

SALAFISME

MARTIJN DE KONING • JOAS WAGEMAKERS • CARMEN BECKER



Parthenon

Salafisme

Utopische idealen in een weerbarstige praktijk

Met de radicale islam wordt in de media meestal Salafisme bedoeld, een van de meest besproken trends binnen de islam. De bredere samenleving bekijkt de islamitische stroming met argusogen, de grotere moslimgemeenschap ervaart aanhangers vaak als intolerant. Salafisme is geregeld onderwerp van felle discussies. Dat begon in Nederland in 2002 met een debat over twee jongens uit Eindhoven die het leven lieten in Kashmir. Zij waren verwoedde deelnemers aan discussies over geloof en politiek op Marokko.nl en frequente bezoekers van de Al Fourqaan moskee in Eindhoven. In de tien jaar daarop bleven Salafisten in Nederland in het nieuws, met een tijdelijke piek in 2004 na de moord op Theo van Gogh. Die werd gepleegd door Mohammed Bouyeri, een Marokkaans-Nederlandse moslim uit het salafisme circuit. Ook de huidige trek van islamitische jongeren naar oorlogsgebied in Syrië en naar islamitische opleidingsinstituten in Jemen roept vragen op over hun godsdienstige motieven om tot actie over te gaan en Nederland te verlaten. Maar in de ogen van de aanhangers zelf is salafisme helemaal geen gevaar voor de samenleving. Het is een poging om te leven volgens de zuivere Islam, zoals deze bedoeld is door de Profeet.

Wat is salafisme eigenlijk? Waar komt het vandaan en hoe verspreide het zich naar Nederland? Hoe wordt de islam door salafistische moslims beleefd en gepraktiseerd op internet? Welke doctrines en praktijken zijn kenmerkend voor moslims die zich bekennen tot deze beweging? In dit boek brengen drie experts historische, islamologische en antropologische kennis bij elkaar over salafisme in het Midden-Oosten en Europa: van haar vroege ontstaansgeschiedenis tot aan de hedendaagse debatten en praktijken.

Met een uitgebreide beschrijving van de situatie in Nederland, en voorzien van een naam- en zaakregister en verhelderende begrippenlijst.



Salafisme

*Utopische idealen
in een weerbarstige praktijk*

Martijn de Koning
Joas Wagemakers
Carmen Becker

 *Parthenon*



Uitgeverij Parthenon
Eikenstraat 39, 1326 AG Almere
www.uitgeverijparthenon.nl

© 2014 M. de Koning, J. Wagemakers, C. Becker | © Uitgeverij Parthenon
Alle rechten voorbehouden.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan, dient men de wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprerecht te Hoofddorp (www.reprerecht.nl). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in readers en andere compilatiewerken dient men zich tot de uitgever te wenden.

OMSLAG: Jan Kees Schelvis, www.schelvisontwerp.nl

TREFWOORDEN: Islam.

NUR: 717

ISBN | EAN: 978 90 79578 504

INHOUD

Inleiding	8
Sprakverwarring en paradoxen	9
De ongewenste islam	11
Fundamentalisme	13
Radicalisering	17
Salafisme en een morele utopie	20
☞ <i>Salafisme als label</i>	
I. Van islam naar salafisme	
Het salafistische ideaalbeeld	26
<i>De salaf als utopie</i>	
De opkomst van het salafisme	29
<i>De ahl al-hadith – Vroegmoderne salafistische bewegingen</i>	
Verspreiding van het salafisme	33
<i>Olie, anti-revolutionaire propaganda en een Arabische nederlaag – ‘Salafisering’ als Saoedisch project?</i>	
Conclusie: Van utopie tot wereldwijde stroming	39
☞ <i>Orthodoxie?</i> ☞ <i>Salafisten en salafisten</i>	
2. De leer van het salafisme	
De salafistische kernleer	43
<i>De allesoverheersende eenheid – Geloof en ongeloof – Loyaliteit en afkeuring</i>	
Salafistische stromingen	50
<i>Quiëtisten – Politico’s – Jihadi’s</i>	
Bronnen van intra-salafistisch conflict	56
<i>Wetgeving – De Takfir kwestie: ‘Neo-Kharijieten’ vs. ‘Neo-Murji’a’ – Hulp van ‘ongelovigen’</i>	
Conclusie: Verscheidenheid in eenheid	63
☞ <i>Muhammad Nasir al-Din al-Albani (1914-1999)</i>	
☞ <i>Quiëtisten en politico’s: een buffer tegen of opstapje naar geweld?</i>	

3. Salafisme in de moslimwereld	67
Salafisme en de staat	68
<i>Staatsgeleerden voor een islamitische staat – Revolutionairen voor een islamitische staat – Politieke participatie als middenweg: politico's en de Moslim Broederschap</i>	
De ontwikkeling van jihad	79
<i>Klassieke jihad – Revolutionaire jihad – Wereldwijde jihad</i>	
De invloed van de Arabische Lente	84
<i>Politisering van quiëtisten?</i>	
Integratie van jihadi's?	87
Conclusie: Vervaagde grenzen	88
<i>∞ Salafisme en gendermixing</i>	
4. Transnationaal Salafisme in Europa	91
Islam in Europa	92
<i>Cultuurdenken – Secularisering/secularisme – Post-communisme – Europese eenwording en securitisering</i>	
Transnationaal salafisme in Europa	99
<i>Mensen in beweging: de komst van salafisten – Salafisme als islamitische publieke sfeer – Transnationale bewustwording, identiteit en verbondenheid</i>	
Conclusie: De transnationale da'wa	110
<i>∞ Transnationale portretten</i>	
5. Salafistische geloofspraktijken op internet	116
De productie van <i>dalil</i> en religieuze autoriteit	117
<i>Islamitische bewijsvoering online – Interpretatieve autoriteit en tradities – Verhalen, gedichten en muziek: de rol van islamitische mythen</i>	
De vorming van salafistische gemeenschappen online	129
<i>De salafistische online etiquette – Geritualiseerde praktijken</i>	
Conclusie: De islam gemeenschappelijk online praktiseren	136
<i>∞ Kunnen media radicaliseren?</i>	

6. Salafisme in Nederland	140
De Nederlandse morele gemeenschap	141
<i>Salafisme en de plaats van religie in het publieke domein – Nederlands secularisme – Het multiculturele onbehagen en de islam</i>	
Het salafistische middenveld: de morele voogden	147
<i>Doorbraak – De salafistische da‘wa in Nederland: leefstijl, activisme en verzet</i>	
Streven naar authenticiteit, ‘heelheid’ en zekerheid	159
<i>Geen typische salafist, wel patronen in houdingen, opvattingen en gedrag – De salafistische plichtenethiek – Oprechtheid en authenticiteit – Broederschap en zusterschap – De salafistische ‘heelheid’</i>	
Conclusie: Plicht en pragmatiek	168
<i>∞ Kleding en uiterlijk ∞ Portret van een Nederlandse prediker</i>	
7. Conclusie: De salafistische utopie	175
De salafistische missie: Een wijdverbreide minderheid	177
<i>De ‘ware’ islam – Da‘wa netwerken – Beperkingen van het salafisme</i>	
Salafisme en Gender	183
<i>Transformatie – Breuk, Herstel en Continuïteit – Morele ambities en een salafistisch ethos</i>	
Salafisme, kunst en cultuur	188
<i>Da‘wa en salafisme als ervaring – Beledigen, kunst en politiek</i>	
Conclusie: Spanningen van salafismen	193
Dankwoord	196
Transcriptie	198
Over de auteurs	199
Glossarium	200
Noten	216

Inleiding

- [8] *Jullie denken dat het salafisme een gevaarlijke stroming is, maar om te beginnen is het geen stroming*, betoogt Abdel. *‘Het salafisme is de ware islam. Wat salafisten in Nederland doen, is een zoektocht ondernemen naar de zuivere islam, ontdaan van allerlei culturele toevoegingen.*

Abdel in *De Volkskrant*, ‘Salafisme: compromisloos en rechtlijnig, maar ”niet gevaarlijk”’, 5 juli 2005

Er wonen alleen al 500 salafisten in de aan Nederland grenzende deelstaat Noord-Rijnland-Westfalen. We accepteren het allemaal maar. Het is wachten op een volgende aanslag, terwijl er intussen nog meer journalisten en politici met de dood worden bedreigd en voor het leven moeten worden beveiligd. Geen politicus die durft te zeggen wat al-Haddouchi zegt: ga terug naar een islamitisch land als je zo ontevreden bent over het vrije westen. Blijf met je poten van onze mooie democratieën af.

Journalist Frank Verhoef, op de *Dagelijkse Standaard*, ‘De radicale moslims worden steeds gekker’, 13 april 2012

Het salafisme is een fundamentalistische stroming binnen de islam. In Duitsland is het salafisme de snelst groeiende richting van de radicale islam.

Trouw, ‘Salafisten starten met uitdelen 25 miljoen gratis Korans’, 9 april 2012

SPRAAKVERWARRING EN PARADOXEN

Bovenstaande drie uitspraken¹ van een salafistische moslim, een journalist en in een nieuwsbericht van *Trouw* geven goed aan hoe er tegen salafisme wordt aangekeken. Voor salafisten is salafisme geen islamitische stroming, maar de 'ware' islam die niet is verwaterd door de tijd en door aanpassing aan lokale culturele tradities. Veel moslims en niet-moslims zien dit islamitische gedachtegoed als zeer gevaarlijk: gewelddaden waarbij salafisten betrokken zijn geweest worden gezien als een logische consequentie van dat gedachtegoed. De vrijheid van het westen wordt geplaatst tegenover de dwang en intolerantie van het salafisme. Voor sommige politici en opinieleiders is salafisme een ouderwetse of zelfs achterlijke vorm van religie terwijl anderen juist stellen dat salafisme een modern verschijnsel is. Opvallend aan deze uitspraken zijn verder de begrippen fundamentalistisch en radicaal die door elkaar worden gebruikt en dat salafisten zonder enigerlei uitleg of nuance aan die termen gekoppeld worden. In het dagelijkse spraakgebruik hebben die termen ook te maken met het gebruik van geweld vanuit een religieuze inspiratie. Dat een dergelijk verband wordt gelegd met salafisten is ook niet zo verwonderlijk. Mensen als Mohammed Bouyeri die Theo van Gogh vermoordde, Mohammed Merah die in Frankrijk dood en verderf zaaide op een joodse school en eerder twee Franse militairen (moslims) neerschoot, de plegers van de aanslagen van 11 september 2001, de aanslagen op Bali, in Casablanca, Madrid en Londen; allemaal hadden ze banden met salafistische netwerken die zich bezighielden met de gewapende jihad. Salafistische predikers in Nederland zijn ook berucht geworden vanwege hun felle preken, bijvoorbeeld over Israël en de VS en over anti-islam politici en opinieleiders zoals Ayaan Hirsi Ali, Theo van Gogh en Geert Wilders.

