



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## De kenmerken van islamitisch sektarisme

Berger, M.S.

### Citation

Berger, M. S. (2021). De kenmerken van islamitisch sektarisme. *Cahiers Politiestudies*, 2021(3 (60), 15-38. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3217346>

Version: Publisher's Version

License: [Licensed under Article 25fa Copyright Act/Law \(Amendment Taverne\)](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3217346>

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

## De kenmerken van islamitisch sektarisme

Cahiers Politiestudies  
Jaargang 2021-3, nr. 60  
p. 15-38  
© Gompel&Svacina  
ISBN 978-94-6371-328-3



Maurits Berger<sup>1</sup>

---

*Dit artikel betoogt dat de term sektarisme een vertekend beeld oplevert van de situatie in het Midden-Oosten. Deze conclusie wordt bereikt aan de hand van drie discussies. De eerste discussie is een hermeneutische analyse van het concept sektarisme, waaruit blijkt dat de term in haar huidige gebruik onvoldoende theoretische gronding heeft en uitgaat van vooronderstellingen. De tweede discussie is van praktische aard en gaat in op de veelvoorkomende aanname dat islam een belangrijke bron zou zijn van sektarische conflicten. Aan de hand van een historisch-comparatieve analyse zal blijken dat deze aanname niet juist is. Weliswaar speelt religie een belangrijke rol in de diverse spanningen en conflicten in het Midden-Oosten, maar – zo zal blijken uit de derde discussie – dat zegt meer over de sociaal-politieke dynamiek van deze tijd dan over de aard van religie zelf, en die van islam in het bijzonder.*

### 1. ‘Sektarisme’

Een artikel over ‘islamitisch sektarisme’ stuit onmiddellijk op definitieproblemen. Enerzijds omdat het gebruik van die term in theorie en praktijk nogal uiteen kan lopen. Anderzijds omdat religieuze tradities verschillende opvattingen hanteren over de relatie tussen centrale leerstellingen (orthodoxie) en wat wordt beschouwd als de ‘sektarische’ afwijkingen daarvan (heterodoxie). En tenslotte omdat de term verschillende betekenissen kan hebben in verschillende talen. Een bespreking van ‘islamitisch sektarisme’ is dus in eerste instantie een hermeneutische discussie: we dienen duidelijkheid te krijgen over de betekenis van termen alvorens ons te kunnen verdiepen in de praktijken die deze termen willen beschrijven.

#### 1.1 Wetenschappelijke definities

In de sociologie en de religiewetenschap bestaat geen heldere definitie van ‘sektarisme’. Niettemin is het een term die onderzoekers en analisten graag gebruiken omdat het handvatten biedt om situaties van religieus-sociologische aard te kunnen beschrijven.

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. Mr. Maurits Berger is jurist en Arabist, en sinds 2008 hoogleraar Islam en het Westen aan de Universiteit Leiden. Hij heeft gewerkt als advocaat in Amsterdam, en als journalist en onderzoeker in Egypte en Syrië. Van 2003 tot 2008 was Berger werkzaam als senior onderzoeker aan het Instituut Clingendael.

Vanwege het gebrek aan een eenduidige definitie zien auteurs zich daarom echter wel steeds weer genoodzaakt om de term sektarisme te bespreken en opnieuw te definiëren. Vaak wordt daarbij teruggevallen op de tweedeling die Max Weber al maakte tussen kerk en sekte. Hij beschrijft de verhouding tussen deze twee begrippen in termen van macht en charisma: de kerk is een geïnstitutionaliseerde politieke machtsfactor die haar aanzien ontleent aan die macht en waar men vanwege geboorte toe behoort, terwijl een sekte een groepering is op basis van vrijwilligheid die is gesitueerd rondom charismatisch leiderschap (Weber 1947a: 211, 1947b: 29, 143).

Ofschoon de definities van Weber veel kritiek hebben gekregen en allerlei aanpassingen hebben ondergaan (o.a. Berger 1954), is de tweedeling tussen ‘kerk’ en ‘sekte’ als zodanig nauwelijks ter discussie gesteld (uitzonderingen zijn bijv. Johnson 1971, O’Toole 1976). Dat is op zichzelf voorstelbaar omdat het object van onderzoek zich lange tijd voornamelijk in een christelijke leefomgeving (lees: het Westen) bevond. Maar wanneer dit paradigma en deze terminologie wordt toegepast op een niet-christelijke omgeving, kan dat leiden tot een foutieve voorstelling van zaken. In het geval van de islam, bijvoorbeeld, hebben theoretici als Talal Asad erop gewezen dat westerse wetenschappers in hun bestudering van de islam op onbedoelde wijze nog uitgaan van een christelijk paradigma (Asad 1986, 1993).

Om deze reden is het nodig dat eerst een duidelijk beeld wordt verkregen van wat wordt bedoeld met de term sektarisme, en in het bijzonder van de term ‘islamitisch sektarisme.’ Hiertoe zal in dit eerste hoofdstuk worden ingegaan op de taalkundige en technische aspecten van deze term en hoe die hun weerslag hebben gehad op hedendaags westers wetenschappelijk onderzoek.

## 1.2 De kwestie van vertaling

De term ‘islamitisch sektarisme’ is het resultaat is van diverse vertaalslagen en draagt als zodanig diverse onderliggende betekenissen met zich mee. De eerste vertaalslag is die tussen een westers en Arabisch-islamitisch taalgebied. Dat is geen neutrale exercitie. Talal Asad had er al op gewezen dat de vertaling van menselijke handelingen en theologische begrippen uit het islamitische religieus-culturele domein met een begrippenapparaat dat gangbaar is in het westers religieus-culturele domein, aanleiding kan geven tot een verkeerde voorstelling van zaken. (Assad 1993: hoofdstukken 5-6). Dat speelt des te meer als in het westerse domein al sprake is van een bepaalde beeldvorming over het islamitische domein. Zo heeft Edward Said op pijnlijke wijze duidelijk gemaakt hoezeer de Europese wereld doordeesemd is van voringenomenheid over de Arabisch-islamitische wereld welke zich al sedert de negentiende eeuw sluipenderwijs heeft ingebed in de westerse beeldvorming, taalgebruik en wetenschap (Said 1979). Er bestaat dus een aanzienlijk risico van een onwillekeurige zelfpositionering van westerse wetenschappers die “vooraf al bepaalt wat ons nodig lijkt om te onderzoeken en wat ons voorkomt als onderwerp van onderzoek” (Gadamer 2014: 311).

Om inzicht te krijgen in deze vertaal-dynamiek zal in de volgende paragraaf worden ingegaan op de terminologie die wordt gehanteerd in het Arabisch-islamitische domein, en hoe dit zijn weerslag krijgt in het westers academisch taalgebruik. Maar alvorens daartoe over te gaan moeten wij ons eerst rekenschap geven van een tweede vertaalslag die hier een rol speelt, namelijk die tussen religieus-culturele domeinen binnen de

westerse wereld zelf. Zo is in het Nederlands de term ‘islamitisch sektarisme’ een directe vertaling van het Engelse *Islamic sectarianism*, maar die woorden verschillen aanzienlijk in betekenis. De Engelse term *sect* staat voor een geloofsgenootschap (of: gezindte) die deel uitmaakt van een godsdienst maar zich daarbinnen heeft willen onderscheiden van de anderen. In het Nederlands heet dat een denominatie; er wordt bijvoorbeeld niet gesproken van ‘protestantse sekten’ om de Hervormde, Gereformeerde, Reformatorische en andere denominaties aan te duiden. De term ‘sekte’ heeft in het Nederlands daarentegen een geheel andere betekenis. In het algemeen betreft het een nieuwe religieuze beweging met een lidmaatschap middels vrije keuze in plaats van geboorte, waarbij bijkomende kenmerken een rol kunnen spelen als charismatisch leiderschap, isolatie van de samenleving en bijzondere omgangsvormen die in sommige gevallen schadelijk of zelfs gewelddadig kunnen zijn (Van Wijk e.a. 2013: 29-31). Om die redenen heeft de term ‘sekte’ vaak een negatieve connotatie (*idem*).

De Engelse term *sect* komt dus overeen met het Nederlandse ‘denominatie’, en wat in het Nederlands ‘sekte’ wordt genoemd, heet in het Engels *cult*.<sup>2</sup> De vraag is dan of de Nederlandse term ‘sekte’ voldoet als omschrijving van de islamitische stromingen. Ik zou menen van niet. De diverse soennitische en sjiiitische islamitische stromingen, die al vele eeuwen oud zijn en waarvan lidmaatschap wordt bepaald door geboorte, voldoen immers niet aan de twee hoofdkenmerken van een sekte: *nieuwe* religieuze bewegingen, en lidmaatschap als *vrije keuze*. Ook de negatieve sfeer die de Nederlandse term ‘sekte’ omgeeft doet geen recht aan die islamitische stromingen. De aanduiding ‘denominatie’ zou dan beter op zijn plaats zijn. Een uitzondering is misschien op zijn plaats voor het hedendaagse salafisme, dat zich beter laat omschrijven als een sekte in de Nederlandse zin van het woord, maar daarover later meer.

### 1.3 De Arabisch-islamitische terminologie

In plaats van de westerse terminologie als uitgangspunt te nemen voor de beschrijving van islamitisch sektarisme loont het de moeite om te bezien welke terminologie de islamitische theologie hanteert voor de indeling van religieuze stromingen en hun onderlinge relaties. De islam hanteert als leerstelling dat het is voorafgegaan door meerdere godsdiensten (ev: *dien*), met recentelijk het jodendom en christendom. Elke godsdienst had een profeet, en de reeks van profeten – waaronder Adam, Noah, Abraham, Mozes, Jezus – worden beschouwd als voorlopers van de laatste profeet, Mohammed (Wheeler 2002). De islam beschouwt zichzelf als een verbeterde versie van haar voorlopers, maar gedwongen bekering tot de islam wordt nadrukkelijk afgewezen.<sup>3</sup> Om die reden worden de andere godsdiensten zoals christendom en jodendom maar ook Zoroastrisme en Sabaïsme door de islam erkend als godsdiensten met eigen bestaansrecht.<sup>4</sup> Dit verklaart dat in de eerste eeuwen van het islamitische rijk de niet-islamitische inwoners de meerderheid vormden: de moslims waren weliswaar de heersers, en de islam was de dominante norm in het publieke en staatkundige domein, maar de moslims vormden een religieuze minderheid in hun eigen rijk (Bulliet 1979; Courbage & Fargues 1997).

<sup>2</sup> Om de verwarring te vergroten: de term ‘cult’ is in het Frans de term voor ‘denominatie’.

<sup>3</sup> De Koran stipuleert uitdrukkelijk: ‘geen dwang in religie’ (Koran 2: 256, vertaling van Fred Leemhuis).

<sup>4</sup> In de Koran wordt deze religieuze pluriformiteit als volgt verwoordt: ‘Jullie hebben jullie godsdienst en ik heb mijn godsdienst’ (Koran, 109: 6, vertaling van Fred Leemhuis).

