

“Jongeren met toekomstplannen”

Het verhaal van Abu Muhammed over standvastigheid, rechtvaardigheid en jihad

Martijn de Koning*

Summary

Since 2012 about 250 Dutch Muslims have joined Islamic State (IS), Jabhat al-Nusra and other factions in the Syrian civil war. Much of the debates concerning these foreign fighters has revolved around the question: why do they go. Certainly in public debates the motives as explained by the foreign fighters themselves are taken for granted. In this article I will propose a different approach of these motives. I will argue that they should not be seen as causal factors explaining why people join the war but as stories through which they explain, legitimize and rationalize their choices and through which they construct and perform their identity. I will do this by analysing three types of narratives (socio-emotional, socio-political and religious-ideological) that constitute the life story of Abu Muhammed; one of the Dutch foreign fighters. I will show how, within a particular socio-political context, he constitutes himself as a steadfast Muslim fighter.



Figuur 1 Flyer met, en verspreid door, Abu Muhammed, Aleppo (Syrië) / Den Haag, 2014

* Martijn de Koning is als cultureel antropoloog verbonden aan de afdeling Islam en Arabisch van de Radboud Universiteit Nijmegen en de afdeling antropologie van de Universiteit van Amsterdam.

Inleiding

De afbeelding op de vorige pagina is een digitale flyer met onder meer Abu Muhammed alias Fighting Journalist alias Soufiane Z. Deze is door hem verspreid via zijn, niet meer bestaande, Twitter-account. Abu Muhammed maakte van 2014 tot zijn dood in 2015 deel uit van het Nederlandse contingent dat vecht tegen het regime van al-Assad in Syrië. Abu Muhammed was één van de officieel 200 Nederlanders die in Syrië en Irak vechten: een deel bij IS, een ander deel bij de aan Al Qaida gelieerde Jabhat al-Nusra (JaN) en een deel verspreid over allerlei kleine facties die al dan niet verbonden zijn met IS en JaN.

Abu Muhammed is ook één van de langstlopende contacten in mijn veldwerk.¹ In 2006 ontmoette ik hem in de Haagse As-Soennah moskee waar ik kwam in verband met onderzoek naar moslims die zogenaamde salafistische centra in Nederland bezoeken.² Gedurende enkele jaren ontwikkelde onze relatie zich tot een vriendelijke, zakelijke werkrelatie en bleek Abu Muhammed één van mijn meest waardevolle contacten in het circuit. In 2008 moest hij, net als zijn vrienden, de As-Soennah moskee verlaten na een conflict over vrienden van hem die tevergeefs geprobeerd hadden naar Somalië te gaan om daar met Al Shabaab deel te nemen aan de gewapende strijd. Daarna verloor ik hem enige tijd uit het oog totdat hij eind 2012 weer opdook.

In die tussenliggende periode 2010 – 2012 leken de discussie en de zorgen over radicalisering van moslimjongeren naar de achtergrond verdrongen. Onder de ontwikkelingen die beleidsmakers toch zorgen baarden, was de opkomst van islamitische militante activisten zoals in België Sharia4Belgium en in Nederland Sharia4Holland, Behind Bars en Straat Dawah en in Duitsland het netwerk van Pierre Vogel, Die Wahre Religion, Millatu Ibrahim en diens opvolger Tauhied Germany. Deze netwerken waarbij met name Sharia4Belgium opviel vanwege de verstoringen van debatten, publieke *da'wa* (missie)³ op straat en militante provocerende videoberichten, leken gehoor te vinden onder jonge moslims, maar ook voor veel onrust te zorgen. Abu Muhammed maakte deel uit van de vriendengroep die samen Straat Dawah en Behind Bars vormden. In september 2012 kondigden de Nederlandse en Belgische netwerken aan hun activiteiten te staken (Sharia4Belgium en Sharia4Holland) of 'andere prioriteiten' te hebben gekregen (Straat Dawah en Behind Bars). In het voorjaar van 2013 werd bekend dat ongeveer 100 Nederlandse moslims waren vertrokken naar Syrië om daar te vechten tegen het regime van al-Assad onder wie enkele tientallen uit de genoemde Nederlandse netwerken. Abu Muhammed vertrok later dat jaar eveneens naar Syrië.