Toch is deze link met geweld ook weer niet zo vanzelfsprekend als het op het eerste gezicht lijkt. Er zijn ook netwerken waar mensen zich inlaten met politiek, maar geweld in de meeste gevallen verwer-

pen. In andere netwerken keren mensen zich juist fel tegen welk gebruik van geweld dan ook en tegen diegenen die wel geweld gebruiken of dat goedkeuren. Met netwerken bedoelen we hier gefragmenteerde formele en informele sociale verbanden van mensen met een gedeelde focus op bepaalde belangen en doelen die voortdurend veranderen doordat er nieuwe relaties gesmeed worden en andere verbroken worden.² Zelf stellen imams in salafistische moskeeën juist dat zij radicalisering voorkomen en enkele moskeebesturen hebben ook actief samengewerkt met de Nederlandse overheid om radicalisering te signaleren. In het Midden-Oosten zijn er salafisten die zeer trouw zijn aan de overheden, maar ook salafisten die juist zeer gekant zijn tegen diezelfde overheden. Vragen zoals: Wat is salafisme? Hoe is het ontstaan? Hoe verhoudt het zich tot andere islamitische tradities? Wat en hoe geloven salafisten eigenlijk? Hoe verhouden salafisten zich tot de historische, politieke en culturele contexten?, zijn dan ook niet zo makkelijk te beantwoorden. Daar komt nog bij dat sommige uitspraken van salafisten, bijvoorbeeld hun opvatting dat homoseksualiteit tegen de islam ingaat, wellicht hedentendage in Nederland controversieel zijn, maar vijftig jaar geleden bij veel minder mensen de wenkbrauwen zouden hebben doen fronsen. Tevens zijn veel opvattingen van salafisten over de samenleving in het Westen niet zo heel verschillend van die van andere orthodox-religieuze groepen. Die laatsten roepen echter aanzienlijk minder debat op.

De discussie over het salafisme zegt in ieder geval niet alleen iets over het salafisme, maar ook over de bredere samenleving zelf en de ontwikkelingen in ideaalbeelden van die samenleving, bijvoorbeeld met betrekking tot godsdienstvrijheid, vrijheid van meningsuiting, de plaats van religie in het publieke domein en over de gevolgen van individualisering en mondialisering. Dit betekent ook dat het categoriseren van salafisten als fundamentalistisch, radicaal, extremistisch, enzovoorts geen neutraal proces is van het classificeren van groepen mensen, netwerken en organisaties, maar een handeling die vooral

iets zegt over degene die die classificatie doet. Salafisten zullen zich zelden als fundamentalistisch, radicaal of extremistisch aanmerken, maar eerder als degenen die de 'ware' islam volgen en uitdragen. We vinden de aanduidingen van salafisten als fundamentalisten en radicalen echter wel terug in debat en beleid. De manier waarop dergelijke termen gebruikt worden in debatten en beleid heeft te maken met het uitoefenen van macht. Immers, wie de macht heeft om zijn definitie van een bepaald verschijnsel dominant te laten worden, kan bepalen hoe er om wordt gegaan met dat verschijnsel. Met andere woorden: taal en 'labelling' doen er toe als we een fenomeen willen begrijpen. [Zie kadertekst: 'Salafisme als label'] Vooraleer we onze eigen labels en benadering toelichten, zullen we daarom eerst ingaan op een tweetal belangrijke labels die op salafisme geplakt worden: fundamentalisme en radicalisme.

[II]

DE ONGEWENSTE ISLAM

De termen fundamentalisme en radicalisme hebben een sterke morele betekenis. Het gaat over het algemeen over vormen van religie waar veel politici en opinieleiders zich erg druk over maken. Het onderscheid liberale vs. radicale, of gematigde vs. fundamentalistische islam, zijn allemaal varianten op een en hetzelfde thema: een goede islam vs. een slechte islam of een 'gewenste' vs. een 'ongewenste' islam.

De hedendaagse scheiding die wordt gemaakt in politiek, beleid en debat tussen een 'goede' en 'slechte' islam is een motief dat voortdurend terugkeert in de geschiedenis. De splitsing tussen liberale (of gematigde) islam en radicale islam kunnen we al terug vinden in de tijd van de Europese kolonisaties,³ onder meer in Nederlands-Indië.⁴ Destijds maakte het deel uit van pogingen om transnationale invloeden vanuit het Midden-Oosten op de lokale islam in de kolonies tegen te gaan en de domesticatie van lokale vormen van islam (die als minder politiek en minder fanatiek werden gezien) te bevorderen. Daarbij gingen de koloniale autoriteiten vaak allianties aan met bepaalde loka-

le etnische en religieuze groepen en probeerde men soms het islamitisch onderwijs onder staatscontrole te brengen.⁵

[12] In de huidige discussies over de radicale islam gaat het vooral om allerlei islamitische ideologieën die onder het label ‘radicaal’ worden geschaard omdat ze bedreigend zouden zijn voor de democratische orde. Het idee daarbij is dat de ‘gewenste islam’ zich houdt aan de grenzen die voor religie gesteld zijn in de publieke ruimte zoals die gegroeid zijn in de (christelijk-seculiere) Nederlandse geschiedenis. Wanneer de islam die publieke ruimte binnentreedt in een assertieve of zelfs agressieve manier, kan het gelabeld worden als ‘ongewenste islam’ die de moslimgemeenschap verdeeld en tolerante en liberale moslims in een kwaad daglicht stelt.⁶ Zo worden het weigeren van het handenschudden en het dragen van de gezichtssluier door onder meer de VVD en de PVV gezien als symbolen van een vorm van islam die niet in Nederland thuis hoort.⁷ Waar het hier om gaat is niet slechts een verwerping van een publieke uiting van religie of een vorm van islam die mensen als vreemd ervaren. Het gaat om het verwerpen van wat wordt gezien als een assertieve, opdringerige vorm van islamitische religiositeit en als een opzichtige, provocatieve verwerping van de Nederlandse morele gemeenschap.

Wat labels als fundamentalisme en radicalisme ook met elkaar gemeen hebben is dat zij veronderstellen dat wat de salafisten doen, de uiterste consequentie is van het islamitische geloof. Beide termen hebben immers de connotatie dat mensen terug gaan naar de basis van hun religie. Een dergelijke veronderstelling gaat er (onder andere) van uit dat de islam een helder, afgerond en vanzelfsprekende kern heeft die nauwelijks uitleg en interpretatie behoeft. En wat de salafisten doen is dan niets meer of minder dan die authentieke kern naleven ongeacht de omstandigheden en zonder compromissen.⁸ Opvallend genoeg is dit een claim die ook salafisten er zelf op na houden; sterker nog, zij claimen dé groep te zijn die die authentieke islam uitdraagt en naleeft. De islam is echter van oudsher een pluralistische

godsdienst met een behoorlijke fragmentatie van religieus gezag en diverse stromingen waarvan sommige elkaar erkennen als islamitisch en andere niet. Het idee bij een goede of gewenste islam is dat de islam is aangepast aan de hedendaagse cultuur en moderniteit, terwijl de ongewenste islam juist niet is aangepast.

FUNDAMENTALISME

Dat de termen fundamentalisme en radicalisme varianten zijn van 'ongewenste' islam in de ogen van sommigen, wil nog niet zeggen dat beide termen hetzelfde zijn als het gaat om het perspectief op een fenomeen als salafisme. Fundamentalisme heeft veel meer te maken met een stijl van geloven, terwijl radicalisme in dit geval vooral betrekking heeft op politiek gebruik van de religie.

[13]

In de volgende subparagraaf gaan we nader in op de term radicalisme, hier beperken we ons tot fundamentalisme. Het is een term waarmee al veel langer een heel breed bereik aan religieuze bewegingen wordt aangeduid die we zowel bij moslims als bij christenen, boeddhisten, hindoes en joden kunnen vinden. De term beweging gebruiken we hier op een vrije manier om netwerken van organisaties en individuen aan te duiden die zich met hun eigen motieven en interpretaties richten op specifieke doelen, strategieën en ideologieën.⁹ Historisch gezien behelst fundamentalisme het aanhangen van bepaalde onbetwistbare theologische doctrines die verder geen uitleg zouden behoeven. De term fundamentalisme kwam op in de Verenigde Staten aan het einde van de 19e eeuw en in het begin van de 20e eeuw om een specifiek type Amerikaans christendom te duiden. Deze christelijke beweging zou een christelijk reveil willen als reactie op de sociaaleconomische onrust en spirituele vervreemding als gevolg van industrialisering, migratie en verstedelijking. De beweging kenmerkte zich door het uiten van intense religieuze ervaringen, zending en de claim dat zij de uitverkoren verdedigers waren van het authentieke christendom in een apocalyptische strijd tussen goed en kwaad. Zij

verwierp het bestaande christelijke middenveld als te liberaal, mede omdat die de bijbel zouden beschouwen als historische tekst in plaats van het woord van God.¹⁰

[14] De fundamentalisten gaven verschillende publicaties uit waarin de nadruk werd gelegd op een terugkeer naar de fundamenteën van het geloof die zouden kunnen fungeren als leidraad voor gelovigen die van het rechte pad waren afgedwaald. Een belangrijke publicatie is *The Fundamentals: A Testimony To The Truth*.¹¹ Dit is een serie van 12 boeken gepubliceerd tussen 1910 en 1915 waarin de schrijvers orthodox protestantse geloofsvoorstellingen uitleggen en verdedigen. Met name liberale theologie, katholicisme, evolutietheorie en spiritisme worden daarin aangevallen. De term fundamentalisme is onder meer terug te voeren op deze serie en de naam van de serie laat tevens zien dat men de term met trots voerde. Voor deze fundamentalisten waren de maagdelijkheid van Maria, Jezus' geboorte als Goddelijke interventie, de letterlijke en fysieke opstanding van Christus, het idee dat Jezus is gestorven voor de zonden van de mensheid en de onfeilbaarheid van de bijbel de belangrijkste doctrines in een overigens zeer diverse beweging. Met name het idee van de onfeilbaarheid van de bijbel als woord van God en de noodzaak deze letterlijk en strikt te interpreteren is wellicht hedentendage voor velen het belangrijkste kenmerk van fundamentalisme.

In de loop van de 20e eeuw kreeg het Amerikaanse fundamentalisme veel meer een politiek karakter en werd er een 'morele kruistocht' en een 'spirituele oorlog' gevoerd tegen wat men zag als het Amerikaanse seculiere patriottisme. De pogingen van christelijke groepen (al dan niet verbonden met die oude fundamentalisten) om bijvoorbeeld het onderwijzen in de evolutieleer tegen te houden zorgden er bij een breed publiek voor dat zij het imago kregen ouderwetse, anti-intellectuele and anti-wetenschap gelovigen te zijn. Niettemin hebben verschillende christelijke activisten in de VS zich verbonden met sociale en politieke bewegingen (bijvoorbeeld de Republikeinse

Partij en de Tea Party - die overigens beide niet aan te merken zijn als christelijk-fundamentalistische organisaties).¹²

Deze veranderingen zorgen er mede voor dat er tal van definities van fundamentalisme in omloop zijn.¹³ Deze definities hebben verschillende aspecten met elkaar gemeen: een sterk idealisme, absolute waarheidsclaims als basis voor de eigen identiteit en samenleving, extreme handelingen en retoriek, een dramatische visie op een (nadeurende) eindtijd, een zeer sterke uitvergroting en demonisering van tegenstanders, weigering om te integreren en/of compromissen te sluiten, zendingsdrang, het idee dat er sprake is van een existentiële en morele crisis, charismatisch en autoritair leiderschap, een afwijzing van de moderniteit die gepaard gaat met een slim gebruik van allerlei moderne processen en fenomenen (denk aan het rechtssysteem, technologie, enzovoorts).¹⁴ Meer in het algemeen kunnen we stellen dat religieus fundamentalisme ten eerste gaat over idee dat men terug moet naar de authentieke religie ('de fundamenten') die voor de volgelingen de absolute waarheid betekent. Ten tweede is fundamentalisme gericht op strijd, of liever gezegd op terugvechten (met of zonder geweld) tegen de dreigingen die men ziet.