De theologische juristen legden zich vooral toe op het formuleren van rechtsregels betreffende de niet-moslims: enerzijds genoten dezen een vrijheid van religie waarbinnen zij konden leven volgens hun eigen regels, anderzijds hadden zij een tweederangs status ten opzichte van hun moslimse medeburgers (Chabry 1984; Emon 2012). Hiertoe brachten de juristen een classificatie aan van niet-moslims waarbij een godsdienst (ev: *dien*) bestaat uit meerdere geloofsgemeenschappen (ev: *millet*), en elk van deze geloofsgemeenschappen kan bestaan uit meerdere denominaties (ev: *ta'ifa*) (Khuri 2006: 24-28). Zo werd het christendom aangemerkt als godsdienst, met verschillende geloofsgemeenschappen (Katholiek, Protestant, Orthodox), die elk diverse denominaties hadden (zoals Katholiek-Armeens, Grieks-Orthodox, Luthers). Overigens is het onderscheid tussen moslims en niet-moslims en de onderverdeling van de diverse niet-moslimse gemeenschappen sedert de negentiende eeuw formeel afgeschaft en vervangen door de gelijkheid van burgerschap. Niettemin wordt deze categorisering nog wel gehanteerd ten aanzien van familierecht.<sup>5</sup>

De nauwkeurigheid die de islamitische juristen betrachtten bij de onderverdeling van de niet-moslims ontbrak bij hun verdelingen binnen de islam zelf. Een strikte verdeling van soennieten en sjiieten als twee aparte twee stromingen (in het Engels spreekt men vaak van *branches* of *divisions*) binnen de islam, zien we nauwelijks terug bij de islamitische theologen. Deels is dat te verklaren omdat de categorisering een ander doel dient: het gaat hier niet om het toekennen van bepaalde rechten aan niet-moslims, maar veeleer om een intern-islamitische discussie over theologische leerstellingen (Ayub 2003:17). In deze interne discussie werd in eerste instantie niet verwezen naar aparte geloofsgemeenschappen maar naar theologische opvattingen, zoals *ahl al-ray* (de voorstanders van het gebruik van de ratio in theologische kwesties), *ahl al-hadith* (de voorstanders van het strikt navolgen van de profeet). In die categorisering komen we ook *ahl al-soenna* tegen ('soennieten' – voorstanders van de soenna, ofwel de gangbare opvatting en traditie), en *ahl al-shi'a* ('sjiieten' – degenen met een afwijkende opvatting over de opvolging van de profeet). Overigens is deze aanduiding vooral kenmerkend voor het soennitisch perspectief: de sjiieten zien zichzelf natuurlijk niet als 'afwijkend', en ofschoon zij wel de benaming 'sjiiet' als geuzennaam zijn gaan dragen, hanteren de sjiitische (met name de Isma'ilitische) theologen ook wel de tweedeling tussen de 'algemene' (*ʿaama*) voor de soennieten en de 'bijzondere' (*chaasa*) voor zichzelf (Hodgson 1986).

Vanaf de tweede eeuw van de islam kregen de verschillen van opvatting vastere vorm in 'stromingen' die eigen, min of meer vaste theologische vormen aannamen. Bij de soennieten heten deze *madhaahib* (ev: *madhhab*), die zijn vernoemd naar hun stichters. Deze *madhaahib* worden in het Nederlands 'rechtsscholen' genoemd, in navolging van de Engelse *schools of jurisprudence*, ofschoon 'overtuiging' of 'manier van denken' het meest zou rechtdoen aan de Arabische term (Schacht 1986). Deze 'rechtsscholen' zijn regionaal dominant (noordwest Afrika is bijvoorbeeld Malikitisch, het Midden-Oosten is Hanafitisch en het Golfgebied is overwegend Hanbalitisch). In het geval van de sjiieten is sprake van een lijn van leiders die afstammen van de profeet, maar waar disputen over erfopvolging hebben geleid tot diverse afsplitsingen die elke een eigen theologische stroming zijn gaan vormen (Khuri 2006). Deze stromingen zijn door de geschiedenis

<sup>5</sup> Bijvoorbeeld: Syria heeft één islamitische familiewet, één Druzische, elf christelijke en twee joodse (Berger 1997:). Egypte heeft één islamitische familiewet, zes christelijke en twee joodse (Berger 2001: 96-97); Israël heeft één islamitische familiewet, één Druzische, vier christelijke en twee joodse (Krishnan & Galanter 2000).

heen met verschillende Arabische termen aangeduid, maar tegenwoordig wordt vooral gesproken van *tawa'if* (ev. *ta'ifa*). In het Engels wordt daarvoor de term *sects* gehanteerd.

Tot zover het Arabisch-islamitische begrippenapparaat. Die zien we in de westerse – met name Engelstalige – slechts deels terugkomen, en dan ook nog in vervormde toestand. Zo wordt *sectarianism*, zoals dat in de Engelstalige politieke en wetenschappelijke literatuur wordt gehanteerd, bijna uitsluitend gebruikt voor het onderscheid tussen soennieten en sjiieten. De logica van deze term zou dan gebieden dat soennieten en sjiieten elk worden aangeduid als *sect*, maar dat is niet het geval: die term is in westers taalgebruik bijna uitsluitend voorbehouden aan de onderverdelingen bij de sjiieten. Inmiddels heeft deze terminologie ook haar weg gevonden in het politieke vocabulaire van het modern Arabisch: *ta'ifiyya* (*sectarianism*) staat voor de verdeling tussen soennieten en sjiieten, terwijl *ta'ifa* (*sect*) wordt gebruikt voor de onderverdelingen bij de niet-soennitische moslims, dat zijn dus sjiieten, maar ook christenen en joden. Overigens heeft de moderne term *ta'ifiyya* een ontwikkeling doorgemaakt (Rieck 1986). In de jaren 1920 was het in Libanon een neutrale aanduiding voor de staatsrechtelijke verdeling van machtsposities op basis van religieuze groeperingen (Makdisi 2000: 7). De gangbare Engelse vertaling voor dat systeem van *ta'ifiyya* was toen overigens niet *sectarianism* maar *confessionalism*. Inmiddels heeft de term *ta'ifiyya* in het Arabisch een negatieve lading gekregen omdat daarmee vooral wordt gedoeld op de verdeel-en-heerspolitiek van de overheid op basis van religieuze verschillen. Tijdens de diverse demonstraties die zijn gevoerd tegen de overheid sinds de Arabische Lente van 2011 klonk daarom in landen als Irak en Libanon de slogan 'weg met het sektarische regime' (*isqat al-nizam al-ta'ifi*) (Marechal & Zemni 2013:4).

In zowel het hedendaagse westerse als Arabische taalgebruik heeft sektarisme dus een eigen invulling gekregen, met een overwegend negatieve connotatie. De islamitische theologie lijkt daarentegen wat neutraler te zijn in haar terminologie. Maar daar speelt weer een andere kwestie die juist vandaag de dag opspeelt. Vanuit een religieus perspectief geldt namelijk altijd de onderverdeling tussen gelovigen en ongelovigen, tussen wij en zij. Opvallend in de soennitische orthodoxie is dat er weliswaar sprake was van milde vormen van competitie tussen de diverse rechtsscholen, maar nimmer van onderlinge uitsluiting, zoals bijvoorbeeld in Europa wel het geval is geweest tussen bijvoorbeeld de Protestantse gemeenschappen. De relatie tussen soennieten en sjiieten, daarentegen, was minder consistent. Vanaf de millenniumwisseling is van soennitische zijde sprake van een heftige verkettering van sjiieten. Dat staat echter haaks op de situatie in de eeuw daarvoor. In de eerste helft van de twintigste eeuw werd bijvoorbeeld door de gerenommeerde soennitische instelling Al-Azhar in Cairo een krachtig pleidooi gehouden voor een soennitische-sjiitische eenheid (Brunner 2004; Enayat 2005: 48-50). In 1960 had Mahmud Shaltut, rector van de Al-Azhar in Cairo, zelfs een boek gepubliceerd met de titel 'Het islamitisch recht volgens de vijf *madhaahib*': in plaats van de vier soennitische rechtsscholen beschouwde hij het sjiiisme als de vijfde rechtsschool.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Shaltut had tevens twee *fatwa's* uitgevaardigd waarin deze eenheid tussen soennisme en sjisme verkondigde, en waarin de term 'sect' of *ta'ifa* nadrukkelijk niet is vermeld, omdat 'Islam geen sektes kent, alleen scholen en leerstellingen' (Enayat 2005: 49).

#### 1.4 Islamitisch sektarisme in westers wetenschappelijk taalgebruik

Deze taalkundige overwegingen brengen ons tot de hedendaagse academische discussie rondom *sectarianism*. Ofschoon de term veelvuldig gebruikt werd in de eerste helft van de twintigste eeuw om vooral protestants-religieuze bewegingen in Amerika en Europa te beschrijven (Berger 1954), is het opnieuw in zwang geraakt sinds de Amerikaans-Britse invasie van Irak in 2003, (Haddad 2017:363), maar dan vooral om de soennitisch-sjiitische conflicten aan te duiden. Ook in het Nederlands wordt de term ‘sektarisme’ sindsdien steeds vaker gebruikt. In het navolgende zal ik voorlopig de Engelse term *sectarianism* blijven gebruiken omdat de Engelstalige literatuur dominant is over dit onderwerp en we hebben gezien dat het Nederlandse ‘sektarisme’ een onjuiste vertaling daarvan is. Op grond van de overwegingen die nu volgen zal aan het eind van het hoofdstuk worden besproken wat de meest geëigende term zou zijn in het Nederlands.

Haddad heeft een uitgebreide analyse gewijd aan het gebruik van de term *sectarianism* door wetenschappers waarbij hij meer dan honderd Arabisch- en Engelstalige publicaties bespreekt die voornamelijk gaan over de animositeit tussen soennieten en sjiieten in het Midden-Oosten (Haddad 2017). Voor een enkeling is de term *sectarianism* de neutrale aanduiding van het bestaan van meerdere denominaties (*sects*) binnen een grotere geloofsgemeenschap (Machlis 2017: 15). Dit woordgebruik is door anderen bekritiseerd omdat de term *sects* dan altijd verwijst naar de minderheden die zich hebben afgescheiden van de mainstream, die daardoor het stigma dragen van ‘afwijkende en ongewone religieuze groepen’ (Osman 2015: 39). Voor de meerderheid van wetenschappers die Haddad heeft onderzocht staat *sectarianism* echter voor een conflictueuze situatie tussen religieuze en etnische groepen. Maar ook deze omschrijving van *sectarianism* is problematisch, en wel om de volgende redenen.

Allereerst wordt *sectarianism* gezien als een complex geheel van groeperingen die zich langs etnische, tribale, religieuze en sociale lijnen van elkaar onderscheiden. De analyse hiervan heeft dan ook vooral betrekking op identiteit en solidariteit, zoals wij hierna zullen zien. Niettemin overheerst bij veel auteurs vaak de religieuze component. Dat is op zichzelf geen probleem, mits dat niet blijft steken in stilzwijgende veronderstellingen, maar expliciet wordt gemaakt. In dergelijk gevallen zou dan gesproken moeten worden van ‘religieus’ *sectarianism* of, als men explicieter wil zijn, ‘islamitisch’ *sectarianism*.