In de discussie over de zogenaamde Syriëgangers komen diverse vragen voortdurend terug. Hoe gevaarlijk zijn ze? Plegen ze daar misdaden en welke dan? En niet de minste: welke motieven hebben ze om te gaan? In dit artikel gaat het mij om de laatste vraag. Hoewel in populaire discussies (Stockmans & Alde'emeh 2015) en soms in wetenschappelijk onderzoek (Weggemans, Bakker & Grol 2014) de verhalen van reeds vertrokken moslims vaak besproken worden als motiveringen die mede verklaren waarom mensen naar Syrië vertrekken, betoog ik dat we de thema's die zij aan de orde stellen beter kunnen bekijken als elementen van narratieven waarmee mensen vertellen wie ze zijn en met welke legitimeringen en rationalisering en ze proberen een consistente en bevredigende betekenis te geven aan hun keuzes. Door middel van informatie uit het levensverhaal van Abu Muhammed (dat ik heb opgetekend samen met journalist Jeroen Kostense) zal ik laten zien hoe een drietal typen narratieven centraal staat in zijn levensverhaal: sociaal-emotioneel, socio-politiek en religieus-ideologisch. Allereerst zet ik kort uiteen wat ik hier versta onder de narratieve methode in combinatie met levensgeschiedenissen, waarbij ik Abu Muhammed nog nader zal introduceren. Vervolgens laat ik zien hoe Abu Muhammed diverse thema's in zijn levensloop met elkaar verweeft om zich zo te presenteren als een standvastige en vrome strijder.

Van motieven naar narratieven

Wanneer we spreken over motieven dan gaat het in feite om verhalen of narratieven. Mensen legitimeren vooraf, tijdens en na hun reis naar Syrië waarom ze een bepaalde stap ondernemen en dit doen ze door een verhaal over zichzelf te vertellen dat zij consistent achten met hun gewenste identiteit. Narratieven zijn altijd reflexief en proberen een logisch verhaal te construeren. Het gaat dus niet om de feitelijke weergave van gemaakte keuzes en redenen daarvoor, maar om de subjectieve visie erop (cf. Beatty 2010; Willemse 2014). Met deze narratieven geven (potentiële) Syriëgangers betekenis aan hun reis naar Syrië. Daarbij spelen per persoon de narratieven altijd op verschillende manieren een rol. Het zijn geen narratieven die meteen verklaren waarom mannen ook daadwerkelijk de stap zetten om af te reizen naar een strijdgebied (cf. Hegghammer 2013; Malet 2009). Zo laat Van San (2015) diverse jongeren zien met soortgelijke narratieven, maar die gaan (nog) niet naar Syrië. Redenen om toch niet te gaan kunnen variëren van allerlei praktische zaken tot het niet bereid zijn om het huidige leven hier achter te laten, het idee dat ze al jihad doen in de vorm van *da'wa* of dat God het voor hen nog niet heeft weg-

gelegd of omdat ze simpelweg niet weten hoe ze het moeten aanpakken. De narratieven moeten dan ook niet gezien worden als verhalen over motieven die verklaren waarom sommige moslims zich aansluiten bij IS of JaN. Het zijn verhalen waarmee de vertellers een ‘illusion of wholeness’ (Ewing 1990) scheppen; een voor hen consistent en logisch verhaal over zichzelf en hoe zij (op het moment van het verhaal) in de wereld staan. Bij een narratieve benadering gaat het om een analyse van die verhalen, de structuur ervan, hoe het plot zich ontwikkelt en hoe de verhalen thematisch georganiseerd zijn. Maar het gaat ook om hoe die verhalen zijn verzameld, de context ervan en hoe ze resoneren in het dagelijks leven van de respondenten (Gubrium & Holstein 2008, 253).