[15]

Dat fundamentalisme ook hedentendage een 'hot issue' is, is niet zo verwonderlijk. Fundamentalisme is vaak gezien als een reactie tegen de moderniteit, die met haar nadruk op vooruitgang, rationaliteit en wetenschap een spirituele leegheid en morele armoede zou veroorzaken. Dat is een interpretatie die we ook binnen de verschillende fundamentalistische bewegingen kunnen aantreffen, maar die zeer te betwisten is. Fundamentalistische bewegingen zijn vaak beter te zien als één van de spelers in een pluralistische arena waarbij sommigen zich beroepen op liberalisme of moderniteit (en zich daarbij juist afzetten tegen religieuze groepen in het algemeen en fundamentalisten in het bijzonder) en waarbij anderen zich beroepen op een onvervreembare en onaantastbare religieuze waarheid die vergelijkbare universele premisses heeft als de opvattingen van liberalen (en zich daarbij afzetten

tegen seculieren of andersgelovigen). Het gaat dus eerder om strijd tussen verschillende identiteiten en politieke posities die daarmee samenhangen, dan alleen om fundamentalisten die 'zo nodig' terug moeten 'naar vroeger' ten koste van moderne verworvenheden.

[16] De laatste jaren wordt in analyses de nadruk gelegd op niet specifiek religieuze kenmerken van fundamentalisme: het afwijzen van relativisme, nadruk op zekerheden en het afwijzen van dialoog.¹⁵ Fundamentalisme is daarbij al lang niet meer alleen van toepassing verklaard op christelijke groepen, maar even zozeer op moslims, joden, boeddhisten, hindoes en sikhs. Dat stuit echter wel op enkele problemen. Zo is het onder moslims breed geaccepteerd dat de koran het woord van God is. Dat zou hen tot fundamentalisten maken, maar als dat alle moslims betreft dat heeft de term fundamentalisme geen enkele duidende kracht meer. Voor moslims is een beroep op die bronnen dan ook niet een vorm van fundamentalisme, maar een onderdeel van het geloof. Voor islamitische missiebewegingen is de boodschap dat men naar de bronnen van de islam moet kijken eveneens niet zozeer een vorm van fundamentalisme, maar een terugkeer naar of opleving van het geloof.

Aan de andere kant zouden religies die, in tegenstelling tot jodendom, christendom en islam, veel minder belang hechten aan sacrale teksten dan eigenlijk geen fundamentalismen moeten kennen. Niettemin zien we ook bij hindoes en boeddhisten groepen gelovigen die veel gemeen hebben met de Amerikaanse christelijke fundamentalisten, met uitzondering dan van de nadruk op de sacrale teksten. Daarbij komt nog dat, althans in meer populair taalgebruik, fundamentalisme intussen ook gebruikt wordt voor niet-religieuze politieke opvattingen. Het gaat dan vrijwel om alle groepen die proberen een samenleving te scheppen en te beheersen met dogmatische, absolute antwoorden op de problemen van modernisering. Termen als markt-fundamentalisme, verlichtingsfundamentalisme en seculier funda-

mentalisme worden bijvoorbeeld retorisch gebruikt om de waarheidsclaims van anderen te bekritisieren.

RADICALISERING

Na de aanslagen van 11 september 2001 hebben politici, beleidsmakers en media veel tijd en energie gestoken in het voorkomen van en discussiëren over het gebruik van politiek geweld door moslims. Er ontstond een behoefte om te begrijpen hoe en waarom sommige moslims uit naam van de islam overgaan tot geweld, variërend van politieke moorden tot terrorisme. Men heeft daarbij geprobeerd dit te verklaren binnen reeds bestaande analytische kaders (zoals dat van fundamentalisme en islamisme), maar men heeft ook gezocht naar nieuwe kaders om de rol van religie en identiteit bij specifieke gebeurtenissen en ontwikkelingen te duiden. Gezien de gevolgen van dit gebruik van geweld (in termen van slachtoffers van aanslagen, politieke en maatschappelijke instabiliteit en intolerantie) is dat ook heel begrijpelijk. Daarbij gaat het in veel beleid niet alleen om terreur, maar ook en vooral om radicalisering. Radicalisering en terrorisme worden weliswaar vaak met elkaar verbonden, maar in beleid ook uit elkaar getrokken zonder dat overigens duidelijk is wat men nu eigenlijk onder radicalisering verstaat.

Radicaal is een term die ontleend is aan het Franse *radical* en heeft door de eeuwen heen een ontwikkeling doorgemaakt in betekenis variërend van ‘grondig’ en ‘totaal’ tot meer politieke betekenissen in de 18^e en 19^e eeuw zoals ‘ingrijpend’, ‘bij de wortel’, ‘voor zeer ingrijpende hervormingen’ en ‘fundamenteel’. In de politiek vinden we term terug bij de Radicale Bond (1892-1901; een voorloper van de VVD) en de Politieke Partij Radicalen (PPR) (1968-1990; opgegaan in GroenLinks). In een inmiddels klassiek artikel uit 1963 ziet Bittner radicalisme als een psychologisch verschijnsel waarbij een allesomvattende en compromisloze wereldbeschouwing mensen ertoe drijft om alles wat men als slecht ziet, te vervangen door alles dat men als goed

ziet.¹⁶ Een meer sociologisch begrip ziet radicalen als mensen die institutionele veranderingen in de samenleving willen bereiken.¹⁷ Door de tijd heen zijn er veel meer definities bijgekomen, maar wat de meeste definities gemeen hebben is dat radicalisering een concept is waarmee onderzoekers en beleidsmakers proberen te verklaren hoe iemand een terrorist wordt. Van daaruit probeert men vervolgens aanknopingspunten te vinden voor preventie-maatregelen.¹⁸

[18] Een probleem bij het definiëren van radicalisme is dat dit zo contextafhankelijk is. Wat nu radicaal in Nederland is (het publiekelijk afwijzen van homoseksualiteit bijvoorbeeld) was dat 40 jaar geleden niet en wat in China radicaal is (bijvoorbeeld streven naar parlementaire democratie met open en vrije verkiezingen) is dat hier niet. Dat hoeft echter geen probleem te zijn. Integendeel, het wijst er juist op dat bij het classificeren van fenomenen als radicaal ook de politieke en culturele context in ogenschouw moet worden genomen. Daarbij horen ook die groepen en instituties die de maatschappelijke status quo willen bewaren. Uiteindelijk is het namelijk de staat en de politieke elite die bepaalt wie en wat radicaal is en wat de gepaste reactie daarop is.

De termen radicaal, radicalisering en radicalisme zijn in de academische literatuur onder meer gebruikt om vormen van revolutionair populisme aan te duiden. Ook worden ze gebruikt in de betekenis van 'ultra', 'extreem' en 'militant' in opvattingen en/of gedragingen. Radicalisering is dan een proces waarbij 'gematigden' steeds meer geneigd zijn om geweld te gebruiken. Wanneer de focus ligt op politiek gedachtegoed dan wordt de term radicaal ook gebruikt om een vorm van hyperbewustzijn voor politieke kwesties aan te duiden die gepaard gaat met irrationele gedachten en handelingen, eventueel leidend tot het gebruik van geweld.¹⁹

Het gebruik van de term 'radicaal' (en varianten daarop) in relatie tot moslims, islam en (dreiging van) geweld, is niet los te zien van het publieke debat over islam. Zoals Vellenga en De Graaf laten zien is

het debat over islam als maatschappelijk verschijnsel na 9/11 steeds meer een debat geworden over geweld en gevaar voor de sociale cohesie in de samenleving.²⁰ Daarbij worden vooral religieus-orthodoxe uitingsvormingen (bijvoorbeeld uitspraken over homoseksualiteit, kleding zoals de gezichtssluier, preken van imams) gecategoriseerd als een veiligheidsprobleem. Diverse overheidsdiensten gingen zich na 9/11 steeds meer richten op radicalisering: verschijnselen van religieuze orthodoxie die de democratische rechtsorde en sociale cohesie zouden ondermijnen. Deze ontwikkeling, zo stelt De Graaf, begon in 1998 toen de BVD (later AIVD) waarschuwde tegen de opkomst van een politieke islam. Aanvankelijk was de dienst daarbij nog redelijk terughoudend vergeleken met de periode van na 2004 en waarschuwde zelfs tegen een te ver gaande securitisering: de reductie van islam tot veiligheidsthema en het reduceren van veiligheid tot een thema dat gaat over islam en moslims. Na de aanslagen van 2004 in Madrid en mede onder invloed van de beweging van Pim Fortuyn zag men niet alleen meer een dreiging in terrorisme, maar ook in radicalisering. Daarbij werden steeds meer diensten van de overheid betrokken in de strijd tegen radicalisering. Er kwamen allerlei programma's die radicalisering vroegtijdig moesten herkennen en signaleren, mede aan de hand van opvallend religieus orthodox gedrag (zoals de weigering om handen te schudden en het dragen van een gezichtssluier).

[19]

Op deze manier wordt in het anti-radicaliseringsbeleid indirect een verband gemaakt tussen islam en specifiek gedrag en wordt een relatie gelegd tussen ('radicale') islam en een bedreiging voor de samenleving. Beide verbanden zijn zeer discutabel en vertroebelen de discussie. Het leidt ertoe dat 'moslim-radicalen' per definitie gezien worden als anti-westers en een bedreiging voor de samenleving. Of men redeneert andersom, namelijk dat politiek geweld geïnspireerd door bepaalde islamitische ideologieën nauw verbonden is met het idee dat Westerse liberalisme en secularisme fundamenteel slecht zijn en dat ze dan ook vernietigd moeten worden. Weer anderen zien radi-

calisering als een gevolg van een slechte integratie, vervreemding, sociaaleconomische achterstanden en ongenoegen over westerse seculiere en seksuele vrijheden. In alle gevallen verdwijnt de capaciteit van radicalen om zelfstandig te handelen achter de horizon; men is slachtoffer van een misleidende religie, sociale en economische marginalisering, modernisering en globalisering en rekruteurs die hen met slinkse methoden in radicale netwerken trekken.