Een tweede probleem is dat *sectarianism* door wetenschappers vaak wordt vereenzelvigd met conflict. Daarbij wordt onuitgesproken gelaten of dat conflict betrekking heeft op theologische tegenstellingen, sociale schurende relaties, politieke tegenstellingen, of gewelddadige confrontaties. Het spreekt vanzelf dat het een over kan lopen in het andere, maar dat is niet noodzakelijkerwijs het geval. Zo zou men het Nederlandse zuilenstelsel kunnen aanduiden als religieus *sectarianism*, maar zou het te ver voeren om te spreken van een ‘conflict’. *Sectarianism* kan daarom beter omschreven worden als een speciale vorm van sociale en politieke dynamiek dat zowel vreedzame als gewelddadige vormen kan aannemen.

Het derde probleem van het gebruik van de term *sectarianism* is dat vaak wordt nagelaten te vermelden of deze term betrekking heeft op de sociale en politieke dynamiek *binnen*

een gemeenschap, of *buiten* de gemeenschap. In het geval van religieus *sectarianism* noem ik dit gemakshalve intra- en extra-religieus *sectarianism*. Een voorbeeld van intra-religieus *sectarianism* is bijvoorbeeld de protestant-katholieke dynamiek tijdens de Reformatie in de zestiende eeuw, of de soennitisch-sjiitische dynamiek van de vroege eentwintigste eeuw. Voorbeelden van extra-religieus *sectarianism* zijn politieke of gewelddadige conflicten die zich kunnen afspelen tussen christenen en moslims, of tussen hindoes en boeddhisten. Dit onderscheid tussen intra- en extra-religieus *sectarianism* wordt in onderzoek weinig aangebracht maar kan van belang zijn omdat de dynamiek die met deze twee vormen gepaard gaat van zeer verschillende aard kan zijn.

Een vierde probleem betreft de regionale toepassing van de term *sectarianism*. Een snelle quick-scan langs de literatuur laat zien dat dit concept vooral wordt toegepast op situaties in niet-westerse landen, en dan met name in het Midden-Oosten. Daarmee wordt de suggestie gewekt dat *sectarianism* zich vooral in die regio afspeelt. Als we *sectarianism* echter definiëren als een dynamiek van politiek-sociale aard, dan is daarvan zeker ook sprake in andere regio's in de wereld.

En dat brengt mij tot de vijfde kwestie die bij de conceptualisering van *sectarianism* vaak onuitgesproken blijft, maar zich opdringt bij een nadere beschouwing van het hedendaags wetenschappelijk onderzoek: *sectarianism* betreft bijna uitsluitend situaties waar moslims bij betrokken zijn. Men komt het concept *sectarianism* niet tegen bij analyses van conflicten tussen bijvoorbeeld de (overwegend hindoeïstische en christelijke) Tamils en de (boeddhistische) Singalezen van Sri Lanka, of bij de sluimerende conflicten in Zuid-Amerika tussen de katholieken en de exponentieel groeiende evangelistische bewegingen, of bij het antisemitisme in Europa. *Sectarianism* wordt daarom regelmatig vereenzelvigd met islamitisch *sectarianism*.

Op grond van het voorgaande is het tenslotte opvallend dat de term *sectarianism* is gegroeid tot een concept dat begrensd wordt in tijd en plaats, namelijk het hedendaagse Midden-Oosten (met hier en daar een enkele studie naar Pakistan of Indonesië). Het is eigenlijk hoogst verwonderlijk dat dit concept niet wordt gebruikt als middel tot analyse van de politieke en sociale dynamiek op andere plekken van de wereld, of in gebeurtenissen die zich in het verleden hebben afgespeeld.

## 1.5 Conclusie

*Sectarianism* lijkt in de huidige stand van wetenschap derhalve gereduceerd te zijn in zowel tijd (het gaat alleen over het recente heden), plaats (alleen niet-westerse landen, met name het Midden-Oosten) en religie (alleen islam). Met inachtneming van die beperkingen zou de definitie van *sectarianism* dan moeten luiden: hedendaagse dynamiek van politieke of gewelddadige aard, dat zowel intra- als extra-religieus kan zijn, en waar tenminste aan één zijde moslims zijn betrokken. Een snelle rondgang langs diverse artikelen laat zien dat veel auteurs deze omschrijving niet als doelbewuste definitie hanteren, maar wel als vanzelfsprekende notie gebruiken. Daarmee heeft het brede concept van *sectarianism* echter een zeer enge toepassing gekregen.

Wat betekenen deze overwegingen voor de vraag welke Nederlandse woordkeus het beste recht zou doen aan de diverse islamitische stromingen en onderverdelingen, en de politiek-sociale en soms gewelddadige dynamiek waarin zij vandaag de dag



in verwickeld zijn? Ofschoon *sectarianism* wetenschappelijk een bruikbare term is, heeft het een problematische vorm aangenomen. Niettemin is de term dusdanig ingeburgerd dat we er niet makkelijk afstand van kunnen doen. Evenzo kan ik geen Nederlandstalig alternatief bedenken dat geschikt is als vertaling voor *sectarianism*, zodat we ook hier genoeg zullen moeten blijven nemen met de term ‘sektarisme’. Daarbij kan echter niet genoeg benadrukt worden dat bij ieder gebruik van deze term de diverse specificaties en nuances toegelicht moeten worden.

Ten behoeve van het tweede deel van dit artikel zal de term ‘religieus sektarisme’ worden gebruikt, met dien verstande dat het gaat om de *islam*, in het bijzonder het *intra-religieus* sektarisme, namelijk tussen soennieten en sjiieten, welke zich afspeelt in het *heden* en in het *Midden-Oosten*. Met deze definitie zal de vraag besproken worden die nauw samenhangt met deze vorm van sektarisme: of de rol die religie speelt in het religieus sektarisme in het hedendaagse Midden-Oosten van *oorzakelijke* aard is.

## 2. Soennieten en sjiieten

De islamitisch-sektarische dynamiek die sinds de millenniumwisseling decennia zo zichtbaar is geworden in het Midden-Oosten, is divers van aard: theologisch (sjiieten worden uitgemaakt voor ‘kettters’ of er wordt zelfs ontkend dat zij überhaupt moslim zouden zijn), sociaal (sjiieten in een soennitische omgeving voelen zich vaak gediscrimineerd en onveilig), en politiek (denk aan het conflict tussen Iran en Saoedi-Arabië), maar ook gewelddadig (sjiitische heiligdommen in Irak zijn vernietigd in 2006, sjiitische demonstraties tegen de regering in Bahrein in 2011 zijn met harde hand neergeslagen, sjiieten zijn in de periode 2014-2019 doelwit geweest van soennitisch-jihadistische organisaties als Jibhat al-Nusra en ISIS).

De vraag is of de rol die religie speelt in deze conflicten van *oorzakelijke* aard is. Veel wetenschappers beantwoorden die vraag negatief: volgens hen hebben de huidige conflicten tussen soennieten en sjiieten weinig van doen met hun theologische verschillen, maar is sprake van het uitbuiten en bespelen van sektarische verschillen teneinde bepaalde politieke doelen te bereiken. Belangrijke kenmerken van dit politieke spel zijn volgens deze analyse niet zozeer allerlei primordiale eigenschappen van de mensen, maar de mobilisering van hun religieuze en etnische identiteiten (Balanche 2018: ix-x; Hashemi & Postel 2017; Mabon & Coom 2019: 319; Nasr 2007: 77-99). Religie speelt als zodanig dus wel degelijk een rol in de politieke, sociale en gewelddadige dynamiek in de regio, zoals hierna nader uiteengezet zal worden, maar niet vanwege de theologische verschillen tussen soennieten en sjiieten.

De auteur van dit artikel onderschrijft deze sociologische en politicologische analyse van het sektarisme, maar wil daar nog een extra, want historisch argument aan toevoegen. Dat argument luidt kortweg dat het soennitisch-sjiitisch schisma al veertien eeuwen bestaat en dat, als dat schisma op zichzelf reden zou zijn voor een conflictueuze situatie, een dergelijk conflict dan min of meer ononderbroken veertien eeuwen lang waarneembaar geweest zou moeten zijn. Dat is echter niet het geval. Natuurlijk kende de geschiedenis van de islam momenten van confrontatie tussen soennieten en sjiieten. Het zijn die momenten dat er met name aan soennitische zijde werd gesproken over sjiieten als kettters of dat wordt gesteld dat zij helemaal geen moslims zijn. Maar de

wijze waarop de geschiedenis van de islam zich heeft ontvouwd gedurende de eeuwen rechtvaardigt niet om te spreken van een structureel conflict.

Deze stelling zal worden aangetoond aan de hand van enkele casussen van landen waar volgens waarnemers islamitisch sektarisme een rol speelt. Deze bespreking heeft niet tot doel om een volledige analyse te maken van alle landen met een soennitisch-sjiitische problematiek. Zij wil slechts illustratief zijn, en daarom is een selectie gemaakt van casussen met elk een aantal specifieke kenmerken. In Syrië is sprake van een overwegend soennitische oppositie die haar oppositie tegen het regime verwoordt in religieuze termen. In de casus van Saoedi-Arabië is sprake van de omgekeerde situatie, omdat niet de oppositie maar juist het regime zich bedient van religieuze retoriek. En bovendien spelen in Saoedi-Arabië de soennitisch-sjiitische spanningen ook op internationaal niveau, namelijk in de rivaliteit met Iran. In Bahrein, tenslotte, is sprake van een soennitisch minderheidsregime in een land waar de meerderheid van de bevolking sjiitisch is.

## 2.1 Syrië en de Alawieten

In juni 1979 viel een groep gewapende mannen de militaire school van Aleppo aan, waarbij naar schatting tussen de 30 en 80 ongewapende kadetten werden vermoord (Conduit 2016, voetnoot 8). De keuze van de slachtoffers was doelgericht: het betrof Alawitische kadetten. De daders waren radicale leden van de Moslim Broederschap in Syrië. De Moslim Broederschap voerde in de 1970er jaren in toenemende mate oppositie tegen het Baath-regime van Hafiz al-Assad, waarbij onder meer het Alawitische geloof van de president doelwit was van kritiek (Abd-Allah 1983: 44). Een jaar later, in 1980, werd een moordaanslag op president Hafiz al-Assad verijdeld, en als vergelding liet de broer van de president naar schatting 500 gevangengenomen leden van de Moslim Broederschap ombrengen in de gevangenis van Palmyra (Seale 1989: 329). Toen vervolgens in 1982 in de stad Hama de opstand tegen het regime werd uitgeroepen, was voor het regime de maat vol en werd deze opstand met harde hand neergeslagen, met naar schatting 10 tot 20 duizend dodelijke slachtoffers (Conduit 2016; Lefèvre 2013).

