenheid van orde is. De maatschappij moet ook een doel hebben. De maatschappij moet een ideaal hebben. De maatschappij moet een leider (*lider*) hebben. Men moet

niet steeds van programma veranderen. We zijn de umma van Mohammed. De leider van de umma van Mohammed was hijzelf. Het programma is de Koran. Dat is de umma. Daarbinnen kunnen verschillende culturen leven. Wie het systeem accepteert, ook al is hij van een andere natie, vormt de umma. Als deze gemeenschap van gelovigen is ontstaan zijn er de volgende taken. Een aya zegt 'Zij roepen de mensen aan tot het goede en zij keren de mensen af van het slechte.' Het goede (*hayrli*) is nuttig, voor de moslims en alle mensen. Het goede is helal, en mensen moeten afgehouden worden van het kwaad en van het slechte afblijven. Men moet het goede in wereld en hiernamaals vinden.

Ik zal iets meer vertellen over de organisatie. Wij zijn als organisatie Milli Görüş in bijna alle delen van de wereld georganiseerd. We zijn overal: in bijna alle landen in Europa, Australië, Zuid-Afrika, Azië, Canada, Japan. Stel dat u ergens naartoe gaat, dan kunnen we zo adressen van mensen, vertegenwoordigers, geven die u kunnen ophalen van station of vliegveld. Er is geen civiele organisatie die zo groot is. Dit betekent een gunst (*nimet*) voor God.

Onze organisatie is actief in Nederland. We doen diensten voor alle delen van ons volk. Deze preek gaat over ons. In Noord-Nederland hebben we drieëntwintig tot vierentwintig moskeeën. We geven godsdienstlessen, koranlessen. Veel weten jullie niet, hoewel jullie dicht bij zijn. In de zomer zijn er cursussen maar dan gaat iedereen weg. Maar ook in het nieuwe seizoen, in de winter zijn er in het weekend korancursussen en godsdienstlessen. Onze ouders moeten hun kinderen hierheen sturen. In Nederland kun je lessen volgen in moskeeën in koran en godsdienst. Wij zijn daarin de grootste dat moeten jullie weten. Is dat genoeg? Nee, niet meer dan veertig procent bereiken we, geen zestig procent. We willen grote groepen bereiken. Aan de ene kant doen de bestuurders van de organisatie een boel. Maar de leden van gemeenschap (*cemaat*) moeten het ook ondersteunen en gehoor geven aan de activiteiten. Deze week beginnen cursussen, ook in deze moskee. Ouders moeten met dezelfde ernst waarmee ze hun kind naar een sportclub brengen ze ook naar de moskeecursus brengen. Dan worden wij succesvoller, anders niet. Onze organisatie heeft voor jongeren organisaties, voor de dames organisaties en voor de studenten organisaties. Onze organisatie heeft het overbrengen van een lichaam

naar Turkije geregeld. De situatie van onze gemeenschap is veranderd. Vroeger verzamelden mensen meteen geld voor het overbrengen. Nu niet meer, zo willen mensen geen geld meer geven. Daarom moeten mensen lid worden van deze stichting. Soms hebben mensen economische problemen. Anders kan de begrafenis in Turkije niet doorgaan, want dan moet men vijf- tot zesduizend lira [=euro] geven. Men kan lid worden voor vijfendertig euro per jaar. Als hij het zelf betaalt moet hij tachtig jaar datzelfde bedrag betalen. Dat is de kracht van solidariteit. Ieder moet lid worden. Ook hebben we een internationale hulporganisatie om armen te helpen. We hebben een gehandicaptenstichting opgericht. We moeten de Nederlanders, Europeanen vertellen wat we hebben gedaan. Het laatste is dat we voor ouderen een stichting opgericht hebben. We hebben contact met de overheid. We willen oudere broeders betrekken bij deze activiteiten. We wachten op steun voor onze activiteiten. Daarna zullen onze ouderen gelukkiger en meer tevreden kunnen zijn. Dit verwachten we van jullie, dit zijn zeer nuttige dingen. Vaak komen mensen niet hoewel we ze hebben uitgenodigd. Ze zitten hun tijd te verdoen in het café of zo, terwijl ze goede dingen kunnen doen. Onze organisatie wil mensen daartoe uitnodigen en afhouden van slechte zaken. Het enige wat we willen van u is dat u af en toe meedoet. Dat u helpt en steunt.

We beleven nu de heilige maanden en dagen. Besef: als wij al deze dingen niet toeëigenen [hij heeft het dan over de activiteiten van de organisatie], dan zullen wij alles verliezen. Als we deze activiteiten niet ondersteunen, zoals de stichting voor gehandicapten, dan is het voor niets. Daar zullen we spijt van krijgen. Een Hadith zegt: 'Of gij gaat achter de goede dingen aan, anders zal Allah een ramp, ellende op u afsturen en dan zal uw smeekbede ook niet aanvaard worden.' Dus ondersteunt ons werk. Dat is nodig voor u, en voor de volgende generatie. Want wij laten een erfenis achter, zodoende dat er voor ons gebeden wordt [nadat we zijn overleden].
[Afsluiting met een du'a en al-Fâtiha]

Mededelingen

Het kanaal en tijdstip van de Turkse televisie op AT5 in Amsterdam is veranderd. [Milli Görüş heeft twee uur zendtijd bij AT5].
In de weekenden beginnen cursussen godsdienst en koran. Laten

we de kinderen die gelegenheid geven, als u in de toekomst geen spijt wil krijgen.

Hutbe

De hutbe wordt door Osman Paköz gegeven, niet door Hulusi Ünye. Deze hutbe wordt in verschillende Milli Görüş-moskeeën gelezen.

Aya: ‘Van welke gunsten en argumenten van jullie Heer keren jullie je af?’ Een Hadith zegt: ‘Wie een goede weg opent [wie met iets goeds begint], zal beloond worden voor elke betreder van dat pad. En wie iets slechts begint, zal bestraft worden voor elke deelnemer.’ De Koran beveelt een gezond leven aan om lichaam en ziel te beschermen. Het belangrijkste is gezondheid. Een Hadith zegt: ‘Mensen veronachtzamen twee dingen: gezondheid en vrije tijd.’ [De imam reciteert een poëtisch vers van Sultan Süleyman, een van de belangrijkste sultans van het Ottomaanse Rijk. Een goede heerschappij over een land is belangrijk. Maar het belangrijkste is een goede gezondheid]. Men moet maatregelen nemen tegen ziekten. Op controle gaan en medicijnen nemen. Chronische ziekten zijn zwaar. Zo zijn er gehandicapten – lichamelijk en geestelijk. Hoe ga je daar mee om? Deze zieken zijn ook voor de familie zwaar, en leiden tot stress en vermoeidheid. In moeilijke dagen blijkt wat je aan iemand hebt. De Koran geeft licht hierin. Aya: ‘Hij heeft de dood en het leven geschapen om te beproeven wie van jullie de goede daden gaat verrichten.’ Er is een zekere beproeving (*imtihan*). Aya: ‘Van onze gezondheid en van onze levens zal worden ontnomen om ons te beproeven.’ God geeft de mensen een beetje honger en zorg. Toch denken mensen dat ze gestraft zijn, of ze zijn juist onverschillig. Dit vooroordeel is niet juist. God zoekt niet een gelegenheid om te straffen. Het is geen straf, maar een beproeving. Een mens moet geduldig zijn, dat geeft rust en hoop. Een mens heeft behoefte aan liefde en genegenheid. Een Hadith zegt: ‘De gelovige heeft het altijd goed. Want als hij gunsten van Allah krijgt, dan is hij zeer dankbaar en dan wordt hij daarvoor geprezen. En als hij wordt beproefd, door ellende, dan is hij zeer geduldig en dan wordt hij ook geprezen.’ Het is belangrijk te troosten en moreel te geven, dan worden zorgen voor even verlicht. Bezoek

de zieken, zoals Mohammed deed. Bidt voor de zieken. Een overlevering zegt dat ziekte kan zuiveren van zonden. 'Het is een aangelegenheid om je te zuiveren van je zonden.' Men moet niet pessimistisch zijn.

Over gehandicapten bestaan regels in de Nederlandse maatschappij en bij de Verenigde Naties. Dit is het jaar van de gehandicapten. We willen nieuwe mogelijkheden scheppen, de verzorging verbeteren. In alle landen is iets begonnen, en ook in Nederland wil men mensen informeren. Ook onze organisatie heeft op dit belangrijke thema een gehandicaptentak opgericht. Om te informeren en te helpen. Op maandag 8 september 2003 is er een programma om u te informeren. We nodigen u uit en wensen de gehandicapten beterschap.

Preek 6

Vrijdag 3 oktober 2003

imam Osman Paköz

Deze vaaz gaat over geluk en ongeluk. Waar moet ik het geluk vinden. Moet ik het gaan zoeken in veel rijkdom, of is geluk het kleine beetje dat je dan nodig hebt?

Aya: 'Diegenen die geloven en waarbij de harten door Allah te reciteren, de harten nog sterker worden [dat hun geloof in Allah versterkt wordt].'

[Het begin is een uitgebreide du'a, die hier kort wordt weergegeven:]. Laat God ieder beschermen. Laat God onze ibadet aanvullen en accepteren. Aya: 'Wie op aarde wanorde (*fesad*) scheidt, voor hem is er een plaats in de hel.' In vergelijking met het hiernamaals is de wereld heel klein.

[Surat al-Ra't 25-28:] 'Er zijn twee soorten mensen. De eerste groep zijn diegenen die hun woord aan Allah hebben verbroken. Op de aarde brengen ze veel wanorde (*fesaad*). Zij zijn vervloekt en zij hebben een hele slechte toekomst waar ze naartoe zullen gaan. En degenen die geloven en van wie hun hart met het reciteren van Allah wordt versterkt, met geloof.' Er zijn dus twee mensen. Je hebt de mensen van ongelooft (*kufir*); de vloek Gods zal over hen zijn, en zij gaan naar de hel. De tweede groep doet zijn *ibadet*: ge-

bed (*namaz = salat*) en *zikr* (reciteren Koran). Zij gaan naar de hemel. Zij leven evenwichtig, ze hebben een doel. Mensen moeten geen verschil maken tussen de wereld en het hiernamaals. Er is geen derde groep hiertussen. Je bent of gelovig of niet. Je kan niet neutraal zijn. De eerste groep is ongelukkig, hun leven heeft geen zin of doel, ze hebben slechts korte termijn doelen. Zij hebben psychologische zorgen. Er is geen derde groep hier tussen in. De mens is gelukkig, of niet. Hij kan niet neutraal zijn. Dit is zowel op aarde als daarna.

Ook al is een mens arm, een gelovige moslim kan van het leven genieten. De groep die slechts aan geld en winst denkt, die zonder geloof is, zij zullen op aarde en daarna ongelukkig zijn. Ze kunnen wel aan make-up doen om die zorgen te verbergen, maar dat helpt niet. Het verschil tussen beiden is geloof (*iman*). [Zijn boodschap hier is:] De moslim heeft zijn godsdienst. Hij proeft de smaak van het geloof. Zelfs al is hij meest ongelukkig in de ogen van anderen, hij is bijvoorbeeld arm, toch is hij gelukkig. Een gelovige begint deze wereld, wanneer hij naar de wereld komt, dan krijgt hij een bordje tegenover zich waarop staat: '*lâ rahat fî-dunya*', er is geen rust in de wereld. Dit is een Hadith en die betekent: in deze wereld zal je het niet makkelijk hebben. Wie op deze wereld komt zal ook vervelende dingen meemaken (*hamama giren terler* [dit is een Turkse uitdrukking: 'wie een hamam [een badhuis] betreedt, zal ook zweten']). O ja, dan weet ik dat. Dan moet ik daar rekening mee houden. Dan heeft de moslim geen grote verwachtingen. Waarom doen we aan vaccinatie? Het is eigenlijk een bacterie die we inspuiten, waarom? Een kind krijgt afweer erdoor. Als veertig jaar later die bacterie binnendringt heeft hij afweer. Op die manier begin je een wedstrijd met 5-0. Wie een zorgeloos leven en wereld verwacht komt bedrogen uit. Dat is moeilijk te verteren. Je had immers hele andere verwachtingen. Een vaccinatie doet zeer maar brengt ons een kracht. Als je van het begin af aan weet dat het leven zo is en dat accepteert, dan wordt je niet door zorg gegrepen, uit je evenwicht gebracht. Maar wie steeds een roze wereld verwacht, huizen met tuinen, luxe huizen, die kent de waarde niet van wat hij heeft. Hij zal steeds ongelukkig zijn, hoeveel hij ook bezit. Die man kan moeilijk staande blijven hoeveel hij ook heeft, hoe populair hij ook is. Hij is tegenover de wereld met een achterstand van 5-0 begon-

nen. Maar een moslim die weet dat het leven een beproeving is, weet dat hij dat aankan, hij is voorbereid. Dus is de moslim gelukkig in deze en de volgende wereld, ook al lijkt hij ongelukkig. Die man blijft rechtop tegenover alles, hij kan het leven een stukje hemel maken. Het geluk zit in de geest van de mens. Een gelovige wordt voorbereid.

Waar moet ik het geluk vinden. Moet ik het gaan zoeken in veel rijkdom, of is het het kleine beetje dat je dan nodig hebt? Om een voorbeeld te geven zal ik een verhaal te vertellen dat ik hoorde. Iemand was met een aantal mensen onderweg naar 'Arafat. Af en toe stoppen ze, ze hebben een beetje trek, maar er is alleen droog brood en kaas over. Ze pauzeerden en gingen zitten. Die man vertelde: 'We hebben dat opgegeten, en het smaakte beter dan alles wat ik eerder heb gegeten.' Het geluk zit niet in de buitenwereld, maar in de mens zelf. Hij moet tevreden zijn met wat hij heeft. Die mens voelt zich gelukkig. Anders beleeft hij verraad, dwalingen, hij delft het onderspit.

Om geluk te hebben, moet je ook vertrouwen hebben, dat moet de basis zijn van de relaties tussen elkaar. Maar tussen moslims onderling zijn er vertrouwensproblemen. Moslims vertrouwen elkaar niet. Ieder is als op een gemaskerd bal. Maar mensen met wie je vrienden bent, dan zie je dat zij mensen zijn die we kunnen vertrouwen, meer dan wie je niet kent.

Een moslim moet ook in de maatschappij vertrouwen hebben. Dat moet de basis zijn. Om gelukkig te worden is vertrouwen belangrijk tegenover moslims, niet bezit. Wie zijn eigen zoon niet kan vertrouwen, wat heeft hij aan bezit? Is die man rijk of arm?

Een andere ziekte is begeerte. Moslims moeten om gelukkig te worden in deze wereld niet begerig zijn. Dat wil niet zeggen dat ze niet moeten werken, nee, ze moeten zich inzetten, werken. Maar je doel moet niet zijn om een bepaalde rijkdom te bezitten. Als je doel is om alleen maar rijkdommen te hebben, dan zal je alles daar aan doen, zij het legitiem of illegitiem. Dat moet niet het doel zijn.

Ik geef een voorbeeld van een boek geschreven door een psychiater. Daar kwam een man van vijftig, vijfenvijftig jaar, die zegt: 'Ik was een eerlijk man, het ging goed, ik had een fabriek. Ik maakte worst. Maar ik kon meer verdienen als ik ook nog andere dingen deed.' Deze man zat dus met een gewetensprobleem: hij heeft pro-

blemen met helal en haram te onderscheiden. Hij produceert worst en zegt: 'Als ik iets rommel met mijn grondstoffen gaat mijn winst twee, drie keer omhoog, bijvoorbeeld met vlees van ezels. Ik weet dat mijn winst haram is, daarom ben ik nu bij de psychiater.' Een moslim moet nastreven wat helal is niet wat haram is. Niemand zal uiteindelijk honger lijden, want Gods rantsoen (*rizk*) is ruim. Maar als je op illegitieme wijze werkt en verdient, dan wordt je ongelukkig. Je moet werklustig (*azimli*) en doelbewust zijn, maar niet begerig. We hebben de neiging illegitieme handelingswijzen legitiem te maken.

Smeebeden: 'God, geve de smaak van het geloof. Want er is geen rust in deze wereld. Wie denkt dat hij gered wordt door bezit komt bedrogen uit. Moge God de mens welwillig maken, maar niet begerig.'

[Afsluiting met al-Fâtihah]

Hutbe

Door maatschappelijke veranderingen is de verwijdering van het godsdienstige leven toegenomen. Laat je niet meeslepen door de orde van de dag, maar richt je op het geloof.

Aya: 'Diegenen die geloven en waarbij de harten door Allah te reciteren, de harten nog sterker worden [dat hun geloof in Allah versterkt wordt].'

Aya: 'O gelovige *nafs*, kom tot je Heer, die jou heeft geaccepteerd.'

Op aarde is stress. Er zijn snelle sociale ontwikkelingen. Daardoor is de stress toegenomen. Wat betekent dat? Dit kan een probleem zijn in je eigen leven. De belangrijkste reden voor stress zijn veranderingen. Maar je hebt ook gemeenschappelijke stress. De reden daarvan is dat er oorlogen zijn. Maar je hebt ook sociale ontwikkelingen, zoals dat mensen verhuizen van een dorp naar de stad. Daardoor zijn er heel veel veranderingen en is de stress toegenomen. Vooral ook de verwijdering van het godsdienstige leven is toegenomen. Kun je stressloos leven? Nee. De vlucht weg van stress leidt tot stress. Dan ga je meer tabak, alcohol en drugs gebruiken. Tijdelijk brengt het rust, maar daarna verdubbelt het de zorgen. Dit ondanks goede economische omstandigheden. Bij-

voorbeeld Zweden heeft het hoogste niveau van verslaving en seksuele perversie, terwijl het economisch heel goed gaat met het land. Je kunt niet stressloos leven, maar je kunt het leven wel gemakkelijk door gelovig te leven. Wie gelooft, wie geduld heeft, die heeft minder stress. Ook het gezinsleven beschermt tegen stress. Hoe kan stress bestreden worden? Ten eerste door goede mensen na te streven, dus door geduldige mensen als voorbeelden te nemen. Ten tweede door smeebeden en andere verplichtingen te doen. Dus door het Allah te vragen. Ten derde door je te bevinden in een gemeenschap die goede dingen doet. En ten slotte door ons lichaam goed te beschermen.

Aya: 'Wie vertrouwt op God, hem toont God een goede weg, hem geeft hij zijn dagelijks brood (*rizk*).'

Preek 7

Vrijdag 10 oktober 2003

Hulusi Ünye

Leilettüberat

Hulusi Unye spreekt hier als imam van de Federatie. Hij geeft aan dat ondanks dat het vandaag een belangrijke dag is, hij het tijdens de vaaz wil hebben over de organisatie Milli Görüş, met name de organisatorische voorbereiding op de hac door Milli Görüş. In de hutbe gaat hij in op de religieuze betekenis van deze dag.

Aya: 'Roep de mensen tot de *hajj*.' We zijn in de heilige maanden. Vanavond is een van de heiligste avonden: *Barat kandili*. [Dit is de avond op de helft van de maand Şabaan]. Daar komen we straks op tijdens de hutbe. De hutbe gaat over Barat. Ik ga daar nu even niet op in. Straks zal de hele cemaat ook aanwezig zijn tijdens de hutbe en dan gaan we aandacht besteden aan de Barat en hoe we daarmee omgaan. Maar nu wil ik wat vertellen over de activiteiten van onze organisatie. Daarom heb ik het koranvers 'Roep de mensen tot de *hajj*' als beginvers gekozen. Als gelovigen moeten we Uw naam onder de mensen verkondigen, offeren, Uw naam noemen (*zikir*). Ik ga het vandaag over de *hac* hebben, maar we zijn nog niet eens begonnen met de Ramadan. We hebben nog twee weken om ons voor te bereiden op de Ramadan, door te vasten, de Koran te lezen. En

daarin hebben we nog *regaib kandili*, *mirac kandili* [de hemelvaart], barat kandili.¹ Daarna begint twee weken later de Ramadan, en aan het eind is *kadir gecesi*-nacht. We zullen proberen goede daden te doen om God te plezieren. En dan ben je helemaal voorbereid op de hac.

Ik zal de activiteiten van onze organisatie aankondigen. Niet alleen de godsdienst is van belang, maar ook het sociale leven. We moeten actief deelnemen aan activiteiten in ons sociale leven, we proberen daar wat aan bij te dragen. Godsdienst moet niet alleen iets van geloof, diepere zaken, geloofsuitoefening blijven. De moslim moet ook in het sociale leven iets met geloof doen. De maatschappij verwacht van ons diensten, dat moeten wij als gemeenschap doen. Zowel voor moslims als voor niet-moslims. We moeten de schoonheid van de godsdienst tonen aan anderen, vierentwintig uur per dag is een moslim een moslim. De moslim kan niet twee levens hebben. Wij moeten actief bijdragen aan de maatschappij. Het geloof heeft ook een maatschappelijk aspect. Bijvoorbeeld de bedevaart en de zakat. Bedevaart (hac) en (aalmoezen) *zakat* is iets voor maatschappij. Bij de hac ontmoet je mensen uit vier hoeken van de wereld, dus doe je mee in de maatschappij. De moslims moeten met hun geloof in de maatschappij staan. In Europa en vooral Nederland doen we daarom dingen. Wij zijn blij dat we het volgende kunnen aankondigen. Onze reizen voor *ümret* en hac. Het is niet meer zoals vroeger, een visum krijgen is heel moeilijk inmiddels. Het was vroeger makkelijk, nu niet meer. Je kunt niet als individu gaan, een vertegenwoordiger van een erkende organisatie moet dat aanvragen. Onze organisatie is de enige Turkse organisatie in Nederland die officieel een visum kan krijgen. Je kunt de eerste vijftien dagen van Ramadan naar *umra* gaan, of de tweede vijftien dagen, of de hele maand. [Hij vertelt hoe mooi de *ümret* tijdens de Ramadan is, dat het helemaal propvol is, net als tijdens de hac] [dan volgt een informatie over data en prijzen, AS]. Een ander punt is hac. Iedereen moet dit zo spoedig mogelijk aanvragen. Wij hebben het voorbereid. Er is meer informatie bij de organisatie. Waarom komen we hier zo vroeg mee? Saudi-Arabië maakt het ieder jaar moeilijker, dus wij moeten het beter organiseren. Iedere organisatie moet alle contracten hebben. Dat moet meteen na Ramadan. Wij moeten nu heel snel zijn [voorheen kon

de aanmelding tot circa tien dagen voor vertrek, nu moet de organisatie al direct na de Ramadan alle informatie hebben, SB]. Men moet nu dus weten hoeveel mensen willen gaan met hun namen. Vorig jaar is voor Europa een uitzondering gemaakt, maar dit jaar misschien niet. Men moet eerst de contracten afsluiten, dan pas krijgt men een visum. Het is ook twintig euro duurder vanwege nieuwe hotels en duurdere verzekeringen. Dus mensen moet hun financiële situatie nagaan en beslissen. Daarom kom ik hier zo vroeg mee, al vóór de Ramadan.

[Afsluiting met een du'a en al-Fâtiha]

Aankondiging

In Nederland hebben we maatschappelijke activiteiten. We hebben moskeeën, jongerenprogramma's en plannen, dingen voor kinderen. Misschien hebben wij de meest actieve jongerenvereniging in Europa. Ook is een stichting voor ouderen begonnen met activiteiten. Er komt een educatief centrum voor alle ouderen, daar kunnen ze op allerlei gebied informatie krijgen, alfabetiseringscursussen, taalcursussen, computer en internetgebruik, Nederlandse cultuur, geheugentraining, voeding, gymnastiek, en ook educatieve reisprogramma's. Dit alles is voor iedereen boven vijftienveertig, mannen en vrouwen, er zijn formulieren te krijgen. Er zijn aparte groepen voor mannen en vrouwen, dus kunt u als echtpaar de cursus tegelijk volgen. Na het gebed kunt u het formulier krijgen, dan kunt u aankruisen wat u wilt. Wij hebben dat nodig om van de gemeente steun te krijgen. Voor volgende vrijdag willen de formulieren weer terug. Ook vrouwen willen we van dienst zijn.

Hutbe

Aya: 'Wij hebben het Boek in een heilige nacht geopenbaard. En in die nacht wordt het lot bepaald.' [*surat al-dukha*]

Sommige geleerden menen dat het mogelijk deze nacht is, *leilat-tüberat*. Dus het is een belangrijke nacht. Nu kan de moslim van zonden bevrijd worden. Deze avond is vol van het goede en gezegend, zoals eerdere nachten. De Koran is in de heilige nacht neergedaald. De vijftiende Shaban moet men overdag vasten, 's avonds en 's nachts bidden. In een Hadith zegt de Profet dat God neer zal dalen van de aarde en zal zeggen: 'Is er niemand die vergiffenis

vraagt, zodat ik hem vergiffenis kan geven? Is er niemand die vraagt om gezondheid, zodat ik hem gezondheid kan geven?' Een andere Hadith zegt dat de barmhartigheid van Allah grenzeloos is in deze nacht, de vijftiende nacht van Şabaan. Wie ongeloof (şirk) doet, hij krijgt woede en vijandigheid, evenals degenen die blijven drinken. Men moet nu extra gebeden doen, de Koran reciteren. In een Hadith staat: 'Op de helft van Şabaan komt de nacht van Bar-rat.' Weer een andere Hadith zegt dat men de dag van deze nacht moet gaan vasten en de nacht moet gaan bidden. Hoe kunnen we deze nacht goed doorbrengen? Door overdag te vasten, door te bidden en zich richten naar de liefdespoort van God, door beken-den en familie te feliciteren, door te bidden voor ouders, ouderen bezoeken. Men moet om vrede vragen in eigen gemeenschap en in de maatschappij. Men moet via brief, kaart telefoon, de banden onderling versterken. Men moet ver van geweld en oorlog zijn, in een omgeving van vrede.

Vanavond is er tussen avondgebeden een speciaal programma met preek en recitatie. Iedereen is uitgenodigd, mannen en vrou-wen. Smeekbede: 'Moge de Profeet Allah vragen om Receb en Şabaan te zegenen en ons Ramadan laten bereiken.'

Preek 8

Vrijdag 17 oktober 2003

Imam Osman Paköz

Wat moeten we Allah vragen? Moeten we rijkdom vragen, of juist zijn goedkeuring? Wens geen rijkdommen voor jezelf, want dan wens je rampspoed. Wens het goede voor je zelf. De imam wil de mensen bewust maken van hun keuzes die ze hebben. Rijkdom heb je straks niet nodig, wel de goedkeuring van Allah.

Smeekbede: 'Moge Allah ons behandelen met barmhartigheid en mededogen (*rahmet, merhamet*).'

[De imam vertelt een verhaal van een geleerde, die zegt: 'Ik heb zo veel zondes begaan, maar als je dat in de weegschaal zet tegen-over de barmhartigheid van God, dan is de barmhartigheid veel zwaarder.'] Er kwam een metgezel (*sahab*) naar de Profeet, die vroeg: 'O Profeet, bid voor mij, zodat ik in het Paradijs kom.' Daar-

op zei de Profeet: 'Ik bid wel, maar je moet helpen om in het Paradijs te komen.' Help God, zodat God ons kan helpen, door hem te gehoorzamen. Het gebed is het wezen van de *ibadet* maar daarnaast is meer nodig. God is er met zijn mededogen. Maar ook de wil van de mens is nodig.

We zijn ons niet bewust zijn van wat we hebben. Een kind, een jongen van zes, zeven jaar oud, denkt mijn vader weet alles. Hij groeit op, en drie tot vijf jaar later is hij tien jaar oud en denkt dat vader het het allerbeste weet. Als hij veertien, vijftien is denkt hij: vader weet niks; als hij twintig is denkt hij dat zijn vader dom is; als hij dertig is heeft hij geen enkel respect; als hij veertig is denkt hij bij een beslissing: laat ik het ook eens aan vader vragen. Met vijftig jaar: dit weet mijn vader beter; met zestig: was mijn vader nog maar in leven dan kon ik hem het vragen. Zeventig jaar is hij nooit geworden. In het hiernamaals denkt hij: als ik nog een keer op de aarde was zou ik een goed leven leiden. Maar God zegt in de Koran: 'We sturen je niet nog een keer omdat je hetzelfde zou doen.'

Tijd en plaats zijn door God geschapen, bovendien heeft hij de Koran gezonden. Het gesprek tussen God en zijn dienaren staat in de Koran. Hoe kunnen mensen dit negeren, in ongeloof leven (*gaflet*)? Dat is niet te begrijpen. Hoe kunnen we ons niet bewust zijn van wat we hebben? De Koran ligt in het stof in een hoekje. De Koran heeft u thuis, terwijl u gezinsproblemen, morele problemen, economische problemen heeft staat die Koran thuis. De Koran heeft zo veel oplossingen gegeven. Bijvoorbeeld, iemand die een armzalig leven heeft, heeft een stukje grond geërfd, maar hij kan er niet op bouwen. Dus terwijl hij geen dak boven zijn hoofd heeft, overnacht hij elke nacht op dat stukje grond, terwijl in die grond goud ligt. Dus je moet wel willen zoeken.