In het geval van Abu Muhammed zijn enkele zaken van belang voor een goed begrip. Zijn verhaal is opgetekend in nauwe samenwerking met onderzoeksjournalist Jeroen Kostense die, net als ik, Abu Muhammed kende vanaf ongeveer 2006 door bezoeken aan de Haagse As-Soennah moskee. Deze, zogenaamd, salafistische moskee speelde een belangrijke rol in het leven van Abu Muhammed en diverse vrienden van hem. Nadat enkele jongens in 2005 en 2008 probeerden om zich aan te sluiten bij de gewapende strijd elders, werd deze jongens en hun vrienden (onder wie Abu Muhammed) de toegang tot de moskee ontzegd. Abu Muhammed heeft daarna zelf geprobeerd om naar Afghanistan te gaan en om een documentaire te maken in Iran (hij is dan inmiddels getrouwd en vader geworden). Hij moest dat land verlaten en werd opgepakt in Pakistan en daar gemarteld in 2011. In 2012 keerde hij terug naar Nederland na bemiddeling van de Nederlandse overheid.

Abu Muhammed sloot zich aan bij zijn vrienden die inmiddels initiatieven als Team FreeSaddik, Behind Bars en Straat Dawah hadden opgericht; initiatieven waarmee zij zich solidair betoonden met mensen die zij als politieke moslimgevangenen beschouwden (onder wie enkele vrienden van hen zoals Saddik Sbaa) en die gericht waren op het verspreiden van hun interpretatie van de islamitische boodschap op straat. Die interpretatie kenmerkte zich door het openlijk en actief verwerpen van democratie en het uitspreken van steun aan de gewapende strijd zoals Al Qaida die voert.

Nadat in 2012 en begin 2013 diverse vrienden naar Syrië waren vertrokken om deel te nemen aan de strijd tegen het al-Assad regime legden Abu Muhammed en de anderen zich toe op het steunen van deze Syriëgangers. Via demonstraties, Twitter, Facebook en een eigen site wierpen zij zich op als spreekbuizen en sympathisanten van de Nederlandse Syriëgangers en supporters van islamitische strijdende partijen zoals Jabhat al-Nusra en de Islamitische Staat in Irak en Sham (ISIS) of tegenwoordig Islamitische Staat

(IS). Gedurende 2013 hebben we Abu Muhammed diverse malen gesproken in publieke gelegenheden zoals de V&D en de Megastore in Den Haag en tijdens een demonstratie van Behind Bars in december 2013 enkele dagen voor zijn vertrek naar Syrië. In Syrië ontpopte hij zich als de FightingJournalist (zijn Twitter naam) en produceerde onder die naam onder andere de korte video ‘Oh Oh Aleppo’.

Het verhaal dat Abu Muhammed vertelt, moet gezien worden tegen bovenstaande context waarbij er, volgens hem, voortdurend negatieve verhalen zijn over islam en moslims en in het bijzonder over jihad waarbij jihadstrijders steeds weer zouden worden afgeschilderd als ‘losers’ en als ‘moslims die islam niet snappen’. Het verhaal van Abu Muhammed is daarmee niet alleen een verhaal over zijn individuele zelf en ook niet zozeer over het ‘zelf’ in relatie tot het dagelijks leven, maar in relatie tot (wat hij ziet) als onrechtvaardigheid en de oorlog tegen islam. Daarmee leg ik in de analyse niet alleen de nadruk op de inhoud van Abu Muhammeds narratief en de structuur ervan, maar ook op het narratieve werk zoals dat door Abu Muhammed zelf wordt verricht. In de inhoudelijke analyse van de verhalen van Abu Muhammed maak ik onderscheid tussen een drietal narratieven. Er is een socio-emotioneel narratief dat betrekking heeft op vormen van identificatie en disidentificatie in het persoonlijke leven. In Abu Muhammeds geval wordt dit vooral geïllustreerd door de thema’s standvastigheid en het ‘ware geloof’. Dit narratief wordt in de volgende paragraaf gesproken en in de paragraaf daarna komt het tweede narratief aan bod. Dat is vooral socio-politiek van karakter en hierbij gaat het om hoe Abu Muhammed zijn maatschappelijke positie ervaart en presenteert in relatie tot de identificatie met een bepaalde sociale categorie (in dit geval moslims). De thema’s die in dit narratief het meest in het oog springen zijn, rechtvaardigheid en vreemdeling. Het derde type narratief is religieus-ideologisch van aard en daarbij gaat het om Abu Muhammeds zelfidentificatie als martelaar en strijder. Het onderscheid tussen deze narratieven is niet zo scherp te trekken als hier wellicht gesuggereerd wordt en dient vooral een analytisch doel: namelijk te onderzoeken hoe Abu Muhammed zijn identiteit construeert en presenteert in relatie tot zijn godsdienst, zijn persoonlijke omgeving en de wereldgemeenschap van moslims.