Meer dan dertig jaar later, in 2013, toen de Syrische burgeroorlog al twee jaar aan de gang was, verscheen een videofilmje op YouTube van leden van de extremistisch islamitisch militante organisatie Jibhat al-Nusra die vanaf een balkon in een straat in een onbekend Syrisch stadje een lied zingen voor juichende menigte waarin Osama bin Laden een held wordt genoemd, en wordt opgeroepen tot het aflachten van de Nusayris (een beledigende bijnaam voor Alawieten).<sup>7</sup>

Hier rijst de vraag of in dit politieke en gewelddadige conflict sprake is van een intra-religieuze sektarische strijd tussen soennieten en (Alawitische) sjiieten. Diverse media uit die tijd, maar ook deskundigen, waren deze mening inderdaad toegedaan, waarbij het regime van Assad met regelmaat werd aangeduid als 'Alawitische' of 'sektarische minderheid' (Conduit 2016).<sup>8</sup> Dit was weliswaar overeenkomstig de retoriek van isla-

<sup>7</sup> Dit filmje is niet meer beschikbaar op YouTube, maar een kopie is in het bezit van de auteur.

<sup>8</sup> Een eenvoudige google zoekopdracht met termen als 'Alawite sect' laat vele hits zien van gerenommeerde dagbladen en invloedrijke commentatoren als Thomas Friedman en Daniel Pipes.

mitische splintergroeperingen uit de brede oppositie (Abd-Allah 1983: 190-92)<sup>9</sup>, maar deed het recht aan de werkelijke situatie? Historici zijn overwegend van mening dat de kern van de oppositie tegen het Baath-regime van Assad politiek van aard was (Gausse 2014: 5-6; Kramer 1987: 5). Religie was daarbij een instrument dat niet zozeer werd gebruikt door de overheid, maar door de oppositie.

Voor de verklaring hiervan moeten we terug naar 1963, toen militairen via een coup aan de macht kwamen, en een politiek voerden volgens de Baath-ideologie. Deze ideologie was sterk gekant tegen religieus en etnisch sektarisme, en bepleitte een strikt seculiere politiek die alle burgers beschouwde als ‘Arabier’, ongeacht hun religieuze of etnische afkomst (Devlin 1979; Van Dam 2011). Deze ideologie was bij uitstek relevant voor een land als Syrië dat een religieus en etnisch zeer diverse demografie kent dat in het verleden regelmatig had geleid tot achterstellingen en soms zelfs gewelddadige conflicten.<sup>10</sup> Naast een grote meerderheid (ongeveer 75 procent) van soennitische moslims, die traditioneel altijd de economische en politieke macht in handen hadden, zijn er diverse etnische en religieuze groeperingen (Izady n.d.). Etnisch zijn vooral de Koerden (10-15 procent) ruimschoots vertegenwoordigd, die overwegend soennitisch moslims zijn, en in mindere mate Armeniërs, Tsjetsjenen, Tsjerkessiërs en Turkmenen. Religieus zijn er nog heel kleine aantallen joden (de meesten zijn geëmigreerd naar Israël), een veelheid aan christelijke kerken en denominaties (samen ongeveer 10 procent), en diverse moslimse minderheden die door wetenschappers vaak onder de noemer ‘sjiitische islam’ worden geschaard (Khuri 2006), zoals zoals de Alawieten (8-12 procent), Druzen (3 procent), Ismai’ilieten (1 procent), en Twaalver sjieten (1 procent).<sup>11</sup>

Het feit dat veel leden van het Baath-regime behoorden tot niet-soennitische minderheden (Van Dam 2011) kan verklaard worden uit het feit dat een carrière in het leger een van de weinige manieren was voor hen om te ontsnappen aan armoede en achterstand, en alsnog hogerop te komen (Lefèvre 2013; Van Dam 2011). Om dezelfde redenen waren deze militairen vanuit hun achtergrond meer geneigd om de socialistische en seculiere Baath-ideologie te omarmen. Dit had tot gevolg dat zij oververtegenwoordigd waren in het regime dat middels een militaire coup uiteindelijk de macht greep. Vervolgens voerden zij een politiek van grootscheepse socialistische hervormingen die vooral de soennitische elite en grootgrondbezitters troffen (Hopwood 1988: 45-46). Daarmee plaatsten de achtergestelde minderheden die aan de macht waren gekomen zich tegenover de overwegend welgestelde soennitische meerderheid die traditioneel de macht hadden.

Het verzet tegen het Baath-regime was daarom voornamelijk van politieke en economische aard. Daar werden echter ook religieuze argumenten aan toegevoegd: zo werd de legitimiteit van Assads presidentschap in twijfel getrokken met het argument dat Alawieten eigenlijk geen moslims zijn, en Assad daarom niet zou voldoen aan de grondwettelijke eis dat de president een moslim moet zijn (Lefèvre 2013: 72). De druk

<sup>9</sup> De Moslim Broederschap gaf gemengde signalen, want naast de directe theologische aanvallen op de Alawieten berichtten zij ook dat hun verzet “niet was gericht tegen het regime omdat zij Nusairi is, maar omdat zij tiranniek, onderdrukkend en onrechtvaardig is.” (Abd-Allah, *ibidem*).

<sup>10</sup> De laatste gewelddadige conflicten waren overigens van extra-religieuze aard, toen moslims een pogrom voerden tegen christenen in Aleppo in 1850 en in Damascus in 1860 (Rogan 2004).

<sup>11</sup> Deze aantallen zijn schattingen aangezien conform de Baath-ideologie door de Syrische overheid geen census wordt bijgehouden op basis van religie.

van dit argument was duidelijk zo zwaarwegend dat Assad zich genoodzaakt heeft gevoeld om in 1973 een religieuze uitspraak (*fatwa*) te vragen van Musa Sadr, de charismatische geestelijk leider van de sjiïeten in Libanon, om te verklaren dat Alawieten sjiïtische moslims zijn (en deze uitspraak heeft hij ook gekregen) (Seale 1989: 352).

De tegenstellingen in Syrië in de jaren '70 en '80 van de vorige eeuw waren derhalve wel van religieus sektarische aard, maar daarin lag niet de oorzaak van het oplopend conflict. Die oorzaak lag in het radicaal-socialistisch beleid van het Baath-regime dat weinig ruimte liet voor kritiek waardoor de groeiende oppositie ondergronds werd gedreven, wat in de periode na 1979 escaleerde in gewelddadigheden (Human Rights Watch 1991:12-20). In deze dynamiek was het de oppositie die de religie instrumentaliseerde, eerst door de legitimiteit van de president te weerspreken, en vervolgens door Alawieten als doelwitten uit te zoeken voor aanslagen.

## 2.2 Saoedi-Arabië – Iran

Waar religie in Syrië het instrument was – en nog steeds is – in handen van de oppositie tegenover een seculiere overheid, speelde het omgekeerde geval in Saoedi-Arabië in de jaren na 2000: daar was religie het instrument in handen van de overheid tegenover een oppositie die zich juist niet religieus identificeerde. En in het geval van Saoedi-Arabië speelde nog een tweede situatie die anders was dan die van Syrië: de rivaliteit met Iran. Wanneer vandaag wordt gesproken over het 'soennitisch-sjiïtisch conflict' dan worden al snel Iran en Saoedi-Arabië genoemd als de belangrijkste antagonisten. Dit lijkt ook voor de hand te liggen aangezien deze twee landen de belichaming vormen van de twee stromingen in de islam: Iran heeft na de revolutie van 1979 haar staatsvisie gebaseerd op sjiïtisch-islamitisch gedachtegoed, en Saoedi-Arabië heeft zich sinds haar prille bestaan sedert 1932 altijd gemanifesteerd als een conservatieve hoeder van de soenitische orthodoxie, waarbij de aanwezigheid van Mekka en Medina haar daarin extra gezag lijkt te geven. In beide landen wordt de islam in een zeer conservatieve vorm opgelegd aan de bevolking, waarbij een religieuze politie toezicht houdt op de naleving daarvan (Akbari 2019; Strobl 2016).

Hoewel we de rivaliteit tussen Iran en Saoedi-Arabië zouden kunnen beschouwen als bijzondere vorm van *internationaal* intra-religieus sektarisme, zijn de meeste wetenschappers die zich bezighouden met de relatie tussen deze twee landen zeer uitgesproken dat de kern van de rivaliteit *niet* gelegen is in de soennitisch-sjiïtische tegenstelling.<sup>12</sup> Wat dan wel de oorzaak is, daarover verschillen de meningen, afhankelijk van de invalshoek die wordt genomen. Sommige auteurs wijzen op de geopolitieke dynamiek tussen de twee regionale grootmachten die beiden behoren tot de top-vijf van landen met grootste oliereserves (o.a. Berti & Paris 2014: 27; Byman 2014; Chubin & Tripp 2005). Een merendeel van auteurs wijst echter op oorzaken van interne aard in elk van beide landen. Daarbij gaat het met name om de zwakke staatsvormen van deze staten. In beide gevallen is volgens deze auteurs immers sprake van autoritaire regimes in relatieve jonge staten (de islamitische republiek van Iran dateert van 1979, het koninkrijk Saoedi-Arabië van 1932) die nog worstelen met staatsvorming (*nation building*) (Al-Rasheed 2011: 513, 522; Byman 2014: 83; Gausse 2014: 8).

<sup>12</sup> Een uitzondering lijkt Geneive Abdo te zijn, die weliswaar wijst op allerlei (geo)politieke omstandigheden, maar niettemin grote nadruk legt op het theologisch conflict (Abdo 2014).

De vraag die zich opdringt is waarom het geopolitieke conflict tussen deze twee regionale grootmachten juist nu opspeelt en daarbij zo'n sektarische vorm aanneemt. Twee zienswijzen dienen zich aan. De eerste is dat de Iraanse Revolutie in 1979 aanleiding was voor een verslechtering van de relaties tussen de twee landen, mede vanwege de fel anti-Saoedische retoriek van het Iraanse revolutionaire regime (Chubin & Tripp 2005:3). De andere zienswijze is dat de religieuze retoriek tussen beide landen pas veel later politiseerde, namelijk rond 2003, na de invasie in Irak.<sup>13</sup> Deze tweede zienswijze lijkt historisch het meest aannemelijk. De periode rond 2003 kwam namelijk overeen met het moment dat Iran haar oude positie van regionale grootmacht weer geleidelijk innam. Deze positie heeft Iran al sedert eeuwen voor de jaartelling gehad<sup>14</sup>, en die positie had zij weer opnieuw ingenomen onder de twee shahs, tussen 1926 en 1979. De revolutie van 1979 had deze macht wellicht kunnen voortzetten, maar dat werd verhinderd door de inval van Irak, en de daaropvolgende 8-jarige oorlog bracht Iran economisch aan de grond, mede ook omdat zij door bijna de gehele wereld werd geschuwd en geboycot. In dezelfde tijd groeide de Golfstaten uit tot schatrijke en welvarende landen die de oliemarkt beheersten. Met Iran hebben zij nauwelijks rekening hoeven houden. Dat werd echter anders toen Iran zich weer herstelde, en vanaf omstreeks 2000 geleidelijk haar politieke, militaire en economische macht in de regio weer terug in handen nam, inclusief een nucleair programma. Het akkoord van 2015 tussen Amerika, de Europese Unie en Iran, waarmee de internationale boycot werd opgeheven, leek de laatste hindernissen hiervoor weg te nemen. Het is alleen al om deze reden niet verwonderlijk dat Saoedi-Arabië zich geopolitiek bedreigd voelt. Andere tegenstellingen tussen beide landen spelen hierbij vooral een versterkende rol, zoals bijvoorbeeld het feit dat Iran sinds 1979 sterk anti-Amerikaans is terwijl Saoedi-Arabië een steeds trouwere bondgenoot van Amerika is geworden.