Wat moeten we Allah vragen? Moeten we rijkdom vragen, of juist zijn goedkeuring? Laten we God helpen, maar niet omdat hij daar behoefte aan heeft. God heeft ons een wil gegeven, we moeten willen gered worden. Wij moeten kiezen om gered te worden. De eerste stap moeten wij doen. Maar mensen zijn bezig met plezier en genoegens. Ze stellen maar uit. Het wordt avond, ochtend, enzovoort, enzovoort, de zomervakantie. Mensen wachten, moslims gaan achter simpele doelen aan. Maar aan het einde heeft hij daar niets aan. Mensen doen hun best om een huis te hebben, een

auto, al zijn ze tachtig. Laten we eens kijken of dat een hand vult wat je dan hebt. Het is niet zo dat de mens zich niet met de wereld bezig moet houden. Maar men moet het beste doen. We zeggen niet dat een moslim niet moet werken of geen huis mag hebben. Hij moet werken. Maar het is een middel, geen doel op zich, een middel om Gods goedkeuring (*riza*) te verdienen. Controleer uw motieven. We willen geen rijkdommen, we willen rijkdommen om voor u uit te geven. Je kunt beter arm zijn dan naar de hel gaan. Als hij zich inlaat met ongerechtigheden (*harams*), laat hij dan liever arm zijn.

God zegt: 'Mijn onderdaan is begonnen met ibadet, maar ik had hem eigendom gegeven om uit te geven.' Eigendommen zullen je niet helpen in het hellevuur. Wens geen rijkdommen voor jezelf want dan wil je rampspoed. Laat God ons het gebed geven, van ons een moslim maken die weet wat hij wil. We moeten onze doelen hoog stellen. Een moslim die zijn doelen niet kent bestaat niet. Je moet je inzetten met alles wat je hebt, tijd, bezit, inzet, et cetera. We moeten God dienen. Neem een A4'tje: zet links je doelen, en rechts waarom je dat wil. Waarom wil hij een auto, een huis, bezit? Wat is je intentie (*niyet*)? Wat is voor de instemming van God? Dan kunnen we zien hoe we zijn. Dan hoeft niemand je te prijzen, dan weet je zelf hoe het zit. Wees eerlijk daarbij, laat niemand erbij zijn. Er moet een keuze voor God zijn. Ook als je er als moslim uitziet, dan heb je niets. Moslims moeten hun intenties (*niyet*) veranderen. Ik ken moslims die niets voor God willen. Ik weet ook hoe ze daarvoor waren. God heeft ze alles gegeven, maar ze zijn ondankbaar daarvoor. Ze willen Gods instemming. Smeebede: 'Moge God de mensen de mogelijkheid geven zich te verbeteren.'

[Afsluiting met al-Fâtîha]

Aankondiging

We zijn een grote gemeenschap, dus we kunnen niet alles over elkaar weten. We hebben een aankondigingsbord opgehangen. Als er iemand ziek is, of wanneer een naaste is overleden, laat hij dat dan opschrijven, liefst met een pasfoto erbij, zodat we hem het beste kunnen wensen, kunnen bezoeken.

Hutbe

Aya: 'Het hart is de sultan van ons lichaam.' Onze Profeet verheldert dit punt met de volgende Hadith: 'Let op: in het lichaam is er een stukje vlees. Als dat vlees goed is, dan is het hele lichaam goed. En als dat stukje vlees slecht is, dan is het hele lichaam slecht. En let op: dat is het hart.' De Profeet meldt met deze Hadith het belang van het hart. Wij weten ook dat volgens de geneeskunde de meest ernstige ziekte de ziekte van het hart is. Dit geldt ook voor de geestelijke kant. In de Hadith wordt vermeld dat het genezen van het lichaam alleen met het verbeteren van het hart kan worden gerealiseerd. Dus alle organen worden via het hart aangestuurd. Dus als je hart zich richt tot God, dan zal het hele lichaam zich richten tot God, en andersom is dat ook het geval. Als het hart slecht is, dan zullen de organen zich ook op het slechte richten. In de aya die in het begin is gelezen zegt Allah: 'Hun harten zijn door hun slechte daden verzwakt.' In een andere aya zegt Allah: 'Wij verdraaien hun harten en hun ogen.' Over het punt dat het hart verdraaid wordt: hoe kunnen we weten dat iemands hart verdraaid is? Door drie dingen weten we of iemands hart is verdraaid. Ten eerste dat hij in de ibadet geen zin meer heeft; ten tweede dat hij alsmear doorgaat met het doen van slechte daden; en ten derde dat hij geen les meer trekt uit de dood van de ander. Het tweede punt is dat hij geen angst heeft om zondes te plegen. En het derde punt is dat hij door de dood niet meer wordt geraakt, maar zich telkens op de wereldse dingen richt. De Profeet meldt dat er vier punten zijn die aangeven dat de persoon slecht is. Het eerste is dat zijn ogen helemaal droog zijn en er geen tranen meer komen. Hij kan niet meer huilen voor God. En het tweede is dat zijn hart is verslechterd. Het hart wordt niet beïnvloed door verschillende gebeurtenissen. Het derde punt is dat je zoveel wilt hebben van de wereld dat je nooit genoeg neemt. En het vierde punt is dat je een hele lange termijn doelstelling hebt, terwijl je niet weet hoe lang je zult leven. Een andere Hadith zegt: 'Weet dat de volgende harten zijn verroest. Er werd gevraagd: hoe kunnen we die harten dan laten blinken? Door de Koran te lezen.' En een andere Hadith zegt: 'Praat niet veel zonder zikir.' Weet dat te veel gesprek zonder zikir het hart verhardt. Iemand met een hard hart is degene die het verste van God is. Dus om je hart te verbeteren, hebben we de Koran nodig, hebben we ge-

loof (*iman*) nodig, hebben we zikir nodig. Als we ons hart niet hebben gezuiverd, wordt de ibadet die we verrichten niet geaccepteerd. Wij moeten ons hart zuiveren van alle slechte geloven. Als het hart niet zuiver is, is het geloof niet standvastig. Laten we nu vragen: wat is onze relatie met ons hart? Zien we niet aan onze daden wat de situatie van ons hart is? Dus laten we goed kijken waar we moeten beginnen.

Preek 9
Vrijdagpreek 24 oktober 2003
Osman Paköz

De Ramadan is niet zomaar een maand zonder eten en drinken, maar het is belangrijk om je daar spiritueel op voor te bereiden. Ramadan heeft geen zin als het alleen gaat om overdag niet eten en 's avonds je maag vol te eten.

Volgende week begint de vastenmaand. Dit is ook een kans om je af te keren van de slechte eigenschappen, alle slechte dingen die je normaal doet. We moeten ver van slechte dingen blijven, van zonden. Dat kunnen we doen door te vasten. Dit is de kans om haramdingen waar je aan gewend bent ze te eten, af te zweren. Dit is een belangrijke waarschuwing in het belang van de moslims. Wijs dit medicijn niet af. Mensen gaan achter hun eigen belangen aan. Wie vast voor de wil van Allah, hem vergeeft God zijn zonden. Zo veel zonden als hij in elf maanden heeft gepleegd, soms zonder het te weten, soms in het volle bewustzijn, via de Ramadan kan men daar vergiffenis voor krijgen. Moslims kunnen zo zonden uit hun hele leven laten vergeven. Zelfs zonden die hij nog steeds pleegt. God heeft deze kans gegeven. Men moet dingen weten voordat men aan de Ramadan begint. Zo bereidt men zich voor. In een kamer waar niemand is, blijf daar een nacht, overdenk uw leven. Een Hadith zegt: 'Voordat God rekening vraagt, ondervraagt uzelf.' Kijk bij uzelf of er zonden (*harams, gunahs*) zijn. Als we met die intentie (niyet) de Ramadan ingaan, kunnen we de instemming (riza) van God winnen, zonder die intentie niet.

God stuurt ons beproevingen (*imtahan*). Mensen in andere delen van de wereld maken allerlei moeilijke dingen mee. Ramadan

heeft geen zin als het alleen gaat om niet eten en je maag weer vol te eten. Het spijt me dat te zien. Ik ben droevig voor die moslims. Waarom willen we niet denken aan andere mensen in andere delen van de wereld? Omdat we te veel welvaart hebben en een volle maag. Mogelijk kunnen we met de Ramadan daar verandering in brengen. Vasten en lezen van de Koran in Ramadan kan redden van de hel. De maand Ramadan is de maand van de Koran. Smeebede: 'Moge Allah ons de vergiffenis van de Profeet aan ons schenken.'

[Afsluiting met al-Fâtiha]

Aankondigingen

Er is een programma voor vrouwen op zondag voor het middaggebed: de hele Koran wordt in gedeelten gelezen (*mukabbale*). Voor vrouwen begint het om 10.00 uur. Niet-moslims, onze burens kunnen het gek vinden, ze horen bijvoorbeeld lawaai 's nachts. Daarom hebben we een brief gemaakt met informatie over de Ramadan, die kan men aan de burens geven om ze te informeren. Dat hoort in een moderne beschaafde maatschappij. Mensen van hetzelfde land, vrienden op het werk horen te weten waar u mee bezig bent. Wij horen met elkaar kennis te maken en van elkaar te weten.

Hutbe

Du'a: 'Ik ben Allah dankbaar dat we de Ramadan hebben bereikt, dat we op deze vrijdag zijn aangekomen.' Tijdens de Ramadan is het heel belangrijk dat we streven de Koran te leren en de Koran proberen te begrijpen. De Hadith van de Profeet geeft aan dat 'het begin van de Ramadan is barmhartigheid. Het midden is vergiffenis. En het eind is bescherming van de hel.' De Ramadan is om de harten te zuiveren. Een verheven godsdienst als de islam is biedt met deze maand redding van de hel. Laten we daarvan profiteren. Laten we onze ibadet zuiver maken, proberen voor God te streven. Laat hem ons beschermen tegen zonde. Laten we beginnen gezuiverd te worden door vastdagen in te lassen. Onze kasten zijn helemaal vol, maar elders in Afrika, Azië, denk aan de mensen die niets hebben, ook in Turkije. We moeten de arme mensen helpen. Wij hebben campagnes daarvoor. Laten we bidden, voor vrede. Laten we geen kans geven aan de duivel. Laten we goed omgaan met onze

buren, moslims, en niet-moslims. Laten we niet de goede moraal vergeten, we moeten mensen uitnodigen. Iemand van de hel reddend is de grootste goede daad (*sevap*). Laten we een voorbeeldige familie zijn. Vasten is niet alleen voor de gezondheid, het is een gebod van God. Ik wens jullie een gezegende Ramadan.

Preek 10
Vrijdagpreek 7 november
Osman Paköz

Deze preek gaat over 'genoegen nemen' (kana'at). Wat is het verschil tussen rijkdom en armoede? De rijkdom heeft zijn goede en slechte kanten; de armoede ook. Belangrijk is dat de rijke goed omgaat met zijn rijkdom en ook kan geven en dat de arme dankbaar blijft en niet alsmaar klaagt en ondankbaar is.

Een Hadith zegt: 'Hij is gered, diegene die gelooft. En zijn dagelijks brood (*rizk*) is genoeg voor hem. En Allah heeft hem het gevoel van genoeg en dankbaarheid gegeven voor wat hij gekregen heeft van Allah.' Dat je gelooft dat is belangrijk. En dat je werkt is belangrijk. Je moet je niet denken dat we niet moeten werken. Jawel, de gelovige moet veel werken en verdienen, maar niet onnodig uitgeven voor zichzelf. Waarom moet hij uitgeven? Om de naam van God te vergroten. Als God hem kana'at, het genoeg nemen, heeft gegeven, dan zal hij gered worden. Hoe heeft Hij de mens gered? Door hem moslim te maken. Het is genoeg dat God hem de stabiliteit van het geloof heeft gegeven. Wie gelooft, vindt in deze wereld rust ten opzichte van ongeloof (*şirk*) en onrechtvaardigheid (*zulüm*). Wie *zakat* geeft, vindt rust. Geven maakt de moslim gelukkig. Een voorbeeld van iemand die alsmaar geeft, die zijn leven is niet luxe volgens de standaard van deze wereld, hij heeft geen luxe auto of huis maar hij houdt van geven. Hij geeft zijn leven op deze manier zin. Deze man is gered. Hij zal gered worden, hij gelooft sowieso. Hij kent geen verlangen of jaloezie. Hij vindt rust. De mens moet recht doen aan God en aan de mensen. In een Hadith staat: 'Elke dag komen er twee Engelen naar de aarde. De een zegt: "O Allah, geef de gever heel veel." De ander zegt: "O Allah, geef de vasthouder die niet geeft, dat hij weer arm wordt."' Een

andere Hadith zegt dat voor de deur van het Paradijs de armen zitten. Wie arm is zal makkelijk naar het paradijs gaan, na twintig dagen. Anderen moeten vijfhonderd, duizend jaar verantwoording afleggen. Eén dag in het hiernamaals is zo veel dagen in de wereld. Eén uur in het hiernamaals is zo veel jaren in het aardse leven. Laat men veel geven. Wie geen verantwoording af kan leggen, die gaan naar de hel. Smeekbede: ‘Moge God je niet zoiets door laten maken, anders ga je te gronde.’
[Afsluiting met al-Fâtiha]

Hutbe

Aya: ‘Wie geeft en God vreest, daarvoor zullen we de weg naar het goede vergemakkelijken.’ Geven is algemeen gebruikt, men kan de armen helpen, een dienst aan de islam bewijzen. Activiteiten tegen de islam tegengaan, zijn energie gebruiken op de weg van God, ver blijven van slechte dingen, de plichten van de gelovige doen, goed en slecht scheiden, geloven in het hiernamaals. Die gelovige laat God makkelijk naar de hemel gaan.

Van een rijk mens wil God drie dingen: dat hij zijn bezit uitgeeft op het goede pad, dat hij ver van zonde blijft, en dat hij gelooft dat hij hiervoor beloond zal worden. Wie ver van ongeloof blijft en zijn bezit goed uitgeeft, hij hoeft slechts heel even te wachten voordat hij naar de hemel gaat. Het geven is zodat het bezit gezuiverd wordt, dat het op de weg van God wordt gebruikt. Men moet geen dank van de mensen verwachten die hij helpt. Hij doet het alleen voor de instemming van God. Deze goede mens zal vinden wat hij zoekt, hij zal de instemming van God verdienen. Rijkdom, armoede, zijn alle een proef. De mens gaat door zonde naar de hel. Rijkdom is een gunst, een geschenk van God maar men moet er goed mee doen. Anders leidt het tot wanorde (*fitne*). Wie opstandig is tegenover zijn lot (*kadr*), die is jaloers. Die moet bij God toevlucht zoeken. De rijke moet goed doen, de arme moet berusten in zijn situatie.

Preek II
 Vrijdagpreek 14 november 2003
 Osman Paköz

Ook deze preek gaat over geven en nemen. Hij trekt het hier wat breder naar de onrechtvaardigheid en onderdrukking en waar de economie vandaag op gebouwd is. Dat dat een economie is van zelfzuchtigheid en onrechtvaardigheid, terwijl de islam juist een economie van ikram, van geven en schenken voorschrijft.

Hadith: 'Vrees onrechtvaardigheid, want één onrechtvaardigheid zal zich in het Hiernamaals vermenigvuldigen. En bescherm jezelf ook tegen gierigheid, want gierigheid heeft de volkeren voor u het einde gekost, want dat heeft geleid tot het vergieten van hun bloed door hun gierigheid en dat heeft ertoe geleid dat zij elkaar hun eigendommen ontnamen en dat heeft geleid tot chaos.'

Dit is de laatste week van Ramadan. We hebben goede dingen gedaan. We hebben gevast. Tijdens de gezamenlijke gebeden op vrijdag, zoals *Kadir gecesi*, hebben we momenten gehad om goede dingen van God te willen. Maar alles begint met te weten wat we willen. Wat zijn onze wensen en onze intenties (niyet)? Zijn die voor de instemming van God of niet? Waar hebben we het voor gedaan? Het moeten geen voorbijgaande dingen zijn. Het moet niet alleen tijdens de Ramadan zijn, maar het moet ook daarna doorgaan in ons hele leven. Een aya zegt: 'Wie gierig is, voor hem maken Wij de weg die naar de hel gaat makkelijk.' Als je niet gierig bent, dan heb je daar wat aan in de wereld en ook in het hiernamaals. Een andere aya zegt: 'Wie zich tegen de ziekte van gierigheid beschermt, die is gered.' In Surat al-mu'minun staat dat een van de eigenschappen van een goede gelovige is dat hij zijn zakat geeft. Hij is gered in de wereld. Wat is gierigheid en vrijgevigheid volgens de islam?

De Profeet heeft in de Hadith geboden: 'Blijf ver van onrechtvaardigheid (zulüm).' Zulüm (tyranie) is mensen martelen die het niet verdienen. Dat kan zijn op het niveau van de staat, de gemeenschap, het individu. Men moet weerstand bieden aan zulüm en *zalim* (onderdrukking en onderdrukker). Zulüm is haram. Ja zeggen tegen zulüm en zalim is zelf zulüm doen. Je moet het recht

omhoog houden. Nog iets om ver van te blijven is gierigheid. Daarvan moet je zo ver blijven alsof het de hel zelf is. De Hadith zegt: 'Want in de geschiedenis van de mens heeft gierigheid gemeenschappen voor jullie vernietigd.' Bijna alle grote economische machten zijn op zulim gebouwd. Anders waren ze niet rijk geworden. Men is rijk geworden door mensen te verkopen, met de slaven uit Afrika. Er zijn plaatsen waar men rijk wordt door andermans bloed te vergieten. De Amerikaanse economie is zo: als het voor mij nodig is dat iedereen sterft, laat het zo zijn. Dat is de kapitalistische economie. De markt werkt zo. Als er een paar mensen doodgaan wat maakt het uit, als ik maar rust heb.

Als er geen filosofie van het schenken is dan heb je niks aan rijkdom. Zo staat het ook in een Hadith: als er niet gegeven wordt, in die maatschappij begint chaos, anarchie. Denk niet dat het daar [Amerika, AS] is zoals op televisie. Het is een economie van onderdrukking; de een eet de ander op. Amerikaanse onderzoekers concluderen uit onderzoeken en statistieken dat hun een economische crisis te wachten staat. Dat zou al eerder moeten gebeuren, maar door de oorlog in Irak, door daar nog te onderdrukken is de crisis uitgesteld. Dat zeggen de moslims niet, dat zeggen Europeanen en Amerikanen zelf. En daarna zal een ander land aan de beurt zijn. Dan zullen ze weer zeggen dat het om de democratie gaat.

De Hadith zegt: 'Als gierigheid verbreid wordt, dan doden mensen elkaar, het leidt tot anarchie en er blijft niets waarvoor mensen nog respect hebben, ze vallen elkaar aan.' Andere moslims, andere mensen, iedereen moet dit weten. Dit is ook een plicht voor ons om aan de mensheid te vertellen. Want dit is niet alleen een probleem van de moslims zelf, maar dit is een probleem van de mensheid. In een aya staat: 'We zijn de laatste umma die de plicht heeft gekregen om het goede te verkondigen aan jullie en de mensen van het slechte af te laten wijken.' Mohammed is de laatste Profet. Laat God jullie allen zuiveren en waarschuwen. Wat is de oplossing? God heeft een maand gegeven. Tegen de kapitalistische economie die onderdrukking als basis heeft, geeft de islam een economie die op een filosofie van geven en schenken is gebouwd. God heeft de Ramadan gegeven om men daaraan te herinneren.

Sommige mensen zeggen: 'Ja, jullie vasten, en jullie hebben het wel over armen, maar 's avonds aan het diner eten jullie alles wat je

de hele dag niet hebt gegeten.' Zo zien anderen het vasten. Dat is een probleem van ons, wij hebben geen goede boodschap kunnen geven en een verkeerd imago gecreëerd. Dat is een aandachtspunt, een punt van zelfkritiek. Maar de islam is ook tegen verspilling, tegen eten weggooid. In de Ramadan wordt eten weggegooid, veel te veel gekookt, de rest weggegooid.

[Afsluiting met een du'a en al-Fâtiha]

Mededeling

Zo meteen begint het gebed, vrienden achterin kunnen meer naar voren komen.

Onderdrukkende economieën komen aan een vreselijk eind, die bereidt God hen. Daar blijft geen enkele waarde van over.

Voor de bouw van moskeeën, voor instellingen om beter te kunnen helpen hebben wij drie keer hulp gevraagd tijdens de Ramadan. Vandaag doen we dat voor de vierde keer, *kadir gecesi* doen we het voor de vijfde keer. De opbrengst van vandaag is voor een moskee in Haarlem. Smeekbede: 'Moge God deze hulp accepteren, vooral in deze dagen.' De islam geeft een economie van schenken, want de economie van onderdrukking kan niet blijven bestaan. Amerika, zeggen onderzoekers daar, de wereld, zal geen verlossing vinden. De Ramadan leert de filosofie van de moslims. Het is een serieus alternatief, productief, maar ook vrijgevig. Smeekbede: 'Moge God ons verbeteren (*islah*).'

Hutbe

Aya: 'In hun rijkdommen is er ook een recht voor de vrager en de arme.'

Alle lof is aan Allah. We hebben de Ramadan gehad. We hebben goede daden verricht tijdens de Ramadan. We hebben vergiffenis gevraagd. We hebben een witte bladzijde. Als we onze fouten achter hebben gelaten, en besloten niet daarnaar terug te keren, als we daar ons aan houden, dan hebben we een goede Ramadan gehad. Dan is het niet voor niets geweest. Het is de bedoeling dat we verdergaan. Het is niet alleen de Ramadan, het moet een onderdeel van je leven zijn. Wie niet de plichten van de gelovige erkent die zal het hellevuur in alle hevigheid ervaren. Je te onderwerpen aan God is niet alleen iets van Ramadan. Je maakt iets van je leven. We moe-

ten om instemming van God te verdienen alles in deze richting doen. Een Hadith zegt: 'Wanneer de mens sterft tellen zijn geboden, zijn goede daden, zijn vasten.' We bidden, we gaan door met vasten. Tijdens Ramadan geven ook de *fitre*. Fitre is een arme een dag te eten geven. Hoeveel geeft een mens op een dag uit, dat moet hij aan een arme geven. Onze organisatie heeft dit bedrag vastgesteld op minstens negen euro. Wie voor het feest nog niet heeft gegeven, moet nog fitre geven. Het is een materiële ibadet, je moet je best doen om het aan degenen te geven die het het meest nodig hebben. En dat is onze plicht. En onze organisatie is daar heel goed mee bezig. De hemel bereiken kan alleen door de Profeet en God te gehoorzamen, en de levenswijze van de Koran te volgen. Smeekbede: 'Moge we ons leven volgens de Koran leiden.'

Aankondiging

De Ayasofya-moskee en Milli Görüş Noord-Nederland organiseren voor Nederlanders een officieel *iftar* en discussieprogramma. Laten we daar rekening mee houden en niet te veel lawaai maken. Laten we de islam op de mooiste wijze laten zien.

Appendix II

Preken verspreid via de media als persberichten (ongeredigeerd overgenomen)

Preek II I

Onderstaande tekst zal (in het Turks) in alle Milli Görüş-moskeeën op vrijdag 11 oktober 2002 worden voorgedragen.

God heeft een groot man tot zich geroepen. Prins Claus, de echtgenoot van Koningin Beatrix is zondag 6 oktober overleden. De man van Koningin Beatrix, die ook onze koningin is.

Prins Claus was een voorbeeld voor ons. Toen hij in 1965 in Nederland kwam haatte het Nederlandse volk hem. Hij was Duitser en twintig jaar na de Tweede Wereld Oorlog was dat genoeg om iemand af te wijzen. Het was dezelfde tijd, dat Nederland erachter kwam zelf ook geen schone handen te hebben gehad. Niet in zijn koloniale geschiedenis, en niet in de Tweede Wereld Oorlog, nergens in de bezette gebieden waren zo veel joden vervolgd en weggevoerd als in Nederland, en gewone Nederlanders waren schuldig daaraan.

Het eerste wat prins Claus deed, was excuses aanbieden voor het leed dat de Duitsers aan anderen hadden aangedaan. Hij bood zijn verontschuldiging aan en vroeg tijd om zichzelf te bewijzen als iemand die te vertrouwen was. Hij heeft zich bewezen op een manier waarvan wij kunnen leren. Al was alles tegen hem, hij koos voor de liefde voor zijn vrouw. En hij hield vast aan zijn principes van integriteit, eerlijkheid en vasthoudendheid. Onrecht bestreed hij, en

trouw beloonde hij met trouw, in alle openheid. Hij heeft ons laten zien dat je vanuit een achterstandspositie, waar niemand je ziet zitten, je door inzet, integriteit en vastberadenheid een positie kunt verwerven dat je in je nieuwe omgeving welkom bent en gerespecteerd wordt. Maar dan moet wel het initiatief van jou komen, dan moet je niet afwachten tot je omgeving openingen maakt. Je moet je afvragen wat je omgeving van jou verlangt, maar vooral moet je je afvragen wat jij aan je omgeving kunt bijdragen.

Ook om een andere reden was prins Claus een voorbeeld. Wat zijn officiële positie ook was, wat de situatie ook was, hij stond voor de gelijkwaardigheid van mensen, ongeacht hun geloof of afkomst. Zijn solidariteit met de derde wereld was oprecht en hij koppelde zijn vakmanschap aan de gaven van zijn hart, hij verbrak zelfs de beperkingen van het protocol van het Hof om op te komen voor de minstbedeelden in de wereldsamenleving. Hij wilde mens onder de mensen zijn. Hij zocht grenzen op, en waar grenzen met vrijheid botsten, daar won het de vrijheid.

Hij was een voorbeeld voor ons. Zijn vrouw heeft de hoogste positie in dit land. Hij heeft een groot gedeelte van de opvoeding van zijn drie zonen op zich genomen. De prinsen Willem Alexander, Johan Friso en Constantijn. Deze drie prinsen zijn geen arrogante zakkenvullers geworden, zoals we maar al te goed weten hoe sommige kinderen in vooraanstaande families opgroeien. Het zijn verantwoordelijke, sociaalvoelende en integere jonge mannen die klaarstaan om de samenleving te dienen. Te dienen vanuit een besef van respect. Wie ziet wat de prinsen doen voor de internationale samenleving, voor de ontwikkelingshulp, voor de bestrijding van discriminatie, voor de integratie: wie dat ziet weet wat voor een vader zij gehad hebben. Daarvan kunnen wij leren.

Prins Claus is dood. Wij bidden God hem in Zijn genade op te nemen. Wij bidden God om troost en kracht voor Hare Majesteit en de Koninklijke Familie. Laat zijn voorbeeld in onze herinnering en in onze daden voortleven.

Preek II 2

Milli Görüş Nederland-preek over mensenrechten op vrijdag 12 december 2003 naar aanleiding van de Internationale Dag voor de Rechten van de Mens op 10 december 2003

Waarde gelovigen,

Afgelopen woensdag 10 december was het precies vijfenvijftig jaar geleden dat door de Verenigde naties de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens werd aangenomen. 10 december is sindsdien de Internationale Dag van de Rechten van de Mens. Daarom besteden wij vandaag in de vrijdagspreek in al onze moskeeën bijzondere aandacht aan het thema van de mensenrechten. En we laten ons betoog vergezeld gaan van een oproep om overal ter wereld een eind te maken aan de schending van de mensenrechten.

Voor de mensheid is het respecteren, naleven en beschermen van de mensenrechten een van de belangrijkste, misschien zelfs wel dé belangrijkste taak die nageleefd en bewaakt moet worden.

Het recht op leven, de vrijheid van religie, de vrijheid van meningsuiting en denken, de rechten van de vrouw en het kind werden veertien eeuwen geleden al verankerd in ons geloof, de islam. Dit tot voordeel van niet alleen de moslims, maar ook tot voordeel van alle mensen die toen deel uitmaakten van de beschaafde wereld. In zijn afscheidsrede heeft onze Profeet (vrede zij met hem) in bijna elke zin deze kernwaarden onderstreept. In de loop der eeuwen is het helaas niet gelukt deze voorsprong te behouden en uit te bouwen, terwijl deze rechten van levensbelang zijn voor de vooruitgang van onze geestelijke en sociale beschaving.

De Universele Verklaring van de Rechten van de mens, die na de Tweede Wereld Oorlog, waarin op een ongekende schaal de mensenrechten werden geschonden, is inmiddels door bijna alle landen in de wereld ondertekend en geaccepteerd. Op deze manier hebben deze landen aangegeven deze rechten te zullen accepteren, na te leven en te handhaven.

Geachte broeders en zusters,

Het is een grotere en belangrijker uitdaging om deze rechten te behouden en te handhaven dan ze, in naam, op te eisen. Als aanhangers van een religie, waarin rechtvaardigheid, de geestelijke en fysieke welzijn van de mensheid, broederschap, naastenliefde en vrijheid zoals die door onze Profeet (vrede zij met hem) werden verkondigd, centraal staan, moeten we helaas constateren dat we niet erg succesvol zijn in het naleven en beschermen van deze rechten. We zien vandaag de dag hoe de islamitische wereld zowel in materiële als immateriële zin worstelt met deze rechten. Terwijl ons geloof juist wetenschap, vooruitgang en welzijn hoog in het vaandel heeft staan, zijn we bij uitstek een massa van onwetenden bij elkaar. De islamitische wereld telt 1,5 miljard inwoners, maar waarom zijn er zo weinig moslim wetenschappers van wereldniveau? Ja ze zijn er wel, maar die hebben gestudeerd aan westerse universiteiten. Waarom spelen zo weinig vrouwen een hoofdrol in het maatschappelijke leven? Vaak wordt hun zelfs het meest elementaire recht op onderwijs en ontplooiing ontzegd. Waarom zijn er zo weinig moslim kunstenaars van wereldniveau? Die vrij kunnen scheppen zonder angst voor vervolging te hebben? Hoe komt het dat er in de hele Arabische wereld per jaar minder boeken verschijnen dan in een klein land als Griekenland, en dan veelal ook nog alleen van religieuze aard? Is het dan verwonderlijk dat de intellectuele, economische, sociale en culturele wereld in de islamitische wereld op elk terrein stagneert en jaarlijks verder wordt bedreigd, zoals de Verenigde Naties onlangs in een rapport constateerden?