[20] SALAFISME EN EEN MORELE UTOPIE

In dit boek hanteren wij een andere benadering voor salafisme dan die gericht op radicalisering of fundamentalisme. Wat salafisten tot salafisten maakt, wordt niet bepaald door de vraag hoe gevaarlijk zij wel of niet zijn. Evenmin wordt dat bepaald door het gegeven dat zij terug zouden willen naar de fundamenteën van het geloof en de begintijd van de islam. Wat salafisten tot salafisten maakt zijn hun *ideaalbeelden* over hoe die fundamenteën en het begin van de islam eruit zien, hun *ambities* over de hedendaagse implementatie van die ideaalbeelden en hun praktijken om betekenis te geven aan het leven en de wereld om hen heen die gekenmerkt worden door een strikte, letterlijke interpretatie van de Koran en Soenna. Binnen een dergelijk perspectief kunnen we de salafisten beschouwen als utopische beweging. De term utopie, dat zowel 'geen plaats' als 'gelukkige plaats' als betekenis draagt, kan gezien worden als een verwijzing naar iets dat nastrevenswaardig, wenselijk en mogelijk is, maar dat ook tegen de bestaande situatie in gaat en onhaalbaar is. In zijn *Utopia* uit 1516 beschreef Sir Thomas More ideaaltypische vormen van sociale organisatie en samenleven waarmee hij enerzijds zijn ambities voor perfecte vormen van samenleven gestalte gaf en anderzijds kritiek gaf op de bestaande samenleving van die tijd. In het geval van salafisten kunnen we stellen dat zij proberen de islam te revitaliseren en reorganiseren op basis van een ideaalbeeld van de eerste drie generaties moslims en een zo strikt en letterlijk mogelijke uitleg van de schriftelijke bronnen van islam.

Zo probeert men een leefstijl te ontwikkelen die betrokkenen correcter, rechtvaardiger en bevredigender vinden dan hun huidige leefstijl.²¹

Met 'beweging' bedoelen we geen 'traditionele' sociale beweging (zoals de arbeidersbeweging of de vrouwenbeweging) die probeert de samenleving te hervormen door politieke claims richting de staat te maken. Het activisme van salafisten gaat niet zozeer om het mobiliseren van mede-activisten voor collectieve actie, maar om de productie van betekenis en de praktijken en ervaringen waardoor deze bemiddeld worden.²² Deze betekenisgeving vindt plaats op diverse niveaus, variërend van leken tot en met islamitische geleerden. In hoofdstuk één van dit boek gaan we in op dat laatste niveau. We bespreken de verhouding tussen islam en salafisme en wat de historische wortels van het salafisme zijn. In hoofdstuk twee zetten we uiteen hoe het salafisme zich verspreid heeft, hoe de salafistische doctrines zich ontwikkeld hebben binnen de diverse vertakkingen van salafisme en wat de belangrijkste geschillen en discussies zijn. Ze zijn gericht op het bewaken van de identiteit en integriteit van de eigen groep in een wereld vol verleiding en onderdrukking. Volgens salafisten bevindt de huidige moslimgemeenschap zich in een morele crisis als gevolg van het negeren van de leidende principes van de islam. In de praktijken van betekenisgeving staat daarbij het idee van een 'ideale plaats' (in dit geval een ideaalbeeld van de eerste generaties moslims) centraal. In het geval van een utopische beweging betreft het formele en informele netwerken die zich kenmerken door fragmentatie en wisselende coalities die niet gericht zijn op het politieke claims in de richting van de staat, maar op de bescherming van de integriteit en identiteit van de 'eigen' groep tegenover een vijandige buitenwereld.²³ Het gaat daarbij om organisaties die allerlei formele banden hebben met elkaar, maar ook om individuen die zich vrijwillig bekennen tot een bepaald gedachtegoed en praktijken, gezaghebbende geleerden en predikers en sociale omgeving en allerlei formele en informele banden onderhouden. Op deze manier ontstaan er zogenaamde netwerken met *weak*

ties. Deze *weak ties* zijn niet zo hecht als banden tussen familie en vrienden, maar wel bij uitstek geschikt om verschillende netwerken aan elkaar te koppelen waardoor snelle en grote verspreiding van identiteit, debatten en verbondenheid mogelijk is.²⁴ Wanneer men bijvoorbeeld in het buitenland wil studeren, maakt men gebruik van allerlei kennissen die, in tegenstelling tot *strong ties*, verschillende lokale en transnationale netwerken kunnen overbruggen. Een dergelijke netwerkstructuur betekent ook dat er geen centraal gezag is en dat het relatief makkelijk is voor individuen om lokaal en virtueel uit te groeien tot gezaghebbende figuren. De verschillende netwerken in deze islamitische trend kunnen met elkaar verbonden zijn, maar ook een onderlinge competitie voeren of elkaar zelfs vijandig gezind zijn. Weliswaar wordt veelal gesteld dat het salafisme zich kenmerkt door een rigide, letterlijke interpretatie van islamitische bronnen, maar het salafisme is allesbehalve een homogene beweging. In hoofdstuk drie bekijken we welke salafistische groeperingen en leiders er vandaag de dag zijn in het Midden-Oosten en hoe hun verhoudingen tot anderen en onderling zijn. We zullen daarbij in het bijzonder ook de relatie tussen salafisme en de Moslimbroederschap en al-Qaida bekijken. Hoofdstuk vier gaat over de verspreiding van het salafisme van het Midden-Oosten naar Europa. We bekijken hoe migratie een rol heeft gespeeld bij de verspreiding van het salafisme, maar ook hoe het salafisme deel uitmaakt van een transnationale publieke sfeer waarin gediscussieerd wordt over de aard van de islam en hoe salafisten transnationale vormen van verbondenheid en expressie genereren.

De salafisten zijn vooral bezig om een positie als morele voorhoede en bewaker van de morele gemeenschap van moslims te verwerven. De activiteiten zijn erop gericht om de participanten te leren hoe ze zich moeten gedragen, praten en eruit moeten zien als 'echte' moslim. Daarbij speelt media een belangrijke rol en we zullen daarom in hoofdstuk vijf ingaan op hoe salafisten in Nederland en Duitsland

gebruik maken van verschillende (sociale) media en in het bijzonder hoe zij daar omgaan met islamitische bronnen.

Naast media zijn er tal van andere kanalen waarbij salafistische predikers hun achterban onderwijzen in wat het betekent om deel uit te maken van een bepaalde gemeenschap, hoe ze die gemeenschap kunnen herkennen en hoe zij zichzelf kunnen herkennen als lid van die gemeenschap. Op deze manier probeert men identiteit en (verwachtingen omtrent) gedrag bij elkaar te brengen.²⁵ Het overtuigen en onderwijzen van moslims om deelgenoot te zijn van een gemeenschappelijk leven, een gemeenschappelijk idee en gemeenschappelijke praktijken die een goed en correct leven bepalen, is cruciaal voor het vestigen van een 'echte' morele gemeenschap. Dit betekent wel dat de salafisten een lokale kleur moeten aannemen en moeten inspelen op vragen, kwesties en problemen die onder moslims in een specifiek gebied spelen. Om dit te analyseren kijken we in hoofdstuk zes naar Nederland en hoe het salafisme zich hier gevestigd heeft en welke ontwikkelingen er te zien zijn, zowel op het gebied van de netwerken als het debat over het salafisme en de praktijken van salafisten in het leven van alledag.

In hun activiteiten leggen salafisten zich toe op het formuleren van antwoorden op de vragen en behoeftes van moslims in Nederland. Wanneer we kijken naar de praktijk onder salafisten zien we dat velen proberen de regels van het salafisme zo strikt mogelijk na te leven, maar dat men tegelijkertijd wel compromissen moet sluiten omdat men nu eenmaal leeft in een omgeving van moslims en niet-moslims die hun opvattingen niet delen of zelfs afkeuren. Van belang is dat de salafistische utopie en praktijk geleefd en beleefd worden in een samenleving die over het algemeen als seculier gezien wordt. Vanaf de jaren tachtig werd het idee dat Nederland als morele gemeenschap gebaseerd is op religieuze identiteiten (de verzuiling) vervangen door een beeld van de morele gemeenschap waarin het idee van de natie en deugdzame burger is verbonden met het ideaal van seculiere en sek-

suele vrijheden en tolerantie.²⁶ Özyürek stelt dat deze tendens tot een seculiere uniformering in Europa onder linkse intellectuelen vaak fel verdedigd wordt tegenover islamitische praktijken zoals de sluier, ritueel slachten en besnijdenis.²⁷ Dergelijke praktijken worden verworpen, niet omdat zij komen van mensen die niet christelijk zijn of een andere huidskleur hebben, maar omdat zij staan voor een cultuur die zich zou kenmerken door een onderwerping aan religieuze plichten en idealen. Dat zou namelijk verhinderen dat individuen zich bekenen tot seculiere waarden.²⁸

[24]

In het slothoofdstuk volgt een korte beschouwing over de wereldwijde verspreiding van het salafisme en de spanningen die daar inherent aan zijn. Op deze manier krijgen we een beter idee van de utopie van het salafisme, welke doctrines daarbij horen en hoe deze utopie haar soms paradoxale gestalte krijgt in het Midden-Oosten, Europa in het algemeen en Nederland in het bijzonder en via internet.

☞ Salafisme als label

Onder salafisten is het gebruik van het label 'salafist' of varianten daarop omstreden en sommigen geven de voorkeur aan het gebruik van de term 'moslim'. In media, politieke debatten en onder onderzoekers is de term inmiddels wel ingeburgerd, maar dat wil niet zeggen dat altijd duidelijk is wat er wordt bedoeld. Soms worden groepen als Sharia4Belgium en Hizb ut Tahrir tot salafisten gerekend en vaak wordt een groep 'salafistisch' genoemd zonder verdere uitleg; alsof het een heldere, vanzelfsprekende term is. Beide organisaties worden hier buiten beschouwing gelaten.

Tegenwoordig gebruiken ook salafisten en andere moslims zelf af en toe deze term, zoals in Nederland enkele jaren geleden bij het Nationaal Islam Congres, waar een seminar plaatsvond over 'salafisme' met voornamelijk salafistische predikers. De term salafisme wordt dus als analytische term gebruikt door onderzoekers én is onderdeel van de praktijk van zelfidentificatie van salafisten en categori-

sering door sympathisanten en opposanten. Dat het gebruik van de term 'salafisme' onder salafisten in Europa vooral opkomt nadat men onderwerp van debat en beleid is geworden, is een voorbeeld van de wisselwerking tussen zelfidentificatie en categorisering door buitenstaanders. Onder andere Rogers Brubaker heeft veel aandacht besteed aan het risico dat politieke, religieuze en journalistieke categorieën wetenschappelijke concepten gaan beïnvloeden, bijvoorbeeld in zijn artikel *Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration* (2013, *Ethnic and Racial Studies*, 36(1)).

[25]

Het toenemende gebruik van de term 'salafisme' geeft salafisme een platform in de politieke discussies en wordt door sommige salafisten gebruikt om anderen weg te zetten als 'cultuurmoslims' of als 'moslims die dwalende zijn'. In die zin wijst het gebruik van de term mogelijkserwijze op een toenemend zelfbewustzijn. Het is echter ook een uiting van een strijd over de interpretatie van de islam en wat het betekent om een goede moslim te zijn. Zo erkennen niet alle netwerken die wij hier behandelen elkaar als salafistisch. Tegelijkertijd ervaart men dat de categorisering door media, politiek en sommige moslims is gebaseerd op een zeer negatieve invulling van het begrip: intolerant, gewelddadig, irrationeel, enzovoorts. Net als de term 'moslim' voor moslims in het algemeen, ervaren salafisten dat de term 'salafisme' gebruikt wordt om mensen te controleren (in het anti-radicaliseringsbeleid) en om mensen ter verantwoording te roepen voor de daden van anderen. De verschillende definities en ervaringen met het label 'salafisme' pleiten ervoor de term niet te gebruiken als een verklarend en analytisch begrip. Net als bij moslims gaat het hier niet om een homogene groep mensen maar een heterogene categorie. 'Moslim' of 'salafist' verklaart dus op zich niet zoveel, maar het gebruik (of het afwijzen ervan door sommige moslims) dient juist het onderwerp van onderzoek te zijn net als de daarbij horende verschillende interpretaties en definities over doctrines, praktijken en ervaringen.