In deze geopolitieke rivaliteit wordt religieus sektarisme met name door Saoedi-Arabië ingezet als politiek instrument (Mabon 2013) maar, zoals gezegd, dit is vooral om interne redenen. Zij doet dit in reactie op de toenemende oppositie in eigen land die gericht is tegen het eigen regime. Het bijzondere van deze oppositie is echter dat die vooral van politiek-economische aard is en de religieuze, etnische, tribale en ideologische grenzen overstijgt (Al-Rasheed 2011: 514; Terhalle 2007: 72). Het is juist het regime dat religie inzet om deze kritiek te beantwoorden. Zo werden kritische stemmen onder de Saoedische bevolking die zich in het kielzog van de Arabische Lente lieten horen, de mond gesnoerd met het argument dat deze kritiek werd ingegeven door sektarische motieven, en dat buitenlandse spelers – er werd gewezen naar Saoedische soennieten en sjiïeten in London en Washington – tweespalt trachtten te zaaien in Saoedi-Arabië (Mabon & Coomb 2019: 321; Al-Rasheed 2011: 514).

In het geval van Saoedi-Arabië speelt nog een bijzondere situatie, namelijk de aanwezigheid van een Saoedische bevolkingsgroep die sjiïtisch is. Al sedert 1980 is bij hen sprake van protesten tegen discriminatie en tweederangs burgerschap (Meijer & Wagemakers 2013). Dat protest werd – en wordt nog steeds – door het Saoedische regime al snel opgevat als ondermijnend verzet, met de verdenking dat zij daartoe opgehitst zouden worden door Iran (Al-Rasheed 2011: 522; Mabon & Coomb 2019: 316). Die verdenking was niet geheel uit de lucht gegrepen, want de Iraanse Revolutie van 1979 had de

<sup>13</sup> Zie de literatuurverwijzingen in Hadad 2017.

<sup>14</sup> Zoals het Medische Rijk (650-330 BC), Rijk der Seleuciden (312-248 BC), Rijk der Parthen (248 BC – 224 AD), Sassanidische Rijk (224-651 AD), Savadische Rijk (1501-1736).

Saoedische sjiieten geïnspireerd om in 1980 in opstand gekomen (Mabon 2013: 120). De Saoedische sjiieten hadden echter tijdens die protesten, en ook alle protesten in de daaropvolgende jaren, altijd duidelijk te kennen gegeven dat zij loyaal waren aan de Saoedische overheid, en alleen gelijkheid en erkenning eisten (Al-Rasheed 2007: 105; Ibrahim 2004; Meijer & Wagemakers 2013: 124). Niettemin waren soennitische Saoedische theologen, die vanuit hun Wahhabistische theologie het sjiïsme altijd al sterk hadden veroordeeld, maar al te graag bereid om anti-sjiitische preken te houden die op televisie werden uitgezonden en waar het Saoedische regime niet tegen optrad omdat het goed uitkwam in hun politiek (Byman 2014: 86). En hoezeer de soennitische Saoedische oppositie ook areligieus was in haar kritiek op het beleid van hun regering, haar overwegend soennitische leden bleken gevoelig voor het beeld van een sjiitische samenzwering en dat bracht hen er al snel toe hun toon te matigen en hun trouw te bewijzen aan het regime (Al-Rasheed 2011: 512-522).

De twee regionale grootmachten, Iran en Saoedi-Arabië, hebben in ieder geval gezorgd voor een sektarisch actie en reactie. Enerzijds heeft Saoedi-Arabië extra werk gemaakt van het uitdragen van haar puriteinse versie van de islam in reactie op Khomeini's oproep om 'on-islamitische regimes' omver te werpen (wat een duidelijke verwijzing was naar Saoedi-Arabië), (Byman 2014: 91; Nuruzzaman 2012: 543). Anderzijds heeft dit de Wahhabistische variant van de islam, die fungeert als een soort staatsgodsdienst in Saoedi-Arabië, aangewakkerd tot het rabiaat anti-sjiitische Salafisme dat aan populariteit wint onder de soennieten in het Midden-Oosten (Byman 2014: 86, 89). Dit Salafisme is een orthodoxe vorm van soennitische islam dat sinds de 1990er jaren is opgekomen in het Midden-Oosten, en dat zich kenmerkt door intolerantie jegens andersdenkende moslims en met name tegen sjiieten van wie wordt gesteld dat zij geen moslim zijn (De Koning et al. 2018: 37-39).

### 2.3 Bahrein

Samen met Iran en Irak is Bahrein het enige land ter wereld met een sjiitische meerderheid. Het piepkleine Golfstaatje had in 2020 een eigen bevolking van ongeveer 750 duizend personen (de ongeveer een miljoen buitenlanders niet meegerekend)<sup>15</sup> waarvan een meerderheid sjiitisch is (schattingen lopen uiteen van 60 tot 75 procent) (International Crisis Group 2005; Pollock 2017). Echter, de soennitische minderheid is aan de macht en de sjiieten lijden onder achterstelling en volgens diverse waarnemers is zelfs sprake van regelrechte onderdrukking (International Crisis Group 2005; Wehery 2013).

In de periode van de Arabische lente in 2011 gingen ook de Bahreini's de straat op om te protesteren, waarbij soennieten en sjiieten zij-aan-zij demonstreerden. Het regime antwoordde echter met sektarische retoriek: het protest zou een door Iran gesteunde sjiitische opstand zijn (Kasbarrian & Mabon 2016; Mathiessen 2013). Nu had de Bahreinse overheid wel reden om achterdochtig te zijn richting Iran, dat in de 1950er jaren en opnieuw in 2009 aanspraak had gemaakt op Bahrein als Perzisch grondgebied (Lynch 2009). Bovendien waren er sterke aanwijzingen dat Iran het *Islamitisch Front voor de Bevrijding van Bahrein* had gesteund in haar poging tot een staatsgreep in 1981 (Alhassan 2011). Niettemin zijn er ook sterke aanwijzingen dat de meeste Bahreïnse sjiieten in al deze jaren van protest niet uit waren op de omverwerping

<sup>15</sup> UN Data, United Nations Population Division, World Population Prospects: The 2019 Revision (beschikbaar op data.un.org, laatstelijk geraadpleegd op 6 januari 2021)

van het regime, maar op hervormingen: zij eisten, net als hun geloofsgenoten op het Saoedische vasteland, rechtvaardigheid en gelijke behandeling, en zij onderstreepten daarbij hun loyaliteit aan Bahrein (International Crisis Group 2005; Wehery 2013).

Op het niveau van de Bahreinse overheid en de soennitische minderheidsbevolking domineerde echter een vrees voor sjiïeten die was ingegeven door internationale ontwikkelingen. Na de Iraanse revolutie van 1979, die veel sjiïeten in de regio inspireerde om in opstand te komen, speelden in de periode rond 2003-2006 twee andere situaties die de soennitisch-sjiïtische verhoudingen in Bahrein op scherp zetten. De eerste was de Israëliësch bombardementscampagne van 2006 op stellingen van Hizbollah, wat het aanzien van Hizbollah en de sjiïtische strijd alleen maar goed heeft gedaan (Murphy 2006). De tweede situatie was de 2003-2006 burgeroorlog in Irak die zich afspeelde tussen sjiïtische en soennitische facties. De impact hiervan was merkbaar in bijvoorbeeld het Bahreinse parlement waar parlementsleden steeds meer sektarische standpunten innamen over de dramatische gebeurtenissen in de regio. In plaats van hervormingen in wetgeving op te nemen die het leven van hun kiezers zouden kunnen verbeteren, gaven afgevaardigden uiting aan hun steun of afkeuring van de situaties in Libanon en Irak. Tijdens luide en verhitte debatten noemden soennitische parlementsleden hun sjiïtische tegenhangers ‘Sadristen’ (naar de Irakese sjiïtische leider Musa Sadr) en werden ze in ruil daarvoor ‘al-Qaeda’ genoemd (Wehrey 2013: 121).

Buurland Saoedi-Arabië maakte zich zorgen over deze ontwikkelingen uit vrees dat de sjiïtische opstandigheid zou overslaan naar de sjiïtische gemeenschap in het koninkrijk (Henderson 2011). Het stuurde daarom in 2011 enkele legeronderdelen naar het aangrenzende Bahrein die de demonstraties met harde hand hebben neergeslagen.

#### 2.4 Conclusie: een sjiïtische ‘halve maan’?

De meerderheid van wetenschappers is het erover eens dat de oorzaak van soennitisch-sjiïtisch sektarisme niet ligt in theologische verschillen. Zij wijzen er eveneens op dat de protesten van sjiïtische zijde vooral zijn ingegeven door onvrede over hun politieke en economische achterstelling. Niettemin wordt door veel waarnemers en betrokkenen het sektarisme in de regio gepercipieerd als een dreigende opkomst van het sjiïsme (Terhalle 2007). Koning Abdullah II van Jordanië verwoordde deze vrees in 2008 voor het eerst met de term ‘sjiïtische halve maan’.<sup>16</sup> Daarmee doelde hij op de landen met een sjiïtische meerderheid – Jemen, Bahrein, Iran en Irak – die een semi-aaneengesloten halve cirkel vormen.<sup>17</sup> Dit is sindsdien een gangbare term geworden. Om onduidelijke redenen worden vaak ook Syrië en Libanon aan deze ‘halve maan’ toegevoegd: beide landen hebben immers geen sjiïtische meerderheid (de sjiïeten in Syrië zijn ongeveer 10-15 procent, Libanon ongeveer 25 procent). Wellicht zijn de soennitisch-sjiïtische spanningen in deze landen reden om opgenomen te worden in deze sjiïtische kring. Maar met die logica zou dan ook Saoedi-Arabië daaraan toegevoegd kunnen worden gezien de spanningen die daar spelen en het feit dat sprake is van een sjiïtische minderheid van 8-15 procent (Beehner 2006; Long 2010: 23-24). Saoedi-Arabië manifesteert zich echter juist als slachtoffer van deze vermeende sjiïtische omsingeling.

<sup>16</sup> Interview met koning Abdullah II van Jordanië op het programma *Hardball with Chris Matthews*, NBC News, 7 December 2008.

<sup>17</sup> Oman wordt niet meegerekend omdat de Ibadi islam theologische als een derde stroming, naast soennisme en sjiïsme, wordt beschouwd (zie o.a. Hoffman 2012).

Dat dit beeld van een sjiitische dreiging nu opeens zo sterk is heeft echter niet zozeer te maken met de aantallen, maar met recente ontwikkelingen. Waar sjiieten in andere landen dan Iran vaak een armoedige, achtergestelde en soms ook onderdrukte gemeenschap vormden, maken zij nu een proces van emancipatie en *empowerment* door. Om enkele voorbeelden te noemen: in Syrië waren het de sjiitische en christelijke minderheden die oververtegenwoordigd waren in de Baathpartij, in Irak heeft de sjiitische meerderheid sinds het invoeren van vrije verkiezingen in 2003 de meerderheidsstem, in Libanon was Hezbollah al een groeiende paramilitaire machtsfactor waarvan de ster enorm gerezen is na het overleven van de 30-dagen durende aanval van Israël in 2006, in Bahrein en Saoedi-Arabië protesteren sjiieten al lange tijd tegen achterstelling en onderdrukking.