De meest cruciale vrijheden als vrijheid van leven en van meningsuiting worden het meest geschonden in landen waarvan de bevolking overwegend islamitisch is. De vrij geboren mensen worden als slaven in de handen van dictaturen en despotische regimes. De moslims in dergelijk landen moeten dagelijks zien te overleven, in plaats van dat ze in vrijheid gebruik kunnen maken van de rechten die hen door onze Profeet (vrede zij met hem) en de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens zijn gegeven.

Juist moslims horen verantwoordelijkheid te dragen voor het welzijn en de vrijheid van onderdrukten, daklozen, joden, mos-

lims, christenen, andersdenkenden, homo's, gehandicapten, vrouwen en kinderen. Kortom, iedereen die bescherming nodig heeft en in het vrije gebruik van zijn of haar rechten wordt bedreigd. Juist moslims moeten zich inspannen voor een gezond evenwicht in de wereld. Juist moslims dienen het goede voorbeeld te geven, een gidsfunctie als beschermer van rechten op zich te nemen voor de hele mensheid. Maar de trieste werkelijkheid is, dat ze niet eens in staat zijn voor zichzelf op te komen. Sterker nog, wat ze in hun eigen land ontberen, zoeken zij nu in het Westen. Op wereldschaal komen de meeste schendingen van mensenrechten voor in de islamitische landen. Als gevolg hiervan bungelen zij onder aan de wereldranglijst van technologische, wetenschappelijke, sociale, economische en culturele ontwikkeling. Zie daar de twee laatste rapporten van de Verenigde Naties over 22 Arabische landen.

In het Westen volgt de ene ontdekking de andere op. In de islamitische wereld zijn de instituten die voor de vooruitgang moeten zorgen, zoals de universiteiten, een vrijwillige beschermer van dictatuur en despoten. Ze zijn eerder een blok aan het been van moslims en de rest van de wereld. De Turkse universiteiten die de politie inhuren om meisjes met een hoofddoek de toegang tot de universiteit te blokkeren zouden beter kritische geesten kunnen opleiden die zo broodnodig zijn voor de ontwikkeling van het land. Bovendien schenden zij het recht op onderwijs van duizenden vrouwen. De vrouwen worden wederom in verhouding veel meer het slachtoffer van de ideologische strijd, waar zij niet om hebben gevraagd. Fundamentalistische mannen kunnen gewoon naar de universiteit gaan, maar oprecht gelovige gewone vrouwen niet.

Broeders en zusters,

Allah zegt het volgende in de Koran:

'O mensdom! Wij hebben u uit man en vrouw geschapen en Wij hebben u tot volkeren en stammen gemaakt, opdat gij elkander moogt kennen en op de beste en mooiste manier met elkaar leven...' (Al-Hodjoraat 13)

In de afscheidslezing wordt door onze Profeet (vrede zij met hem) het volgende gezegd:

‘Een Arabier is niet superieur ten opzichte van niet-Arabieren. Een niet-Arabier is niet superieur ten opzichte van een Arabier. Wit is niet superieur ten opzichte van zwart en zwart is niet superieur ten opzichte van wit. De “volmaakte” mens is diegene die enerzijds vasthoudt aan de eigen rechten en anderzijds respect toont voor andermans rechten en deze in stand weet te houden.’
(Afscheidslezing, Hadith)

Dit zijn nu juist de normen die voor moslims richtinggevend moeten zijn. Onze Profeet (vrede zij met hem) was juist zo succesvol omdat hij zich aan deze normen hield. Vergeet niet: de eerste moslims waren juist slaven, onderdrukten, vrouwen, armen en kinderen. Hij heeft het juist opgenomen voor de vertrapten uit de Arabische stammen en tegen de rijken met hun privileges en tegen discriminatie. Daarom groeide zijn gemeenschap in zo’n rap tempo. Naast het feit dat de islam van oorsprong een godsdienst is die mensenrechten garandeert, is het eveneens een godsdienst die opkomt voor de rechten van alle levende wezens. Daarom was de islam een systeem dat zich verhief boven de andere bestaande systemen, en kan zij dat ook nu nog zijn. Maar om dit te verdienen, moeten moslims er wel naar leven.

Broeders en zusters,

Vanzelfsprekend is de ondertekening van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens een belangrijke mijlpaal in de menselijke geschiedenis. Dankzij deze Verklaring zijn in de praktijk belangrijke vorderingen geboekt. Het is ook ons doel en onze taak om een bijdrage te leveren aan de uitvoering van de Verklaring. Immers het is moslims niet waardig om mensenrechten alleen maar te consumeren.

Maar als we kijken wat er sinds de ondertekening nog meer is gebeurd, dan tekent zich een minder positief en hoopvol beeld af. Want er zijn nog steeds veel mensen die onderdrukt en uitgebuit worden. Mensen van wie de rechten worden geschonden. Mensen

die op de vlucht zijn voor oorlog, etnisch geweld, honger. Mensen die misschien in naam geen slaaf zijn, maar in de praktijk wel dege-lijk door de manier waarop ze worden behandeld. Kinderen die horen te spelen en naar school te gaan, maar die worden ingezet als kindsoldaat. En dat gebeurt vooral in de zogenaamde Derde We-reld, waar de islamitische landen een groot deel vanuit maken.

De elfde september heeft een enorme deuk geslagen in de bur-gerlijke vrijheden in het Westen. Maar wederom is de islamitische wereld de lijstaanvoerder. Er is genoeg werk aan de winkel in het Midden-Oosten, Afrika en Azië. En daarom moet ook onze stem gehoord worden. Daarom is het belangrijk dat ook u uw handteke-ning geeft voor Amnesty International.

Maar ook in ons eigen land moeten we wakker blijven. We moe-ten waken tegen vrouwenhaat, homohaar, jodenhaat en moslim-haat en alle andere vreselijke gedragingen die de vrijheid van ande-ren in het gedrang brengen. Laten we de wijze woorden van de profeet (vrede zij met hem) niet vergeten: Ieder mens wordt vrij ge-boren.

Preek 113

Integrale tekst van de Vrijdagmiddagpreek in alle Milli Görüş-moskeeën zal worden voorgedragen.

Amsterdam, 5 november 2004

Imam, Fuat Yavaş, Ayasofya-moskee Amsterdam

Milli Görüş Nederland

Waarde broeders,

Onze maatschappelijke vrede in Nederland heeft een onherstelba-re schade opgelopen. Met zijn anti-islamitische uitlatingen beken-de, schrijver, cineast Theo van Gogh, laatstelijk actualiteit gehad met de film *Submission*, is door een Marokkaanse Nederlanders van 26 jaar op een brute wijze vermoord. Deze laffe daad heeft alle weldenkende moslims in Nederland diep geschokt. Een en ander wordt nog eens treuriger omdat het dood door een moslim in de naam van de islam is gepleegd.

Wij moslims zijn uit diverse landen gekomen naar Nederland om

een betere toekomst te bouwen. Daarnaast leven we in een plurale samenleving, waarin wij moslims maar een van de groepen zijn. Natuurlijk valt het niet mee om moslim te zijn in een seculiere samenleving. Want in een plurale samenleving zijn er ook mensen met zeer uiteenlopende meningen en achtergronden. Maatschappelijke vrede is in een dergelijke samenleving allen te handhaven als iedereen zich respectvol en tolerant opstelt naar de andersdenkenden. Immers je verdient alleen respect als je respect geeft aan anderen. Er zullen altijd andere meningen zijn en iedereen staat vrij om zijn mening te delen met de samenleving, te presenteren maar het is niet toegestaan om je mening de anderen op te leggen. Tegenover het woord hoort wederwoord en geen geweld.

Beste mensen,

Iemand die de anderen alleen maar als vijand ziet, iemand die geen dialoog aangaat met zijn burens, iemand die niet tegen pluralisme kan. Mogen we zo iemand tolereren? Neen. De hele wereld praat over de islam. Zij hebben vragen over onze religie. Als moslims zijn wij verplicht om deze mensen juist en adequaat te woord te staan. Helaas moeten we het doen met vertalingen van de boeken die niets te doen hebben met Nederland en 21. eeuw en in hele andere omstandigheden zijn geschreven. Hierdoor ontstaat meer verwarring en schade. Daarnaast heb je sommige moslims die zogenaamd hun geloof aan het dienen zijn, (terwijl je feitelijk kunt vaststellen juist deze moslims niets weten van hun geloof). Zij berokkenen schade aan de islam door hun gedrag en handelen.

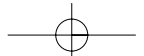
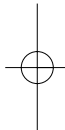
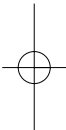
Waardige moslims,

Waarheid ontstaat door botsing tussen de meningen. Er is geen islamitische waarde die we in een publieke debat niet kunnen verdedigen. Ongeacht welke stijl onze gesprekspartner ook hanteert, moeten we correct en vriendelijk onze eigen standpunt duidelijk maken. Dat is ook wat de islam ons opdraagt. Bovendien staat in de Koran:

‘En niet gelijk zijn het goede en het kwade. Weer (het kwade) af met wat best is, en zie! Hij, tussen wie en u vijandschap is, zal zijn, of hij een boezem vriend was.’

Wij Nederlandse moslims willen niet blootgesteld worden aan geweld en willen ook geen geweld vanuit de moslims naar anderen. Wij willen met onze kinderen in ons nieuwe land nog lang en gelukkig leven. Dat lang en gelukkig leven is het recht van eenieder die in dit land leeft.

Naar aanleiding van dit verschrikkelijke incident wil ik nogmaals iedereen waarschuwen: hou je hoofd koel. Denk bij al je handelingen: is dit goed voor de samenleving? Is dit goed voor mijn geloof? Is dit goed voor mij?



Noten

- 1 **Inleiding: religieuze individualisering van gelovigen en de rol van de imam**
 - 1 Cherribi gebruikt de volgende definitie van imam: ‘Signifie guide ou celui qui se tient devant les fidèles, mais aussi l’officiant pendant le prêche du vendredi. On parle de *khatib* ou de prédicateur’ (Cherribi 2000: 25).
 - 2 Een institutie is een traditionele, gestandaardiseerde manier van denken, handelen en doen (Zijderveld 1987:26).
 - 3 Bij de soennieten zijn de kaliefen de politieke opvolgers van de Profeet Mohammed.
 - 4 Cijfers Nederlandse Moslim Omroep (NMO), verzameld door Sharida Mohamedjoesoef, NMO, Nederland 1, 20 maart 2005.
 - 5 Zie voor studies over moskeevestiging bijvoorbeeld Landman 1992, Shadid en Van Koningsveld 1997, Strijp 1998 en Buijs 1998.
 - 6 In 1979 publiceerde Sjef Theunis een uitgebreide studie naar arbeidsmigranten uit islamitische landen. Hij verrichtte voor zijn studie onder meer een enquête onder Turkse en Marokkaanse moslimorganisaties verspreid over heel Nederland, waarin hij informatie vroeg over de aanwezigheid en herkomst van de geestelijke leiders (Theunis 1979: 409-412). Zijn gegevens bieden inzicht in de aanwezigheid en herkomst van de geestelijk leiders in de moskeeën en de gebedsruimtes die in deze relatief vroege periode reeds bestonden. Zonder dat hij concrete aantallen noemt, geeft hij aan dat er een beperkt aantal vaste imams aanwezig was. Uit zijn gegevens kan een aantal van circa vier ‘vaste’ imams worden afgeleid, naast circa tien

vrijwilligers die wekelijks de gebeden leiden. De verklaring die de Federatie Moslim Organisaties toentertijd gaf was dat '[h]et beperkte aantal imans [sic] in ons land is [...] te wijten aan de problemen om een verblijfsvergunning te krijgen' (Theunis 1979: 411, n. 4). Theunis geeft voorts aan dat in minimaal negen grotere plaatsen, waar een meer of minder permanente moskeeruimte aanwezig was, een geheel of gedeeltelijk vrijgestelde 'professional' optrad. Dit was dan de imam die door de week en op feestdagen de 'geestelijk leider' was. Verder meldt hij een aantal van (naar mijn schatting op grond van zijn gegevens) vijftien à twintig theologen of imams die tijdens de hoogtijdagen, met name de Ramadan, uit Marokko, Tunesië, Egypte en Turkije overkwamen. Hij concludeert dat hoe meer moslims dicht bij elkaar wonen, hoe groter de kans is op een moskeeruimte en dus op een imam. 'Hoe hoger de feesten op de liturgische kalender staan genoteerd, des te sterker is het verlangen een imam, een theoloog of een korangeleerde uit het buitenland te laten overkomen.' En andersom telt dat 'hoe verspreider zij wonen, des te eerder zien wij een hajib optreden'.

- 7 Deze tabel is samengesteld met gegevens uit verschillende bronnen en kan niet geheel gedetailleerd worden.
- 8 Samuels en Gransbergen 1976, aangehaald in Custers 1987.
- 9 Landman 1992: 158.
- 10 Custers 1987:26.
- 11 Landman 1992.
- 12 NMO, Nederland I, 20 maart 2005.
- 13 Vanwege privacyoverwegingen mag de IND kleine aantallen niet verder inzichtelijk maken. Ontvangen op 30 oktober 2002.
- 14 Yassin Hartog stelt op 4 maart 2000 in een ISIM/Felix Meritis-debat dat de zogenaamde 'pendelimams' nog maar een beperkte groep vormen, voornamelijk gevormd door Turkse Diyanet-imams.
- 15 De paginanummers volgen de versie van dit artikel dat gepubliceerd werd op www.actaacademia.nl/pdf/De-imam-en-zijn-opleiding.pdf
- 16 Ook Antoun geeft in zijn klassieke studie uit 1989 aan dat onderzoek naar de ontvangst van de uitlatingen van imams een essentieel, maar vaak onbehandeld onderdeel is van de studie naar religieuze leiders (Antoun 1989).

- 17 Zie voor een overzichtartikel van studies naar individualiseringsprocessen en religieuze autoriteit Peter 2006.
- 18 Zaman bekritiseert Roy overigens sterk in zijn opinie dat ‘ulama – in moslimmeerderheidslanden – niet meer zouden functioneren. Zaman zegt over Roy: ‘On this view, the ‘ulama are the representatives par excellence of a religious tradition that is stagnant and, for all their glosses and commentaries on the texts that comprise this tradition, essentially anachronistic in the modern world’ (Zaman 2002:2).
- 19 Zie voor het belang van internet in deze processen van religieuze individualisering Mandaville 2001; Bunt 2000, 2003.
- 20 Deze aspecten van individualisering zijn duidelijk zichtbaar in de Europese moslimdiaspora, maar de rol van traditionele religieuze autoriteiten verandert ook in de islamitische wereld zelf (zie Zaman 2002, Gaffney 1994, Eickelman and Piscatori 2004).
- 21 Ook Roy wijst op een proces van secularisering. Bij hem gaat het niet zozeer om het beleven van het geloof op het privé-domein. Het gaat hem om een ontkoppeling tussen geloof en cultuur. Om een plaats te verwerven in de publieke en politieke Europese ruimte, moeten geloof en cultuur en geloof en politiek wel gescheiden worden van elkaar. Zo zou de islam een plaats kunnen verwerven in de westerse seculiere samenlevingen, omdat alleen zo islamistische bewegingen de mogelijkheid hebben om zich in het politieke veld te integreren (Roy 2003).
- 22 ‘Die religiöse Logik dieser Bricolage orientiert sich nicht mehr an Zusammenhängen dogmatisch-theologischer Vorgaben konfessionellen Sozialmilieus, sondern an einer alltagsorientierten Pragmatik im Zuschnitt individualisierter Gebrauchswertigkeit’ (Michael Krüggeler/Peter Voll 1993), geciteerd in Klinkhammer 2000:49.
- 23 Dat individualiseringsprocessen voor autochtone bekeerlingen anders verlopen dan voor allochtone moslims laat Tina Jensen zien in haar studie naar Deense bekeerde moslims (2006). De focus in deze studie ligt niet op Nederlandse bekeerlingen.
- 24 Fadil betoogt dan ook dat niet het systeem van islamitische

- kennis als zodanig wordt geïndividualiseerd, als wel de stap om zichzelf met dat systeem te vereenzelvigen, dat niet meer automatisch vanwege de verbondenheid aan de etnische groep hoeft plaats te vinden. Tegelijk kan de nadruk op de *umma*, de wereldgemeenschap van moslimgelovigen, ook een individualisering ten opzichte van de etnische groep opleveren (Fadil 2005).
- 25 Overigens is die traditionele autoriteit ook in islamitische samenlevingen sterk aan verandering onderhevig: zie Gaffney 1996: 118; 149; Zaman 2002; Eickelman en Piscatori 2004.
 - 26 Zie over de rol van bekeerlingen als intellectuelen in het Europese debat Salah Abderrazaq 2005.
 - 27 Zie ook Shadid en Van Koningsveld 2002.
 - 28 In het onderzoek van Canatan et al. 2005 wordt een moskeegemeenschap gedefinieerd als het totaal van mensen dat regelmatig contact heeft met de moskee, minstens één keer per week (Canatan et al. 2005:32).
 - 29 Ik ga dus niet na of dat wat zij tegen mij in de interviews zeggen overeenkomt met hun daadwerkelijke handelen. Ik ga ook niet na welke factoren en actoren er verder van invloed zijn op dit gedrag en deze opvattingen, behalve dat wat de respondenten zelf naar voren brengen.
 - 30 Shadid en Van Koningsveld (1997) schatten het percentage actieve moskeegangers op zo'n 25 procent van het totaal aantal moslims in Nederland.
 - 31 Ik gebruik voor mijn theoretisch-analytische onderzoekskader de begrippen 'culturele binding' (*ligature*) en 'optie' (*option*) van Ralph Dahrendorf als 'kapstok'. Dahrendorf ontwikkelde deze begrippen in het kader van het begrip levenskansen (Dahrendorf 1979). 'Het element ligaturen van levenskansen betekent in [Dahrendorfs] visie bij uitstek dat er een duidelijk betekenis-kader voor handelingskeuzen van mensen bestaat. Dat betekent dat zij richting geven aan keuzen die mensen maken. Dat houdt ook meteen in dat ligaturen beperkingen stellen aan de aanvaardbare keuzen die mensen kunnen maken' (Pieterman 1998: 2-3).
 - 32 Gekozen is voor grote moskeegemeenschappen. Uit onderzoek van Canatan et al. blijkt dat moskeegemeenschappen ge-

middeld vierhonderd zestien bezoekers hebben die minstens minstens één keer per week de moskee bezoeken (Canatan et al. 2005: 32-33).

- 33 Elke moskee is toegankelijk voor iedere moslim, ongeacht afkomst. Iedere moskee is door de gebedsrichting waar de gebedsnijs, de *mihrab*, in de muur van de moskee naar wijst, georiënteerd op Mekka. Dit symboliseert de umma, de wereldgemeenschap van gelovigen. De umma wordt tevens benadrukt door het gebruik van het Arabisch als de taal waarin de Koran geopenbaard is. Moskeeën zijn vooral centra voor samenkomst van mannen, al is er regelmatig in moskeeën een gedeelte waar vrouwen kunnen bidden, afgescheiden van het deel van mannen, of achteraan. Mensen kunnen nu eens naar de ene, dan weer naar de andere moskee gaan om te bidden. Het merendeel van de moskeeën in Nederland is echter voornamelijk langs etnische lijnen gevormd. Dit wil niet zeggen dat een moskee uitsluitend door mensen met een bepaalde etnische of nationale achtergrond wordt bezocht. Juridisch gezien zijn de meeste moskeeën in Nederland georganiseerd in de vorm van een stichting of vereniging, ingeschreven bij de Kamer van Koophandel, met een bestuur en contributiebetalende leden.
- 34 Het aantal moslims is sinds de jaren zeventig sterk toegenomen, van zo'n tachtigduizend in 1971, tot naar schatting 886 000 in 2002 (ca. 5,5 procent van de bevolking) (CBS 2004). Het aantal moslims met als herkomstland Turkije is in 2002 naar schatting 310 000. Het aantal Marokkanen 275 000. Zij vormen de grootste groepen met een moslimachtergrond in Nederland en vormen de focus van deze studie. Met de groei van het aantal moslims nam het aantal moskeeën sterk toe. De eerste moskee werd in 1953 in Balk (Friesland) opgericht door de Nederlandse overheid voor ex-KNIL-soldaten en hun familie uit de Molukken. In 1975 werd de eerste nieuwbouwmoskee geopend in Almelo voor de Turkse gemeenschap aldaar. Schattingen van het aantal moskeeën in het tijdschrift van het Moslim Informatie Centrum, *Qiblah*, komen in 1977 op vijfenvijftig, in 1979 op tweeënzestig en in 1982 op honderddertien (dit betreft zowel moskeeën als organisaties). Waarden-

burg schatte in 1982 het aantal moskeeën op honderdvijftig, waarvan zevenentachtig Turkse en drieënvijftig Marokkaanse (p. 122-127) (zie Custers 1987:26, noot 3). In 1999 werd het aantal moskeeën geschat op vierhonderdzesendertig (*de Volkskrant* 29-4-00). Ook in 2002 nam het aantal moskeeën toe, waarbij nieuwgebouwde moskeeën in het oog springen. In 1982 signaleerde Waardenburg nog dat Marokkaanse moskeeën in Nederland net als in het rurale Marokko kleinschalig en lokaal waren (1982: 261). In het begin van het millennium worden zowel door Turken als door Marokkanen vergunningsaanvragen voor grootschalige nieuwbouwprojecten ingediend.

- 35 'Increasingly [...] large numbers of Muslims explain their goals in terms of the normative language of Islam. Muslim identity politics take many different forms that are not unitary or identical, but such politics have become a significant force in both Muslim-majority states and those in which Muslims form only a minority of the population. It is in this sense that one can speak of an emerging Muslim public sphere.' Deze publieke sfeer is gesitueerd buiten de formele statelijke controle en gefaciliteerd door moderne media (Eickelman and Anderson 1999: 1).
- 36 De moskeegemeenschap als 'agency of socialization', namelijk een 'group or social context within which significant processes of socialization take place' (Giddens 1993:748).
- 37 Met dit aspect wordt vaak slechts weinig rekening gehouden in het publieke debat over moslim identiteit: 'In non-Muslim societies, the mosque has become a focus for the debate around Muslim identity' (*Oxford Encyclopedia of Modern Islam*, lemma *jāmi'*).
- 38 In de zomer van 2003 was ik twee keer op vrijdag alleen in de vrouwengebedsruimte van Ayasofya om de preek op te nemen.
- 39 Ik sluit me daarom aan bij de door Cherribi gedane opmerking dat het onderwerp van dit onderzoek in meerdere studies naast elkaar verder zou moeten worden uitgewerkt (Cherribi 2000). Ik pleit er dan ook voor dat zulke studies in teamverband verricht worden, waarbij een team uit ten min-

ste een man en een vrouw wordt samengesteld, die zich in de taal die in de moskee gangbaar is kunnen uitdrukken, zoals bij de moskeestudies die Canatan in teamverband heeft uitgevoerd naar de maatschappelijke rol van moskeeën in Rotterdam en elders (2003 en 2005). Aan het ISIM wordt tussen 2006 en 2010 een door NWO gefinancierd onderzoek uitgevoerd door drie vrouwelijke onderzoekers met verschillende achtergronden: 'Individualization, Fragmentation and New Organizational Forms among Muslims in Europe'.

2 Imams in het publieke debat in Nederland (1993-2004)

- 1 Zie voor een uitgebreid overzicht van deze wettelijke regelingen Subsiëring gebedsruimten Hampsink en Roosblad 1992, Shadid en Van Koningsveld 1997:47.
- 2 Alleen in 1990 werd nog subsidie gegeven ten behoeve van een nieuw gebouwde moskee in Waalwijk via een speciale regeling voor christelijke en islamitische molukse gemeenschappen (Hampsink en Roosblad 1992).
- 3 *Hoca* is de Turkse term voor leraar of lerares.
- 4 www.amsterdam.nl, tekst Uitgangspunten voor integratie, Johanneke Helmers, 15 april 2005.
- 5 Shadid en Van Koningsveld gingen hier nog van uit, toen ze zeiden dat ze de vraag moeilijk te beantwoorden vonden of islamitische groeperingen (waarbij ze ook op imams ingaan) die georiënteerd zijn op het land van herkomst meer open zullen staan voor de Nederlandse maatschappij, of dat juist groeperingen die ten opzichte van die overheden een onafhankelijke koers willen varen zich zullen richten op de Nederlandse samenleving (1992:65).
- 6 Vergelijk Minderhedennota 1983:110.
- 7 Op 6 september 1991 in Luzern gehouden rede voor de Liberale Internationale en ook gepubliceerd in *de Volkskrant* van 12 september 1991. Zie voor een kritische bespreking in de politieke en maatschappelijke context van begin jaren negentig Shadid en Van Koningsveld 1992: 31 vv.
- 8 Hierover schreef ik in een eerdere publicatie: 'Soysal (1997) explores the ways in which the customary parameters of the Eu-

ropean debate on the formation of an Islamic community are often identified as either a divisive and anti-democratic threat or as a positive contribution to Europe's political and cultural pluralism. Hence, she states that "(a)t issue is the compatibility of Islam – in its organizational culture and practice – with European categories of democratic participation and citizenship" (Soysal 1997: 509-510)' (Boender 2006:104).

- 9 'According to the prevailing opinion encountered in our research, Muslims have an excessive tendency to cling together and resist becoming a part of modern Dutch society. They are neither willing not able to integrate into it, and have an irrational preference for traditional, i.e. non-democratic forms of political leadership. They do not treat women as equals to men, adhere old-fashioned views on bringing up children, and are extremely susceptible to influence by international powers, particularly arch-conservative ones. In the Netherlands, they undermine the separation between church and state. In these views, Islam is conglomeration of pre-modern and culturally alien elements' (Rath et al. 1999: 63).
- 10 'Het functioneren van de imams in Nederland heeft een etnisch gerichte kant. De imam bedient immers voornamelijk landgenoten. Hier ook liggen de politieke implicaties van zijn werk' (Wagtendonk 1990: 103).
- 11 In oktober 2000 werd een Libische imam uit Utrecht-Overvecht uitgewezen, die volgens de Binnenlandse Veiligheidsdienst als inlichtingenofficier van de Libische geheime dienst werkte. Het contact tussen deze imam, zijn moskee en de gemeente Utrecht was in de periode voorafgaand aan de uitwijzing goed en frequent.
- 12 Coskun Çörüz was voorzitter van de stichting Bijzondere Leerstoel Islam aan de UvA en CDA-raadslid in Haarlem, in *Kerkelijk Leven* 27 januari 2000, speech t.g.v. het vijfentwintigjarig jubileum van het tijdschrift *Begrip* Moslims christenen: en ook in *Trouw* 27-1-00
- 13 Nog een aantal aspecten van de rolopvatting over imams worden zichtbaar in de speech van de toenmalige minister van Justitie Hirsch Ballin (gespreksmiddag Leerstoel Islam 11-4-94) – ook al betreft het hier 'gevangenisimams': 'De kloof [...] tus-

sen vraag naar en aanbod van geestelijke verzorging aan moslims kan deels samenhangen met de specifieke problemen van in Nederland woonachtige moslims die in een penitentiaire inrichting zijn terechtgekomen. Deze jonge gedetineerden hebben vaak behoefte aan individuele begeleiding, terwijl imams van oudsher meer gericht zijn op de organisatie van een collectieve gebeds- of onderrichtsbijeenkomst. Een ander probleem kan zijn dat imams van oudsher vaak in nauwe relatie staan tot het overheidsgezag. Men kan zich voorstellen dat dit de verstandhouding met moslimgedetineerden niet altijd ten goede komt.' Hij verwijst voor ondersteuning van deze rolopvatting naar Wagtenonk 1990. Dus enerzijds: imams zijn niet gewend aan gerichtheid op het individu, maar werken met groepen. En anderzijds: imams hebben vaak nauwe banden met overheden in de herkomstlanden.

- 14 Op gemeentelijk niveau wordt dit bijvoorbeeld concreet in het voornemen van het Haagse gemeentebestuur om de imams als contactpersonen in te zetten bij het bestrijden van jeugdcriminaliteit onder Marokkaanse jongeren (zie bijvoorbeeld *Haagse Courant* 21-11-96, 'Geen probleemjongere mag aan ons ontsnappen'). Maar ook een samenwerkingsverband tussen huisartsen, imams, Riagg en het maatschappelijk werk in Den Haag (*Haagse Courant* 26-4-97, 'Artsen en imams gaan samenwerken') (zie ook Rotterdams moskeerapport).
Op verzoek van het ministerie van Volksgezondheid, Welzijn en Sport werd tijdens het vrijdagsgesprek op 14 april 2000 aandacht besteed aan het risico van hersenvliesontsteking bij mensen die de bedevaart in Mekka hebben bezocht. (www.serviceapothek.nl/nieuws/18003175.htm, geraadpleegd op 3 november 2000).
- 15 Enkele voorbeelden: De 'ombudsman Islam', imam Mohammed Abdoel Gaffar Bechan (geboren in Suriname in 1968) beantwoordt de vragen van gelovigen, die in het Nederlands aan hem gesteld worden in het Nederlands. Hij zette in 1998 de stichting Ombudsman Islam op en werd hiervoor gedetacheerd door het Haags bemiddelingsbureau voor werkzoekenden De Werkbij (*Trouw* 29-11-00, 'En als je per ongeluk een lekker broodje eet?').