I. Van islam naar salafisme

[26] Zoals in de inleiding al werd gesteld, zien wij salafisme als een utopische beweging waarvan de aanhangers op basis van een ideaalbeeld van de islam proberen die godsdienst te reconstrueren en hun levens daarnaar trachten te modelleren. Wat het salafisme gemeen heeft met andere utopische bewegingen is de zoektocht naar een 'ideale plaats'. Dit roept uiteraard de vraag op wat dat ideaalbeeld van salafisten is en waar het vandaan komt. Om hier een goed beeld van te krijgen is het noodzakelijk allereerst kort in te gaan op de vroege geschiedenis van de islam. Daarna behandelen we in dit hoofdstuk de opkomst van het salafisme en als laatste analyseren we de verspreiding van deze stroming.

HET SALAFISTISCHE IDEEAALBEELD

Volgens de islamitische overlevering begon de man die later bekend zou worden als de Profeet Mohammed (ong. 570-632) met de prediking van zijn strikt monotheïstische boodschap in Mekka in het jaar 610. Via openbaringen die via de engel Gabriël van God zouden zijn gekomen, reciteerde Mohammed *ayat* (tekenen, verzen) die later werden opgetekend en uiteindelijk de hoofdstukken (*sura's*) van de koran zouden vormen. Mohammeds oproep tot het dienen van één God viel aanvankelijk niet in goede aarde bij de overwegend polytheïstische Mekkanen. De onderdrukking van de kleine maar groeiende gemeenschap van gelovigen leidde er in 622 zelfs toe dat Mohammed en zijn aanhangers vertrokken naar Yathrib (het latere Medina), een tocht die

bekend zou gaan staan als de emigratie (*hijra*). Vanuit deze stad, die de gelovigen een positie van relatieve veiligheid bood, keerde het tij echter en Mohammed en zijn volgelingen gingen de strijd aan met de nog immer vijandige Mekkanen. Deze strijd werd, zo wil de overlevering, uiteindelijk gewonnen door de Profeet toen die enkele jaren voor zijn dood Mekka aan zijn gezag onderwierp. Na Mohammeds overlijden kwam de gemeenschap van gelovigen onder het bestuur te staan van 'opvolgers' van de Profeet (*khulafa*, ev. *khalifa* (kalief)): Abu Bakr (r. 632-634), Umar b. al-Khattab (r. 634-644), Uthman b. Affan (r. 644-656) en Ali b. Abi Talib (r. 656-661).²⁹

[27]

Hedendaagse moslims beschouwen de Profeet Mohammed als 'het zegel der profeten' (*khatim al-anbiya*), dus als de laatste in een reeks gezanten van God, en de meesten bestempelen tevens zijn eerste vier opvolgers als 'rechtgeleide kaliefen' (*al-khulafa al-rashidun*). De periode waarin deze kaliefen leefden en regeerden wordt door de meeste moslims min of meer als het gouden tijdperk van de islam gezien en hun gedrag wordt tot op zekere hoogte als normgevend beschouwd. Deze meerderheid van de moslims is bekend gaan staan onder de naam 'soennieten' omdat zij de gewoonte (*sunna*) van de Profeet en zijn directe opvolgers naleven, in tegenstelling tot sjiïeten, die de eerste drie kaliefen afwijzen en alleen Mohammeds neef en schoonzoon Ali b. Abi Talib en diens afstammelingen erkennen als legitieme opvolgers van de Profeet. Dit laatste punt is een belangrijke bron van conflict tussen salafisten (en in veel mindere mate soennieten in het algemeen) enerzijds en sjiïeten anderzijds en heeft tot een grote hoeveelheid anti-sjiïtische literatuur geleid. Hoewel deze literatuur tot op zekere hoogte eeuwenoude wortels heeft, wordt deze – in het bijzonder vanuit Saoedi-Arabië – vooral van stal gehaald als er politieke spanningen of conflicten zijn met sjiïeten, zoals de Libanese organisatie Hizbullah en het regime in Iran.³⁰ Aangezien salafisten echter soennitische moslims zijn, zullen sjiïeten in dit boek verder buiten beschouwing worden gelaten.³¹

De salaf als utopie

[28] Dit korte overzicht van de vroeg-islamitische geschiedenis is relevant voor de bestudering van het salafisme omdat het aanduidt hoe het ideaalbeeld is ontstaan op basis waarvan salafisten trachten hun leven vorm te geven. De term utopie geeft namelijk een ideaal aan voor het leven in het hier en nu dat gebaseerd is op een specifieke interpretatie van het verleden. Salafisten proberen hun leer en levensstijl zoveel mogelijk te baseren op hun ideaalbeeld van ‘de vrome voorvaderen’ (*al-salaf al-salih*), een term die op basis van een overlevering (*hadith*) van de Profeet Mohammed meestal gelijkgesteld wordt met de eerste drie generaties gelovigen. Zo zou de Profeet gezegd hebben: ‘De beste van de mensen (*khayr al-nas*) zijn mijn generatie (*qarni*), daarna degenen die hen opvolgen (*yalunahum*) en daarna degenen die hen opvolgen.’³² De gedachte hierachter lijkt te zijn dat deze gelovigen de Profeet Mohammed nog persoonlijk hebben gekend of anders in ieder geval zijn directe volgelingen, waardoor zij de islam in zijn meest ‘pure’ vorm hebben meegekregen, voordat de godsdienst ‘bezoedeld’ werd door verkeerde invloeden in de eeuwen daarna. Omdat ze aanhangers zijn van deze ‘zuivere’ islam, die ontdaan zou zijn van latere dwalingen, geloven salafisten dat ze, opnieuw op basis van een *hadith*³³, deel uit zullen maken van de selecte groep moslims die uiteindelijk als enige ware, overwinnende groep over zal blijven (*al-ta’ifa al-mansura*) en gered zal worden van het hellevuur (*al-firqa al-najiya*).³⁴

Hoewel het bovenstaande wellicht redelijk helder en afgebakend lijkt, is het dat niet. Zelfs als we de islamitische bronnen als historisch betrouwbaar accepteren³⁵, is het bijvoorbeeld niet zonder meer duidelijk wat ‘de voorvaderen’ (de *salaf* dus, waarvan de term ‘salafisten’ is afgeleid) nu precies geloofden en praktiseerden. Aangezien de overleveringen over vooral het leven van de Profeet Mohammed door moslims zijn gebruikt om allerlei ideologieën te rechtvaardigen, van salafisme tot socialisme en feminisme³⁶, is de inhoud van de vroeg-islamitische leer – of zelfs maar het bestaan daarvan – geenszins van-

2. De leer van het salafisme

In hoofdstuk 1 hebben we gezien dat salafisten streven naar wat zij zien als de ‘zuivere’ islam zoals die volgens hen belichaamd wordt door de utopie van de *salaf*. Een kernaspect van utopische bewegingen, en zeker ook van salafisme, is het idee dat de identiteit en integriteit van de eigen groep bewaard en/of hersteld moet worden. In het geval van salafisten vertaalt dit zich in de ambitie de islam en het leven van moslims te ‘zuiveren’ van alles wat niet past bij de ‘zuivere’ islam. De vraag is echter wat deze ‘zuivere’ islam dan inhoudt. In dit hoofdstuk zullen we ingaan op die vraag door te kijken naar wat salafisten nou eigenlijk geloven (de salafistische kernleer) en welke concepten daarin een centrale rol spelen. Salafisten vormen echter geen homogene trend en we gaan daarom vervolgens in op hoe ze verdeeld zijn in verschillende stromingen en waarin ze van elkaar afwijken. Ten slotte behandelen we enkele intra-salafistische conflicten die duidelijk maken dat salafisten weliswaar verenigd zijn in het streven naar de utopie van de *salaf*, maar dat men sterk verschilt over hoe dat ideaal bereikt moet worden.

[43]

DE SALAFISTISCHE KERNLEER

Het ‘zuiverende’ karakter van het salafisme, belichaamd in de reconstructie van de utopie van de vroege islam, is volgens salafisten terug te vinden in hun *aqida* (leer), die naar hun idee in feite een uitgewerkte versie is van wat de ‘vrome voorvaderen’ geloofden. Diverse concepten staan hierin centraal, met als belangrijkste de eenheid van God.

De allesoverheersende eenheid

Toen de islam ontstond was wellicht de meest radicale breuk die de Profeet Mohammed in Mekka veroorzaakte het feit dat hij het polytheïsme afwees en ijverde voor strikt monotheïsme. Zo bezien is het niet vreemd dat dit geloof in één ondeelbare en volstrekt unieke God (*tawhid*) de eerste van de vijf centrale geloofsvoorstellingen van de islam is en tevens het eerste deel vormt van de islamitische geloofsbelijdenis: 'Er is geen god dan God en Mohammed is de gezant van God.'⁶⁹

[44] Dit strikte monotheïsme uitte zich in de vroege islam bijvoorbeeld in het stukslaan van de afgodsbeelden die zich bevonden in de Ka'ba, het centrale heiligdom in Mekka, nadat de gelovigen die stad in 630 hadden onderworpen. Hoewel de kwestie van afgodsbeelden – in de letterlijke zin van het woord – nauwelijks nog een rol speelt, is *tawhid* nog altijd een centraal concept binnen de islam en vooral voor salafisten.