De ‘sjiitische halve maan’ is derhalve een omineus beeld, met name voor de landen die door die cirkel worden ingesloten. Maar is de dreiging reëel of imaginair? En kunnen we hier met recht spreken van intra-religieuze sektarisme? Uit de voorbeelden blijkt in ieder geval dat soennitisch-sjiitische sektarisme niet een *oorzaak* is van binnenlandse of internationale conflicten, niet historisch en evenmin in het heden. De directe oorzaken liggen in allerlei andere kwesties van meer praktische aard. Religie kan echter wel een ideologisch middel zijn om deze kwesties te accentueren, aan te wakkeren of anderszins strategisch naar de hand te zetten.

### 3. De rol van religie

De toenemende rol van religie in het persoonlijke, maatschappelijke en politieke domein is niet typisch voor de islam of voor het Midden-Oosten. Het is een wereldwijd fenomeen dat sinds de 1970er jaren opspeelt (Casanova 1994; Meral 2018: 11). De seculariserings-these, die in de 1960er jaren veronderstelde dat toenemende modernisering zou leiden tot afnemende religiositeit (Berger 1967) is onjuist gebleken (Berger 1999; Casanova 1994). Het toenemende belang dat wordt gehecht aan religie laat zich niet alleen zien in toenemende vroomheid en massadiensten in megakerken, maar ook in nationale politiek (denk bijvoorbeeld aan de rol van de religieuze bewegingen in de Amerikaanse, Indiase en Israëliëse politiek) en in internationale relaties en conflicten.<sup>18</sup>

Wat betekent dat, als religie een politieke en sociale rol krijgt in nationale en internationale conflicten? In het geval van de sjiieten is vooral sprake van een emanciperende beweging: met uitzondering van Iran is in bijna alle landen met een sjiitische bevolkingsgroep lang sprake geweest van vormen van economische achterstelling en politieke discriminatie van deze groep. Soms is dat nog steeds het geval. Religie biedt hierbij een uitkomst: de sjiitische theologie biedt bij uitstek een begrippenapparaat dat voorziet in emancipatie en verzet (Keddie & Cole 1986; Nasr 2007: 31). Deze emancipatiedrang kreeg een aanzet met de Iraanse Revolutie van 1979, die vooral het religieus-sjiitische karakter van deze behoefte benadrukte. Maar dertig jaar later is deze roep om emancipatie versterkt door de Arabische Lente van 2011 waarin werd opgeroepen tot gelijkheid, democratie en goed bestuur. Ook in de 2019 demonstraties in landen als Iran, Libanon en Irak was dit sterk waarneembaar: de demonstranten waren vooral jongeren die protesteerden tegen corruptie, wanbeleid en gebrek aan

<sup>18</sup> Er is een groeiend volume aan publicaties met titels als ‘Religion and International Relations’ en ‘Religion and Conflict’.



economische vooruitzichten (Jones 2020; Hasan 2020). Het waren vaak juist de regimes die vervolgens het instrument van sektarisme gebruikten om weerstand te bieden aan de felle kritiek die zij kregen te verduren.

Aan soennitische zijde heeft de groeiende rol van religie geleid tot een enigszins andere ontwikkeling. In veel moslimmeerderheidslanden zijn soennitisch-islamitische bewegingen sedert de 1970er jaren politieke druk gaan uitoefenen op hun regeringen. En net zoals de sjiitische theologie voorziet in een begrippenapparaat dat aansluit bij de behoefte van emancipatie, voorziet de soennitische theologie met haar eeuwenlange traditie als religie van de heerser in een begrippenapparaat dat aansluit bij de behoefte aan staatsvorming die is geschoeid op islamitische leest. (Dat uitgerekend het sjiitische land Iran als eerste een islamitische staat uitriep heeft vooral te maken met haar vier eeuwen oude geschiedenis als sjiitische staat). Veelal werd door de overwegend seculiere regimes met harde hand op deze islamitische druk gereageerd. Maar vaker ook werd door de regimes in meer of mindere mate toegegeven aan deze druk. De resultante is dat sinds het einde van de 1990er jaren de islam een wezenlijk onderdeel is geworden van de politiek in de meeste landen in het Midden-Oosten.

Naast deze soennitische beweging van meer maatschappelijke en staatkundige aard (die vaak wordt aangeduid met de term ‘politieke islam’ – Ayub 2003; Roy 1992) is er sinds de 1990er jaren sprake van een islamitische beweging van puriteinse aard die bekend staat als ‘salafisme’. Deze beweging komt voort uit het Wahhabisme zoals dat wordt gepraktiseerd in Saoedi-Arabië, is zeer intolerant tegen het gebrek aan conservatisme van andere soennitische moslims, en is bij voorbaat sterk gekant tegen sjiieten en soefis (Meijer 2009; Wictorowicz 2006). Waar de islamisten zich richten op hervorming van de staat, richten de salafisten zich vooral op hervorming van hun medemoslims. Het salafisme heeft een belangrijke rol gespeeld in het aanwakkeren van anti-sjiisme. Het is daarom opmerkelijk dat zowel in het geval van politieke islam als dat van salafisme, die beide tot enorme verdeeldheid hebben geleid binnen de islam, nimmer de term *sectarianism* wordt gebruikt: die term blijft exclusief voorbehouden aan de interactie tussen soennieten en sjiieten.

Waar religie de brandstof levert voor sektarisme, is groepsidentiteit het vliegwiel van sektarisme. Groepsidentiteit in het Midden-Oosten is vaak een mengeling van religie en etniciteit, en is van wezenlijk belang voor de sociaal-politieke dynamiek in de regio (Nasr 2007: 77-99; Mabon & Coomb 2019: 319). Het vliegwieleffect van sektarisme houdt in dat het gevoel van bedreiging in een identiteit juist zorg voor een versterking van die identiteit. Dit heeft er in het Midden-Oosten toe geleid dat diverse religieuze groeperingen zich sterker hebben teruggetrokken in hun eigen identiteit, maar zich tegelijkertijd ook zijn gaan identificeren als het tegendeel van de ander. Dit proces van *Othering*<sup>19</sup> (Brons 2015; Ghobadzdeh Akbarzadeh 2015) laat zich duidelijk zien bij zowel soennieten als sjiieten, die elk een eigen invulling geven aan islam, maar zich daarin nu zo sterk profileren ten opzichte van de ander, dat met name aan soennitische zijde een groeiende tendens bestaat om sjiieten te classificeren als kettors of niet-moslim. Overigens lijkt deze ontwikkeling niet direct het gevolg te zijn van de ervaringen die soennieten hebben met sjiieten. Een PEW-onderzoek uit 2012 laat zien dat met name in Midden-Oosten landen waar geen sjiieten woonachtig zijn, een groot

<sup>19</sup> “Othering (...) sets up a superior self/in-group in contrast to an inferior other/out-group, but this superiority/inferiority is nearly always left implicit” (BRONS 2015: 70)

deel van de soennitische bevolking meent dat sjiieten *geen* moslims zijn (Palestijnse Gebieden 40 procent, Tunesië 41 procent, Jordanië 42 procent, Marokko 50 procent, Egypte 53 procent), terwijl juist in de gebieden waar wordt gesproken van sektarische confrontaties tussen deze groepen, het tegendeel blijkt (Irak 14 procent, Libanon 21 procent) (PEW 2012).

#### 4. Concluderende bespreking

In dit artikel is betoogd dat de term ‘sektarisme’ als paradigma een vertekend beeld kan opleveren, met name als het gaat om soennieten en sjiieten in het Midden-Oosten. Sektarisme wordt namelijk door een zeer smalle lens bekeken en is vaak gebaseerd op diverse vooronderstellingen. De discussies en analyses in dit artikel geven aanleiding tot de volgende concluderende opmerkingen.

Ten eerste is er sprake van een olifant in de kamer in de vorm van een islamitisch conflict dat in dit artikel onbesproken is gebleven: ISIS. Deze islamitische organisatie had op zeer gewelddadige wijze een eigen staat gevestigd dat was geschoeid op de leest van een extreme vorm van islamitisch salafisme (o.a. Warrick 2016). Een kenmerk van dit extremisme was dat de salafistische veroordeling van andersdenkende moslims en met name sjiieten haar uitwerking kreeg in moorden op grote schaal (voor doelwitten en aantallen zie: Counter Extremism Project 2017). Dit zou dus bij uitstek een voorbeeld zijn van intra-religieus sektarisme. Opvallend is echter dat ISIS door wetenschappers en waarnemers nauwelijks wordt besproken in termen van sektarisme. Voor de analyse van ISIS lijkt de voorkeur uit te gaan voor paradigmata als extremisme of terrorisme. Hetzelfde verschijnsel was hiervoor ook al opgemerkt bij andere vormen van (met name) soennitisch fundamentalisme zoals politieke islam en salafisme: ook daar zien wetenschappers geen aanleiding om deze fenomenen te bespreken in termen van sektarisme, terwijl dat volgens de definities die van dat concept worden gehanteerd wel het geval zou moeten zijn.

Het is onduidelijk waarom dit zo is. Het heeft er echter alle schijn van dat het paradigma ‘sektarisme’ is voorbehouden aan erkende en bij voorkeur sjiitische vertakkingen van de islam, zoals sjiisme of Alawisme, en niet van toepassing wordt geacht op meer amorfe soennitische stromingen als salafisme of islamisme, en al helemaal niet op de extreme varianten van die stromingen. ISIS is daarom een goede illustratie van de ‘vertekende’ kijk die de huidige toepassing van sektarisme teweegbrengt: enerzijds voldoet deze beweging aan de omschrijving die wordt gehanteerd van het concept en paradigma sektarisme,<sup>20</sup> maar door de beperkte invulling die daaraan wordt gegeven blijft deze beweging buiten beeld.

De tweede concluderende opmerking is dat religie als zodanig een moeilijk hanteerbare, soms bijna ongrijpbare rol speelt. Immers, de conclusie dat religie geen oorzakelijke rol speelt in theologische zin, maar wel van belang kan zijn als het gaat om religieuze identiteiten en politieke strategieën, lijkt zaken alleen maar onnodig ingewikkeld te maken. Toch is dit onderscheid van belang, omdat het voorkomt dat verklaringen voor politieke en sociale spanningen worden gezocht in de religieuze leerstellingen.

<sup>20</sup> Waarbij zich dan de conceptuele discussie voordoet of salafisme, anders dan soennisme en sjiisme, eigenlijk meer voldoet aan de definitie van ‘sekte’ dan aan die van ‘denominatie’.

Die leerstellingen bestaan immers als meer dan veertien eeuwen, en als theologische verschillen de grondslag zouden vormen voor conflicten, dan zouden we die gedurende veertien eeuwen hebben moeten zien. En dat is niet het geval, zodat we voor de oorzaken elders moeten zoeken.