Een ander voorbeeld: 'Sleutelfiguren uit allochtone groepen, zoals leiders van een moskee, zouden als "bemiddelaar" moeten worden betrokken bij het gemeentelijk beleid bij het bestrijden van sociale achterstanden in de grote steden. Dat bepleitte het Tweede Kamerlid De Boer (PvdA) gisteren tijdens het afrondende debat over de begroting van Binnenlandse Zaken.' (*NRC Handelsblad* 20-10-00, 'Geef rol aan leider moskee bij beleid'). In dit krantenbericht worden de imams echter niet zelf met zoveel woorden genoemd.

- 16 Zie voor een dergelijke opsomming aan criteria ook: Striip en Den Exter 1998, Waardenburgcommissie 1983.
- 17 Hierop gaat paragraaf 2.2.1 verder in.
- 18 Zendende instanties, die landelijk opereren zijn: de katholieke kerk, de protestantse kerken, de joodse kerkgenootschappen en het humanistisch verbond.
- 19 In 2003 werden het Contactorgaan Moslims en Overheid (CMO), de Contactgroep Islam (CGI) en de Sjiitische Islamitische Raad (SIR) erkent als officiële gesprekspartners voor de overheid. Dit zijn echter geen 'kerkelijke' instanties.
- 20 Ook kerkgenootschappen hebben in de verzuilde samenleving en daarna door eigen organisatievorming en machtsvorming hun positie moeten veroveren in de samenleving.
- 21 Bijvoorbeeld BW boek 2, art.2; int. Verdrag Burgerrechten en Politieke rechten, art. 18.
- 22 Arrest van 30 mei 1986 waarin de Hoge Raad imams gelijkstelt aan predikanten, pastores en rabbijnen 'in de zin dat zij allen zijn: personen die een geestelijk ambt bekleden als bedoeld in artikel 2 lid c sub c van het Buitengewoon besluit arbeidsverhoudingen'.
- 23 'Het verwijt dat religieuze ballast de integratie van moslims belemmert en zelfs het open en liberale karakter van de Nederlandse maatschappij aantast, heeft als effect dat het de problematiek van integratie, als het ware, islamiseert' (Douwes 2001:12).
- 24 SCP deelrapport Moslims in Nederland geeft een overzicht van *de Volkskrant*-verslaggeving over islam in de periode tussen 1998 en 2002 (Ter Wal en Phalet 2004) 'Religie speelt een belangrijke rol en neemt tussen 1998 en 2002 toe in de coverage

rond bepaalde issues; in de periode mei-augustus 2001 gaat 44 procent van de artikelen over religieuze onderwerpen [tegen 32 procent van de geselecteerde artikelen gemiddeld]. De discussie over de El-Moumni-affaire is de voornaamste verklaring voor dit hogere percentage.’

- 25 Eind juni 2001 is een overgang in het debat op andere onderwerpen zichtbaar, zoals de problematiek van hoge criminaliteit door Marokkaanse jongeren en een ‘hoofddoekaffaire’ in de rechterlijke macht.
- 26 Kok in Radio 1-avondjournaal van 11 mei 2001. Hij zei verder in dit interview: ‘[Die uitspraken] doen ook geen recht aan de wijze waarop in onze grondwet de beginselen van gelijkberechtiging zijn neergelegd. Ik begrijp heel goed dat men binnen of buiten de kerkelijke wereld ook eigen gevoelens en opvattingen kan hebben over homoseksualiteit, maar de manier waarop men ze heeft geuit is echt zeer ernstig en ook echt een dringende aanleiding voor minister Van Boxtel om namens ons ook met hem in gesprek te gaan. Ik vind dat dit in onze samenleving niet kan. [...] De regering heeft denk ik ook een taak in onze samenleving om vanuit de eigen verantwoordelijkheid en ook wijzend op datgene wat de grondwet zegt, en ook wijzend op de gelijke rechten van allen in onze samenleving, met hen die deze tumult hebben veroorzaakt, in gesprek te gaan en hen ook te wijzen op de gevoeligheden en gevoelens die hieraan verbonden zijn. [...] Ik denk trouwens dat, ook binnen de wereld trouwens van mensen uit andere groeperingen in onze Nederlandse samenleving de gedachtewisseling hierover zijn kans zal moeten krijgen. Het zal mij helemaal niet verbazen als er ook mensen zijn in diezelfde wereld die niet dezelfde opvattingen hebben als de imams en we moeten ook voorkomen dat er zich te snel een proces van solidarisering zou voltrekken rondom degenen die zeg maar terecht worden gewezen. Nee, spreek ze aan. Spreek ze toe. En ontwikkel de dialoog.’
- 27 Khalil El-Moumni, *Al-Khutab al-Badriyya; Khutba minbariyya Awrubâ al-gharbiyya tu’âlidju mashâkila idjtimâ’iyya tu’ânî minhâ al-mutanawwi’a*.
- 28 De bekendste vergelijkbare zaak was die van RPF-fractie leider Leen van Dijke, die in een interview praktiserende homosek-

- suelen vergeleek met dieven. Hij werd door de Hoge Raad vrijgesproken.
- 29 Kern van de discussie die hij aanzwengelt is dat moslims met hun migratie-achtergrond op economisch, maatschappelijk, cultureel en politiek gebied nog veel te weinig participeren in (ofwel: geïntegreerd zijn) de Nederlandse samenleving. Er heerst een onevenredig grote werkloosheid en een laag opleidingsniveau onder allochtonen. Paul Scheffer uit zijn bezorgdheid hierover en over de effectiviteit van het formele Nederlandse integratiebeleid. Hij betoogt dat Nederland met haar inwoners van diverse pluimage zich meer bewust moeten worden van gemeenschapszin, met een gemeenschappelijk geheugen en een notie van Nederlanderschap waarin zowel autochtonen als allochtonen kunnen delen.
- 30 Vergelijk *Akademie Nieuws* sept. 2001, nr. 64: 'Van der Veers idee was dat de grote maatschappelijke veranderingen, die wel degelijk gaande zijn, allemaal geprojecteerd worden op de immigranten.' Vergelijk Pinto in *PZC* 12-5-01: 'Het is een van de gevolgen van migratie dat discussies die hier al lang zijn gevoerd, opnieuw worden begonnen.'
- 31 Een belangrijk argument om aangifte tegen deze imam te doen was dat homoseksuelen de discussie over emanciperen van hun rechten die juridisch een afronding kreeg met het opstellen van het huwelijk niet nog eens over willen doen en al zeker niet door een nieuwkomer in de samenleving (interview met John Blankenstein op *RTL Nieuws* 25 maart 2002).
- 32 Hij verwijt hen dat kamerleden van de christelijke partijen in dit debat niet met zoveel woorden hebben uitgesproken dat ze het misschien fundamenteel oneens zijn met de voorgestelde euthanasiewetgeving, maar dat ze er respect voor hebben dat anderen er anders over denken. 'Het gemeenschappelijke [tussen het concrete geval van die imams deze week en van die euthanasie, dat dateert alweer van enige weken terug] zit hem in de onverdraagzaamheid, maar verder moet je het niet vergelijken,' concludeerde Dijkstal in het EO-radioprogramma *De ochtenden*, 14 mei 2001.
- 33 'Interessanter [...] is een andere Nederlandse benadering van de kwestie, met name door Van Boxtel gepraktiseerd. De imams

hebben getoond nog niet voldoende te zijn “ingeburgerd”. Hun “emancipatie” is onvoltooid en hun “inbedding” in de Nederlandse samenleving laat te wensen over. Dat betekent dat de Nederlandse overheid bij “inburgering” en assimilatie van vreemdelingen niet alleen doelt op taalvaardigheid en eten met mes en vork, maar ook op aanpassing van levensovertuiging. [...] Het heersende staatsgeloof is immers *vorschriftsgemäss* seculier, al is religieuze rekkelijkheid nog wel te accepteren.’ (Van Doorn, *Trouw* van 18 mei 2001).

- 34 August Hans den Boef in een ingezonden brief aan *Trouw* 4-9-02 met als kop: ‘We weten nog veel te weinig van moslims’: ‘[D]e reacties in ons land [na de Rushdie-affaire en na 11 september] laten een stapsgewijze gewenning zien aan de situatie dat het object van ons cultuurrelativisme zelf het tegendeel van relativisme vertoont.’
- 35 Al vaker namen imams actief deel aan het publieke debat, maar hierbij ging het om voorlieden die de discussie ‘op Nederlandse leest’ aangingen. De bekendste Nederlandse imam was lange tijd imam Abdulwahid van Bommel, een bekeerling die zich jarenlang op belangrijke posities inzette voor moslimbelangen. Enkele anderen waren de Nederlandssprekende imams Arslan Karagül, van Turkse afkomst en Hamza Zeid Kailani, geestelijk verzorger in penitentiaire inrichtingen, van Palestijnse afkomst. Zij beheersten het Nederlandse, ‘seculier-liberale’ jargon en veroorzaakten geen commotie met hun uitspraken. Het was tegelijkertijd zeker niet zo dat imams niet naar voren kwamen in het nieuws, maar meestal ging dat om vragen óver imams, zonder dat imams zich zelf actief in dit debat mengden.
- 36 Toen er meerdere imams zich bij de discussie voegden, nam de publieke verontwaardiging toe. Uiteindelijk waren het volgens mijn telling veertien imams die zich in deze discussie publiekelijk uitspraken.
- 37 Zie ook SCP deelrapport d van Ter Wal en Phalet over perspectieven en argumentatie strategieën in de El-Moumni-discussie, tabel 3.2 (2004: 60).
- 38 Tot dan toe was eigenlijk alleen imam Abdulwahid van Bommel een bekende imam – omdat hij Nederlands sprak, heel goed kon

- communiceren en ook kritisch tegenover zijn eigen geloof staat.
- 39 Haagsche Courant 11-4-97.
- 40 Zo zegt hij bijvoorbeeld dat hij tussen autochtonen en allochtonen staat als een ploegschaar tussen hamer en aambeeld, *Brabants Dagblad* 29-10-02.
- 41 O.a. *Haagsche Courant* 11-4-97, *PZC* 21-12-00. In oktober 2000 was hij in het nieuws omdat hij als deelnemer in een gesprek tussen joodse en islamitische organisaties had gezegd dat joden in Nederland afstand moeten nemen van het buitensporig geweld van het Israëliësch leger tegen de Palestijnen (*Reformatorisch Dagblad* 31-10-00).
- 42 Ook zijn complottheorieën richting CIA en Mossad en zijn opvattingen over het Palestijns-Israëliësch conflict werden sterk bekritiseerd.
- 43 [http://overheid.nieuwsbank.nl/inp/2002/06/26/ko93.htm?fmt=ovh-new, geraadpleegd op 25-8-03.](http://overheid.nieuwsbank.nl/inp/2002/06/26/ko93.htm?fmt=ovh-new,geraadpleegd%20op%2025-8-03)
- 44 Zo noemde Haselhof zichzelf in een van zijn interviews.
- 45 Stichting Islam en Burgerschap, 2004, *Wie is wie in islamitisch Nederland. Profielen, namen en adressen, editie 2004*, Amsterdam: Uitgeverij Van Gennep.
- 46 In deze periode ontstond discussie over de vraag op welke gronden Haselhof zich imam noemde. In die discussie bracht hij een verklaring van het Moslim Informatie Centrum in. Deze verklaring op briefpapier van het Moslim Informatie Centrum, ondertekend door bestuurslid Ahmed El-Helou, bevatte het volgende: 'Aan: Belanghebbenden. 's-Gravenhage, 28 februari 1994. Betreft: R.F. Haselhof, 's-Gravenhage. Hierbij verklaren wij dat de heer R.F. Haselhof bekwaam wordt geacht het islamitisch gebed als voorganger te leiden. Gelet op de inhoud van zijn studie in de Islam en zijn ervaring hierin, voldoet hij aan de voorwaarde als voorganger in d[e] functie van een imam op te treden. Namens het Moslim Informatie Centrum Nederland, [Ahmed El-Heloe], Algemene Zaken & Bestuurslid.' Een scan van deze verklaring werd gepubliceerd op (www.onlijn.nl/editie/0210/imamverklaring.htm). Volgens de reactie van de voorzitter van het Moslim Informatie Centrum (MIC), zoals deze in een begeleidend schrijven op ditzelfde internetadres

- werd gepubliceerd, werd deze verklaring destijds op verzoek van de heer Haselhof door het MIC geschreven in verband met diens sollicitatie voor geestelijk verzorger in een ziekenhuis. Dit commentaar wordt vervolgd met 'Imam kan iedereen zijn. In gebed met drie, vier man, is de voorganger een imam. Maar dan ben je geen "grote" imam, geen voorganger in een moskee, geen geestelijk leider' (www.onlijn.nl/editie/0210/imamverklaring.htm, geraadpleegd op 15-8-2003).
- 47 Hij richtte voor de verkiezingen van januari 2003 de Gemeenschapspartij op. Wegens persoonlijke omstandigheden deed deze partij niet mee met de landelijke verkiezingen.
- 48 Parlementair vragenuur 18 juni 2002.
- 49 Dit is drie keer gebeurd. Een van deze preken is door Abdelilah Ljamai gepubliceerd in het boek *Imams in tekst en context* (2004).
- 50 Bijvoorbeeld Van Koningsveld in *Nederlands Dagblad* 20-6-2002. Ook Oussama Cherribi, die onderzoek deed naar Marokkaanse imams in Amsterdam, meende dat het aantal fundamentalistische moslimgeestelijken klein is. 'Het is echt een minderheid, niet representatief voor de moslimgemeenschap. Maar wel een minderheid die behoorlijk actief kan zijn en jongeren kan verleiden tot een geloof in de islam van het isolement' (*de Volkskrant* 14-6-02).
- 51 Deze ontmoeting, waarvan ik getuige was, werd gefilmd en op televisie uitgezonden.
- 52 Volgens Ahmed Salam had hij haar vooraf op de hoogte willen brengen van het feit dat hij vrouwen geen hand schudt, maar was degene die deze boodschap zou overbrengen dit vergeten.
- 53 'Imam: ik handelde naar de Profeet' (*NRC Handelsblad* 23-11-04), 'Liever dood dan hand van vrouw' (*Trouw* 24-11-04).
- 54 Met koppen als: 'Verdonk pakt imams aan' (*Metro* 22-11-04); 'Verdonk zit imams op de huid' (*Algemeen Dagblad* interneteditie 21-11-04); 'Geen hand voor de minister; ze is vrouw' (*de Volkskrant* 22-11-04).
- 55 Ook Verdonk bracht het niet waardevrij, omdat zij liet blijken dat zij zich als niet gelijk behandeld voelde.
- 56 VPRO *Buitenhof* 21-11-04, presentator Rob Trip.
- 57 Tijdens mijn onderzoek heb ik dit meermalen gesignaleerd onder islamitische jongeren.

- 58 Term bijvoorbeeld gebruikt in kwestie 'NOVA-imams' door PvdA-Kamerlid Van Heemst, *Algemeen Dagblad* 15-6-2002.
- 59 Een en ander is vastgelegd in de Wet op het hoger onderwijs.
- 60 Bijvoorbeeld de Stichting Bijzondere Leerstoel Islam aan de Universiteit van Amsterdam (inmiddels opgeheven). Zie hiervoor Shadid en Van Koningsveld 1999.
- 61 Pim Fortuyn had in een van zijn spraakmakende columns in *Elsevier* de islam een achterlijke cultuur genoemd vanwege de intolerantie jegens andersdenkenden.
- 62 Het CMO werd in november 2004 als gesprekspartner van de overheid erkend.
- 63 Transcript WB. Eigen aantekeningen gemaakt tijdens deze debatavond op 27 januari 2003.
- 64 Shadid en Van Koningsveld (1999) menen dat de discussie over de imamopleiding uiteindelijk neerkomt op 'de strijd om de kiezersgunst'. Zelf meen ik dat dit slechts één mogelijke component is.
- 65 <http://www.justitie.nl/pers/persberichten/archief/archief-2004/291204imamopleiding.asp> (geraadpleegd maart 2005).
- 66 Sinds 1998 zijn nieuwkomers verplicht een inburgeringsprogramma te volgen. De inburgeringscursus is gericht op zelfredzaamheid van de individuele immigrant. Als nieuwkomers worden gezien: erkende vluchtelingen, gezinsvormers, gezinsherenigers en Nederlanders die buiten de Europese Unie zijn geboren en voor het eerst naar Nederland komen. De nieuwkomers moeten minstens zestien jaar zijn en hun doel om naar Nederland te komen mag niet tijdelijk zijn. Het inburgeringsprogramma beslaat zeshonderd uur en duurt ongeveer een jaar.
- 67 Vreemdelingencirculaire van 10 juni 1980, AJZ 1334/E-633-A-360; Vreemdelingencirculaire BII-5.6.
- 68 Tot de landen van de Europese Economische Ruimte (EER) behoren: België, Bulgarije, Cyprus, Denemarken, Duitsland, Estland, Finland, Frankrijk, Griekenland, Hongarije, Ierland, Italië, IJsland, Letland, Liechtenstein, Litouwen, Luxemburg, Malta, Nederland, Noorwegen, Oostenrijk, Polen, Portugal, Roemenië, Slovenië, Slowakije, Spanje, de Tsjechische Repu-

bliek, het Verenigd Koninkrijk en Zweden.

- 69 De ontwikkelingen vanaf 2005 vallen buiten deze studie.
- 70 Het gaat mij hier om de aard van het ambt, niet over het arbeidsrechtelijk gelijkstellen van de imam als geestelijk ambtsvervuller, wat sinds 1986 daadwerkelijk wordt gedaan.
- 71 'Civic enculturation' wordt door Schiffauer, Baumann, Kastaryano en Vertovec beschouwd als als het proces 'by which an individual acquires the mental representations (beliefs, knowledge, and so forth) and patterns of behaviour required', Evelyn Ersanilli, over *Civic Enculturation* van Schiffauer, Baumann, Kastaryano en Vertovec (red.), 2004, in: *Migrantenstudies* 2005, nr. 4: 39.
- 72 Hoewel in 2003 door de VVD een aantal 'politieke balletjes' werden opgegooid om artikel 23 van de Grondwet waarin de mogelijkheid tot het oprichten van bijzondere scholen wordt geregeld, aan te passen (vanuit een bezorgdheid ten aanzien van de oprichting van islamitische scholen die in hun opvatting integratiebelemmerend zouden werken), is de waarde die aan dit constitutioneel artikel wordt gehecht nog erg groot.

3 De Turkse Ayasofya-moskee in Amsterdam

- 1 De beschrijving van de moskeegemeenschap loopt tot eind 2004. Ontwikkelingen na december 2004 zijn niet opgenomen.
- 2 Zie voor de bestuurlijke vormgeving van moskeeën in Nederland als verenigingen of stichtingen, Landman 1992:67 vv.
- 3 Zie voor een studie van de aankoop van het terrein, het openen van de moskee en het omzetten van het bestemmingsplan naar de mogelijkheid om er een moskee, woningen en winkels te bouwen, Flip Lindo 1999.
- 4 Interview met bestuursvoorzitter.
- 5 Een mufti is een religieuze geleerde die juridische opinies kan geven in de vorm van fatwa's.
- 6 Vanaf december 2004 is de Ayasofya-moskee voor een aantal jaren gevestigd in het voormalige Broederhuis aan Postjesweg 124 in Amsterdam, dat voor dit doel door Milli Görüş verbouwd werd.

- 7 Navraag bij de bestuursvoorzitter leerde dat het naambord er tijdens een winter was afgevallen. Het loonde niet om een nieuw bord te laten maken, nu er over niet al te lange tijd nieuwbouw zou komen.
- 8 Turks: *minber*. In dit hoofdstuk en het volgende worden de religieuze termen veelal weergegeven in de taal van de moskee waarin het gebruik werd geobserveerd. De Turkse imams gebruiken het Arabisch en het Turks vaak naast elkaar.
- 9 De gedetailleerde beschrijving van de rol van Diyanet imams in Turkije en in Duitsland van Ahmet Cekin 2004 gebruik ik hiervoor uitvoerig. Dit is een van de weinige uitgebreide studies over de imamrol in een Westerse taal.
- 10 Voor de overige rituele gebeden is het aangeraden om ze in gezamenlijkheid te verrichten.
- 11 Arabisch: *mu'adhdhan*.
- 12 De soennitische islam kent vier algemeen erkende wets- of rechtsscholen (*madhâhib*, enkelvoud *madhhab*): de Hanafitische, de Malikitische, de Shafi'itische en de Hanbalitische wetsschool of *madhhab*. De rechtsscholen vertegenwoordigen verschillende richtingen met betrekking tot de uitleg van de islamitische wetgeving.
- 13 Tweehonderd meter van de Ayasofya-moskee bevond zich een Marokkaanse moskee. Verder was er in deze wijk een Pakistaanse moskee.
- 14 Vergelijk Cekin 2004: 8: 'Die religiösen Vereinen und Moscheen übernehmen in vielen Fallen neben ihren religiösen Aufgaben zugleich soziale, karitative und unter denen manchmal auch politische Funktionen.' Vergelijk Eickelman & Anderson 1999: 5 (zij voegen '*linguistic identity*' toe).
- 15 Een respondent van de derde generatie meende dat dit wellicht gaat veranderen. 'Taal speelt gewoon de grootste rol. Als we later een Nederlandse moskee hebben, met een Nederlandse imam, zeg maar, dan denk ik dat het zo gemengd is dat je gewoon niet meer weet wie Hanafi en wie Shafi'i is. Taal is nu het enige verschil, maar dat is geen belemmering. Je kunt naar elke moskee gaan. Diyanet, Milli Görüş, iedereen kan hier naar binnen' (Ismail).
- 16 Sinds 31 juli 1998 zijn in Turkije alle voor gebed bestemde

- ruimten (moskeeën) eigendom van Diyanet (Cekin 2004:65).
- 17 Voor de politiek-ideologische profilering en institutionalisering van deze en andere Turkse islamitische bewegingen in Nederland, zie Landman 1992: 77-147.
 - 18 Dit kan door Diyanet-voorstanders als voordeel worden opgevat: 'Ik houd niet van Milli Görüş, omdat zij zich te veel met politiek bezighouden. Dat hoort niet in een moskee, vind ik. Een moskee is om te bidden en niet voor allerlei zaken eromheen. In Turkije is een moskee ook gewoon een gebedsruimte' (interview Betük, studente, tweede generatie, 2-5-03).
 - 19 Ook dit is terug te voeren op de Turkse politieke situatie, waar de Süleymanli-beweging als reactie op het monopolie van de staat op godsdienstonderwijs eigen voorzieningen creëerde om koranonderricht te geven, en zich daarbij ook sterk richtte op de Turkse migranten in Europa (Landman 1992:95).
 - 20 Inclusief kleine gebedsruimten zijn er in Noord-Nederland zesentwintig moskeeën aangesloten. In de gebedsruimten wordt de preek gegeven door vrijwilligers, 'die dat een beetje geleerd hebben'. De andere Milli Görüş-imams, bijvoorbeeld Osman Paköz, controleren deze vrijwilligers. 'Als Osman zelf niet hoeft te preken, wordt hij gevraagd daar eens te luisteren' (Fuat Yavaş).
 - 21 De beweging startte begin jaren tachtig in Nederland onder de naam Nederlandse Islamitische Federatie (NIF). Rond 1997 veranderde de beweging haar naam in Milli Görüş. Dit was om de generatiewisseling in die jaren te markeren, die een nieuwe koers ging varen (verslag Jonker Milli Görüş workshop 9-1-04, p.3). Volgens Landman (1992) werd al in 1988 gesproken over zo'n 'nieuwe koers' binnen Milli Görüş.
 - 22 Mondelinge communicatie Haci Karacaer, Milli Görüş workshop, januari 2004; zie ook het werkplan van Milli Görüş 2003 'Volharden in Burgerschap'.
 - 23 Vergelijk ook Landman 1992:124.
 - 24 Schiffauer, ISIM Milli Görüş workshop januari 2004.
 - 25 Vergelijk Mandaville die een organisatie als Milli Görüş in Europa opvat als een van de 'myriad regional and transregional organisations which mediate daily life for believers in [the] national setting' (Mandaville 2001:145).

- 26 Shadid en Van Koningsveld onderscheiden vier functies van moskeeën in Nederland. Ten eerste een zuiver godsdienstige functie, ten tweede een maatschappelijk-opvoedkundige functie, ten derde een sociaal-culturele functie en ten vierde een functie van de moskee als identiteitssymbool dat de aanwezigheid van de islam publiekelijk manifesteert (1997:44). Kadir Canatan haalt Doornik (1991) aan in zijn opsomming van functies. 'Een moskeeorganisatie vervult (in)formeel een groot aantal functies, te weten het gebed, de koranlessen, ontspanning (inkoopgelegenheid, kantine, sport), brugfunctie in de vorm van een cursusaanbod, de beïnvloeding van waarden en normen in de eigen gemeenschap, de hulpfunctie, sociaal-culturele activiteiten en de toevluchtsfunctie' (Canatan 2001: 6). De activiteiten die in de Ayasofya werden georganiseerd, komen met deze indelingen overeen.
- 27 Voor de respondenten onder de moskeegangers maak ik gebruik van pseudoniemen om hun anonimiteit te waarborgen.
- 28 De tien tot vijftien vrouwen die op vrijdagmiddag kwamen bidden, kregen les in de voorschriften voor dit gebed. Zij waren regelmatig onzeker over het aantal prosternaties (Ar.: *raka'a*, Turks: *rakat*). 'Hoeveel rakat?' 'Vijf.' 'Nee, vier!' De vrouw van de imam, Kamile Yavaş, onderwees hen hierin, maar zij was niet elke vrijdag aanwezig. Dit impliceert dat de vrouwen die op vrijdag gingen bidden, gemotiveerd en geïnteresseerd waren om te leren over de religie. Hatice, 42 jaar, eerste generatie, nam aan deze lessen deel. Zij vertelde: 'Ongeveer tien jaar geleden dacht ik niet veel over godsdienst. Ja, een hoofddoek en vasten, maar verder niet echt. Sinds een jaar of tien ga ik regelmatig naar de moskee en ik leer er heel veel.'
- 29 Een versterkende factor kan de veranderende politieke situatie in Turkije zijn. Daar neemt de aanwezigheid van vrouwen in de moskee tijdens het vrijdaggebed de laatste jaren toe onder invloed van politieke ontwikkelingen in Turkije, met name in de grote steden (gesprekken met diverse wetenschappers en studenten aan de Bosphorus Universiteit in Istanbul, december 2005).
- 30 Zowel Canatan (2001) als Sunier (1996) betogen dat Milli Görüş in Nederland haar leer nadrukkelijk niet te sterk wil verbin-

den met de Turkse nationale en culturele elementen en zich wil onderscheiden van nationalistische groeperingen en denkbeelden (Sunier 1996:69). In die zin is de naam van de organisatie verwarrend. Milli Görüş betekent 'Nationale Visie' en zo wordt het ook meestal uitgelegd in Nederlandse media, maar de betekenis kan ook zijn 'Islamitische Visie'. Deze naam is tot stand gekomen in de politiek zeer gevoelige context in Turkije in de jaren zeventig, waarin een islamitisch-politieke beweging te maken kreeg met sterke tegenkrachten (Canatan 2001).