Het belang van *tawhid* voor salafisten is moeilijk te overschatten. Argumenten over allerlei zaken worden vaak terug gevoerd tot dit concept en, hoewel het een term lijkt die op het eerste gezicht weinig toelichting behoeft, besteden salafistische websites vaak apart aandacht aan *tawhid* en sommigen verwerken de term zelfs in hun naam.⁷⁰ Hoewel salafisten in het algemeen een sterke neiging hebben om zich te definiëren door aan te geven welke 'afwijkende' islamitisch visies ze juist afkeuren, is specifiek het concept *tawhid* ook een belangrijke reden waarom andere stromingen binnen de islam, zoals het soefisme, stellig worden afgewezen. Het hedendaagse soefisme neemt in de ogen van salafisten namelijk vaak vormen aan die gelijk staan aan afgodendienst, bijvoorbeeld vanwege rituelen rondom graven van overleden *sufi*-leiders. Op het Arabisch Schiereiland waren er in de 18^e en 19^e eeuw zelfs belangrijke geleerden die het islamitische Osmaanse Rijk, dat destijds het Midden-Oosten tenminste nominaal grotendeels beheerste, voor 'ongelovig' uitmaakten. Dit deden ze omdat het soefisme – dat haaks zou staan op *tawhid* – grote invloed zou hebben

binnen dat rijk, al speelde politieke oppositie tegen de Osmanen hierin wellicht ook een rol.⁷¹

Salafisten onderscheiden drie aspecten van *tawhid*: *tawhid al-rububiyya* (de eenheid van heerschappij), *tawhid al-asma wa-l-sifat* (de eenheid van de namen en de eigenschappen [van God]) en *tawhid al-uluhiyya* (de eenheid van goddelijkheid). (Soms wordt ook nog *tawhid al-hakimiyya* (de eenheid van soevereiniteit) onderscheiden, maar volgens vele salafisten is deze term niet juist en valt die onder *tawhid al-uluhiyya*.) De eerste van deze drie aspecten is de meest basale en verwijst naar het bestaan van een god (Allah, God) en zijn heerschappij over de wereld als Schepper en Heer. Het tweede aspect van *tawhid* hangt samen met de volkomen unieke natuur van God, zowel in zijn namen als in zijn eigenschappen, wat onder andere inhoudt dat antropomorfisme, het toeschrijven van menselijke eigenschappen aan – in dit geval – God, afgewezen wordt.⁷² Het derde aspect van de eenheid van God, dat ook wel bekend staat als *tawhid al-ibada* (de eenheid van aanbidding), verwijst naar het idee dat alleen God aanbeden mag worden en niets of niemand anders. Hoewel dit voor de hand lijkt te liggen en salafisten inderdaad verenigd zijn in hun aversie tegen de verering van ‘heiligen’ of het bidden tot gestorven familieleden, is men het er niet over eens wat ‘aanbidding’ precies inhoudt, wat dit aspect van *tawhid* tot de meest controversiële maakt onder salafisten, zoals we nog zullen zien.

[45]

Geloof en ongeloof

Een tweede kernconcept binnen het salafisme is ‘geloof’ (*iman*), waarbij deze term niet gelijk gesteld moet worden met ‘godsdiens’ of ‘religie’, zoals dat in het Nederlands vaak gebeurt (‘het christelijk geloof’), maar opgevat moet worden als ‘overtuiging’ of ‘het geloof in God’. Deze verklaring dient echter meteen uitgelegd te worden omdat hij geen recht doet aan de lange discussie die onder moslims gevoerd is over wat geloof nou precies inhoudt. De discussie sinds de 7^e eeuw draaide

eigenlijk om drie aspecten van geloof: overtuiging in het hart (*al-i'tiqad bi-l-qalb*), spraak met de tong (*al-qawl bi-l-lisan*) en handelingen met de ledematen (*al-a'mal bi-l-jawarih*). Met andere woorden: bestaat geloof uit wat er in je hart leeft, uit wat je zegt of uit wat je doet of misschien uit een combinatie van die drie? Deze vraag heeft diverse antwoorden opgeleverd binnen de islam, die geuit werden door verschillende groepen en stromingen.

[46] De eerste stroming die met betrekking tot de kwestie van geloof een rol speelt is een nogal obscure groep genaamd de Jahmiyya, genoemd naar Jahm b. Safwan (gest. 746). Deze man, wiens doctrine grotendeels in nevelen gehuld is en vooral afkomstig is uit de werken van zijn ideologische tegenstanders, zou gesteld hebben dat geloof slechts bestaat uit overtuiging in het hart. Zo zou iemand die moslim is maar uiterlijk (via spraak en handelingen) laat zien dat hij joods of christelijk is geworden voor Jahm b. Safwan toch een moslim blijven, eenvoudigweg omdat de overtuiging in zijn hart nog islamitisch kan zijn.⁷³ Een tweede stroming die in dit debat relevant is, is de Murji'a, een beweging waarover we veel meer weten en die bekend is geworden om het idee dat zijn aanhangers niet wensten te oordelen over het geloof van mensen door 'uitstel' (*irja*, waarvan Murji'a is afgeleid) toe te passen en dit oordeel aan God over te laten. De aanhangers van deze beweging, die opkwam aan het eind van de 7^e eeuw, stelden dat geloof niet alleen in overtuiging in het hart lag, maar ook in de bevestiging (*tasdiq*) daarvan via uitspraken.⁷⁴ Een derde stroming, die onder andere verdedigd werd door Ibn Hanbal, stelde dat geloof geuit wordt door overtuiging in het hart en de bevestiging daarvan door uitspraken maar dat dit ook bekrachtigd moet worden door handelingen.⁷⁵ Deze laatste denkwijze zou later dominant worden onder soennieten, waaronder salafisten, die de eerder genoemde stromingen fel afwijzen.

Deze korte uiteenzetting van de vraag waaruit geloof precies bestaat wordt relevant voor de studie naar het salafisme als we gaan kijken naar het tegenovergestelde: ongeloof (*kufr*). Wanneer kan men

stellen dat iemand is opgehouden met geloven en een afvallige (*murtadd*) en een ongelovige (*kafir*) is geworden? Dit zijn belangrijke vragen voor salafisten omdat zij, vanwege de utopie van de *salaf* die ze claimen na te streven, zich vaak afzetten tegen 'afwijkende' groepen. In het beoordelen van die andere groepen is het van belang te weten hoe men hen moet bestempelen. Daarnaast is dit een zeer relevante kwestie aangezien geloofsafval volgens sommige moslims op basis van een overlevering van de Profeet Mohammed bestraft zou moeten worden met de dood. De ernst van die consequentie noopt geleerden tot het uitvoerig beredeneren van wat *kufir* precies is en welke verschillende soorten er zijn. Salafistische geleerden onderscheiden 'klein ongelof' (*kufir asghar*) van 'groot ongelof' (*kufir akbar*). De eerste categorie omvat zonden die ernstig zijn maar voortkomen uit onwetendheid, verkeerde interpretaties van teksten of andere onbedoelde oorzaken en die als zodanig iemand niet direct buiten de islam plaatsen als afvallige. Dit ligt anders bij de tweede categorie, groot ongelof, waaraan mensen schuldig zijn als ze zonden plegen die niet uit onwetendheid of onjuist geïnterpreteerde teksten voort kunnen komen omdat de waarheid daaromtrent zo fundamenteel is dat die in wezen verankerd ligt in de mens. Deze zonden liggen dan ook vaak op het gebied van *tawhid al-rububiyya* en omvatten bijvoorbeeld zaken als ongelof in het bestaan van God en de ontkenning dat hij de Schepper is.⁷⁶

[47]

Het bovenstaande is in principe het standpunt van alle salafisten. Hun indeling van zonden ligt echter ingewikkelder dan een simpele indeling tussen groot en klein ongelof op basis van de mate waarin het de eenheid van God beschimpt. Zo kunnen zonden ook van een minder ernstige aard zijn en toch tot groot ongelof worden bestempeld. Dit kan gebeuren als iemand het met overtuiging (*i'tiqad*) doet, een zonde expliciet als toegestaan beschouwt (*istihlal*) of met zijn fout een bewuste weigering (*jahd*) van de islam wil uitdrukken. Ter illustratie: als een moslim een glas wijn drinkt omdat hij het lekker vindt maar eigenlijk wel weet dat het niet mag, dan maakt hij zich volgens

salafisten schuldig aan klein ongelooft. Drinkt hij daarentegen omdat hij bewust de islamitische regel tegen het nuttigen van wijn wenst te negeren, dan is hij schuldig aan groot ongelooft en plaatst hij zichzelf daarmee buiten de islam, aldus salafisten.⁷⁷

[48] Net als bij het bepalen van wat geloof inhield werd ook deze beschrijving van verschillende soorten ongelooft niet universeel geaccepteerd door vroege moslims. Zo stelden de eerder genoemde Murji'a dat voor alle zonden – zelfs overduidelijke schendingen van *tawhid* – een expliciete verbale bevestiging van iemands zondige motieven nodig was om het als groot ongelooft te kunnen bestempelen.⁷⁸ Andersom gold voor de Kharijieten⁷⁹, een vroeg-islamitische afscheidingsbeweging die vaak bestempeld wordt als de eerste extremistische groep in de islam, dat zij zelfs minder ernstige zonden automatisch als groot ongelooft beschouwden.⁸⁰ Hoewel zowel de Murji'a als de Kharijieten niet meer bestaan in deze vorm, zijn ze voor huidige salafisten nog uiterst relevant als categorieën waarvan men zich kan distantieren om zo te tonen dat men alleen de utopie van de *salaf* als leidraad neemt, zoals we later in dit hoofdstuk zullen zien.

Loyaliteit en afkeuring

Een laatste belangrijke concept dat we behandelen in het beschrijven van de salafistische kernleer is *al-wala wa-l-bara*. Deze term verwijst enerzijds naar de loyaliteit (*wala*) die moslims tegenover God, de islam en elkaar moeten hebben volgens salafisten en anderzijds naar de afkeuring (*bara*) die gelovigen ten opzichte van alles wat niet islamitisch is dienen te betonen. Het is waarschijnlijk dat *wala* en *bara* niet altijd bij elkaar werden genoemd maar dat ze door latere geleerden als twee kanten van dezelfde medaille werden beschouwd. Het concept *wala* (of verwante woorden als *walaya*) heeft wortels in de pre-islamitische tijd en hing in die periode maar ook daarna vaak samen met zaken als bondgenootschappen en patronage.⁸¹ De term lijkt als zodanig ook terug te komen in de koran, waar bijvoorbeeld in *sura* 5: 51 staat dat

moslims joden en christenen niet tot 'bondgenoten' of 'medestanders' (*awliya*, verwant aan *wala*) moeten nemen.

De term *bara* (of varianten daarvan, zoals *bara'a* of *tabarru*) gaat ook terug tot de pre-islamitische tijd en werd destijds waarschijnlijk gebruikt om de verstoting van stamleden mee aan te duiden. De term kwam in verschillende varianten echter ook in de koran terecht (bijvoorbeeld in *sura* 9: 1 en 60: 4) en werd later door islamitische groepen buiten de soennitische *mainstream*, zoals Kharijieten en sjiïeten, aangenomen. Hoewel sommige soennieten zich aanvankelijk tegen dit concept keerden en het als een innovatie (*bid'a*) afschilderden, werd het idee achter *bara* (afkeuring, weigering) door de eerder genoemde geleerde Ibn Taymiyya opgepikt om vreemde invloeden buiten de islam te houden en zo de godsdienst vrij te maken van alles wat niet islamitisch is. Op deze manier is het terecht gekomen bij Wahhabitische geleerden en het is ook als zodanig dat hedendaagse salafisten het concept veelvuldig gebruiken.⁸²

[49]

Juist omdat salafisten in hun navolging van de utopie van de *salaf* zo graag hun leer en levensstijl willen zuiveren van alles wat volgens hen onislamitisch is, is *al-wala wa-l-bara* uitermate geschikt voor hen. Het geeft in een term weer hoe tegen de islam en alle andere zaken aangekeken moet worden. Bovendien wordt het concept door salafisten sterk verbonden met *tawhid* omdat *wala* aan God gezien kan worden als een noodzakelijk uitvloeisel van de totale devotie aan de ene ware God en *bara* als het radicaal afzweren van alles wat daarvan afwijkt. Zo bezien is *al-wala wa-l-bara* slechts een logische bevestiging van de eenheid van God. Dit heeft ook consequenties over hoe men met mensen om moet gaan aangezien daaruit moet blijken dat men loyaal is aan de islam en afstand neemt van al het andere. Het is dan ook niet vreemd dat Muhammad al-Qahtani, de auteur van een boek over dit onderwerp dat door uiteenlopende salafistische stromingen gebruikt wordt, openlijk stelt dat '*tawhid* slechts verwezenlijkt zal worden op aarde door de realisering van loyaliteit tegenover degenen die