Deze vaststelling neemt niet weg dat de geschiedenis van de islam wel degelijk momenten heeft gekend van sektarische conflicten, vaak van intra-religieuze aard. Zo was in de late 18<sup>e</sup> eeuw sprake van jihadistische bewegingen die in westelijk Afrika, het Arabisch Schiereiland, en noordelijk India met harde hand een islamitische orthodoxie vestigden (DeLong-Bas 2004; Peters 2005; Qadir 2016). Deze jihads werden niet gevoerd tegen christenen maar tegen moslims die in de ogen van de jihadisten onvoldoende islamitisch zouden zijn. Met name de sjiïeten van het Arabisch schiereiland en de Sikhs in noordelijke India hebben het toen moeten ontgelden.

Twee eeuwen daarvoor speelde een sektarisch conflict van geheel andere orde, namelijk de rivaliteit tussen het Ottomaanse Rijk (Turkije en het huidige Midden-Oosten) en het Safavidische Rijk (het huidige Iran met een deel van oostelijk Irak). Beide grootmachten verkeerden in een periode van fundamentalisme en rivaliteit die we vandaag zouden aanduiden als *sectarianism* maar waarvoor historici van die periode de term *confessionalization* gebruiken (Burak 2013; Krstic 2011).<sup>21</sup> Een kenmerk van deze religieuze rivaliteit was dat in beide rijken de religieuze retoriek een belangrijk deel ging uitmaken van zowel binnen- als buitenlandse politiek (Allouche 1980). De Safaviden deden dat door zich in de vestiging van hun nieuwe staats-sjiïsme nadrukkelijk te onderscheiden van de Ottomanen (Savory 2008). Omgekeerd voerden de Ottomanen een intensieve anti-Safavidische propaganda waarin sjiïsme werd ontkend als ware islam (Abdurrahman 2017; Allouche 1980). Voor de Ottomanen speelde hier nog de bijzondere binnenlandse situatie dat in het oostelijk deel van het Rijk Turkssprekende gemeenschappen die sjiïeten woonden, de zogenoemde Kizilbas, die werden verdacht gemene zaak te maken met de Safaviden (Ergul 2012). Volgens de historici was hier sprake van een conflict tussen grootmachten waarbij religie als strategisch middel werd ingezet om de tegenstander te diskwalificeren (Heller 2018; Kem 1999:5).

De parallellen van deze situaties in de geschiedenis van de islam met die van vandaag de dag zijn opmerkelijk. Een conclusie die we daaraan kunnen verbinden is dat de intensiteit van religie fluctueert door de eeuwen heen – met benamingen als ‘confessionalisme’ of ‘fundamentalisme’ of ‘sektarisme’ – en dat het bij de hoogtepunten daarvan ook logischerwijs invloed zal hebben op de sociale en politiek dynamiek van dat moment. De huidige periode in het Midden-Oosten is wederom zo’n moment.

Een derde conclusie betreft de rol van de waarneming, en in het bijzonder de academische waarneming middels het paradigma van sektarisme. In het voorgaande is al uitvoerig aangegeven dat het gebruik van dat paradigma kan leiden tot vervormingen van het onderwerp van onderzoek. Het probleem is namelijk dat in het gebruik van het concept sektarisme een lens en een begrippenapparaat wordt gehanteerd die de sociaal-politieke dynamiek van wat zich afspeelt in het Midden-Oosten een specifieke

<sup>21</sup> Krstić wijst op het bijzondere verschijnsel dat dit fundamentalisme niet beperkt was tot de Ottomanen en Safaviden, maar typerend was voor een gebied dat zich uitstrekte van Europa tot India, aangezien het zich eveneens voordeed bij de Moghuls in noord-India, en in Europa bij de Katholieke Habsburgers en diverse protestantse naties.

invulling kan geven. Het zijn de woorden die dan een realiteit creëren, in plaats van andersom.<sup>22</sup>

Dat wil niet zeggen dat soennitisch-sjiitisch sektarisme *niet* bestaat of zou plaatsvinden. Er bestaat echter een aanzienlijk risico dat aannames en vooringenomenheden over het Midden-Oosten en de islam een grote rol spelen in het beeld dat de waarnemer van dat sektarisme krijgt. Wetenschappers hebben erop gewezen dat een dergelijk beeld in de weg kan staan van het stellen van de juiste onderzoeksvraag (Meral 2018: 16)<sup>23</sup>. Andere wetenschappers wijzen nadrukkelijk met beschuldigende vingers naar ‘waarnemers van buitenaf’ die de situatie in het Midden-Oosten presenteren volgens dat beeld (Mabon & Coom 2019: 318-319). Elders is een soortgelijke conclusie getrokken ten aanzien van het paradigma ‘terrorisme’ (Jackson 2007).

De situatie van de waarnemer die zijn blik laat bepalen door zijn eigen wereld zien we ook terug in de tendens om de soennitisch-sjiitische dynamiek plaatsen in het paradigma van een ‘Koude Oorlog’<sup>24</sup> – een notie die een eigen context en historiciteit en emotionele ervaring heeft die niet noodzakelijker recht doet aan wat er plaatsvindt tussen soennieten en sjiieten in het Midden-Oosten. Veel wetenschappers zijn zich bewust van deze problematiek, maar de term ‘sektarisme’ blijft een valkuil waar omzichtig mee moet worden omgegaan.

## Bibliografie

- ABD-ALLAH, UMAR F. 1983. *The Islamic Struggle in Syria*. Jakarta: Mizan Pr.
- ABDO, GENEIVE ET AL. 2014. *The New sectarianism: The Sunni-Shia Divide*. Council on Foreign Relations
- ABDURRAHMAN, ATÇIL. 2017. The Safavid Threat and Juristic Authority in the Ottoman Empire during the 16th Century. *International Journal of Middle East Studies* 49: 295–314
- AKBARI, AZADEH. 2019. Spatial|Data Justice: Mapping and Digitised Strolling against Moral Police in Iran. *Development Informatics Working Paper Series. Paper No.76*. University of Manchester Center for Development Informatics.
- AL-RASHEED, MADAWI 2007. *Contesting the Saudi State*. Cambridge University Press.
- AL-RASHEED, MADAWI 2011. Sectarianism as Counter-Revolution: Saudi Responses to the Arab Spring, *Studies in Ethnicity and Nationalism* Vol. 11, No. 3: 513-26

<sup>22</sup> Voor dit verschijnsel van *linguistic construction of reality* zie de heldere analyse van Doty 1993.

<sup>23</sup> De heldere formulering van Meral verdient geciteerd te worden: “Onderzoek [door westerse geleerden] naar geweld met religieuze kenmerken begint met een ‘voorprojectie’ dat geweld wezensvreemd is en alleen kan bestaan als resultaat van een gebrek aan menselijke prestaties, gedachtegoed en rationaliteit, en wordt veroorzaakt door religieuze overtuigingen of beschavingen die verschillen van ‘de onze’. Het is daarom geen verrassing dat Richard Dawkins, Bernard Lewis en Samuel Huntington gemakkelijk de vraag kunnen stellen ‘Leidt de islam tot geweld?’ wanneer ze worden geconfronteerd met de realiteit van geweld in verband met moslims, maar ze vragen niet ‘leidt het christendom tot geweld?’ tot geweld? ‘of ‘Leidt wetenschappelijke vooruitgang en rationaliteit tot geweld?’”

<sup>24</sup> Om enkele voorbeelden te noemen: *Beyond Sectarianism: the new Middle East Cold War* (Gregory F. Gausse III, 2014); *Cold War in the Islamic World: Saudi Arabia, Iran and the Struggle for Supremacy* (Philip Diro 2019); *Yemen and the Saudi–Iranian ‘Cold War’* (Peter Salisbury 2015); *The Middle East Cold War: Iran-Saudi Arabia and the Way Ahead* (Tzemprin, Jozic, Lambare, 2015).

- ALHASAN, HASAN T. 2011. The Role of Iran in the Failed Coup of 1981: The IFLB in Bahrain. *Middle East Journal* 65 (4).
- ALLOUCHE, ADEL. 1980. *The origins and development of the Ottoman-Şafavid conflict (906-962/1500-1555)*, Thesis Univ. of Utah.
- ASAD, TALAL. 1986. The Idea of an Anthropology of Islam. *Occasional Paper Series*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University Washington D.C 1993. *Genealogies of Religion*. The John Hopkins University Press.
- AYUB, N. 2003. *Political Islam*. London: Routledge
- BALANCHE, FABRICE & MARY KALBACH HORAN. 2018. *Sectarianism In Syria's Civil War*. The Washington Institute For Near East Policy. Washington, Dc
- BEEHNER, L. 2006. *Shia Muslims in the Middle East*. Council of Foreign Relations.
- BERGER, MAURITS S. 1997. The legal system of family law in Syria. *Bulletin d'Etudes Orientales*, Damascus, Vol. 49
- BERGER, MAURITS S. 2001. Public Policy and Islamic Law: The Modern Dhimmī in Contemporary Egyptian Family Law. *Islamic Law & Society* 8(1), 88-136.
- BERGER, PETER. 1954 (herdr. 1984). The Sociological Study of Sectarianism. *Social Research*, Vol. 21, No. 4
- BERGER, PETER. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor, 1999, 1<sup>st</sup> ed. 1967).
- BERGER, PETER. 1999. *Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: Eerdmans.
- BERTI, BENEDETTA & JONATHAN PARIS. 2014. Beyond Sectarianism: Geopolitics, Fragmentation, and the Syrian Civil War, *Strategic Assessment* 16(4): 21-34
- BRONS, LAJOS. 2015. Othering, an Analysis. *Transcience* 6 (1): 69-90.
- BRUNNER, RAINER. 2004. *Islamic Ecumenism In The 20th Century The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*. Leiden/Boston: Brill.
- BULLIET, RICHARD W. 1979. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- BURAK, GUY. 2013. Faith, law and empire in the Ottoman 'age of confessionalization' (fifteenth–seventeenth centuries): the case of 'renewal of faith'. *Mediterranean Historical Review*, 28:1, 1-23
- BYMAN, DANIEL. 2014. Sectarianism Afflicts the New Middle East. *Survival* 56(1): 79-100.
- CASANOVA, JOSE. 1994. *Public Religions in the Modern World*. The University of Chicago Press.
- CHABRY, LAURENT ET ANNIE. 1984. *Politique et minorités au Proche-Orient*. Paris: Maisonneuve & Larousse
- CHUBIN, S. & CHARLES TRIPP. 2005. *Iran-Saudi Arabia Relations and Regional Order*. London: Routledge.