- 31 Deze conclusie wordt ten eerste ondersteund door de uitspraak van Yavaş in het gezamenlijke interview met Ünye, op 8-10-03 74: 50: 'Soms is het de positie van de Federatie en dus niet per se van de imams'; ten tweede doordat het een bestuurslid van de Federatie was die het Contract met de Samenleving ondertekende en niet de voorzitter van het moskeebestuur (Fatih Dag) (*Trouw* 24-11-04). En ten derde Kabaktepe op 27-10-05: 'De moskee had een te hoge drempel. We hebben gezegd: "Déze moskee is open voor iedereen. Déze moskee is vrij van radicalisering, is open voor alle Nederlanders."'
- 32 Het organiseren van *iftars* is een recent fenomeen van de laatste vijf jaar. Het komt ook in andere Turkse en andere moskeeen voor. In de Ayasofya wordt dit al sinds de tweede helft jaren negentig gedaan (Van Bruinessen 2003, zie noot 12). Bijzonder is dat er sinds 2000 ook een debat over een maatschappelijk thema werd georganiseerd in aansluiting op de maaltijd.
- 33 De moskebezoekers werden echter eind 2004 op een onconventionele manier betrokken bij het debat over de positie van de islam in de samenleving. Vlak na de moord op Theo van Gogh, stelde de Ayasofya-moskee – waarvan het moskeebestuur kort daarvoor vernieuwd was met een jonge voorzitter, Fatih Dag, samen met het bestuur van de Stadsdeelraad De Baarsjes en een Pakistaanse moskee in de wijk een 'Contract met de Samenleving' op. Hierin werden de volgende afspraken opgenomen: 'Stadsdeel De Baarsjes en de moskeeen verdedigen de vrijemeningsuiting [...]; [ze] volgen neigingen tot extreem gedrag nauwgezet vanaf het begin [...]; [ze] zoeken partners binnen en buiten De Baarsjes die zich willen aanslui-

ten [...]; De strekking is dat [de] gesprekken sinds 11 september voor ons niet vrijblijvend zijn, maar leiden tot onderlinge beloftes. Het nieuwe van het contract is dat het voor derden waarneembaar is.' Volgens Henk van Waveren, voorzitter Stadsdeelraad De Baarsjes, was dit 'een lokaal antwoord op iets wat internationale dimensies had en zich lokaal afspeelde' (interview met Van Waveren, 24 oktober 2005). Behalve het vormen van een 'antwoord', ligt het accent van het protocol op het openen van de discussie in de moskee zelf. Het Contract met de Samenleving werd overigens ondertekend door de vicevoorzitter van het Federatiebestuur van Milli Görüş Noord-Nederland, Üzeyir Kabaktepe. Aangezien het verloop van de verdere ontwikkelingen buiten het tijdsbestek van deze studie valt, ga ik hier niet verder op in. De ontwikkeling is echter tekenend voor de wijze waarop het bestuur van Milli Görüş Noord-Nederland zich opstelt ten aanzien van wederzijdse radicalisering en stemmingmakerij in de Nederlandse samenleving. Ook hier werd een dergelijk experiment vanuit de Ayasofya uitgevoerd.

- 34 'Professionele imam' in de omschrijving van Shadid en Van Koningsveld (1997), zie hoofdstuk 1.6.2.
- 35 Ook andere buitenlandse diploma's worden in Turkije niet erkend. De imam vertelde dat een opleiding aan de religieuze Azhar-universiteit in het seculiere Turkije niet geaccepteerd wordt. 'Misschien vinden ze de Azhar extremistisch of fundamentalistisch, maar dat vind ik zelf helemaal niet.' Aangezien hij wilde doorgaan met zijn studie, heeft hij in Turkije toelatingsexamen gedaan en is hij begonnen aan de İlahiyat Fakültesi in Marmara.
- 36 'Nationale jongeren.'
- 37 Dat was zo'n drie maanden voor de Ramadan. Veel imams die in Nederland door een moskeebestuur worden aangesteld, beginnen vlak voor de Ramadan. De Ramadan – de periode met de meeste bezoekers en hoogtepunt van het religieuze jaar – vormt op deze manier een proefperiode waarin de imam door de moskeegemeenschap beoordeeld wordt.
- 38 Gijs von der Führ tijdens debat in Felix Meritis maart 2003.
- 39 Inburgeringscursussen georganiseerd door een koepelorgani-

satie, is niet een fenomeen dat voorbehouden is aan Milli Görüş Noord-Nederland. Zo organiseerde Milli Görüş Zuid-Nederland een aantal jaren achter elkaar elke drie maanden een studieweekend voor imams van deze koepel, waar ze lezingen krijgen over verschillende aspecten van de Nederlandse samenleving en maatschappelijke vraagstukken onder moslims (Canatan 2005:32).

- 40 Overigens hebben de vrouwen geen invloed gehad in de keuze van de imam, maar de voorzitter van de vrouwenvereniging vond dit niet bezwaarlijk 'want de vrouwen zijn hier eigenlijk maar één keer per jaar [tijdens de Ramadan, WB], terwijl de mannen elke week komen. Dus is het logisch dat het hun ding is.'
- 41 Sommige kandidaten kwamen samen met hun religieus geschoolde echtgenote naar het sollicitatiegesprek.
- 42 Als afgestudeerde aan de Azhar-universiteit, vond Osman ook aansluiting bij Arabofone imams en moskeeën in Amsterdam.
- 43 Na afloop van de veldwerkperiode vond een bestuurswisseling plaats. Deze bestuurswisseling valt buiten het bestek van deze studie.
- 44 Kleine pelgrimstocht naar Mekka die het hele jaar door verricht kan worden.
- 45 Regelmatig komt het voor dat Europese Milli Görüş-imams eerst in dienst waren van Diyanet, in Turkije en vaak ook in Europa, waarna ze zich autonoom van Diyanet maakten door zich in Europa bij een Milli Görüş-moskee aan te sluiten.
- 46 In die tweewekelijkse vergaderingen wordt rapport opgemaakt van de activiteiten van de imams in de afgelopen twee weken. Het aantal huisbezoeken, ziekenbezoeken en lessen wordt genoteerd en de activiteiten voor de weken erna worden voorbereid. Een voorbeeld van zulke activiteiten is de bijeenkomst tussen dominees en imams van de Raad van Kerken die in juni 2003 werd gehouden. Het gespreksthema van deze jaarlijkse bijeenkomst was dit keer 'Islam en democratie'. Ook worden programma's rond religieuze feesten (zoals Maulid) (Turks: *mevlid* (geboortedag van de Profeet Mohammed)) hier voorbereid. Bij deze bijeenkomsten is ook een afvaardiging van het Milli Görüş-bestuur aanwezig.

- 47 'In der Muftiämtern der Gross-städte sind der Mufti, der Vizemufti, Prediger, Referenten, der Direktor für Koranankurse, ein Inspektor, Beambte verschiedener Range, Koranlehrer, Imame, Muezzine und anders Personal tätig' (Cetin 2004: 60).
- 48 Desondanks ligt volgens Cetin het verschil tussen mufti's en imams in Turkije in eerste instantie op het bureaucratische vlak (2004: 100-104). Bovendien wordt het opleidingsniveau onder imams de laatste jaren steeds hoger en studeren steeds meer van hen af aan de Theologische Fakulteiten (Cetin 2004: 104).
- 49 Cetin (2004) wijst er op dat alleen afgestudeerden aan de theologische faculteiten als imam worden uitgezonden naar Europa.
- 50 Deze werd op hun verzoek verzorgd door Hogeschool INHOLLAND (voorheen Diemen). Vervolgens zijn de financiële middelen aangevraagd bij de Gemeente Amsterdam, die ze heeft gesubsidieerd vanuit de 'pot oudkomers'.
- 51 Tijdens de cursus werden bezoeken gebracht aan een Blijf van mijn Lijfhuis, de Commissie Gelijke Behandeling, een jeugd-gevangenis, het Centrum Werk en Inkomen, Bureau verslavingszorg, en het RIAGG.
- 52 'Imams aan zet!', Rode Hoed 19 september 2003.
- 53 Volgens Cekin horen de negen Diyanet-imams die hij in Duitsland interviewde van minstens acht tot tien personen per dag de problemen aan (Cekin 2004:262).
- 54 *Rites de passage* hebben aldus een functie in het waarborgen van de continuïteit van de eigen cultuur (Van Amersfoort 2001: 8). Tegelijk zijn hierin verschuivingen waar te nemen. Dessings studie (2001) laat voor vier etnische groepen in Nederland verschuivingen zien in de islamitische rituelen die in de migratiecontext worden voortgezet. Aangezien veel rituelen en rituelen voor de gelovigen niet eenduidig vastliggen, is er snel onduidelijkheid over en vinden aanpassingen plaats.
- 55 Zie ook Cetin 2004.
- 56 Vergelijk lemma 'wâ'iz' in E12.
- 57 Op de vraag of de jongeren met hem in discussie gaan als ze het niet met hem eens zijn, antwoordde Paköz dat hij altijd in discussie gaat met de jongeren en dat hij hen leert om kritisch te denken.

- 58 'Especially the first, but to a large extent the second, generation still in majority masters Turkish and/or Kurdish. The second generation as a whole seems to be relatively bilingual in Turkish or Kurdish and Dutch. But the process of Dutch becoming increasingly predominant will continue in the third generation' (De Ruiter 1998: 28).
- 59 Een regelmatig gehoorde opvatting is dat er in de soennitische islam geen geestelijkheid is. Er zijn echter wel degelijk religieuze functionarissen, met een bepaalde vorm van hiërarchische taakverdeling, die samenhangt met de mate van kennis van de godsdienst waar iemand over beschikt. Die religieuze functionarissen zijn in de soennitische islam geen vertegenwoordigers van God of intermediairs tussen God en mens. Een moslim is zelf verantwoording verschuldigd voor zijn of haar daden aan God, niet aan andere gelovigen of aan religieuze functionarissen. In die zin is het een op het individu gerichte godsdienst. Tegelijk richt de godsdienst zich ook op de groep: in brede zin de wereldgemeenschap der gelovigen, de umma, en in smalle zin de congregatie tijdens het gebed. Dit is zichtbaar in de rolopvattingen van de imams en de mufti.
- 60 Hier komt de imam vandaan, zie voor meer biografische gegevens paragraaf 3.1.2.
- 61 De imams hebben toestemming gegeven voor het door mij digitaal opnemen van de elf preken. De opname van de eerste preek was vooraf aangekondigd; mijn bezoeken aan de moskee en de opname van de overige preken zijn niet van te voren aangekondigd.
- 62 Zie appendix I voor de weergave van de tekst van de preken in vertaling van Annemarike Stremmelaar, nagekeken door Sefa Bağcı.
- 63 Preek 4.
- 64 Preek 4.
- 65 Preek 5.
- 66 Preek 6.
- 67 Preek 4; zie ook preek 8, preek 9, preek 11.
- 68 Zie bijvoorbeeld preek 2; preek 9.
- 69 Preek 7.
- 70 Preek 1.

- 71 Preek 1.
- 72 Preek 1, zie ook preek 6, 10 en 11.
- 73 Preek 11.
- 74 *Sadaqa* is een vrijwillige liefdadigheidsbijdrage, *zakat* is de bijdrage die als verplichting wordt gesteld vanuit de *ibadât* en is een van de vijf zuilen van de islam.
- 75 Preek 2.
- 76 Preek 5.
- 77 Preek 1, preek 6.
- 78 Preek 4, preek 9, preek 10.
- 79 Preek 10.
- 80 Preek 8, zie ook preek 10.
- 82 Preek 8.
- 83 Een *niqâb* zie hij veel meer als belemmering bij de maatschappelijke opties die een vrouw in Nederland heeft dan een hoofdoek.
- 84 Overigens droeg een van de vaste bezoekersters van de lessen op vrijdagmorgen een *niqâb*. Zij was ongetrouwd en circa achttien jaar.
- 85 Zie appendix II voor voorbeelden hiervan.
- 86 De Ayasofya-moskee kwam in mei 2001 meteen na de uitspraken van El-Moumni in opspraak, toen ‘de imam’ tegenover een journaliste van *NRC Handelsblad* met de homofobe uitspraken instemde. Yavaş: ‘Ik was toen in Turkije voor een andere taak. Meneer Karacaer belde mij en zei dat er iemand van de krant bij ons was geweest en dat iemand bij ons, die niet verantwoordelijk was [Faruk Özer, administrateur, WB] ook iets negatiefs heeft gezegd. Daar ben ik toen echt boos om geworden: ik was verantwoordelijk in naam van Milli Görüş, als imam. Maar iemand die niet echt de imam was, heeft gepraat. Dat is ook negatief.’ Een ander voorbeeld wordt gevormd door de 4 mei herdenking. ‘Tijdens de stilte waren er een paar Marokkaanse jongens die zeiden dat alle joden dood moesten en in Sloterveld hadden een paar voetbal gespeeld met de bloemen. Dat was een heel ernstige fout. Daar heb ik vorige week in het vrijdaggebed over gepraat en ik heb gezegd: “Willen wij dat er buiten jongens ons pesten, maakt niet uit of zij Nederlands of joods of iets anders zijn? Wij willen in Nederland rustig bid-

den, zonder gevaar. Dat is in alle culturen zo, dat moet zo blijven. [...] Wij moeten echt weten dat de Nederlandse cultuur een echt mozaïek is. Wij moeten leren hoe wij moeten samenleven. In Medina, toen onze Profeet migreerde, na de *hijra* (Turks: *hicret*), woonde onze Profeet ook samen met de christenen en de joden. En dat was ook zo tijdens het Osmaanse rijk. Daar waren altijd verschillende culturen die rustig in vrijheid met elkaar samenleefden” (Fuat Yavaş, interview).

- 87 Preek 5, 6, 7, en heel praktisch in preek 8.
- 88 Preek 7.
- 98 Preek 7.
- 90 Kroissenbrunner spreekt in verband met Milli Görüş Oostenrijk van een ‘*parallel society*’: ‘Milli Görüş tries to establish institutions which mirror Austrian ones, thus providing its followers with opportunities for upward social mobility in Austrian society but with an Islamic way of life’ (2002: 190).
- 91 Preek 2.
- 92 Preek 4.
- 93 Preek 3.
- 94 Preek 5.
- 95 Preek 5
- 96 Preek 6, 7, II.
- 97 Zie over het gebruik van een ‘(mensen)rechtendiscours’ door (nieuwe) islamitische groeperingen in Europa Soysal 1997.
- 98 ‘Al zijn boeken heb ik wel gelezen. Voor de *fiki*-kant gebruik ik meestal Hayrettin Karaman en dat soort. Maar voor de *tasawwuf* (soefisme) gebruik ik weer andere geleerden. Voor de *hadis* meestal Ibrahim Jannan en de Kütüp al-sitta. Misschien heb ik wel meer boeken gevolgd dan de imam van de *İlahiyat*, omdat ik een andere route heb gevolgd’ (Fuat Yavaş, interview).
- 99 Bijvoorbeeld preek 3 en preek 5 waarin expliciet hieraan gereferereerd wordt.
- 100 Over de gebruikte methodologie bij het uitgeven van fatwa’s zegt Al-Qaradâwî: ‘Considérer les positions des quatres écoles juridiques et autres doctrines de théologiens comme étant un fonds inestimable de jurisprudence dont ne sera retenu que ce dont l’authenticité est irréfutable et l’intérêt confirmé’ (Al-Qaradâwî 2001: 31).

- 101 De respondenten maakten in de interviews geen melding van wat Tayob essentieel vindt in de effecten van de preek op gelovigen, namelijk het belang van recitatie van de Koran (zie Tayob 1999:19). Hierdoor krijgt in deze paragraaf het sociale effect van de boodschap van de imam de meeste nadruk. Ook Meryem Kanmaz observeert in haar onderzoek onder moskeeën in Gent dat het belang van koranrecitatie alleen naar voren werd gebracht in de Marokkaanse moskeegemeenschappen, niet in de diverse Turkse moskeegemeenschappen. Zij merkt op dat voor deze traditionele Marokkaanse moskeegemeenschappen de bekwaamheid van koranrecitatie zelfs het criterium bij uitstek lijkt om een imam op te beoordelen en zelfs aan te nemen (mondelinge informatie Meryem Kanmaz. Zie haar dissertatie, 2007).
- 102 Institutionaliserings van de Turkse islam in Nederland vond in eerste instantie vooral plaats vanuit het verlangen tot cultuurbehoud en in het bijzonder de behoefte aan structurering van het (familie)leven (Canatan 2001:5; Doomernik 1991). De moskeegemeenschap als institutie betekent dat de moskee een deel van de cultuur is (Zijderveld 1987:77).
- 103 Niet alleen Ömer refereerde naar deze hadîth, ook andere respondenten deden dit.
- 104 Ismail beschrijft zo'n (Turkstalige) avond voor studenten voortgezet onderwijs en mbo. "s Avonds om negen uur of om acht uur verzamelen we bij Ayasofya. De jongens nemen eerst thee of frisdrank, die komen zitten, praten eerst informeel met twee vrienden onder elkaar. Dan komt de imam, dan begint 'ie een gesprek en legt iets uit. Het kan zijn over een actueel punt zoals wat in Madrid [terroristische aanslag op 11 maart 2004, WB] is gebeurd, dat wij daarover denken. Het kan zijn uit de geschiedenis. Het kan zijn een persoon uit de geschiedenis. Dat ligt eraan. Als er niks actueels is, dan over de geschiedenis. Soms over Osmaanse geschiedenis, soms over islam, soms over de Profeet.'
- 105 Dit gebeurt niet alleen in deze moskeegemeenschap, maar ook elders in Nederland en Europa op grote schaal.
- 106 Deze preek heb ik niet bijgewoond, waardoor ik kan niet aangeven om welke koranteksten het hier gaat.

- 107 'Niet in het minst, helemaal niet.'
- 108 Dergelijke kennisoverdracht gaat dus niet zozeer per moskee, maar als Milli Görüş-organisatie als geheel.
- 109 Hier ligt een cruciaal verschil tussen macht en gezag.
- 110 De moskeegemeenschap is een 'agency of socialization', namelijk een 'group or social context within which significant processes of socialization take place' (Giddens 1993: 748).
- 111 Opmerking moskeebestuurslid.
- 112 Lindo zegt hierover, zonder de naam van Yavaş te noemen: 'De imam die werd aangetrokken [bij de oprichting van het moskeebestuur en de Ayasofya-moskee] was zelf weliswaar nog lang niet in Nederland, maar is wel getrouwd met een vrouw wier familie al enkele decennia in Nederland woont. Hiermee verwachtte het bestuur een imam te hebben gevonden met kennis van en begrip voor de Nederlandse samenleving' (Lindo 1999: 21).
- 113 Roy concludeert: 'En fin de compte, c'est le croyant qui décide, ni la loi, ni la société' (1991: 91).
- 114 Voordracht Haci Karacaer De Rode Hoed, 7 december 2004.
- 115 Deze integratiediscussie wordt in verschillende Europese landen via verschillende religieuze leiderfiguren gevoerd, zie Boender en Kanmaz 2002.

4 De Marokkaanse moskee El-Islam in Den Haag

- 1 'Het geld komt van onze achterban, nooit van andere kanalen,' zo benadrukt de voorzitter. Deze bijdragen bestaan uit de jaarlijkse contributiegelden en twee keer per maand een *sadaqa* inzameling tijdens het vrijdaggebed.
- 2 Dit betekent dat de El-Islam een grote moskeeorganisatie vormt. In het onderzoek van Canatan et al. 2005 wordt een moskeegemeenschap gedefinieerd als het totaal van mensen dat regelmatig contact heeft met de moskee, minstens één keer per week (2005:32). Op grond van de schattingen van de geënqueteerde moskeebestuurleden, is het gemiddelde aantal mensen horende tot een moskeegemeenschap in hun onderzoek 416, terwijl het aantal contributiebetalende leden gemiddeld 199 is. Canatan et al. merken op dat de gemiddelde om-

- vang van zowel de gemeenschap als het ledenbestand bij de Marokkaanse groep en de groep 'overige' groter is dan bij de Turkse (2005: 33).
- 3 'Bij de bouw van de moskee zijn zowel de Nederlandse als de Marokkaanse cultuur zichtbaar vertegenwoordigd,' zo schrijven Canatan c.s. in hun portret van deze moskee (2005: 105).
 - 4 Zo bezocht koningin Beatrix deze moskee op 28 juni 2002 (*Trouw* 29-6-02, 'Koningin doet rondje Schilderswijk').
 - 5 De vrijdagen dat ik aanwezig was, telde ik een tiental jongere meiden (15-25 jaar), die aangaven dat ze vrij waren van school of werk, en daardoor – incidenteel – kwamen. Een even groot aantal vrouwen was in de leeftijd tussen 25 en circa 45 jaar. Sommigen hadden kleine kinderen bij zich.
 - 6 Volgens twee jonge meiden in de moskee zelf zit daar geen betekenis aan vast: 'Wit is de kleur van de Profeet en iedereen doet gewoon wat zij mooi vindt en bij zich vindt passen.' Anderen geven echter aan dat deze witte kleding de status van deze oudere vrouwen weergeeft.
 - 7 '*Ajr* is de religieuze beloning die gelovigen ontvangen voor vrome daden. '*Ajr* faciliteert toegang tot het Paradijs (Van Nieuwkerk 2005: 126).
 - 8 Toen de imam werd gebeld op zijn mobiele telefoon door een vrouw uit Luxemburg tijdens de vraag- en antwoordbijeenkomst, grapte een meisje in de vrouwenruimte: 'Is het een vraag of is het zijn moeder?'
 - 9 Dit is ongebruikelijk in Marokkaanse moskeeën in Nederland (mondelijke informatie Loubna El-Mourabet).
 - 10 Via de contacten tussen de besturen en de commissies van Al-Manaar en MJV (bijvoorbeeld bij het organiseren van gezamenlijke activiteiten), maar ook tussen (schoon)broers en (schoon)zussen, neven en nichten.
 - 11 Tegen respectievelijk 8 procent en 14 procent van de Turkse eerste en tweede generatie (Dagevos 2001: 27).
 - 12 '[Morocco's] official language is Arabic in its formal form (Modern Standard Arabic or Literary Arabic, which is a modern variant of Classical Arabic). Arabic in its dialectical forms is spoken by nearly all Moroccans but is the mother tongue of only about 45% to 50% of the population. For the rest, the mother

tongue is one of the three Berber languages spoken in Morocco. Berber and Arabic are, linguistically speaking, quite distant from each other. Berber in general is not understood by arabophone Moroccans. The Moroccan Arabic dialect serves as the general language of communication in daily life in Morocco. Finally French, and to a smaller extent Spanish, still plays a role in Morocco. The rate of illiteracy in Morocco is quite high with percentages of 41.7% for males and 67.5% for females. The majority of the Moroccans that came to Europe in the sixties [...] came from the north of Morocco, the Rif area, where the berber language Tarifit is spoken. In Europe the berberophones form, in general, the majority of the Moroccan community as opposed to the situation in Morocco' (De Ruiters 1998: 28).

- 13 Dit is een gesubsidieerde baan (ID- of Melkertbaan) (vergelijk de voorzitter van de vrouwenvereniging in de Ayasofya-moskee die ook een gesubsidieerde werkplek heeft).
- 14 Dit berust niet alleen op wat hij zelf bij diverse gelegenheden aangaf, maar werd ook bevestigd door verschillende moskeebezoekers. 'Turken kunnen hem een vraag in het Nederlands stellen, maar ze krijgen in het Arabisch antwoord,' aldus Karima, het achttienjarige nichtje van El-Bakkali.
- 15 Volgens Cherribi speelt ook stamverwantschap een rol bij gemeenschapsgevoel: 'Een Berber van de ene stam heeft niets met de moskee van een andere stam' (Ton Crijnen, 'Nederland is imam vreemd', in *Trouw* 12 mei 2000). Mijn data reiken niet ver genoeg om hierover uitspraken te kunnen doen.
- 16 'The Berbers of the Southern Atlas and of the North Eastern Rif mountains as well as the Arabized Berbers of the mountainous area in the North West, who are all represented in Holland, want to keep to their own regional traditions and it has proved to be exceedingly difficult to bring all or even most Moroccan prayer-halls in the Netherlands into one organization. The recruitment of *imâms* seems to proceed along the same lines' (Waardenburg 1983: 262).
- 17 Rabbae, M., 1993, *Naast de Amicales nu de UMMON*. De mantelorganisaties van de Marokkaanse autoriteiten in Nederland, Utrecht.
- 18 Tweede Kamerdebat over nieuwe islamitische zender, februari

2005. Prof. Dr. P.S. van Koningsveld is de promotor van deze dissertatie.
- 19 Meerdere sociaalwetenschappelijke onderzoekers deden in de afgelopen jaren verslag van een moeizaam proces van toegangsverwerving voor onderzoek in Marokkaanse moskeeën (zie Strijp 1998, Canatan et al. 2005, Kanmaz 2007).
 - 20 Letterlijk betekent deze aansprektitel 'someone whose age appears advanced and whose hair has gone white'. De titel wordt al sinds pre-islamitische tijden gebruikt om respect te betonen aan religieuze geleerden ('any Muslim scholar with a certain level of attainment') (EI², lemma 'shaykh'). 'Le Cheikh-imam, l'homme le plus respecté par la communauté marocaine aux Pays-Bas' (Cherribi 2000:74). Binnen het sufisme heeft *shaykh* de betekenis van meester van een sufi-orde.
 - 21 Zie voor meer details over de opleiding van Marokkaanse imams in Nederland de MA-paper van Mohsen Abdel-Aty Haredy Khalifa 2000.
 - 22 De VIN heeft samen met een aantal regionale moskeeraden in 2006 een brief geschreven aan de minister van Justitie, waarin ze aangeven dat ze zich niet gerepresenteerd voelen door de UMMON. Zij zijn hiervoor in IJsselstein bijeengekomen, waar ze vergaderden over hun wens om een nieuwe landelijke vereniging op te richten, die zich tegenover de UMMON stelt. Andersom heeft UMMON gezegd dat de VIN niet in het CMO (Contactorgaan Moslims en Overheid) is vertegenwoordigd (mondelijke informatie Van Koningsveld).
 - 23 Beck en Ljamai (1997) geven aan dat de Marokkaanse overheid probeert de door de imams verkondigde inzichten te laten samenvallen met het officiële beleid van de staat. Om deze doelstelling te verwezenlijken, ontvangt bijna elke imam in Marokko wekelijks een preekschets van staatswege, waarnaar hij zich bij het uitspreken van zijn preek tijdens de vrijdagmiddagdienst moet richten.
 - 24 Zie Caeiro 2003, Shadid en Van Koningsveld 2002.
 - 25 Voorafgaand aan de drie interviews heeft hij de inleiding van deze dissertatie in Arabische vertaling gelezen.
 - 26 Dit schreef hij ook in zijn tweetalige (Arabisch en Nederlands) boek *Aspecten van Islam en Samenleving* dat in de eerste helft

- van de jaren negentig in Nederland verscheen (El-Bakkali, zonder jaartal: 17).
- 27 Er circuleren een aantal gepubliceerde preken van Marokkaanse imams in Nederland, bijvoorbeeld van Khalil El-Moumni, *'Al-Khutab al-Badriyya; Khutba minbariyya Awrubâ al-gharbiyya tu'âlidju mashâkila idjtimâ'iyya tu'ânî minhâ al-mutanawwi'a'*, ofwel 'Preken uit West-Europa die handelen over maatschappelijke problemen van de islamitische gemeenschap in den vreemde en andere diverse en algemene onderwerpen' (van Gosliga 1997: 9). Zie voor een vertaling en analyse van een selectie van deze preken van imam El-Moumni, uitgesproken in de An-Nasr-moskee in Rotterdam, Van Gosliga, 1997, doctoraalscriptie Universiteit Leiden.
 - 28 'Wat is traditie en wat is "nieuwlichterij"', WB.
 - 29 Vergelijk met het voorbeeld dat de Turkse Ismail naar voren bracht over de bemiddelende rol van de imam in de Ayasofya-moskee bij conflicten en dat hij door zijn vermaning de jongen weer op het goede pad had gebracht.
 - 30 Dit werd in de aansluitende discussie bevestigd door een aanwezige Haagse politiefunctaris. Mutsaers (1991: 6-8) refereert aan enkele onderzoeken over de vraag of religie een remmende factor voor crimineel gedrag is.
 - 31 Cherribi geeft aan dat hij in Marokkaanse dorpsmoskeeën vaak nauwelijks meer is dan dat. 'Le fkih n'est pas autorisé à faire le prêche de vendredi, car il ne possède pas les diplômes nécessaires. En outre, seuls les prêcheurs du vendredi désignés par le ministère des Affaires religieuses ont le droit de'être nommés imams. Donc le fkih qui arrive en Europe est aussitôt promu imam' (Cherribi 2000: 73).
 - 32 Overigens mag die daar ook geen geld voor krijgen volgens sommige fiqh, zo geeft hij aan.
 - 33 Deze Marokkaanse imam lijkt een veel grotere betekenis te hechten aan de capaciteit om de Koran uit het hoofd te kunnen memoriseren dan de Turkse imams.
 - 34 'Waarom gaan jongeren naar de moskee? Velen zullen denken dat het is om de Koran te leren lezen, maar het is ook om onderwijs te krijgen en de gebedstijden te leren kennen. De vraag is wat de moskee voor deze jongeren kan betekenen.' Hij meent

- vervolgens dat ‘de moskee veel heeft, kan en zal geven als het erkend wordt als instantie waar niet alleen erediensten plaatsvinden, maar ook andere activiteiten’ (El-Bakkali 22-4-01).
- 35 Hij wilde in de interviews niet uitgebreid ingaan op het niet oncontroversiële thema van *fiqh al-aqalliyât*. Een *fiqh al-aqalliyât* kan wel ontwikkeld worden, maar hij benadrukte dat het hierbij niet gaat om nieuwe *fiqh*, maar dat het voortbouwt op de bestaande *fiqh*.
 - 36 Hij spreekt hier over geleerden, die door middel van bronnenonderzoek en redeneringen tot een antwoord komen (mondelinge informatie Firdaous Oueslati).
 - 37 De imam wilde in het interview niet dieper ingaan op deze aspecten. Vergelijk ook Ljamai 2004. Hij laat zien dat de Marokkaanse imam El-Ouazzani uit Deventer iets vergelijkbaars naar voren brengt: ‘[E]r zijn mensen in onze gemeenschap die schade aan de islam hebben toegebracht. Als ze op de tv geïnterviewd worden, gaan ze namens de islam praten, terwijl ze daar niets van weten. Wij geloven in specialisatie en zo moet iedereen zich met zijn eigen specialisatie bezighouden. De arbeider in de fabriek mag niet als mufti (geleerde) spreken, dit is een zaak van de geleerden enzovoort’ (Ljamai 2004:45).
 - 38 Zie voor een bespreking van deze fatwa Shadid en Van Koningsveld 2002:162.
 - 39 Mondelinge informatie Salah Abderrazaq.
 - 40 Vergelijk met hoofdstuk 3: ook daar gaven de imams dit aspect van hun rol aan.
 - 41 Als voorbeeld vertelde de imam een anekdote van een man die wel eens wilde weten wat zijn echtgenote zojuist aan de imam had voorgelegd. Overigens blijft bij een tweegesprek tussen een vrouw en de imam de deur van het vertrek altijd open.
 - 42 Ik behandel hier dus geen preken van imam El-Bakkali. Om redenen die ik in paragraaf 4.1.1. noemde, bleek het moeilijk om gedurende een langere periode in de moskee te zijn ten behoeve van het onderzoek. Hoewel imam El-Bakkali toestemming gaf om, na consultatie, één preek op te nemen, heb ik ervoor gekozen om een van de vraag- en antwoordbijeenkomsten integraal te presenteren. Ik ben in de loop van de veldwerkperiode drie keer bij een dergelijke vraag- en antwoordbijeenkomst geweest.