Abu Muhammed: “Standvastigheid” en “het ware geloof”

Bij het socio-emotionele narratief gaat het om vormen van identificatie en disidentificatie in het persoonlijke leven van Syriëgangers. In de literatuur

over radicalisering en over Syriëgangers komen hierbij vooral thema's terug als vervreemding, onrechtvaardigheid, uitzichtloosheid in relatie tot het persoonlijke leven van individuele moslims (bijvoorbeeld Coolsaet 2015). De vervreemding die het gevolg is van het idee dat de Nederlandse samenleving onrechtvaardig is ten opzichte van moslims en met twee maten meet, komt hier naar voren. Het blijkt dat veel Syriëgangers op de een of andere manier een vervreemding ervaren van de Nederlandse samenleving, bijvoorbeeld doordat zij van mening zijn dat de samenleving moslims discrimineert (zie ook het SCP onderzoek hierover: Maliepaard & Gijsberts 2012). Deze indruk kan te maken hebben met iemands levensloop (bijvoorbeeld een sterfgeval in het gezin, een mislukte carrière of een scheiding van de ouders als reden om het eigen leven te veranderen), met iemands toekomstperspectief (kans op werk en studie) en met een ervaring van uitzichtloosheid, bijvoorbeeld door hoge schulden of criminaliteit. In mijn gesprekken met andere Syriëgangers gaat het vooral om gevoelens van uitzichtloosheid (een gebrek aan een goede toekomst in Nederland), vervreemding (het geval nergens thuis te horen) en vernedering (door het Nederlandse islamdebat en door discriminatie) die samenhangen met persoonlijke problemen in het dagelijks leven waar zij moeilijk mee kunnen omgaan. Dit alles resulteert vervolgens, zoals Coolsaet (2015) stelt voor de Belgische casus, in een verlangen om dit allemaal achter zich te laten. Er wordt dan gezocht naar een omgeving die zij als warmer en vriendelijker ervaren en waarin ze wel geaccepteerd zouden worden en niet meer geconfronteerd zouden worden met de alledaagse problemen waar ze hier mee worstelen. In Nederland komen dergelijke ervaringen en gevoelens vooral voor onder Marokkaans-Nederlandse moslims (Maliepaard & Gijsberts 2012, 20; zie ook Coolsaet 2015, 17 e.v.). Ook andere persoonlijke thema's zoals een zucht naar heldendom en avontuur en het zoeken naar betekenis van het eigen leven komen terug in de verhalen van Abu Muhammed en anderen.

Voor Abu Muhammed, net als voor veel andere jongeren (De Koning 2008), veranderde de wereld met de aanslagen van 11 september 2001. Abu Muhammed groeide op buiten de Randstad. Zijn schoolperiode in een klein stadje was zeker geen ongelukkige tijd.

Maar in mijn omgeving waren alleen Nederlanders, en die zeiden: 'Abu Muhammed is een buitenlander.' Oké, dacht ik toen, het is niet 'ons', maar 'wij' en 'zij'.

Hij vertelde dat hij dit toen als relatief onproblematisch beschouwde, maar dat veranderde met 9/11. Hij merkte dat leraren zich negatief over de islam begonnen te uiten en dat de samenleving veranderde.