- CONDUIT, DARA. 2016. The Syrian Muslim Brotherhood and the Spectacle of Hama. *The Middle East Journal* 70 (2): 211-226
- COUNTER EXTREMISM PROJECT. 2017. ISIS's Persecution of Religions. Online publication
- COURBAGE, YOUSSEF & PHILIPPE FARGUES. 1997. *Christians and Jews Under Islam*. London, Tauris.
- DAM, NIKOLAOS VAN. 2011 (4th edition). *The Struggle for Power in Syria. Politics and Society Under Asad and the Ba'th Party*. I.B. Tauris.
- DAN MURPHY. AUGUST 29 2006. In war's dust, a new Arab 'lion' emerges. Hizbullah's Nasrallah is hailed as a regional hero. *Christian Science Monitor*.
- DELONG-BAS, NATANA J. 2004. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Oxford University Press
- DEREK HOPWOOD. 1988. *Syria 1945-1986*. London: Unwin Hyman.
- DEVLIN, JOHN. 1979. *The Baath Party: a History from its Origins to 1966*. Washington DC: Hoover Institute Press.
- DOTY, ROXANNE LYNN. 1993. Foreign Policy as Social Construction: A Post-Positivist Analysis of U.S. Counterinsurgency Policy in the Philippines. *International Studies Quarterly* 37 (3): 297-320.
- EMON, ANVER M.. 2012. *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- ENAYAT, HAMID. 2005 (rev.). *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century*. I.B. Tauris.
- ERGUL, F. ASLI. 2012. The Ottoman Identity: Turkish, Muslim or Rum? *Middle Eastern Studies* 48 (4): 629-645.
- GADAMER, HANS-GEORG. 2014. *Truth and Method*. London: Bloomsbury.
- GAUSSE III, F. GREGORY. 2014. Beyond Sectarianism: the new Middle East Cold War. Brookings Doha Center Analysis Paper. Washington/Doha: Brookings Institution, 5-6;
- HADDAD, FANAR. 2017. Sectarianism' and Its Discontents in the Study of the Middle East. *The Middle East Journal*, 71 (3): 363-382.
- HASAN, HARITH. 2020. What Will Happen to the Protest Movement? *Carnegie Middle East Center*.
- HASHEMI, NADER & DANNY POSTEL. 2017. Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East. *The Review of Faith & International Affairs* 15(3): 1-13.
- HELLER, CHRISTIAN H. (2018). Great Power Competition in the Age of Islam Contemporary Lessons from the Ottoman–Safavid Rivalry. *MCU Journal* 9 (2).
- HENDERSON, SIMON. 2011. *Saudi Arabia's Fears for Bahrain*. Washington Institute for Near East Policy.
- HIRO, DILIP. 2019. *Cold War in the Islamic World: Saudi Arabia, Iran and the Struggle for Supremacy*, Oxford University Press.

- HODGSON, M.G.S. EI. 1986. Bâtiniyya. *Encyclopedia of Islam* Vol. I: 1099. Leiden: E.J. Brill.
- HOFFMAN, VALERY J. 2012. *The Essentials of Ibadi Islam*, Syracuse University Press.
- HUMAN RIGHTS WATCH. 1991. *Syria Unmasked*. New Haven/London: Yale University Press.
- IBRAHIM, FUAD. 2004. *The Shiite Opposition in the Eastern Province from Revolution to Accomodation*. Ph.D. thesis, University of London.
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP, *Bahrain's Sectarian Challenge*, 2005;
- IZADY, MICHAEL. N.D. SYRIA ETHNIC DETAILED MAP. *The Gulf/2000 Project at Columbia University*, available on [https://gulf2000.columbia.edu/images/maps/Syria\\_Ethnic\\_Detailed\\_lg.png](https://gulf2000.columbia.edu/images/maps/Syria_Ethnic_Detailed_lg.png) (last accessed 15 January 2021).
- JACKSON, RICHARD. 2007. Constructing Enemies: 'Islamic Terrorism' in Political and Academic Discourse. *Government and Opposition*, 42 (3): 394-426.
- JOHNSON, BENTON. 1971. Church and Sect Revisited. *Journal for the Scientific Study of Religion* 10: 124-137
- JONES, SETH G. 2020. Signposts of Struggle: Iran's Enduring Protest Movement. CSIS Briefs. Center for Strategic and International Studies.
- KASBARRIAN, SOSSIE & SIMON MABON. 2016. Restricting the Space, Responding to Protest: The Case of Bahrain. *Global Discourse* 6(4).
- KEDDIE, NIKKI, & JUAN COLE. 1986. *Shi'ism and Social Protest*. New Haven: Yale University Press.
- KEM, KAREN M. 1999, *The Prohibition of Sunni-Shi'i Marriages in the Ottoman Empire: a study of ideologies*. Thesis Columbia University.
- KHURI, FUAD. 2006. *Imams and Emirs. State, Religion and sects in Islam*. London: Saqi.
- KONING, MARTIJN DE, JOAS WAGEMAKERS, CARMEN BECKER. 2018. *Salafisme*, Amsterdam: Partheon.
- KRAMER, MARTIN. 1987. Syria's Alawis and Shi'ism. In MARTIN KRAMER (ed.) *Shi'ism, Resistance and Revolution*. Boulder: Westview Press: 237-254.
- KRISHNAN, JAYANTH K. & MARC GALANTER. 2000. Personal Law and Human Rights in India and Israel. *Israel Law Review*, 34: 101-34.
- KRSTIĆ, TIJANA. 2011. *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Empire*. Stanford: Stanford University Press.
- LEEMHUIS, FRED. 2013. *De Koran*. Amsterdam: Spectrum.
- LEFÈVRE, RAPHAËL. 2013. *Ashes of Hama. The Muslim Brotherhood in Syria*. London: Hurst & Company.
- LONG, DAVID. 2010. *The Kingdom of Saudi Arabia*. University Press of Florida.
- LYNCH, M. 2009. What's happening in Bahrain (I mean, the 14th province of Iran). *Foreign Policy*.

- MABON, S. 2013. *Saudi Arabia and Iran: Soft Power Rivalry in the Middle East*, London: I.B. Tauris
- MABON, SIMON & NIC COOMB. 2019. Sunni-Shi'a Relations And The Iran–Saudi Security Dynamic. In ANDERS JÄGERSKOG, MICHAEL SCHULZ, ASHOK SWAIN (eds.), *Routledge Handbook on Middle East Security*. London: Routledge: 316-327.
- MACHLIS, ELISHEVA. 2014. *Shi'i Sectarianism in the Middle East: Modernisation and the Quest for Islamic Universalism*. London: I. B. Tauris.
- MAKDISI, USSAMA. 2000. *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. Berkeley: University of California Press,
- MARECHAL, BRIGITTE & SAMI ZEMNI (EDS.). 2013. *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships: Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media*. London: Hurst Publishers.
- MATTHIESEN, TOBY. 2013. *Sectarian Gulf: Bahrain, Saudi Arabia and the Arab Spring that Wasn't*. Stanford: Stanford University Press.
- MEIJER, ROEL (RED.) 2009. *Global salafism. Islam's New Religious Movement*. London/ New York: Hurst & Co
- MEIJER, ROEL & JOAS WAGEMAKERS. 2013. The Struggle for citizenship of the Shiites of Saudi Arabia. In BRIGITTE MARECHAL & SAMI ZEMNI (eds.), *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships: Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media*. London: Hurst Publishers.
- MERAL, ZIYA. 2018. *How Violence shapes Religion. Belief and Conflict in the Middle East and Africa*. Cambridge University Press.
- NASER GHOBADZDEH & SHAHRAM AKBARZADEH (2015) Sectarianism and the prevalence of 'othering' in Islamic thought, *Third World Quarterly*, 36:4, 691-704
- NASR, VALI. 2007. *The Shi'a Revival: How Conflicts Within Islam Will Shape the Future*. New York: W. Norton.
- NURUZZAMAN, M. 2012. Conflicts between Iran and the Arab Gulf States: An Economic Evaluation. *Strategic Analysis*, 36 (4): 542-553.
- O'TOOLE, ROGER. 1976. "Underground" Traditions in the Study of Sectarianism: Non-Religious Uses of the Concept "Sect". *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 15, No. 2: 145-156
- OSMAN, KHALIL F. 2015. *Sectarianism in Iraq: The Making of a State and Nation since 1920*. Abingdon: Routledge.
- PETERS, RUDOLPH. 2005. *Jihad in Classical and Modern Islam*. Princeton University Press.
- PEW RESEARCH. 2012. *The World's Muslims: Unity and Diversity*.
- POLLOCK, DAVID. 2017. Sunnis and Shia in Bahrein: Survey shows both Conflict and Consensus. Washington DC: Washington Institute.
- QADIR, ALTAF. 2016. Historiography of the Jihad Movement: A Critique of the Selected Portions of Muhammad Wazir Khan and Ghulam Rasul Mihr's Works. *Journal of the Research Society of Pakistan* 52 (1): 281-294



- RIECK, A. 1986. Tâ'ifiyya. *Encyclopedia of Islam* X:117. Leiden: E.J. Brill.
- ROGAN, EUGENE. 2004. Sectarianism and Social Conflict in Damascus: The 1860 Events Reconsidered. *Arabica* 51 (4): 493-511.
- ROY, OLIVIER. *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press, 1992.
- SAID, EDWARD. 1979. *Orientalism*. London: Vintage Books.
- SALISBURY, PETER. 2015. Yemen and the Saudi–Iranian ‘Cold War’. *Chatham House Research Paper*,
- SAVORY, R. M. 2008. Safavid Persia. In P.M. HOLT (ed.) *The Cambridge History of Islam, Part III – The Central Islamic lands in the Ottoman period*, 2008
- SCHACHT, J. 1986. Fikh. *Encyclopedia of Islam* Vol. II:890. Leiden: E.J. Brill.
- SEALE, PATRICK. 1989. *Assad. The Struggle for the Middle East*. University of California Press.
- SHALTUT, MUHAMMAD. 1960. *Al-Fiqh ʿala Madhahib Al-Khamisa*. Libanon: Dar Beirut
- STROBL, STACI. 2016. Policing in the Eastern Province of Saudi Arabia: understanding the role of sectarian history and politics, Policing and Society. *An International Journal of Research and Policy* 26(5): 544-562
- TERHALLE, MAXIMILIAN. 2007. Are The Shia Rising? *Middle East Policy* 14 (2).
- TZEMPRIN, ATHINA, JUGOSLAV JOZIC & HENRY LAMBARE, 2015. The Middle East Cold War: Iran-Saudi Arabia and the Way Ahead. *Croatian Political Science Review* 52 (4-5): 187-202.
- VELDEN, FRANS VAN DER. 2015. *Inleiding in de shari'a*. Den Haag: Boom Juridische Uitgeverij.
- WARRICK, JOBY. 2016. *Black flags: the rise of ISIS*. New York: Anchor Books.
- WEHREY, FREDERIC. 2013. Bahrain's Decade of Discontent. *Journal of Democracy* 24(3): 116-126.
- WHEELER, BRANNON. 2002. Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis. A&C Black.
- WICTOROWITZ, QUINTAN. 2006. Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict and Terrorism* 29(3): 207-239.
- WEBER, MAX. 1947a (Vol.1). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tuebingen
- WEBER, MAX. 1947b (Vol.1). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tuebingen.
- WIJK, VAN, BREMMERS, HARDEMAN, APPELMAN, FERWERDA 2013. *Warm bad en koude douche, Een onderzoek naar misstanden in nieuwe religieuze bewegingen en de toereikendheid van het instrumentarium voor recht en zorg*. Den Haag: WODC.