- 43 Antoun spreekt hier over het belang van de *khutba*, de preek.
- 44 Het aantal aanwezige mannen is mij niet bekend.
- 45 Voor achtergronden en analyse van deze kwestie, zie Caeiro 2004.
- 46 Overigens wordt hij door moslims uit heel Nederland en ook uit het buitenland (telefonisch) geraadpleegd bij vragen.
- 47 Bij een van de vrijdagpraatgroepbijeenkomsten van meisjesvereniging Al-Manaar (zie 4.4.1) praatten de vrouwen over Amr Khaled. Suhaila meende dat Amr Khaled zichzelf geen geleerde (*'alim*) noemt, maar *da'i* (uitdrager van het geloof). Volgens Suhaila draagt hij uit 'dat je zelf moet denken en achter de boeken moet gaan zitten'. Hierop bracht Dhikra naar voren dat 'veel geleerden negatief over hem praten'. Hierop reageerde Suhaila met: 'Maar hij heeft alles in een nieuw jasje gestoken. Hij spreekt jongeren aan, om zelf te studeren. Bijvoorbeeld de inleiding die ik vandaag geef [een lezing van Amr Khaled die op amrkhaled.net te downloaden is, WB] die op internet is, die is heel belangrijk. Anders hoor je alleen het verhaal. Nu weet je dat je naar de moraal moet kijken.'
- 48 Zie bijvoorbeeld www.moslima.nl, geraadpleegd op 7-2-05.
- 49 'Beschermd plaats'. In haar artikel spreekt zij over vrouwenverenigingen van Milli Görüş in Duitsland.
- 50 In het Engels zijn deze lezingen te vinden op www.amrkhaled.net. Garbi Schmidt merkt op dat 'in young Muslims' study groups it is not uncommon to see the speaker bring texts downloaded from Internet and use them as either handouts or as a starting point of what he or she has to say' (Schmidt 2004: 34).
- 51 Een voorbeeld van een vraag die opkwam toen ik aanwezig was, was: 'Hoeveel *hassanat* [religieuze beloning, WB] krijg je voor het lezen van een Nederlandse vertaling van de Koran?' Ze dachten het aantal letters het aantal *hassanat* maal tien is. Het draait hier om de vraag of een moslim evenveel religieuze beloning krijgt voor het lezen van de Koran in het Nederlands als in het Arabisch, de sacrale taal van de Openbaring.

5 De Islamitische Studentenvereniging Iqra in Rotterdam

- 1 Zij verrichtte vergelijkend onderzoek onder moslims in studentenorganisaties in Frankrijk en Noorwegen.
- 2 Van Dijk verwijst hiervoor naar Bergers klassieker *The Sacred Canopy*.
- 3 Studenten dienen hun studentenpas in te leveren bij de balie in ruil voor de sleutel en deze na afloop van gebruik van de ruimte weer te retourneren. Volgens mijn informatie maken medewerkers van de universiteit geen gebruik van de ruimte. De sleutel is tot 18.00 uur 's middags op te halen bij de receptie van het hoofdgebouw van de universiteit. Als er 's avonds een Iqra-activiteit wordt gehouden, wordt er een gebedsruimte gëimprovisieerd voor mannen en voor vrouwen om het avondgebed te verrichten.
- 4 In het eerste jaar van de oprichting van Iqra kwam een klein groepje mannelijke studenten wekelijks samen in de gebedsruimte om hier gezamenlijk het vrijdagmiddaggebed te verrichten, waarbij een van hen de preek hield. Dit gebruik hield echter vrij snel op, voornamelijk omdat er voor de meeste studies op vrijdag geen college gegeven wordt en de meeste studenten die dag niet naar de universiteit gaan.
- 5 Het totale percentage Marokkanen van de bevolking is 1,9 procent en 2,2 procent Turken (CBS 2004).
- 6 Afdeling Toelating, Registratie en Huisvesting van de Erasmus Universiteit Rotterdam.
- 7 Mozaik (Turks), Eurabia (Marokkaans), Passaat (Antilliaans/Arubaans), P.P.I (Indonesisch), CSA (Chinees), African Link (Afrikaans) en Cosmicus (Turks), Avicenna (islamitisch, interetnisch, met veel Turkse leden) (bron www.eur.nl/studenten/naast-studie/studentenorganisaties/overige/kaseur, 4-4-2006).
- 8 bron:<http://members.lycos.nl/iqra/publicatie/tijdschrift/tst1-tijdschrift1.htm>.
- 9 In het voorjaar van 2003 waren tweehonderdvijftien lidmaatschapsformulieren ontvangen. De leden betalen geen contributie (bron: Iqra bestuur).
- 10 Eén vrouwelijke respondent heeft desalniettemin voorkeur voor ongemengde bijeenkomsten, omdat zij zich in een groep met alleen vrouwen vrijelijker kan uiten.

- 11 De AEL is een Belgische beweging onder leiding van Dyab Abu Jahjah, die in het voorjaar van 2003 een tour maakte door Nederland om ook hier de beweging op te zetten. Cheppih trok zich overigens terug als kandidaat.
- 12 Vergelijk Schmidt 2004:34.
- 13 Dit was geen Iqra-debat en ik was hier zelf niet bij aanwezig. De spreekster tijdens dit debat was Stella van de Wetering, een Nederlandse moslima. Zij sprak op een bijeenkomst over gedwongen huwelijken, georganiseerd door SPIOR in 2003. Op de hierboven genoemde vraag uit het publiek, antwoordde zij dat het toegestaan is om elkaar in het openbaar vóór het huwelijk te zien. De meisjes twijfelden aan haar opinie en hebben Mohammed Cheppih gebeld. Hij kreeg van hen meer gezag toegeschreven dan Stella van de Wetering (mondeline informatie Loubna El-Morabet).
- 14 Inhoudelijk spreekt hij hier over de omgang van moslims met 'ongelovigen'.
- 15 Fundamentalisme als duidend op diegenen die willen leven volgens de fundamenteen waarop de godsdienst is gebaseerd en de voorschriften van de Koran en de Sunna van de Profeet letterlijk willen volgen.
- 16 'Néo-fondamentalisme, comme tentative de définir une nouvelle communauté sur la base du respect d'un code strict de comportement (où la dimension juridique est fondamentale), et, à l'opposé, à la reformulation de la religiosité en termes de foi, de réalisation individuelle et de valeurs' (Roy 2002: 62).
- 17 Opvallend was dat de respondenten desgevraagd vaak de URL's van de bezochte sites niet uit het hoofd konden noemen. Een reden hiervoor is dat zij voortdurend 'doorklikken'.
- 18 En niet alleen zij, maar ook andere jonge hogeropgeleide praktiserende moslims elders in Europa (zie hoofdstuk 1).
- 19 Uiteraard moeten we niet uit het oog verliezen dat jongeren bij hun identiteitsvorming niet alleen religieuze referentiekaders een rol laten spelen, maar dat er ook andere, nieuwe referentiekaders bestaan waaruit de jongeren parallel kunnen putten, zoals school, werk en (jeugd)subculturen (Tietze 2001).
- 20 Ze vertelde over haar kennismaking met de Ahmadiyya.
- 21 'Hofstadgroep' is de benaming die het Openbaar Ministerie

- heeft gegeven aan een groep van veertien mannen die verdacht worden van het vormen van een terroristisch netwerk.
- 22 Een aanzienlijke groep onder de moslimstudenten (niet alleen in Rotterdam, maar onder jonge moslims die actief hun geloof willen praktiseren in het algemeen), is geïnteresseerd om Arabisch te leren. Sommige Marokkaanse jongeren zijn Marokkaans-Arabischtalig en hebben daarmee een voorsprong op hun Berbertalige leeftijdgenoten. De respondenten kiezen er allen voor zich – in elk geval in deze fase van hun leven – primair te concentreren op hun niet-religieuze studie.
 - 23 Een van de aantrekkingskrachten van Tariq Ramadan is er ook in gelegen dat hij propageert: ‘By knowing the sources, I can be both Muslim and European citizen’ (ISIM/FM Amsterdam 2003). Ten tijde van het onderzoek was hij nog relatief onbekend onder Nederlandse moslimjongeren. Met de Nederlandse vertaling van zijn boek *Westerse Moslims* in 2005 is hierin verandering gekomen.
 - 24 De respondenten repten in de interviews niet over een ‘autoritaire stijl’ van socialisatie in de godsdienst in hun opvoeding.
 - 25 Ze geeft een voorbeeld: ‘Bijvoorbeeld de kwestie hoofddoek: ze hebben mij van jongsafaan geleerd van “het is goed om een hoofddoek te dragen”. Maar waaróm heb ik eigenlijk nooit van hen gehoord. En ik denk heel veel Marokkaanse meisjes, of islamitische meisjes, niet. Dus dat vind ik jammer. Ik ben op mijn twaalfde een hoofddoek gaan dragen. Dat is vroeg en dat is jammer, maar dat wijt ik niet aan hen. Inmiddels is dat iets wat ik heb afgesloten en waar ik voor mezelf al lang een antwoord op heb gevonden [lacht]’ (Najia).
 - 26 Een mannelijke respondent, Abderrahman, vertelde over de studiegroep waaraan hij sinds twee jaar tweewekelijks deelneemt. ‘Ik ga naar een studiegroep bij vereniging Et-Taouheed [Marokkaanse buurtvereniging in Rotterdam, WB] die in het Nederlands is. Als het in het Arabisch is, dan ben ik geneigd om niet naar lezingen te gaan. Ik kan me er behoorlijk aan irriteren als ik het niet begrijp. Maar Et-Taouheed probeert de achterban actief erbij te betrekken. Ze proberen zoveel mogelijk de achterban in te delen in groepen die dezelfde taal spreken en dezelfde interesses hebben. Die komen eens in de twee

weken bij elkaar. Ik zit ook in zo'n groep sinds twee jaar. Het eerste kwartier is Koran uit je hoofd leren. Dat doe je van te voren. En dan begin je met kijken of je het goed geleerd hebt. Iedereen komt aan de beurt en iedereen moet omstebeurt een voordracht houden over onderwerpen die aan het begin van het jaar zijn opgesteld. Dan is er een kleine discussie daarover. En het laatste kwartier een open discussie over de actualiteit. Vorige week stelde iemand voor om ook een keertje dhikr te doen. Dat zou ik zelf niet zo gauw doen. Het is heel erg mystiek. Wij zijn met een groepje van tien jongeren. De vrouwen hebben ook hun eigen groepjes' (Abderrahman).

- 27 Dit voorval illustreert ook dat Aynur als individu ingebed is in de sociale structuur van de gemeenschap en dat zij gevoelig is voor de sociale controle die hiermee gepaard gaat.
- 28 Mondelinge opmerking Dale Eickelman, Summer Academy Istanbul september 2001.
- 29 Een imam is sowieso een man, daar is geen discussie over onder de studenten.
- 30 Said doelt hier op Sura 16:43 'En geen anderen hebben Wij voor uw tijd uitgezonden dan mannen aan wie Wij openbaring gaven. Vraagt dan de lieden van de Maning indien gij niet wist.'
- 31 Garbi Schmidt benadrukt in haar analyse van de zoektocht van Zweedse, Deense en Amerikaanse studenten naar kennis over de godsdienst de autonomie van de gelovige bóven de actieve rol van de imam. Tegelijk geeft ook zij aan dat deze studenten wel degelijk imams in de lokale moskeeën bevragen, maar 'only [...] when they could not come up with an answer [to religious questions] themselves' (Schmidt 2004:36). Ik zie dit ook, maar ik heb moeite met het concept autonomie. Ten eerste meen ik dat dit wel degelijk een actieve rol van de imams is of kan betekenen. Ten tweede vindt het raadplegingsproces plaats in een discursieve traditie en – zoals Schmidt zelf ook al naar voren brengt – staan ze niet los van de socialisering door de ouders.
- 32 Ook nu weer geldt dat niet iedereen de moskee bezoekt (zeker vrouwen niet). Een van de gevolgen van het feit dat zij geen (in)direct contact met de imam hebben is dat zijn uitspraken minder invloed hebben.

- 33 Deze opvattingen zijn ook terug te voeren op transnationale salafitische opvattingen.
- 34 Zowel imam Fawaz van de Soennah moskee (zie hoofdstuk 4 en hoofdstuk 2) als imam El-Moumni (zie hoofdstuk 2), als imam El-Bakkali (zie hoofdstuk 4) worden hier met name genoemd. Hun opvattingen over de wereld- en Nederlandse politiek lopen overigens uiteen. Ook de uitleg van geloofsvoorschriften in Nederland kan tussen imams zeer verschillen, zoals we zagen bij de korte vergelijking tussen El-Bakkali en Fawaz Jneid in hoofdstuk 4.
- 35 Imam El-Bakkali maakte een vergelijkbare tweedeling, zie hoofdstuk 4.
- 36 Over deze vraag ondervroeg ik studenten aan de Islamitische Universiteit. Ook onder deze studenten bleek niet of nauwelijks animo om imam te worden. Zie hiervoor Boender 2006.
- 37 Ook instituten als de Islamitische Universiteit Rotterdam en de Islamitische Universiteit Europa zijn hierbij van belang, zie hiervoor Boender 2006.

6 Conclusie: rol, gezag en invloed van de imam

- 1 In zijn studie naar sociale bewegingen onderscheidt Schreuder maatschappijkritische bewegingen, conversionistische stromingen, alternatieve gemeenschappen en mysticisme (1981: 227-228).
- 2 *Ijmâ* duidt op de overeenstemming van de wetgeleerden van een van de rechtsscholen; *qiyâs* is de redenering naar analogie.
- 3 Hieraan voegt hij meteen toe dat men ervoor moet waken de functie van de imam te diaboliseren.
- 4 Bij macht gaat het dan al bijna over het niveau van sekten. Dit is mogelijk voor geradicaliseerde groepen, maar de traditionele moskee-imams die in dit onderzoek werden geïnterviewd, zijn dat zeker niet. De sociaalpsycholoog Roel Meertens (Universiteit van Amsterdam) betoogde in het programma *Netwerk* van 2 januari 2006 dat terroristische groeperingen als sekten opgevat kunnen worden.
- 5 Zowel 'neofundamentalistische' jongeren, als 'waardegeoriënteerde rationalisten', als 'conformistische Salafisten' ge-

- bruiken deze terminologie van de ‘echte of zuivere islam’, maar de doelen waarnaar ze streven kunnen verschillend zijn.
- 6 Deze concepten van Gellner bewijzen hier in hun ideaal-typische constructie nog steeds hun nut.
 - 7 El-Bakkali geeft ook lezingen buiten de moskee, bijvoorbeeld bij de Islamitische Universiteit Rotterdam, april 2005.
 - 8 Ayşe bijvoorbeeld, uit de Ayasofya-moskee, had duidelijke verwachtingen bij de raad van de vrouwelijke hoca. Ze hoopte dat zij haar concreet advies zou geven over de vraag of ze haar zoon naar familie in Turkije zou sturen om de kans weg te nemen dat hij in Amsterdam ‘op het slechte pad’ zou raken. De *hoca* liet deze beslissing geheel aan de moeder. Deze intelligente vrouw was niet veel ouder dan de studenten, maar zij was laagopgeleid, had alleen lagere school (deels in Turkije en deels in Nederland gevolgd) en had de zorg over twee zoons, waarvan een verstandelijk gehandicapt.
 - 9 Gerdien Jonker: ‘We have to question what religion is in the European context and how it is seen in the European tradition. It is seen as an organised form’ (Milli Görüş-workshop 9-1-04)
 - 10 Over de relatie tussen godsdienst, politiek en maatschappij hebben religieuze geleerden zich sinds de Profeet Mohammed moeten uitspreken (zie bijvoorbeeld Van der Haven 2006).
 - 11 Cesari onderscheidt tussen drie soorten leiders, de ‘parochial’, de ‘bureaucratic’ en de ‘global’ leaders. Onder de ‘parochial’ ziet ze twee vormen: de oude vorm van een eerste generatie migrant die een initiërende rol speelde in het opzetten van moskeeën in de jaren tachtig. Hij was iemand die afkomstig was vanuit dezelfde regio (en stam) als de moskeegangers. Op p. 1030 zegt ze over deze groep: ‘When the leaders are first-generation immigrants, and especially when they lack cultural capital, they often show no interest in the life of their neighbourhood or housing project.’ De laatste vijf jaar is er een tweede soort parochiale leider bijgekomen, namelijk ‘[b]ecause of the increasing number of French citizens among observant Muslims, a *new* type of parochial leader has appeared, characterised by a good education, often by a professional job, and by being (in most cases) self-taught in matters of Islam; this new type of leader tends to assume

prayer-room leadership and attracts young French Muslims who demand spiritual guidance rather than a strict moral code.' Het is belangrijk toe te voegen dat het hier gaat om: 'While some leaders are the descendants of first-generation immigrants, it is surprising to note that most are intellectuals or students who have arrived recently from North-Africa, Turkey or Africa to finish their studies' (Cesari 2005: 1030).

Appendix 1

- 1 De eerste vrijdag van Receb; mirac de 27ste Receb; de baraat is de 15de van Shabaan.

Bibliografie

- Abdel-Aty Haredy Khalifa, Mohsen, 2000, 'The Educational Background of Moroccan Imams and their Functions in the Netherlands. A Case Study of Four Moroccan Imams', Paper Islamic Studies Universiteit Leiden
- Abdel Razaq, Salah Salem, 2005, *Neo-Muslim Intellectuals in the West and Their Contributions to Islamic Thought and the Formation of Western Islam. An Explanatory Investigation of the Religious and Literary Activities of Western Neo-Muslim Intellectuals*, Proefschrift Universiteit Leiden
- Abou El Fadl, Khaled, 1997 (2nd edition), *The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses: a Contemporary Case Study*, Austin: Dar Taiba
- AIVD, 2004, *Van Dawa tot Jihad. De diverse dreigingen van de radicale islam tegen de democratische rechtsorde*, Den Haag
- Amersfoort, van Hans, 2001, *Transnationalisme, moderne diaspora's en sociale cohesie*, Amsterdam: IMES
- Amiriaux, Valérie, 2000, 'Jeunes musulmanes turques d'Allemagne. Voix et voies de l'individuation', in: Dassetto, Felice (red.), 2000, *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain* | *Islamic Words. Individuals, Societies and Discourse in Contemporary European Islam*, Parijs: Maisonneuve et Larose, p. 101-123
- Amiriaux, Valérie, 2003, 'Turkish Political Islam and Europe: Story of an Opportunistic Intimacy', in: Allievi, Stefano and Jörgen Nielsen, *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*, Leiden, Boston: Brill
- Amir-Moazami, Schirin, 2001, 'Hybridity and Anti-Hybridity:

- The Islamic Headscarf and its Opponents in the French Public Sphere', in: Salvatore, A. (red.) *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power. Yearbook of the Sociology of Islam 3*, Hamburg: Lit and New Brunswick, NJ: Transaction, p. 309-329
- Amir-Moazami, Schirin and Armando Salvatore, 2003, 'Gender, generation, and the reform of tradition: from Muslim majority societies to Western Europe', in: Stefano Allievi and Jørgen Nielsen (red.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Leiden, Boston: Brill, pp. 52-77
- Antoun, Richard T., 1989, *Muslim Preacher in the Modern World. A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*, Princeton New Jersey: Princeton University Press
- Asad, Talal, 1986, 'The Idea of an Anthropology of Islam', Washington: Centre for Contemporary Arab Studies, Georgetown University
- Asad, Talal, 1993, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Londen: The Johns Hopkins University Press
- Babès, Leila, 1997, *L'islam positif: la religion des jeunes musulmans de France*, Parijs: Editions de l'Atelier/Editions ouvrières
- Bakkali, El, zonder jaartal, *Aspecten van de Islam en samenleving*, zonder plaats
- Beck, Herman and Abdelilah Ljamai, 1997, 'De imam en zijn opleiding in pluralistisch Nederland: zo veel hoofden, zo veel zinnen', in: Karl-Wilhelm Merks and Nico Scheurs (red.), *Depassie van een grensganger. Theologie aan de vooravond van het derde millenium*, Baarn: Ten Have, p. 302-315; dit artikel is ook te raadplegen op: <http://www.actaacademia.nl/pdf/de-imam-en-zijn-opleiding.pdf>
- Birt, Jonathan, 2006, 'Good Imam, Bad Imam: Civic Religion and National Integration in Britain post 9/11', in: *The Muslim World*, vol. 96, October 2006, p. 687-705
- Blok, Stef, 2004, *Bruggen Bouwen*, Eindrapport Tijdelijke Commissie Integratiebeleid, 's-Gravenhage: SDU
- Boender, Welmoet, 1998, *Imams in Nederland. Een studie naar rol-opvattingen en opleidingen*, Doctoraalscriptie Islamologie Universiteit Leiden
- Boender, Welmoet, 2000, 'Freedom of Religion in The Nether-

- lands. The Immigration Policy Regarding Imams', in: Welmoet Boender and Matthijs de Jong (red.), *Exploring Religious Identities. Studies concerning the Relations between Jews, Christians, and Muslims in Modern Western Europe by the Student-participants of the Honours Class Theology 1999*, Leiden [s.p.], p. 155-169
- Boender, Welmoet, 2001, 'Multiculturaliteit, burgerschap en islam in Nederland', in: Dick Douwes (red.), *Naar een Europese Islam? Essays*, Amsterdam: Metz en Schilt, p. 77-94
- Boender, Welmoet and Meryem Kanmaz, 2002, 'Imams in the Netherlands and Islam teachers in Flanders', in: W.A.R. Shadid and P.S. van Koningsveld (red.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven, Parijs, Dudley MA.: Peeters, p. 169-180
- Boender, Welmoet, 2006, 'From Migrant to Citizen. The Role of the Islamic University Rotterdam in the Formulation of Citizenship', in: Gerdien Jonker and Valérie Amiraux, *Politics of Visibility. Young Muslims in the European Public Sphere*, Bielefeld: Transcript, p. 103-122
- Borgman, Erik, Gabriel van den Brink en Thijs Jansen, 2006, 'De waarheid zal u vrij maken. Elf stellingen over geloof en democratie', *Christen Democratische Verkenningen zomer 2006*, p. 18-34
- Boubekeur, Amel, 2004, 'Female Religious Professionals in France', *ISIM Newsletter 14* (June 2004), p. 28-29
- Bouzar, Dounia, 2001, *L'islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans: nouveaux travailleurs sociaux?* Parijs: Syros
- Brandtsma, Bart, 2006, *De hel, dat is de ander: het verschil in denken van moslims en niet-moslims*, Diemen: Veen Magazines
- Bruinessen, M. van, 2003, 'Making and Unmaking Muslim Religious Authority in Western Europe'. Paper presented at the Fourth Mediterranean Social and Political Research Meeting, Florence & Montecatini Terme, 19-23 March, Robert Schuman Centre for Advanced Studies at the European University Institute
- Bunt, Gary, 2003, *Islam in the digital age: e-jihad, online fatwas and cyber Islamic environments*, Londen: Pluto
- Bunt, Gary, 2000, *Virtually Islamic. Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments*, Cardiff: University of Wales Press
- Buijs, Frank J., 1998, *Een moskee in de wijk. De vestiging van de Ko-*

- catepe moskee in Rotterdam-Zuid*, Amsterdam: Het Spinhuis
 [BVD] Binnenlandse Veiligheidsdienst, 1998, *De politieke islam in Nederland*, Leidschendam: Ministerie van Binnenlandse Zaken
- Caeiro, Alexandre, 2003, 'Adjusting Islamic Law to Migration', in: *ISIM Newsletter* 12, June 2003: 26-27
- Caeiro, Alexandre, 2004, 'The Social Construction of Shari'a: Bank Interest, Home Purchase, and Islamic Norms in the West', in: *Die Welt des Islams*, 44, nr. 3, p. 351-375
- Canatan, Kadir, 2001, *Turkse Islam. Perpectieven op organisatievorming en leiderschap in Nederland*, proefschrift Erasmus Universiteit Rotterdam
- Canatan, K., C.H. Oudijk en A. Ljamai, 2003, *De maatschappelijke rol van de Rotterdamse moskeeën*, Rotterdam: Centrum voor Onderzoek en Statistiek
- Canatan, Kadir, Miro Popovic en René Edinga, 2005, *Maatschappelijk actief in moskeeverband. Een verkennend onderzoek naar de maatschappelijke activiteiten van en het vrijwilligerswerk binnen moskeeorrganisaties en het gemeentelijk beleid ten aanzien van moskeeorrganisaties*, 's-Hertogenbosch: IHSAN
- Casanova, Jose, 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Londen: University of Chicago Press
- [CBS] Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS), 2004, *Allochtonen in Nederland 2004*, Voorburg, Heerlen: Centraal Bureau voor de Statistiek
- Cekin, Ahmet, 2004, *Stellung der Imame. Eine Vergleichende Rollenanalyse der Imame in der Türkei und in Deutschland*, Dissertation Eberhard-Karls Universität Tübingen
- Cesari, Jocelyne, 1999, 'The Re-Islamization of Muslim Immigration in Europe', in: Gema Martín Munoz, *Islam, Modernism and the West. Cultural and Political Relations at the End of the Millennium*, Londen, New York: I.B. Tauris Publishers, p. 211-223
- Cesari, Jocelyne, 2003, 'Muslim Minorities in Europe. The Silent Revolution', in: Esposito, John and Francois Burgat, *Modernising Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe*, Londen: Hurst, p. 251-269
- Cesari, Jocelyne, 2005, 'Mosques in French Cities: Towards the End of a Conflict?' in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*,

- vol. 31, no. 6, November 2005, p. 1025-1043
- Cesari, Jocelyne and Seán McLoughlin, 2005, *European Muslims and the Secular State*, Aldershot, Burlington: Ashgate
- Cherribi, Oussama, 2000, *Imams d'Amsterdam. A travers l'exemple des imams de la diaspora marocaine*, proefschrift Universiteit van Amsterdam
- [Contourennota], 1994, *Integratiebeleid etnische minderheden. Contourennota Tweede Kamer, vergaderjaar 1993/1994*, 23684, nrs 1-2
- Çörüz, Coşkun (red.), 1994, *Symposium Islam en geestelijke verzorging, gehouden in de Nieuwe Kerk te Amsterdam: Stichting Bijzondere Leerstoel Islam Amsterdam in samenwerking met Raad van Kerken Amsterdam en Amsterdams Centrum Buitenlanders*, 11 april 1994
- Custers, M., 1987, 'Moslims in Nederland: nieuwkomers in een gevestigde maatschappij', in: K. Wagtenonk (red.), *Islam in Nederland. Islam op school*, Muiderberg: Coutinho, pp 13-31
- Dagevos, J., 2001, *Perspectief op Integratie. Over de sociaal-culturele en structurele integratie van etnische minderheden in Nederland*, WRR werkdocumenten W 121, Den Haag: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR)
- Dahrendorf, Ralph, 1979, *Life Chances. Approaches to Social and Political Theory*, Londen: Weidenfeld and Nicholson
- Dassetto, F., 1996, *La construction de l'Islam européen. Approche socio-anthropologique*, Parijs, L'Harmattan, coll. Musulmans d'Europe
- Dassetto, F. et A. Bastenier, 1984, *L'Islam transplanté: vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique*, Berchem: EVO
- Dassetto, F. 1990, 'Visibilisation de l'Islam dans l'espace public', in: A. Bastenier en F. Dassetto (red.), *Immigrations et nouveaux pluralismes: une confrontation des sociétés*, Bruxelles: De Boeck Université, p. 179-208
- Dassetto, Felice (red.), 2000, *Paroles d'Islam. Individus, sociétés et discours dans l'Islam européen contemporain*/Islamic Words. Individuals, Societies and Discourse in Contemporary European Islam, Parijs: Maisonneuve et Larose
- Dessing, Nathal M., 2001, *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage,*

- and Death among Muslims in the Netherlands*, Leuven: Peeters
- Dijk, van Alphons, 1995, “‘Het is je geraden ook...!’” Raad en macht, raad en keuze. Verkenningen omtrent raadvragen, raadgeven en het raadsproces van religieuze tradities, met een excursie naar het hindoeïsme’, in Alphons van Dijk (red.), *Raad in religies. Raadvragen en -geven in enkele religieuze tradities, speciaal in multi-religieus Nederland*, Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, p. 9-31
- Doomernik, Jeroen, 1991, *Turkse moskeeën en maatschappelijke participatie. De institutionalisering van de Turkse islam in Nederland en de Duitse Bondsrepubliek*, Amsterdam: UvA, Instituut voor Sociale Geografie
- Doorn, van J.A.A. en C.J. Lammers, 1959, *Moderne sociologie. Systematiek en analyse*, Utrecht, Antwerpen: Het Spectrum
- Douwes, Dick, 2001, *Naar een Europese Islam? Essays*, Amsterdam: Metz en Schilt
- Eickelman, Dale, 1985, *Knowledge and Power in Morocco. The Education of a Twentieth-Century Notable*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- Eickelman, Dale F., 1999, ‘Islamic Religious Commentary and Lesson Circles: Is there a Copernican Revolution?’ in: Glenn W. Most (red.), *Commentaries-Kommentare, Aporemata: Kritische Studien zur Philologiegeschichte* 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 121-146
- Eickelman, Dale F. and James Piscatori, 2004, *Muslim Politics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press [second edition]
- Eickelman, Dale F. and Jon W. Anderson (red.), 1999, *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington: Indiana University Press
- Ersanilli, Evelyn, 2005, ‘Boekbespreking *Civic Enculturation*, Schiffauer, Baumann, Kastaryano en Vertovec (red.), 2004’, in: *Migrantenstudies* 2005, nr. 4, p. 39
- Exter, J. Den and R. Striijp, 1998, *Vorbereiding, inburgering en bijscholing van Turkse en Marokkaanse imams. Een advies ten behoeve van de Minister van Grote Steden- en Integratiebeleid*. Alkmaar: Den Exter Onderzoek, Training en Advies

- Fadil, Nadia, 2005, 'Individualizing Faith, Individualizing Identity: Islam and Young Muslim Women in Belgium', Cesari, Jocelyne and Seán McLoughlin, 2005, *European Muslims and the Secular State*, Aldershot, Burlington: Ashgate, p. 143-154
- Fase, Willem, 'Boekbespreking', in: *Migrantenstudies* 1997, nr. 2, p. 123
- Foley, Michael W., 'Religious Institutions as Agents for Civic Incorporation. A Preliminary Report on Research on Religion and New Immigrants', Working Paper No.2, Religion and the New Immigrants Project, The Life Cycle Institute, The Catholic University of America
www.pewtrusts.com/pdf/rel-immigrants-workingpaper2.pdf
 (geraadpleegd op 16-10-2005)
- Frégosi, Franck (dir.), 1998, *La formation des cadres religieux musulmans en France. Approches socio-juridiques* Parijs, Montréal: l'Harmattan
- Frégosi, Franck, 1998, 'Les filières nationales de formation des imams en France', in: *La formation des cadres religieux musulmans en France. Approches socio-juridiques*. Parijs: l'Harmattan, p. 101-140
- Frégosi, Franck, 2004, 'L'imam, le conférencier et le juriste: retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France', in: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2004, 125, janvier-mars 2004, p. 131-146
- Gaffney, Patrick D., 1994, *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*, California: University of California Press
- Geertz, Clifford, 1968, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven and Londen: Yale University Press
- Gellner, Ernest, 1981, *Muslim Society*, Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press
- Giddens, Anthony, 1993, *Sociology* (2nd edition), Cambridge: Polity
- Gosliga, Aernold van, 1997, *Maatschappelijke instituties in de optiek van Marokkaans-Nederlandse moslims. Huwelijk, opvoeding, positie van de vrouw en segregatie als thema's in de preken van de Rotterdamse imam Khalil al-Mu'minî en als fundamenteën in het leven*

van moslims in de gesecculariseerde Nederlandse samenleving. Doctoraalscriptie Godgeleerdheid Universiteit Leiden

Haddad, Yvonne Yazbeck and Adair T. Lummis, 1987, *Islamic Values in the United States. A Comparative Study*, New York, Oxford: Oxford University Press

Hampsink, René en Judith Roosblad, 1992, *Nederland en de islam*, (Recht & Samenleving nr. 5), Nijmegen: Katholieke Universiteit, Faculteit der Rechtsgeleerdheid

[Handleiding], *Inburgering van geestelijke bedienaren. Een handleiding voor gemeenten*, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties

Van Harskamp, Anton, 2004

www.bezinningscentrum.nl/teksten/anton/religieuze-trends.htm.