Ik moest mezelf telkens verdedigen. Er werd van alles over de islam gezegd, bijvoorbeeld dat vrouwen werden onderdrukt. Ik ging graag de discussie aan, want ik voelde het als een persoonlijke aanval.

Dat gevoel was niet uniek. Veel moslimjongeren vonden dat ze na 9/11 voortdurend ter verantwoording werden geroepen, zo blijkt uit onderzoeken, en dat ze persoonlijk werden aangesproken op de daden van andere moslims (De Koning 2008; Maliepaard & Gijsberts 2012). Sommigen keerden zich daardoor van de islam af, anderen gingen zich juist in het geloof verdiepen, zodat ze weerwoord hadden op kritiek. Ze gingen de spirituele kant op, los van enige sociale verbanden, of kwamen terecht in salafistische netwerken (De Koning 2008; Roex 2012); dit laatste gold ook voor Abu Muhammed. Ook zijn persoonlijke levensverhaal, zoals hij het vertelt, gaat over islam en zijn leven in Nederland.

Van huis uit krijgt Abu Muhammed wat hij noemt een ‘standaardislam’ mee; een die zich vooral richt op het correct uitvoeren van rituelen en ook vooral niet politiek is. Abu Muhammed benadrukt dat hij ook veel op eigen houtje heeft onderzocht. Op internetsites leest hij veel over Palestina en de islam. Zo ontwikkelt hij zich meer als moslim. Abu Muhammed kan niet echt een punt aanwijzen wanneer hij zich definitief is gaan toeleggen op het worden van wat hij ziet als een goede moslim. Maar er is wel één verhaal dat hem in die tijd aan het denken zet:

Mijn moeder had een goede vriendin en haar kinderen waren vrienden van ons. Haar ex had haar anderhalf jaar lang gegijzeld. Ze waren gescheiden, maar hij kwam bij hen en ging niet weg en liet hen ook niet gaan. Ze had dan ook met niemand contact in die periode. Op een nacht, ik was 7 of 8 jaar, hief ik mijn smeekbeden tot God en ik vroeg aan God of mijn vriend die nacht zou komen. En direct daarna ging de deur open, en moeder vertelde dat ze er waren, dat ze gevlucht waren. Ik wist van niks, ik had ook niks gehoord, maar ik had een smeekbede vericht en hij was er. Toen realiseerde ik me, smeekbedes werken, God verhoort mijn smeekbedes. Sindsdien had ik een sterker geloof in God en dat heb ik ook meegenomen in mijn puberteit. Ik beging geen grote zondes. Wel kleine natuurlijk.

Tegelijk houdt hij zich ook bezig met wereldse zaken. Hij praat met meisjes en doet dingen die volgens hem eigenlijk niet bij de islam horen.

Ik had veel Nederlandse vrienden. We gingen naar het zwembad, ik luisterde naar muziek en deed graag aan Sinterklaas. Maar de basis die ik heb meegekregen van mijn moeder heeft er wel voor gezorgd dat ik altijd een sterke interesse had in het geloof. Dat heeft mij tijdens de puberteit gevormd. Als kind was ik niet veel bezig met het geloof, maar ik dacht wel vaak aan God en deed ook smeebedes. Een buitenstaander zou me zien als een standaard-Marokkaan, die niet veel met het geloof bezig was. Maar ik wist al wel dat, als ik op mijn vijftiende een baard zou kunnen laten groeien, ik die zou laten staan. De basis die ik heb meegekregen van mijn moeder heeft ervoor gezorgd dat ik altijd een sterke interesse had in het geloof.