3. Salafisme in de moslimwereld

In de vorige twee hoofdstukken hebben we gekeken naar de utopie die salafisten nastreven en welke verschillende ideologische stromingen hieruit voortvloeien. Deze zaken hangen grotendeels samen met de salafistische leer (*aqida*). De salafistische utopie bestaat echter niet zonder de context aangezien processen van betekenisgeving altijd plaatsvinden tegen de achtergrond van politieke en culturele ontwikkelingen. Uiteindelijk willen salafisten namelijk een in hun ogen rechtvaardigere en betere samenleving scheppen. Hoe salafisten hun utopie concreet vertalen naar en toepassen in de specifieke samenleving waar men zich bevindt, is de focus van de komende vier hoofdstukken. In dit hoofdstuk willen we behandelen hoe salafisten hun leer concreet toepassen in de context van de moslimwereld en wat voor nieuwe ideeën, coalities en praktische problemen dit met zich meebrengt. Allereerst zullen we kijken naar de relaties die salafisten hebben met de staat en hun politieke heersers in de moslimwereld, waarbij we ook aandacht besteden aan een belangrijke niet-salafistische concurrent: de Moslim *Broederschap*. Vervolgens gaan we in op de rol van jihad, een heikel thema dat soms ongedifferentieerd als terrorisme gezien wordt en als zodanig soms met salafisten wordt geassocieerd. Als laatste behandelen we enkele recente trends die zijn voortgekomen uit de opstanden in de Arabische wereld sinds 2010 ('de Arabische Lente'). Dit laatste laat zien dat er weliswaar nog sprake is van stromingen die we aan kunnen duiden als quiëtistisch-, politiek- en

4. Transnationaal Salafisme in Europa

INLEIDING

[91]

Een utopie geeft niet alleen een richting aan naar het verleden, maar gaat ook over waar het heen moet. Voor salafisten geldt dat zij zich ten doel gesteld hebben hun utopie over de wereld te verspreiden zoals we ook al in het vorige hoofdstuk konden zien. Analoog aan wat Said stelde over ‘travelling theory’¹⁷⁰ kunnen we stellen dat er in het geval van salafisme sprake is van een ‘reizend gedachtegoed’. Dit betekent dat dit gedachtegoed geen vaststaande, eenduidige betekenis heeft, maar dat deze verschillende interpretaties en implicaties heeft al naar gelang waar, wanneer en hoe dit gedachtegoed ontplooid en toegepast wordt. Om het handelen van utopische bewegingen te begrijpen, dienen we naar dat laatste te kijken. Uit de vorige hoofdstukken blijkt al dat het salafisme zich niet beperkt tot één land; door de geschiedenis heen heeft het zich verspreid over diverse landen, is het vermengd met diverse stromingen en bestaan er diverse dwarsverbanden tussen groepen en individuen in het Midden-Oosten. Daarbuiten is het salafisme echter ook verspreid in gebieden zoals Europa, Zuid-Afrika en de Verenigde Staten.¹⁷¹

In dit hoofdstuk zullen we ons vooral richten op de verspreiding van het salafisme naar Europa, in het bijzonder Nederland. Net als bepaalde christelijke stromingen zoals de Pinksterbeweging, proberen salafisten hun boodschap zo wijd mogelijk te verspreiden als de techniek en politieke omstandigheden het toelaten. Het idee daarbij is dat

5. Salafistische geloofspraktijken op internet

[116] Naast de politieke en culturele context spelen ook technologische ontwikkelingen een belangrijke rol in de verspreiding van het salafisme. Met name het internet is uitermate geschikt voor salafisten om relatief autonoom (in het bijzonder zonder het toezieende oog van hun ouders) nieuwe identiteiten te zoeken of oude te herleven en te proberen de salafistische utopie te realiseren in hun eigen leefwereld. In populaire discussies wordt deze poging vaak geduid met termen als “cyber jihad” en “online radicalisering”. Deze termen suggereren dat salafisten ook online gaan om radicale inhoud te consumeren en te circuleren. Wij hebben in de inleiding al laten zien dat de termen radicaal en radicalisering nogal verwarrend zijn en het zicht kunnen belemmeren. Ook geven dergelijke claims geen dieper inzicht in wat salafisten daadwerkelijk op internet doen en wat het voor hen betekent. In dit hoofdstuk zullen wij daarom naar concrete praktijken van salafisten in Nederland en Duitsland in computer-gemedieerde omgevingen kijken die gerelateerd zijn aan hun geloof. Wij zullen zien hoe de salafistische utopie die wij inhoudelijk in hoofdstuk 1 uiteengezet hebben online geleefd wordt en welke struikelblokken voortkomen uit de verwerkelijking van deze utopie in een computer-gemedieerde omgeving.

Onder computer-gemedieerde omgevingen vallen onder andere forums, e-mail groepen, chat rooms of omgevingen waarin men met behulp van avatars²⁰⁷ interacteert, zoals Second Life. Computer-gemedieerde omgevingen zijn dus volwaardige sociale ruimtes waarin groepen en individuen met elkaar communiceren met behulp van di-

6. Salafisme in Nederland

[140] INLEIDING

Het salafisme in Nederland is zowel een geheel eigen Nederlandse variant van het transnationale salafisme als een ook een product ervan. Eén van de opvallende kenmerken van het salafisme is dat het zo snel en sterk geworteld is geraakt in zoveel landen. Het is echter in Europese landen ook niet meer dan een minderheidsstroming die dan ook nog eens versplinterd is over meerdere, vaak met elkaar wedijverende en soms zelfs vijandige, netwerken. Ondanks de grote verschillen die er zijn tussen salafistische netwerken, kennen zij een vergelijkbare ‘morele ambitie’²⁴² die in hun eigen kring als deugdzaam en nastrevenswaardig wordt gezien. Deze ambitie heeft vooral betrekking op de transformatie van de persoon naar een vrome moslim op basis van de salafistische utopie. Buiten salafistische kringen echter wordt deze ambitie op z’n minst met enige argwaan en ambivalentie bekeken. De ambities van salafisten transformeren namelijk niet alleen hun eigen leven, maar hebben ook een grote impact op hun eigen omgeving en zelfs op nationaal niveau aangezien het salafisme lange tijd het hoofddoel is geweest van het anti-radicaliseringsbeleid en centraal heeft gestaan in de zorgen over integratie, sociale cohesie en veiligheid.

De morele ambitie van salafisten heeft betrekking op het inspireren van mensen (in de praktijk vooral andere moslims) tot het overnemen van de correcte morele houdingen en gedragingen. Hierbij wordt een sterke scheiding gemaakt tussen goed en kwaad. Volgens

tiek en er bestaat de angst dat salafisten met hun geloofsovertuiging grote druk uitoefenen op anderen, in het bijzonder vrouwen. Hun standpunten over bijvoorbeeld homoseksualiteit en de positie van de vrouw kunnen op felle afkeuring rekenen in het publieke debat.

Het gaat daarbij in de debatten niet (meer) zozeer om het feit dat sommige salafisten bereid zijn tot geweldpleging, maar om de salafisten in het algemeen als bedreiging voor de morele gemeenschap, in het bijzonder de vrijheid die bedreigd zou worden door de afkeer van salafisten tegen het Westen. Daarnaast zouden de salafisten op verschillende manieren het seculiere bestel in Europa bedreigen, enerzijds doordat zij zich niet zouden houden aan de plaats die religie is toebedeeld in de verschillende Europese samenlevingen en anderzijds doordat zij de belangen ondermijnen van gevestigde religieuze instituties die zich wel houden aan het seculiere bestel.

[147]

HET SALAFISTISCHE MIDDENVELD: DE MORELE VOOGDEN

Doorbraak

Gedurende de jaren '80 en '90 zijn de salafisten erin geslaagd om zich te vestigen in Nederland via transnationale netwerken, moskeeën, scholen en leskringen en deze netwerken langzaam uit te bouwen tot een krachtige, maar niettemin sterk verdeelde, Nederlandse beweging. Een belangrijke rol is daarbij weggelegd voor Achmed Cheppih, die in 1967 naar Nederland kwam. Hij is de zoon van een Algerijnse man die tijdens de Algerijnse onafhankelijkheidsoorlog in het verzet zat tegen de Fransen. Ahmed Cheppih was leraar Frans in Algerije en is via Frankrijk naar Nederland gekomen als gastarbeider. Zijn gezin woonde van 1964 tot 1980 in Oujda, Marokko, en kwam in 1980 naar Nederland. Achmed Cheppih haalde zijn familie hierheen omdat hij vreesde dat hij zijn gezin niet meer kon bezoeken vanwege de bestrijding van de politieke islam in Marokko. In reactie op de opkomst van de islamisten in Marokko en de Iraanse revolutie van 1979 startte

Geen typische salafist, wel patronen in houdingen, opvattingen en gedrag

Ogenschijnlijk leidt de zoektocht van salafisten naar een 'pure' en 'cultuurloze' islam tot scherp contrast met de omringende samenleving en zelfs tot een zelfgekozen isolement. Een complete terugtrekking uit de Nederlandse samenleving is echter niet mogelijk (tenzij men miigreert). Dit betekent dat salafisten moeten leven in een seculiere omgeving waarin veel mensen tegen hun opvattingen en praktijken zijn. Daarnaast blijkt uit voorgaande hoofdstukken ook al dat de salafistische doctrines en praktijken niet zo eenduidig zijn; er zijn verschillen van mening over de interpretatie en praktisering van specifieke voorschriften en er zijn verschillende subgroepen die soms een vijandige relatie met elkaar hebben.

[159]

Een profiel van de 'typische salafist' in Nederland is niet te geven; daarvoor is de groep simpelweg te divers. Roex, Van Stiphout en Tillie hebben gekeken naar de kenmerken van '(sterk) orthodoxe' Nederlandse moslims waarmee die moslims bedoeld worden wier 'attitudestructuur' lijkt op het salafistische gedachtegoed.²⁸⁰ Op basis van hun onderzoek concluderen zij dat 8% van de Nederlandse moslims hieraan voldoet: 15% van de Marokkaans-Nederlandse moslims en 5% van de Turks-Nederlandse moslims. Volgens Roex, Van Stiphout en Tillie zouden deze moslims wat ouder, minder hoog opgeleid en vaker werkeloos zijn dan andere moslims.