Haven, van der E.C., 2006, *The Bey, the Mufti and the Scattered Pearls. Shari'a and Political Leadership in Tunisia's Age of Reform, 1800-1864*, Proefschrift Universiteit Leiden

Heelsum, van, Meindert Fennema en Jean Tilly, 2004, *Moslim in Nederland, Islamitische organisaties in Nederland*, SCP-werkdocument 106e, Den Haag: SCP/IMES

Hervieu-Léger, Danielle, 1998, 'The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity: an Analytical Essay on the Trajectories of Identification', in: *International Sociology: journal of the International Sociological Association*, vol. 13, nr. 2, p. 213-228

Hirsch Ballin, E., 1988, *Overheid, godsdienst en levensovertuiging; eindrapport van de commissie van advies inzake de criteria voor steunverlening aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag*, 's-Gravenhage

Hirsch-Ballin, E. 1994, gespreksmiddag Leerstoel Islam 11-4-94

Holtrop, Tjitske, 2004, "Amr Khalid, de chique shaykh", in: *Sharqiyyat* 16/1, pp 5-20

Hugo, F., 1976, *Reading. A dictionary of the social sciences*, Londen, Athens

[Integratiebeleid], 1998, *Het integratiebeleid betreffende etnische minderheden in relatie tot hun geestelijke bedienaren*, Nota van de minister van Binnenlandse Zaken en staatssecretaris Netelenbos

van *Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen*, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken

- Jacobsen, Christine M., 2005, 'The Quest for Authenticity: Islamization Amongst Muslim Youth in Norway', in: Cesari, Jocelyne and Seán McLoughlin (red.) *European Muslims and the Secular State*, Hampshire, Burlington: Ashgate, p. 155-168
- Jacobsen, Christine M., 2006 [in voorbereiding], 'Muslim Generations: Questions of Identity in "the Return to Islam"', in: Yngve G. Lithman and Mette Andersson (red.), *Youth, Otherness, and the Plural City: Modes of Belonging and Social Life*. Stockholm: Daidalos
- Jansen, J.J.G. 'Wâ'iz', in EI²
- Jensen, Tina Gudrun, 2006, 'Religious Authority and Autonomy Intertwined: The Case of Converts to Islam in Denmark', *The Muslim World*, vol. 96, October 2006, p. 643-660
- Johnson, Allan G., 2000, *The Blackwell Dictionary of Sociology*, Oxford: Oxford University Press
- Jonker, G., 1999, 'Religiösität und Partizipation der zweiten Generation – Frauen in Berliner Moscheen', in: Ruth Klein-Hessling, S. Nökel, K. Werner (Hg.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: Transcript-Verlag, p. 106-123
- Jonker, Gerdien, 2003b, 'Vor den Toren: Bildung, Macht und Glauben aus der Sicht religiöser muslimischer Frauen', in: Rumpf, Mechtild, Gerhard, Ute, Jansen, Mechtild M. (red.): *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*, Bielefeld: Transcript-Verlag, 2003, p. 219-242
- Jonker, Gerdien, 2003 'Islamic Knowledge through a Woman's Lens: Education, Power and Belief', in: *Social Compass* 50 (1), p. 35-46
- Kanmaz, Meryem, 2007, *Moskeeën in Gent: tussen subcultuur en sociale beweging. Emancipatiedynamiëken van moslimminderheden in de diaspora*, proefschrift Universiteit Gent
- [Kansen pakken, kansen krijgen], 1998, *Nota kansen pakken, kansen krijgen*, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken

- Kersbergen, K. van en I.M.A.M. Pröpper, 'De teloorgang van het publieke debat?', in: K. van Kersbergen en I.M.A.M. Pröpper (red.), 1995, *Publiek debat en democratie*, Den Haag: Sdu Uitgeverij Koninginnegracht, p. 1-12
- Khosrokhavar, F., 1997, *L'Islam des jeunes*, Parijs: Flammarion, coll. Essais
- Klinkhammer, Gritt, 2000, *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine Qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland*, Marburg: Diagonal
- Kloosterboer, D. and C. Yilmaz, 1997, *Justitie, islam en de imam. Een onderzoek naar de behoefte aan geestelijke verzorging onder moslimgedetineerden*. Den Haag: Nederlandse Islamitische Raad.
- Klop, C.J., 1999, 'Religie of etniciteit als bindmiddel?', in: *Migrantenstudies 1999*, nr. 4, p. 246-254
- Koningsveld, van P.S., 1993, *Sprekend over de islam en de moderne tijd*, Utrecht: Stichting Teleac; Amsterdam: Prometheus
- Koningsveld, P.S. van and M. Tahtah, 1998a, 'De boodschap van Khalil El-Moumni, Imam van de Rotterdamse Nasr-Moskee', in: *Sharqiyyât. Tijdschrift van de Nederlandse Vereniging voor de Studie van het Midden-Oosten en de Islam* 10, p. 41-67
- Koningsveld, P.S. van and M. Tahtah, 1998b, *Leven als moslim in Europa. De fatwa's van Khalil El-Moumni, Imam van de Nasr-moskee in Rotterdam*, Gent: Centrum voor Islam in Europa
- Koningsveld, P.S. van, 2005, 'Notitie over de opleiding voor imams in enkele landen', ongepubliceerd document
- Kranenborg, Reender (red.) 2005, *Voorgangers in Nederland. Onderzoek naar de positie van de pandit, de imam, de predikant, de rabbijn en de charismatisch leider in de religies van Nederland*, Zoetermeer: Meinema
- Kroissenbrunner, Sabine, 2002, 'Turkish Imams in Vienna', in: W.A.R. Shadid and P.S. van Koningsveld (red.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven, Parijs, Dudley MA.: Peeters, p. 181-207
- Landman, Nico, 1992, *Van mat tot minaret*, Amsterdam: VU Uitgeverij

- Landman, Nico, 1996, *Imamopleiding in Nederland: kansen en knelpunten. Eindrapportage van een terreinverkenning in opdracht van het Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen*. Den Haag: Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen
- Landman, N., 1999 'Imams in The Netherlands: Home-made Better than Import?' in: *ISIM Newsletter 2* (March), p.5
- Lewis, Philip, 2004, 'New Social Roles and Changing Patterns of Authority amongst British 'ulamâ, in: *Archives des Sciences sociales des Religions*, 2004, 125 (janvier-mars 2004), p. 169-188
- Lewis, Philip, 2006, 'From Seclusion to Inclusion: British 'Ulama and the Politics of Social Visibility', in: Gerdien Jonker and Valerie Amiraux (red.), *Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces*, Bielefeld: Transcript Verlag
- Lijphart, A., 1968, *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*, Amsterdam: De Bussy
- Lindo, Flip, 1999, *Heilige wijsheid in Amsterdam: Ayasofia, stadsdeel De Baarsjes en de strijd om het Riva-terrein*, Amsterdam: Het Spinhuis
- Ljamaï, Abdelilah, 2004, *Imams in tekst en context. Preken van moslims in Nederland*, Zoetermeer: Meinema
- Luckmann, Thomas, 2003, 'Moralizing Sermons, Then and Now', in: Richard K. Fenn (red.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford, Melbourne, Berlijn: Malden
- Mandaville, Peter, 2001, *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*, Londen and New York: Routledge
- Mat, Joke, 2004, "'Ondanks Hirsi Ali blijft waarheid de waarheid'", in: *NRC Handelsblad* 21 december 2004
- Maussen, Marcel, 2005, 'Making Muslim Presence Meaningful: Studies on Islam and Mosques in Western Europe', unpublished paper
- Milli Görüş, 2003, 'Volharden in burgerschap: werkplan 2004-2008', juni 2003
- Milli Görüş, 2004, *Volharden in Burgerschap. Jaarverslag 2003*
- [Minderhedennota] Ministerie van Binnenlandse Zaken, 1983, *Minderhedennota*, Tweede Kamer 1982-1983, 16102, nrs. 20-21
- Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, dec. 2001, *Inburgering van geestelijke bedienaren. Een handleiding voor gemeenten*, Den Haag

- El-Moumni, Khalil, 2002, *Fatwas uit de Nasr-moskee. Vragen voorgelegd aan de Nasr-moskee (Rotterdam) met betrekking tot maatschappelijke religieuze en andere kwesties waarmee de islamitische gemeente in de Diaspora wordt geconfronteerd*, uit het Arabisch vertaald door Mohamed Tahtah, vertaling herzien door Sjoerd van Koningsveld
- Moumni, Khalil El-, z.j., 'Al-Khutab al-Badriyya; Khutba minbariyya Awrubâ al-gharbiyya tu'âlidju mashâkila idjtimâ'iyya tu'âni minhâ al-mutanawwi'a', ['De Badr-preken; preken uit West-Europa die handelen over maatschappelijke problemen van de islamitische gemeenschap in den vreemde en andere diverse en algemene onderwerpen']
- Mulder, D.C. (red.), 1984, *De religieuze gezaagsdrager*, Amsterdam: VU Uitgeverij
- Mutsaers, Pauke, 1991, *De invloed van imams op Marokkaanse jongens in Nederland. Een onderzoek, uitgevoerd in opdracht van de Directie Criminaliteitspreventie van het ministerie van Justitie*, Den Haag: Eysink, Smeets en Etman
- Nieuwkerk, Karin van, 2005, 'Credits for the hereafter. Changing ways to collect religious merit, *ajr*, among Moroccan immigrant women in the Netherlands', in: Erik Sengers (red.), *The Dutch and their gods. Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum: Uitgeverij Verloren, p. 125-140
- Onderwijsraad, 1994, *Advies van de Onderwijsraad over de opleiding van islamitische geestelijken (imams) in relatie tot het voortgezet onderwijs*, Den Haag: Onderwijsraad
- Peter, Frank, 2006a, 'Review Essay. Individualization and Religious Authority in Western European Islam', in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 17, no. 1, January 2006, p. 105-118
- Peter, Frank and Elena Arigita, 2006b, 'Introduction: Authorizing Islam in Europe', in: *The Muslim World*, vol. 96, October 2006, p. 537-542
- Pieterman, Roel, 1998, *Dubbelzinnig recht. Rechtssociologische inzichten in het omgaan met conflicten in de moderne samenleving*,

syllabus Inleiding Rechtssociologie, Erasmus Universiteit Rotterdam

- Pieterman, Roel, 2000, 'Levenskansen en recht in het tijdperk van globalisering: herwaardering van het belang van de nationale staat', in: Elffers, Henk (red.), *Libris Satiari Nequeo. Afscheidsbundel voor Kees Boender*, Rotterdam: Onderzoeksschool Maatschappelijke Veiligheid, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, Erasmus Universiteit Rotterdam, p. 83-97
- Prins, Baukje en Boris Slijper, 2002, 'Inleiding', in: *Migrantenstudies* nr. 4, p. 194-210
- Prins, Baukje, 2004 [geheel herziene en uitgebreide tweede druk], *Voorbij de onschuld. Het debat over integratie in Nederland*, Amsterdam: Van Gennepe

Qaradâwî, Yusuf Al-, 2001, *Recueil de fatwas, série no. 1, Avis juridiques concernant les musulmans d'Europe*, Éditions Tawhid

- Rabbae, M., 1993, *Naast de Amicales nu de UMMON: de mantelorganisaties van de Marokkaanse autoriteiten in Nederland*, Utrecht: Nederlands Centrum Buitenlanders
- Ramadan, Tariq, 2005, *Westerse moslims en de toekomst van de islam*, Amsterdam: Bulaaq
- Rath, Jan, Rinus Penninx, Kees Groenendijk en Astrid Meijer, 1996, *Nederland en zijn islam*, Amsterdam: Het Spinhuis
- Rath, Jan, Rinus Penninx, Kees Groenendijk en Astrid Meijer, 1999, 'The politics of recognizing religious diversity in Europe. Social reactions to the institutionalization of Islam in the Netherlands, Belgium and Great Britain', in: *The Netherlands' Journal of Social Sciences*, vol. 35, no. 1, p. 53-68
- Réa, A., 1993, 'La politique des immigrés en Belgique', in: M. Martiniello en M. Poncelet, *Migrations et minorités ethniques dans l'espace européen*, Bruxelles: De Boeck Université, p. 143-166
- Reeber, Michel, 2000, 'Les khutbas de la diaspora: enquête sur les tendances de la prédication islamique dans les mosquées de France et dans plusieurs pays d'Europe occidentale', in: Felice Dassetto (red.), 2000, *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain* | *Islamic Words. Individuals, Societies and Discourse in Contemporary European Islam*, Parijs: Maisonneuve et Larose, p. 185-203

- Roest, de Henk, 1998, *Communicative Identity. Habermas' Perspectives of Discourse as a Support for Practical Theology*, Kampen: Kok
- Rogers, Alisdair and Steven Vertovec (red.), 1998, *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, Aldershot: Ashgate
- Roy, Olivier, 2000, 'L'individualisation dans l'islam européen contemporain', in Dassetto, Felice (red.), 2000, *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain* / *Islamic Words. Individuals, Societies and Discourse in Contemporary European Islam*, Parijs: Maisonneuve et Larose, p. 69-84
- Roy, Olivier, 2002. *L'Islam mondialisé*, Parijs, Seuil
- Roy, Olivier, 2003, *De globalisering van de Islam* [Nederlandse vertaling van Roy 2002]
- Ruijter, de, Commissie, 2003, *Imams in Nederland: wie leidt ze op? Rapport van de Adviescommissie Imamopleidingen*, z.l.
- Ruiter, de, Jan Jaap, 1998, 'Language and Religion. Moroccan and Turkish Communities in Europe', in: *ISIM Newsletter*, 1/98, p.28
- Saint-Blancat, C. (1997). *L'Islam de la diaspora*, Parijs, Bayard
- Sakaranaho, Tuula and Gerdien Jonker, 2003, 'Introduction', in: *Social Compass* 50 (1), p. 5-11
- Salvatore, Armando, 2004, 'Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action Among Muslims in Europe', in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, no 5, September 2004, p. 1013-1031
- Salvatore, Armando & Schirin Amir-Moazami, 2002, 'Religiöse Diskurstraditionen. Zur Transformation des Islam in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten', in: *Ein Postsäkulares Europa?*, Berl. J. Soziol., Heft 3, 2002, p. 309-330
- Salvatore, Armando en Dale F. Eickelman (red.), 2004, *Public Islam and the Common Good*, Leiden: E.J. Brill
- Samuels, E. en P.Gransbergen, 1976, *Behoeftenonderzoek moslims*, Rijswijk: Ministerie van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk Werk (CRM)
- Schiffauer, Werner, 1988, 'Migration and Religiousness', in: Thomas Gerholm and Yngve Georg Lithman (red.), *The New Islamic Presence in Western Europe*, Londen, New York: Mansell, p. 146-158

- Schmidt, Garbi, 2004, 'Islamic Identity Formation among Young Muslims: The Case of Denmark, Sweden and the United States', in: *Journal of Muslim Affairs*, vol. 24, no. 1, April 2004, p. 31-45
- Schnabel, Paul, 1999, *De multiculturele illusie. Een pleidooi voor aanpassing en assimilatie*, Utrecht: Forum
- Scholten, Monica en Ellis Jonker, 2002, 'Noodgreep. Over de inburgering van bijzondere categorieën vreemdelingen in Nederland', in *Migrantenstudies* nr. 1, p. 37-54
- Schreuder, O., 1981, *Sociale bewegingen. Een systematische inleiding*, Deventer: Van Loghum Slaterus
- Schuyt, C.J.M., 1995, *Tegendraadse werkingen. Sociologische opstellen over de onvoorziene gevolgen van verzorging en verzekering*, Amsterdam: Amsterdam University Press
- Sengers, Erik, 2003, 'Moslims van nu zijn de katholieken van vroeger', In: *Katholiek Nieuwsblad* 21 (3), p. 16-17
- Seufert, Günter, 1999, 'Die Milli-Görüş-Bewegung zwischen Integration und Isolation', in: Seufert, Günter en Jacques Waardenburg (red.), *Turkish Islam and Europe; Türkischer Islam und Europa. Europe and Christianity as reflected in Turkish Muslim Discourse & Turkish Muslim life in the Diaspora. Papers of the Istanbul Workshop October 1996*, Stuttgart: Steiner, p. 295-322
- Shadid, W.A.R. en P.S. van Koningsveld, 1990, *Vooroordelen, onbegrip en paternalisme. Discussies over de islam in Nederland*, Utrecht: Uitgeverij De Ploeg
- Shadid, W.A.R. and P.S. van Koningsveld, 1991, *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen: Kok Pharos Publishing House
- Shadid, W.A.R. en P.S. van Koningsveld, 1992, *De mythe van het islamitische gevaar: hindernissen bij integratie*, Kampen: Kok
- Shadid, W.A.R. and P.S. van Koningsveld, 1997, *Moslims in Nederland. Minderheden en religie in een multiculturele samenleving (tweede, geheel herziene druk)*, Houten/Diegem: Bohn, Stafleu, Van Loghum
- Shadid, W.A. and P.S. van Koningsveld, 1999, 'Beeldvorming over de imam in Nederland', in: W.A. Shadid and P.S. van Koningsveld (red.), *Religie, cultuur en minderheden. Historische en maatschappelijke aspecten van beeldvorming*. Tilburg: Tilburg University Press, p. 55-77

- Shadid, W.A. and P.S. van Koningsveld, 2002, 'Religious Authorities of Muslims in the West: Their Views on Political Participation', in: W.A.R. Shadid and P.S. van Koningsveld (red.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven, Parijs, Dudley MA.: Peeters, p. 149-170
- Shils, Edward, 1977, 'Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties', in: Martin Bulmer (red.), *Sociological Research Methods. An Introduction*, Londen and Basingstoke: The MacMillan Press
- Shils, Edward, 1981, *Tradition*, Londen, Boston: Faber and Faber
- Slomp, Jan (red.), 1983, *Christenen en Moslims in gesprek. Een handreiking*, Baarn: Ten Have
- Soysal, Yasemin Nuhoglu, 1997, 'Changing Parameters of Citizenship and Claims-making: Organized Islam in European Public Spheres', in: *Theory and Society* 26, p. 509-527
- Stichting Bijzondere Leerstoel Islam, 1996, 'Vertel mij eens, wat bedoelen jullie met integratie?'
- Stichting Islam en Burgerschap, 2004, *Wie is wie in islamitisch Nederland. Profielen, namen en adressen, editie 2004*, Amsterdam: Uitgeverij Van Gennep
- Striijp, Ruud, 1998, *Om de moskee. Het religieuze leven van Marokkaanse migranten in een Nederlandse provincie stad*, Amsterdam: Thesis Publisher
- Striijp, Ruud, 2001, 'Besprekingsartikel. De Ayasofia en de Kocatepe. Twee casestudies over de vestiging van moskeeën in Nederland', in: *Migrantenstudies*, nr. 4, p. 246-251
- Sunier, Thijl, 1996, *Islam in Beweging*, Amsterdam: Het Spinhuis
- Sunier, Thijl, Jan Willem Duyvendak, Sawitri Saharso en Fridus Steijlen (red.), 2000, *Emancipatie en subcultuur: sociale bewegingen in Nederland en België*, Amsterdam: Instituut voor Publiek en Politiek
- Sunier, Thijl, 2000, 'Moslims in de Nederlandse politieke arena', in: *Emancipatie en subcultuur. Sociale bewegingen in België en Nederland*, Amsterdam: Instituut voor Publiek en Politiek, p. 140-156
- Sunier, Thijl, 2000b, 'Verzuilen of niet verzuilen? Dat is de vraag', in *Migrantenstudies* 2000, nr. 1 (16de jaargang), p. 54-58
- Sunier, Thijl, 2002, 'Boekbespreking. Dick Douwes (red.), Naar

- een Europese Islam?', in: *Migrantenstudies* nr. 3, p. 187
- Sweetser, Dorrian Apple, 1964, 'Role', in: Julius Gould and William L. Kolb (red.), *A Dictionary of the Social Sciences*, Londen: Tavistock Publications
- Tayob, Abdulkader, 1999, *Islam in South Africa. Mosques, imams, and sermons*, Gainesville: University Press of Florida
- Theunis, Sjef, 1979, *Ze zien liever mijn handen dan mijn gezicht. Buitenlandse arbeiders in ons land*. Baarn: Wereldvenster (proefschrift Katholieke Universiteit Nijmegen)
- Tietze, Nikola, 2001, *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*, Hamburg: Hamburger Edition
- Tibi, Bassam, 2000, *Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart*, München, Zürich: Piper
- Tillie, Jean, Anja van Heelsum en Meindert Fennema, 'Islamitische organisaties in "the civil society"', in: *Eutopia*, nummer 9, december 2004, p. 19-24
- Tromp, Bart, 2006, 'Ook godsdienst is onderhandelbaar', in: *Socialisme & Democratie* nr. 7/9, p. 44-48
- Vertovec, Steven and Alisdair Rogers (red.), 1998, *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate
- Vertovec, Steven, 2001, 'Moslimjongeren in Europa: vermenging van invloeden en betekenissen', in: Douwes, Dick (red.), *Naar een Europese islam? Essays*, Amsterdam: Metz en Schilt, p. 95-116
- Waardenburg, Jacques, 1983, *Religieuze voorzieningen voor etnische minderheden in Nederland. Rapport tevens beleidsadvies van de niet-ambtelijke werkgroep ad hoc*, Rijswijk: Ministerie van wvc
- Waardenburg, Jacques, 1983, 'The right to ritual. Mosques in the Netherlands', in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 37 (3), p. 253-265
- Waardenburg, Jacques, 1987, 'Integratie, moslims en islam. Een verkenning', in K. Wagtendonk, *Islam in Nederland. Islam op school*, Muiderberg: Coutinho, p. 31-48

- Waardenburg, Jacques, 1990, 'The institutionalization of Islam in the Netherlands, 1961-86', in Thomas Gerholm and Yngve Georg Lithman (red.), *The New Islamic Presence in Western Europe*, Londen, New York: Mansell
- Waardenburg, Jacques, 2000, 'Normative Islam in Europe', in: Felice Dassetto, (red.), 2000, *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain/Islamic Words. Individuals, Societies and Discourse in Contemporary European Islam*, Parijs: Maisonneuve et Larose, p. 49-68
- Wagtendonk, K., 1990, 'Imams in Nederland: waar staan zij voor?', in: J.G.J. ter Haar en P.S. van Koningsveld (red.), *Schriftgeleerden in de moderne islam*, Muiderberg: Coutinho, p. 102-119
- Wagtendonk, K., 1995, 'Vormen van raad en werkwijzen van islamitische raadgevers onder de moslims in Nederland', in: A. Van Dijk (red.), *Raad in religies. Raadvragen en -geven in enkele religieuze tradities, speciaal in multi-religieus Nederland*. Zoetermeer: Boekencentrum, p. 60-91
- Wal, ter Jessica en Karen Phalet, 2004, *Deelstudie d: De publieke discussie over de islam in Nederland: een analyse van artikelen in de Volkskrant 1998-2002*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau
- Weber, Max, 2001, *Wirtschaft und Gesellschaft, die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte (Teilband 2)* (red. Karl-Ludwig Ay, Hans G. Knippenberg, Edith Hanke), Tübingen: Mohr
- Wensinck, 'Khutba', 1986, *EI*, deel 5
- Werbner, Pnina, 1996, 'The fusion of identities; political passion and the poetics of performance among British Pakistanis', in: Lionel Caplan, David Parkin and Humphrey Fisher (red.), *The Politics of Cultural Performance*, Oxford: Berghahn Publishers, p. 81-100
- Werbner, Pnina, 1996b, 'Essentialising the Other: A Critical Response', in: Terrence Ranger, Yunas Samad & Ossie Stuart (red.), *Culture, Identity and Politics. Ethnic Minorities in Britain*, Aldershot, Brookfield USA, Hong Kong, Singapore, Sydney: Avebury, p. 67-76
- Westerloo, van, Gerard, 'Revolutie bij de zwartekousenmoslims', in *M*, het maandblad van *NRC Handelsblad*, februari 2004, p. 10-24

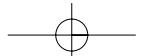
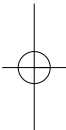
Yar, Hasan, 1998, 'Het water en de kom. Het Islamgebonden maatschappelijk activeringswerk als nieuwe sociale rol van de Islam', *Markant* no. 3, www.som.net/markant/1998/3/2.htm, geraadpleegd op 28-11-2000

Zaman, Muhammad Qasim, 2002, *The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change*, Princeton, Oxford: Princeton University Press

Zaman, Muhammad Qasim, 2004, 'The 'Ulama of Contemporary Islam and their Conceptions of the Common Good', in: Armando Salvatore and Dale Eickelman (red.), *Public Islam and the Common Good*, Leiden: Brill, p. 129-156

Zijderveld, A.C., 1985, *De dynamiek van macht en gezag*, (rede), 's-Gravenhage: VUGA Uitgeverij

Zijderveld, A. C., 1987, *De samenleving als schouwspel. Een sociologisch leer- en leesboek*, 's-Gravenhage: VUGA



Register

- 11 september 2001 11, 24-25, 49, 54, 72, 76, 94, 101, 153, 228, 280, 374n
- Acculturatie 36, 57
- Actieradius 35, 98
- Adhan, *zie* gebedsoproep
- Ahmadiyyah 18, 389n
- AIVD 58, 82
- 'Ajr 174, 248, 382n
- AK Partij 118
- Al-Albâni 195, 252
- 'Ali, Juma' 148
- Al-Manaar 172-173, 176, 212-213, 215, 220, 221-225, 233, 275, 382n
- Analfabetisme 130, 273
- Arabisch-Europese Liga (AEL) 233, 389n
- Arbeidsrechtelijke positie 65, 199
- Arslan, Famile 233
- Assistent-imam 109, 124, 182
- Authority*, *zie* gezag
- Autodidacten 31, 78, 267, 296, 300
- Autoriteit, *zie* gezag
- Ayasofya 38, 109-170, 173, 358n
- Azhar, Universiteit Al- 120, 148, 158, 268, 307, 375n
- Begrafenis 125, 182-183, 310-311
- Bekeerlingen 125, 172, 196, 219, 229, 355n, 365n
- Ben Bâz 252
- Berber 176, 184, 257, 383n
- Bereik 35, 132, 159, 281, 289
- Beroepsgeestelijke 21, 102
- Binding 23, 25, 36, 53, 59, 64, 72, 136, 149, 163, 169, 188, 191, 197, 211, 223, 226, 233-235, 240-241, 244, 282, 285-286, 289-290, 292, 297-298, 300, 303-304, 356n
- Bolkestein, Frits 56, 107
- Boxtel, minister Roger van 67, 93-94, 96, 363n-364n
- Bricolage* 25, 28, 355n
- Burgerschap 44-45, 47, 53, 75, 91, 96, 101, 103-105, 114, 169, 230, 234, 239, 283, 286, 303
- BVD, *zie* AIVD
- Cemaat*, *zie* moskeegemeenschap
- Ceremoniën 45, 150, 281, 294
- Charisma 35, 137, 159, 251, 283, 293, 296

- Cheppih, Mohammed 222, 233, 238, 252, 389n
- Cihad, zie jihād*
- Citizenship, zie burgerschap*
- Civil society* 42
- Claes, Willy 56
- Comité Ahl Soennah 81
- Commissie Blok 96
- Commissie De Ruijter 93, 95
- Commissie Hirsch Ballin 93
- Commissie Waardenburg 51
- Conferencier, zie spreker*
- Consumerism* 25
- Contactgroep Islam (CGI) 74, 362n
- Contactorgaan Moslims en Overheden (CMO) 74, 78, 94, 362n, 368n
- Contract met de samenleving 373-374n
- Culturele islam 27, 243, 267, 302
- Cyber-imam 76, 288, 301
- Da'i* (uitdrager van het geloof) 267, 387n
- Ders, zie les*
- Dhikr* 162, 166, 312-313, 335, 391n
- Diaspora 28, 42, 51, 124, 151, 187, 295, 301, 304, 355n
- Discours 37, 39, 80, 96, 108, 147-148, 163, 167, 243, 275, 288, 302, 379n
- Diyanet 17-18, 38, 43, 113, 116, 121-122, 125-126, 136-137, 229, 354n, 370-371n
- Dominee 21, 53, 59, 102, 118, 294
- Duplex ordo 92
- Echte islam 27, 29, 153, 163, 243, 244-246, 248, 265, 267, 274, 289, 393n
- Eclecticisme 252, 291
- Eerwraak 144, 148
- Emancipatie 51, 73, 83, 102, 104, 119, 135, 145, 221, 229, 231, 235, 280, 297, 364-365n
- Enculturatie 36, 369n
- Erasmus Universiteit Rotterdam 38, 41, 45, 229-231
- Espace protégé* 221-222, 303
- European Council for Fatwa and Research 181, 207
- Ezan, zie gebedsoproep*
- Fatwa/fetva* 122-123, 131, 198, 242, 252, 369n
- Federatiebestuur 38, 118, 130, 144, 153, 166, 169, 295
- Fiqh, zie islamitisch recht*
- Fiki, zie islamitisch recht*
- Force* 35, 288
- Fortuyn, Pim 54, 107
- Friday sermons, zie preek*
- Fuqaha, zie rechtsgeleerden*
- Gebed 79, 124, 139, 160, 165, 174, 179, 182, 188-189, 195, 255, 258, 261, 273, 275, 286, 300
- Gebedsoproep 131, 138
- Gebedstijden 208, 210
- Geertz, Clifford 35, 192-193, 288-289
- Geestelijke verzorging 53, 59, 294, 307, 361n, 365n
- Gelijkberechtiging 50, 92, 94, 169

- Geloofsleer 202, 212, 214, 282, 287
- Gender 29, 174-175, 183, 256, 276
- Generatie 29, 39, 41, 57, 117, 126-127, 136, 140, 151, 153, 176, 226-227, 232, 245, 248, 272-273, 280
- Genezers 30
- Gezag 28-29, 33, 34, 42, 79, 80, 137, 149, 152-159, 165, 180, 224, 230, 250, 258-259, 293, 296, 299, 301, 302, 304
- Charismatisch 275, 287
- Legaal-rationeel 165, 261, 274, 287
- Gezagsdragers 29, 45, 160, 276, 296
- Gezichtsbedekkende sluier, *zie niqâb*
- Globale regeling inzake subsidiëring gebedsruimten 51
- Globalisering 26, 106
- Gogh, Theo van 22, 54, 84, 95, 100-101, 108, 170, 349, 373n
- Grondrechten 70, 105
- Gelijke behandeling en non-discriminatie 70
- Vrijheid van godsdienst en levensovertuiging 70, 77, 85, 99, 168, 239-240, 283
- Vrijheid van meningsuiting 70, 147
- Grondwet 51, 77, 92, 98, 140, 279, 363n
- Hadîth* (overlevering) 128-129, 138-140, 152, 157, 178-179, 213, 242-243, 247, 249, 258, 261, 264, 267, 286
- Hâfiz* 129, 190
- Hajj* 130, 139, 144, 328
- Hajja's* 174
- Hajji* 15
- Handen schudden 84-89, 240-241, 244, 299, 367n
- Hasanat* 174, 387n
- Haselhof, Abdullah 49, 75-81, 90, 108, 281, 366n
- Herformulering van de islam 22-23
- Hijâb*, *zie* hoofddoek
- Hilal Başak 116, 161, 164, 167
- Hirsi Ali, Ayaan 170
- Hoca* 45, 111, 125, 158, 162-164, 359n
- Hofstadgroep 246, 389n
- Homoseksualiteit 49, 66-67, 72, 76-77, 80, 222, 299, 363-364n
- Hoofddoek 106, 143, 176, 203-204, 208-211, 229, 233, 238-240, 247, 283, 299, 347, 363n, 378n, 390n
- Huis-tuin-en-keuken-imams 271, 275, 288
- Huntington, Samuel 56
- Hutbe*, *zie* preek
- Huwelijk 143-144, 147, 162-163, 183, 238, 264, 307-309
- Hypotheek 201, 207, 211, 218
- Ibadât* 138, 154, 185, 206, 211, 214, 237-238
- Ibadet*, *zie* *ibadât*
- ID-baan 162, 383n
- Iftar* 118, 231, 246, 342, 373n
- Ijma* 282, 392n
- Ijtihâd* 148, 194, 297

- Imama 165
 Imam-echtparen 167
Imam-hatip lyceum 120-121
Imam nikah 125, 183
 Imamopleiding 20, 48, 50, 63,
 82, 91-96, 104, 192, 271-273, 281,
 296, 368n
 Import-imams 57, 61
 Inburgering 73-74, 82, 272, 365n
 Inburgeringscursus 55, 96, 98,
 123-124, 131, 169, 272, 281, 296,
 368n, 374n
 Inburgeringsplicht 96-98
 IND/Immigratie- en naturalisatie-
 dienst 18, 354n
 Individualisering 22, 25, 180,
 290, 355n
 Reflexieve 42, 291
 Religieuze 24-28, 32, 355n
Ilahiyat Fakültesi 120, 122, 158,
 374n
 Internet 31-32, 39-40, 76, 128, 131,
 152, 172, 195-196, 212-213, 220,
 223, 233, 242-243, 250, 252-254,
 265, 268, 270, 273-275, 284, 295,
 301
 Internetimam, *zie* cyber-imam
 Islam en Burgerschap 78, 80, 84
 Islamitisch recht 78, 121, 125, 127,
 133-134, 161, 173, 180, 185, 189-
 190, 193-194, 201-202, 204, 211-
 212, 214-215, 225, 237, 266, 282,
 287
 Islamitische Stichting Nederland
 (ISN) 113
 Islamitische Universiteit Europa
 392n
 Islamitische Universiteit Rotter-
 dam 89, 91, 134, 392n
 Islamitische wet 69
 Islamofobie 94
 ISIM 359n
 ISV Iqra 38, 40, 42, 45, 227-276,

Jamâ'a, *zie* moskeegemeenschap
 Jama'at at-Tabligh 243
 Jazeera, Al- 250
Jellaba 66, 202
Jihâd 139-140, 154-155, 312
 Juridisering van de dialoog 72

 Karaman, Hayrettin 148, 379n
 Kerkelijke structuur 294
 Khadjé, Saoed 233
 Khaled, Amr 215, 217, 223-224,
 250-252, 301, 387n
Khutbe, *zie* preek
 Kok, Premier Wim 67, 73, 363n
 Koolen, Ben 55-57, 61-64, 85, 101

Laïcité 93, 106
 Leefregels 152-153, 243, 250, 252,
 261, 273, 286, 289, 291
 Leider 79, 90, 135, 282, 287, 295,
 320, 393n
 Leiderschap 22-23, 30, 45, 55, 64,
 80, 101-103, 118, 153, 160, 166-
 170, 199, 230, 292, 300, 304,
 367n, 394n
 Lekengodsdienst 266, 274
 Les 16, 124, 131, 135, 142, 150, 158,
 161, 172, 174-175, 179, 182-184,
 190, 196, 220, 223, 258, 282
 Levenskansen 135, 137, 141, 143,
 145, 163, 166, 204, 211, 234

- Levensstijl 14, 137, 140, 143, 145, 151, 204, 237, 287, 298
- Lezingen 162, 176, 179, 183-185, 196, 213, 220, 231-232, 252, 258, 274, 282
- Ligature* 356n
- Loyaliteit 25, 32, 53, 55, 59, 62-63, 85, 88, 97, 99, 101, 104-105, 108, 177, 181, 183, 234, 279-280, 303-304
- Macht 23, 28, 284-285, 392n
- Madhhap*, zie rechtsschool
- Marabouts* 174, 245
- Mezhap*, zie rechtsschool
- Migratiesetting 126, 180, 228, 236, 244, 266, 285, 287, 294
- Milli Görüş Vrouwenfederatie 161-162, 167
- Minderhedenbeleid 51, 59, 61
- Minderhedennota 51, 52, 359n
- MJV/Marokkaanse Jongerenvereniging 172-173, 176, 182, 202, 212, 215, 220, 382n
- Mohammed B. 84
- Moskeebestuur 38, 97, 99-100, 109, 116, 172, 178-179, 222-223, 271, 295
- Moskee El-Islam 38, 171-226, 239, 290
- Moskee El-Muhsinin 180, 220
- Moskeegemeenschap 13, 32, 34, 42, 79-81, 111-112, 129, 133, 135-136, 144-145, 173, 189, 201, 227, 250, 271-272, 277, 282, 287, 297, 299, 356n, 380n
- Moslim Broederschap (*Ikhwân al-Muslimân*) 243, 251, 269
- Moslimgeestelijkheid 22-23
- Moslim Informatie Centrum 75, 357n, 366-367n
- Motie Bos c.s. 95, 100
- Motie Mulder-van Dam 48
- Motie Sterk 95, 100
- Moumni, Khalil El- 49, 66-75, 77, 90, 96, 108, 214, 235, 262, 270-271, 281, 363n, 385n, 392n
- El-Moumni affaire 54, 66-75, 94, 363n, 365n
- Mufti* 41, 109-111, 122-123, 126, 131, 144, 154, 162, 164, 187, 282, 284, 369n, 376n
- Multiculturele drama 140
- Multiculturele samenleving 44, 54, 67, 72, 133, 191
- MVV/Machtiging tot voorlopig verblijf 18, 100
- Namaz*, zie gebed
- Naqshbandi orde 75
- Nasr, Moskee an- 66, 270
- Nawijn, minister Hilbrand 96, 98
- Nazim, Sheikh 75
- Nederlandse islam 56, 62, 64, 66, 91, 99, 296, 298
- Nederlandse Moslimraad 80
- Neo-fundamentalisten 241, 243, 389n
- Nieuw realisme 54
- Niqâb* (gezichtsbedekkende sluier) 143, 202-204, 238-240, 378n
- NOVA-imams 49, 81-84, 108, 368n
- Nurcu 252

- Oelama's, zie *'ulamâ*
- Onderricht, religieus, *zie les*
- Openbaar Ministerie 68
- Opties 37, 69, 135, 141, 143, 151, 204, 211, 234, 356n
- Orthodoxie 61, 85, 105, 222, 275-276, 278, 298
- Ottomaanse geschiedenis 156
- Overgangssituatie 36, 277, 300
- Pastoor 21, 59, 102, 294
- Pastor 118
- Peer-group* 152, 213, 250, 253, 265, 267, 285, 288
- Pluralisme, religieus 72, 92, 146, 149, 168, 300
- Polderimam 12
- Preek 14, 16, 21, 29, 45, 72, 81-82, 111, 117, 122-125, 129, 137-151, 158, 165, 174, 182-184, 229, 254, 256, 258, 262-263, 270, 273, 282, 284, 307-351
- Preek in het Nederlands 131-132, 179, 272
- Preekster (*hatibe*) 111, 165
- Priester 53, 59, 79
- Productie van islamitische kennis 26, 237
- Publieke debat 12-13, 20, 32, 37-38, 42-44, 46-49, 72, 80, 91, 119, 160, 169, 199, 262, 271, 277-278, 281, 283, 294-295, 298-299
- Qaradawi, Yusuf al- 148-149, 181, 198, 250-252, 379n
- Qarawiyyin 180, 202
- Qiyâs* (Redeneren naar analogie) 282, 392n
- Qorayshi, Adil el- 233, 239, 242
- Raad van Kerken 375n
- Rabbijn 21, 79, 102, 118, 362n
- Radicaal 62, 82-83, 85, 185, 278, 298
- Radicalisering 24, 58, 66, 81, 95, 105, 246, 276, 296, 298, 373n
- Radicalisme 94
- Ramadan 109, 117-118, 129, 135, 139-140, 160, 172, 184, 202, 210, 229, 231, 246, 256, 273, 328-329, 335-336, 339-341, 354n, 374n
- Ramadan, Tariq 31, 251, 390n
- Rationalisatieproces 27
- Rechtsgeleerden 30
- Rechtsschool 112, 130, 148, 178, 180, 190, 216, 219, 266, 370n
- Rechtsstaat 210, 239-240, 275-276, 279, 283, 298
- Reconstructie van traditie 29, 245, 275, 291
- Ritueel 34, 45, 124-125, 150, 188, 198, 238, 247, 252, 256, 272-274, 281, 287
- Rolopvattingen 33, 38, 44-46, 72-73, 80, 87, 165, 173, 187-201, 280, 293-294, 296, 360n
- Rolspanning 38, 43, 293-300
- Sadaqa/sadakat* (liefdadigheid) 139, 310, 315-316, 378n, 381n
- Sadiq, Tasneem 233
- Salafi-beweging, *zie salafisme*
- Salafisme 179-180, 195, 215, 252, 269, 274, 286, 302
- Salafitisch, *zie salafisme*
- Salam, Ahmed 49, 82, 84-88, 90, 108, 286, 367n

- Salât*, zie gebed
- Scope* 35, 212
- Scheffer, Paul 54, 69, 107, 140, 364n
- Scheiding tussen kerk en staat 47, 50, 51, 69, 93, 97-98, 105, 235, 279
- Schnabel, Paul 140
- Scripturalisme 193
- Seculariserende samenleving 47, 71, 288
- Secularisering 22, 44, 140, 193, 355n
- Seculariteit 71, 73, 101, 104-105
- Seculiere samenleving 50, 71, 145, 285, 304, 355n
- Seculiere traditie 241, 244
- Seksualiteit 127, 134, 152, 163
- Shari'a* (islamitische wet) 148, 181, 266
- Shaykh* 180, 193, 219, 267, 288, 384n
- sheikh 251
- Sjiitische Islamitische Raad (SIR) 74, 362n
- Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) 36
- Socialisatie 40, 222, 391n
- Soefisme 31, 166, 384n
- Soennah, moskee Es- 179, 183, 204, 214-215, 219-220, 392n
- Sohbet* 162, 252
- Sprekers 30, 232-233, 258
- Süleymanli 113, 115
- Sunna* 14, 113, 134, 148, 156, 161, 179, 184-185, 189, 211, 214-215, 220, 224-225, 237, 241, 243, 262-263, 265, 287
- Status 78, 80, 158, 174, 199, 284, 287
- Stichting Bijzondere Leerstoel Islam 20, 61, 368n
- Studenten Unie Nederland (SUN) 116-117, 121, 128
- Sukirman, Remi 233
- Tamazight, zie Berber
- Technische vragen 127, 249-250, 273-274
- Televisie 40, 251, 254
- Satelliet- 172, 250, 270, 295-296
- Toelatingsbeleid 50, 91, 99-100, 281, 296
- Tolerantie 50, 66, 72, 199
- Transnationale contexten 234
- Transnationale islamitische netwerken 26, 37, 243, 296, 301-302
- Uithuwelijken 216
- 'Ulamâ* 18-19, 28, 30, 148, 192, 267, 301, 355n
- Umma* 14, 27, 112, 145, 149, 173, 189, 273-274, 282, 312, 356-357n, 377n
- UMMON 38, 177, 181
- umra* 121, 329
- Vasten 118, 135, 139, 201, 204-208, 210, 212, 231, 325, 339-342
- Verdonk, minister Rita 49, 84-87, 367n
- Vereniging Imams Nederland (VIN) 38, 181
- Verkerkelijking 56, 64

- Verzuiling 59, 65, 92, 101-102, 235
- Volksislam 193, 246
- Vraag- en antwoordbijeenkomsten 183, 201-212, 220, 224
- Vreemdelingencirculaire 65, 99, 368n
- Vrijdagpreek, zie preek
- Vrouwelijke imam, zie ook imama 254
- Vrouwelijke religieuze leiders 45, 151, 160-168, 303
- Vrouwenvereniging 30, III, II9, 158, 275
- VTV/vergunning tot verblijf 18
- VTVV/vergunning tot voorlopig verblijf 18
- Weber, Max 34
- Westermoskee 114, 169
- Wet arbeid vreemdelingen 99
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) 175
- Wet inburgering nieuwkomers voor geestelijke bedienaren 50, 91, 96-99
- Wetsschool, zie rechtsschool
- World Islamic Mission 18
- Zakat/zekat 144, 370n
- Zelforganisatie 145, 149
- Zendende instantie 65, 362n
- Zikir/zikr, zie Dhikr 162, 166, 312-313, 335, 391n
- Zuil, zie verzuiling

Summary

Imam in the Netherlands Views about his religious role in society

In public debate and academic discussions about Islam in Western society, reference is often made to the role of the imam in processes of acculturation of Muslims. Throughout these debates, we come across the important question of how imams transmit Islamic norms and values to Muslims living in a secular, non-Islamic society. This descriptive-exploratory research considers this question specifically looking at the role of the imam in the local mosque in the Netherlands.

Reference to the role of the imam is made in the context of the Dutch integration debate. In this respect, his potential role in integration processes of Muslims in the Netherlands is often highlighted. At the same time, his presumed current role is often criticised.

On the other hand, the imam features in discussions about the role of traditional religious authorities in the migratory setting. The question is asked how individualised, young believers in the Netherlands connect to the normativity of the Islamic tradition. Young practising Muslims claim an individual responsibility for their religious duties. At the same time they express a need for religious leaders who can authoritatively explain their multiple allegiances to both the Islamic tradition and Dutch society.

Who has the position, the knowledge and the charisma necessary to authoritatively make the connection to normative Islam?

What is the role of the imam in the local mosque in this transitional phase?

To shed light on this complex set of issues, the following key questions have been formulated:

What role does the imam play in the mosque community according to circulating opinions in the Dutch public debate on imams? How do the imam and practising Muslim believers regard the role of the imam in the mosque community? What are the main similarities and differences between these role conceptions?

In these key questions, three perspectives are discernible.

The first is the external perspective of the views circulating in the public debate on imams between 1993 and 2004.

The second perspective is the internal perspective of the mosque community and its imam. This has been brought into focus empirically by describing and exploring his role, authority and influence in two mosque-communities and one Islamic student association. The internal perspective has been further divided into the perspective of the imam – who finds himself in a field of tension between expectations from the majority society on the one hand and expectations of the believers on the other hand – and the perspective of a group of practising, mostly young and highly educated Muslims who grew up in the Netherlands.

The selected mosques actively participate in the public debate on Islam and integration. All forty-eight respondents are practising, believing Muslims, both men and women, from different generations and from Turkish, Moroccan and Dutch background.

The indicative findings from the internal perspective have been compared with the external views. The outcomes of this comparison are used to clarify the ongoing public ‘imam-debate’.

The *first chapter* starts with a summary of Dutch research on imams. From this the relevance of the key question is derived. A discussion follows of recent sociological research on religious individualisation processes of young European Muslims and

their need to (re-)connect to the Islamic tradition, symbolically represented by the *umma*, and recorded in Koran and Sunna. These sociological studies point at an absence, decline and fragmentation of traditional religious authorities in the European Diaspora.

To be able to operationalise and analyse the question, the concepts role, authority and influence are elaborated upon. In the final part of the first chapter, the chosen methodological approach is discussed.

Chapter 2 discusses the first of the key questions: What role does the imam play in the mosque community according to circulating opinions in the Dutch public debate on imams?

From the analysis of public debate, it appears that the imam is often considered to be the central influential leader of Muslim communities. He is supposed to have a progressive responsibility in the integration process of Muslims in the Netherlands. However, it is often presumed that the majority of the imams in Dutch mosques play a regressive role in the integration process.

This paradox in the debate can be grasped by distinguishing between the 'current imam' and the 'ideal imam'. The 'current imam' is often discussed in terms of shortcomings. The 'ideal imam' is trained in the Netherlands, speaks Dutch and is able to counsel young people in the Dutch context. Apart from having knowledge of Dutch language and customs, the 'ideal imam' orientates himself towards the core values of Dutch society. This is seen as a precondition for his stimulating role in the integration process.

The second part of the chapter focuses on the aspirations of the Dutch government. The government attempts to instrumentalise the imam in the integration process by using three tools. These instruments are a Dutch imam training program, compulsory citizenship courses for imams and the immigration policy regarding imams.

The third part of chapter 2 analyses these external role-expectations against the background of shifting notions of secularism and citizenship. The chapter shows how four incidents around particular imams can be regarded as symbolic events which have func-

tioned as catalysts in the discussion on Dutch national identity and the place of religion in the public sphere.

The *chapters 3, 4* and 5 present ethnographic descriptions of a Turkish mosque and a Moroccan mosque, and a Muslim students' association respectively. These empirical, qualitative descriptions are used to discuss the second key question: *How do the imam and practising Muslim believers regard the role of the imam in the mosque community?*

Chapter 3 provides an inside view of a Turkish mosque in Amsterdam, which is the central mosque of Milli Görüş North-Netherlands. After a sketch of the structure and organisation of this mosque, a description is presented of the role of the two imams and the *mufti* in ritual and ceremony, in religious education, and in their direct and indirect communication with believers. On the basis of interviews with the imams and the mufti, as well as eleven recorded and translated sermons, important elements of the message of these imams to the mosque visitors are shown.

This is followed by a discussion of the reception of their moral admonitions and social advice by the believers. In this Turkish mosque, the imams seem to have gained confidence and respect of the active mosque visitors, as a result of the way they reach out to believers of various generations and backgrounds.

The final part of this chapter deals with the socio-religious activities and religious authority of women. Female socio-religious leaders appear to play a very important role for women. Their role often remains out of sight in the public debate on the role, authority and influence of the imam.

Chapter 4 has a similarly structured observation of a Moroccan mosque in The Hague. This newly built mosque offers a large number of socio-religious activities. The imam is the central figure in this mosque. He pro-actively reaches out towards believers of various backgrounds and uses different strategies to communicate with them. He wants to counsel believers by departing from the Islamic jurisprudence, stressing the flexibility of interpretations

classical *fiqh* offers to modern believers in Europe. Besides his own argumentations presented in interviews, observations from his monthly 'question and answer sessions' are presented to illustrate this conclusion. At the same time, the imam can often only re-actively respond to the questions which are posed to him by (young) believers. It becomes clear that they try to formulate an answer to their questions individually. In this search, they consult media sources (like internet, translated books, (satellite) television and audiocassettes), their peers, and their own youth organisations within the mosque.

This is further elaborated on in *chapter 5*. This chapter focuses on highly educated young Moroccan and Turkish female and male students, who are member of the Muslim Students' Association Iqra at the Erasmus University Rotterdam. This interethnic Muslim Students' Association forms a place where they can publicly and independently discuss questions of religious leadership and the role the imam plays in their multiple cultural ties. They select the speakers at the lectures autonomously.

The insights gained from the perspective of these students allow an analysis of the role of the imam outside the direct formality of the mosque. The drivers of change within the mosque community develop their transitional discourses between tradition and modernity also outside the walls of the mosque building. The student association appears to be an important platform to discuss how to be Muslim and Dutch citizen.

According to the respondents, the imam continues to play an indispensable role in the mosque- and prayer-bound ritual. His institutional position as leader of the congregational (Friday-) prayer forms an integral part in the continuation of the Muslim tradition in the non-Islamic society. However, the students emphasise that the degree of influence the imam can possibly have depends on his knowledge and the content of his message. They object to an indiscriminate influence of the imam on their individual moral opinions and societal actions. His personal 'charisma' and his ability to be empathetic and sympathetic about the daily circumstances of young people then become important elements for establishing his authority. If the imam is capable of providing these young peo-

ple with clues of how to connect to the Islamic tradition without obstructing their options in the society they live in, he can reach the portrayed group of young Dutch practising Muslims. Then the mosque forms one of the places in which this group can develop their religious and civil ties.

The imam appears to be only one out of various authoritative voices who can guide them in this process. Parents, peers, internet forums, television-*shaykhs*, lecturers and 'self-made-preachers' also play a considerable role. In the end, it depends on the believer if and to what extent he or she lets the advice of the imam influence his or her opinions and actions.

On the basis of the indications arising from these three case studies, the *final chapter* enters into a comparison of the external expectations and the internal expectations on the role of the imam. This answers the third key question: *What are the main similarities and differences in these role conceptions?*

A comparison between the external and the internal perspectives shows three role tensions.

First, the supposition, derived from the external perspective, that the imam is the central, influential leader of the mosque community who can actively reach and influence a considerable group of Muslims via his institutional position, can be modified on the basis of the empirical findings. His influence should not be overestimated.

Secondly, where the focus of the external perspective is on his (potential) role in societal integration of the believers, the imams themselves have as their first mission the maintenance and reinforcement of the religious ties of the believers.

And thirdly, we notice that there is a shared concern about the ability of the imam to communicate with young Dutch Muslims. Language obstructions and knowledge of the Dutch societal context can seriously hinder open communication. However, a 'charismatic', 'ideal' imam who can pro-actively reach out to the young, will be only one out of a differentiated group of religious leaders. Amongst other leaders, women will increasingly be visible as religious executives.

The chapter ends with the summary that in future constructions of religious authority, the imam will continue to play a religious role in his position as prayer leader, preacher and religious teacher in the mosque community.

Curriculum Vitae

Welmoet Boender werd geboren op 8 februari 1974 te Rotterdam. In 1992 behaalde zij aan de Christelijke Scholengemeenschap Walcheren (CSW) te Middelburg haar diploma Voorbereidend Wetenschappelijk Onderwijs (gymnasiumstroom). Vervolgens behaalde zij in 1993 het propedeutisch examen in de Culturele Antropologie en Sociologie der Niet-Westerse Samenlevingen en het propedeutisch examen in de Indonesische Talen en Culturen, beide aan de Universiteit Leiden. Zij zette hier haar eerste doctoraalstudie Culturele Antropologie voort, waarbij zij zich verdiepte in de islam in Indonesië. In 1997 rondde zij dit af met een doctoraalscriptie over *Orientations of Acehnese Women in Academic Education*. In 1998 voltooide zij haar tweede doctoraalstudie Islamologie aan de Universiteit Leiden met een doctoraalscriptie getiteld *Imams in Nederland. Een studie naar rolopvattingen en opleidingen*. Deze afstudeerscriptie vormde de opmaat voor haar onderzoek naar imams in Nederland als assistent in opleiding aan het International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIIM) te Leiden. In 1999 was zij als gastonderzoeker verbonden aan het Centrum voor Islam in Europa aan de Universiteit Gent. Tussen 2000 en 2004 was zij redactiesecretaris van *Sharqiyyât. Tijdschrift van de Nederlandse Vereniging voor de studie van het Midden-Oosten en de Islam*. Zij participeerde in diverse Europese conferenties en onderzoeksnetwerken over islam in Europa. Sinds mei 2006 is zij werkzaam als projectmedewerker bij het Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling, waarvan het secretariaat gevestigd is bij de Stichting Oikos te Utrecht.