Het is niet helemaal duidelijk hoe dit zich verhoudt met onze observaties in het veld waar we toch vooral jongere (tussen de 15 en 25 jaar) Nederlandse moslims zien, waaronder veel hoger opgeleiden. Ook Buijs, Demant en Hamdy signaleren dat salafisme in Nederland vooral navolging geniet onder Marokkaans-Nederlandse jongeren.²⁸¹ Dat de groep zeer gevarieerd lijkt, wordt bevestigd wanneer we kijken naar andere factoren in onze Nederlandse onderzoeksgroep. Hun op-

de rituele en morele discipline met als doel juist een einde te maken aan ambiguïteit in het leven van mensen. De plichtenethiek en de legitimeringen om niet helemaal aan die plichten te voldoen scheppen een zogenaamde 'illusion of wholeness'.²⁹³ Hoewel voor sommigen de ambitie van vroomheid dus teveel is, zorgt die illusie van heelheid ook voor een sterke identiteit.²⁹⁴ Mensen hebben het gevoel deel uit te maken van iets goeds (de juiste weg van God), iets groters dan henzelf (de wereldgemeenschap van moslims) en iets moois (de goedkeuring, liefde en barmhartigheid van God). De zoektocht naar de correcte kennis en de pogingen om oprecht en authentiek een vrome moslim te worden zijn dan vaak ook zeer passievol. We kunnen het zoeken naar heelheid derhalve ook omschrijven als een hunkering naar heelheid.²⁹⁵

Tegelijkertijd lijkt het idee van falen ingebakken te zitten in de praktijken van salafisten door hun nadruk op de precieze naleving van voorschriften, de onduidelijkheid wat nu betrouwbare kennis is, de nadruk op oprechtheid en authenticiteit terwijl in de praktijk schippen vaak noodzakelijk is. Met hun lezingen en boodschappen creëren predikers ook zelf die behoefte aan heelheid, doordat zij mensen er voortdurend op wijzen hoezeer zij verwijderd zijn geraakt van de (salafistische opvatting van de) ware islam. Die verwijdering zou de bron zijn van alle grote en kleine problemen waarin de moslimgemeenschap verkeert. Zij creëren dus een tegenstelling tussen een mooie utopische islam en de zwakke mens in een wereld vol verleidingen en onrecht; een idee dat toch al sterk leeft als gevolg van de religieuze opvoeding in gezinnen en het idee onder veel jonge moslims dat er een strijd tegen de islam aan de gang is. Het overwinnen van de obstakels in het dagelijks leven staat dan ook centraal.

CONCLUSIE: PLICHT EN PRAGMATIEK

Door de spanningen en problemen die gepaard gaan met een plichtenethiek leidt het zoeken van de salafisten naar heelheid, harmonie,

Over de auteurs

Martijn de Koning is antropoloog en werkzaam aan de afdeling Religiestudies van de Radboud Universiteit Nijmegen en de afdeling antropologie van de Universiteit van Amsterdam. In 2008 promoveerde hij op het onderzoek: *Zoeken naar een 'zuivere' islam. Identiteit en religieuze beleving van Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren*. Hij publiceert regelmatig over Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren, de opkomst van salafisme in Nederland, identiteit en moslimactivisme.

[199]

Joas Wagemakers is islamoloog en werkt als universitair docent en post-doc Islamstudies aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Zijn onderzoek richt zich op islamisme en salafisme in het Midden-Oosten, in het bijzonder de ideologische kanten van deze fenomenen, en heeft hier veelvuldig over gepubliceerd in nationale en internationale vakliteratuur.

Carmen Becker is politicologe en als onderzoeker verbonden aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Zij doet voornamelijk onderzoek naar de verschillende vormen van activisme onder moslims in Duitsland en de rol van sociale media erin.

Glossarium

- [200] **ad'iyā, ev. du'a** – smeekbeden. Het gaat hier om uitdrukkingen die bedoeld zijn om God aan te roepen of zijn zegen te vragen over een handeling, waaronder alledaagse zaken als het betreden van een moskee of het aantrekken van kleding.
- adab** – omgangsvormen. Salafisten hechten er waarde aan om niet alleen in hun geloofsleer (*aqida*, q.v.) maar ook in de dagelijkse praktijk uiting te geven aan hun streven het leven van de Profeet Mohammed na te leven door hun omgangsvormen zoveel mogelijk af te stemmen op diens voorbeeld.
- ahl al-hadith** – lett.: de mensen van de overlevering. Deze mensen vormden een vroeg-islamitische trend die zich sterk baseerde op *hadiths* (q.v.) in het formuleren van oordelen. Er zijn ook hedendaagse bewegingen die dezelfde naam dragen. Zie ook *ahl al-ra'y*, *ahl-i hadith*.
- ahl al-hall wa-l-aqd** – lett.: de mensen die losmaken en vastbinden. In de islamitische traditie worden de *ahl al-hall wa-l-aqd* gezien als de religieuze geleerden (*ulama*, q.v.) (of anderszins geschikte wijze mannen) die namens de moslimgemeenschap een nieuwe kalief aan moeten stellen.
- ahl al-ra'y** – lett.: de mensen van de mening. Deze mensen vormden een vroegislamitische trend die zich sterk baseerde op de eigen, juridisch onderlegde, mening in het formuleren van oordelen. Zie ook *ahl al-hadith*.

ahl-i hadith – lett.: de mensen van de overlevering. Dit is een Pakistaans-Indiase beweging die zich sterk baseert op *hadiths* (q.v.) in het formuleren van oordelen. Zie ook *ahl al-hadith*.

aqida – leer. Omdat salafisten veel waarde hechten aan het strikt navolgen van de Profeet Mohammed en de eerste drie generaties moslims (*salaf al-salih, al-*, q.v.) wil men uiteindelijk leven volgens een ‘zuivere’ leer die ontdaan moet zijn van alle innovaties (*bida, ev. bid’a*, q.v.). Zie ook *ittiba, tasfiya*.

aql – ratio. Volgens modernistische salafisten als Muhammad Abduh is het gebruik van ratio zeer belangrijk in het bedenken van oplossingen voor hedendaagse problemen. De salafisten die in dit boek behandeld worden, daarentegen, proberen zich zoveel mogelijk te verlaten op de vermeend geopenbaarde teksten, waarbij zij het gebruik van ratio zoveel mogelijk uitsluiten.

[201]

asbab al-nuzul – redenen van openbaring. De studie naar de redenen waarom verzen of *sura's* uit de koran geopenbaard zouden zijn geeft inzicht in de context waarin koranteksten gelezen zouden moeten worden en is als zodanig van groot belang in het interpreteren van de koran.

awra – lichaamsdelen die bedekt moeten zijn. Het betreft hier lichaamsdelen van zowel mannen als vrouwen die met kleding bedekt zouden moeten zijn. Om welke lichaamsdelen het hier precies gaat (bijvoorbeeld het gezicht van een vrouw) is men het echter niet altijd eens. Ook kunnen gebruiken hieromtrent verschillen per context waarin men zich bevindt.

bay'a – eed van trouw. Quietistische salafisten zweren soms een eed van trouw aan de leiders van hun land (of zijn daartoe bereid) en als zodanig is dit een teken van hun politieke gehoorzaamheid (*ta'a*, q.v.). Andere salafisten zweren soms ook een eed van trouw aan leiders van groeperingen of organisaties. Zie ook *sam*.

bid'a, mv. bida – religieuze innovatie, nieuwlichterij. Salafisten proberen hun leer (*aqida*, q.v.) en omgangsvormen (*adab*₂ q.v.) zoveel

mogelijk te zuiveren van religieuze innovaties. *Bida* worden dan ook stelselmatig afgewezen door salafisten. Zie ook *istislah*, *qiyas*, *tasfiya*.

da'i, mv. du'at – prediker. Salafisten doen doorgaans veel aan missionaire activiteiten (*da'wa*, q.v.) en degenen die zich hiermee bezig houden spelen dan ook een belangrijke rol in de salafistische praktijk.

[202]

da'wa – oproep tot de islam, missionaire activiteiten. Quietistische salafisten zien *da'wa* als de belangrijkste manier om de samenleving en de staat van onderop te veranderen. Zie ook *da'i*.

dalil – bewijs. Vanwege de grote waarde die salafisten hechten aan de 'zuiverheid' van hun geloofsbeleving, willen zij vaak precies weten op welke koranverzen of *hadiths* (q.v.) bepaalde oordelen berusten en zij vragen dan ook vaak om *dalil* in hun zoektocht naar kennis.

dar al-harb – huis van de oorlog. Dit beslaat het gebied waar moslims in ieder geval in theorie mee in oorlog verkeren en waar de *shari'a* (q.v.) niet wordt toegepast. Ten tijde van islamitische rijken verschaftte deze term nog wel enige duidelijkheid, maar sinds de opkomst van het kolonialisme en natiestaten, met hun vaak seculiere wetgeving, is de precieze betekenis van deze term onduidelijk. Volgens veel jihadi- salafisten wordt nergens ter wereld de *shari'a* (q.v.) helemaal toegepast en is heel de wereld dus *dar al-harb*. Zie ook *dar al-islam*.

dar al-islam – huis van de islam. Dit beslaat het gebied waar de *shari'a* (q.v.) wordt toegepast. Ten tijde van islamitische rijken verschaftte deze term nog wel enige duidelijkheid, maar sinds de opkomst van het kolonialisme en natiestaten, met hun vaak seculiere wetgeving, is de precieze betekenis van deze term onduidelijk. Volgens veel jihadi- salafisten wordt nergens ter wereld de *shari'a* (q.v.) helemaal toegepast en bestaat er dus geen *dar al-islam* meer. Zie ook *dar al-harb*.

durus, ev. dars – lessen. Deze term verwijst naar religieuze lessen die in moskeeën, bij mensen thuis of via het internet worden gegeven door geleerden of mensen met kennis. Gezien de sterke nadruk die salafisten leggen op het vergaren van kennis, is het volgen van *durus* zeer belangrijk. Zie ook *talib ilm*.

fiqh – (islamitische) rechtswetenschap. Hoewel salafisten dit onderdeel van de islam niet veronachtzamen, stellen zij dat de klassiek-islamitische rechtswetenschap besmet is door allerlei niet-islamitische invloeden en daardoor gezuiverd moet worden en plaats moet maken voor een strikte navolging (*ittiba*, q.v.) van de koran en de *sunna* (q.v.). Zie ook *bid'a*, *fuqaha*, *istislah*, *madhhab*, *qiyas*, *tasfiya*.

[203]

firqa al-najiya, al- – de groep die gered wordt. Deze term verwijst naar de moslims die, op basis van een *hadith* (q.v.), verondersteld worden de enige groep te zijn die van het hellevuur gered worden. Salafisten geloven dat zij deel uitmaken van deze groep. Zie ook *ta'ifa al-mansura, al-*.

fitna – chaos. Hoewel deze term aanvankelijk werd gebruikt om vroeg-islamitische conflicten tussen moslims onderling mee aan te duiden, wordt de term tegenwoordig door quietistische salafisten gebruikt voor sociale onrust als gevolg van revoluties, politieke participatie en oppositie tegen de heersers van (moslim)landen.

fuqaha – geleerden van het islamitisch recht. Omdat binnen het salafisme relatief weinig aandacht wordt besteed aan *fiqh* (q.v.), is er ook betrekkelijk weinig aandacht voor de klassiek-islamitische *fuqaha*, die naar de mening van veel salafisten zich bezighielden met een systeem dat besmet was door niet-islamitische invloeden. Zie ook *bid'a*, *fiqh*, *istislah*, *ittiba*, *madhhab*, *qiyas*, *tasfiya*.

ghuraba – vreemdelingen. Volgens een overlevering van de Profeet Mohammed zouden moslims vreemdelingen zijn waar ze woonden vanwege hun geloof. Vanwege het feit dat de ideeën van sala-