Voortdurend benadrukt Abu Muhammed dat de islam altijd een belangrijk deel van zijn leven is geweest en dat hij zijn best heeft gedaan om een 'vrome' moslim te zijn. Veel jongeren die deel uitmaakten van de activistische *da'wa*-netwerken zijn voor het eerst naar de As-Soennah moskee gegaan tussen 2002 en 2004; vaak met vrienden en/of broers. Zo ook Abu Muhammed, die toen inmiddels met het gezin was verhuisd naar de Haagse regio. Hij trok veel op met Saddik Sbaa, met wie hij ook op Muay Thai-boksen zat. Met Saddik sprak Abu Muhammed af om 'meer aan het geloof te gaan doen' en lessen te gaan volgen in de moskee. Dat was voor hen vanzelfsprekend de As-Soennah moskee, ook al woonde Abu Muhammed toen zelf nog niet in Den Haag. Dat was de plek waar ze kennis konden opdoen want dat was een moskee die, volgens hen, geen compromissen vertelde en 'gewoon' de 'zuivere' islam uitdroeg.

In 2005 verdween zijn vriend Ramazan met twee andere jongens naar Azerbeidzjan. Later vertrok Ramazan met andere vrienden van Abu Muhammed naar Kenia. Ze werden gezocht en het verhaal was groot nieuws. Toen Ramazan terug in Nederland was, kreeg Abu Muhammed van het moskeebestuur te horen dat hij niet meer met hem moest omgaan. Dat weigerde hij.

Hij is mijn vriend. Ze zeiden: 'Als jij ook zoiets gaat doen, krijg je problemen.' Daarmee gaven ze me hetzelfde stempel als Ramazan. Ze wilden ook dat ik mijn haar afknipte. Want je haar laten groeien, was iets wat Tsjetsjeense strijders ook deden. Dat had met jihad te maken. We lagen echt onder een vergrootglas. Ik moest mezelf telkens verantwoorden.

Ik hoorde dat ze mij ook zochten en mensen zeiden tegen mij dat ik rekruteerde, leiders ongelovig verklaarde en dat ik de leider van Al Qaida in de Maghreb wilde

worden. Ik zei dat ze met bewijzen moest komen. Dat konden ze niet. Ik kreeg niet de kans om mezelf te verdedigen. Sorry, zeiden ze, we moeten dit doen. We kunnen niet anders.

Zoveel jaar na dato was Abu Muhammed nog steeds verbolgen over de affaire die ertoe leidde dat hij en zijn vrienden tijdelijk de moskee niet meer in mochten.

In het begin wilden ze ons in de moskee houden om ons onder controle te kunnen houden. We waren niet echt luidruchtig aanwezig of zo, maar bepaalde onderwerpen wilden we niet aannemen. Ramazan en ik moesten naar het bestuur om een contract te tekenen waarin stond dat wij nooit een aanslag zouden plegen in Nederland. Wat is dat voor moskee? Moet ik me daar welkom voelen? Ik weigerde om te tekenen. Ik heb ook nooit gesproken over een aanslag. Als ik zoiets wil, ga ik dat toch niet in het openbaar bespreken? Deze beschuldigingen waren verzonnen, misschien door de AIVD om onrust te zaaien onder moslims.

Waar op bepaalde momenten in zijn levensverhaal Abu Muhammed aangaf zich aangesproken te voelen door '9/11' en de negatieve reacties daarop, en de islam van zijn moeder, sprak de As-Soennah moskee hem op andere manieren aan. Aanvankelijk als moskee waar de 'zuivere' islam gepredikt werd en later als moskee die de islam zou 'verwateren' en hem zou beschouwen als buitenlandse strijder. Na verloop van tijd mochten de jongens weer in de moskee komen, maar daar bedankten ze voor. Abu Muhammed stelt daarbij dat zijn vrienden en hij zich niet hadden afgekeerd van de moskee, maar dat het de As-Soennah moskee was die was veranderd: "Die was een andere koers gaan varen dan in 2002. Wij waren blijven vasthouden aan die koers. Toen ik naar Den Haag kwam, wist ik al dat democratie niet bij de islam hoorde. Wij accepteerden niet dat ze mujahidin [*mujahidun*] terroristen noemden." De vriendschap en de verbondenheid met de *mujahidun*, die volgens hem streden voor rechtvaardigheid, vormden in zijn verhaal nu het appel dat bepaalde hoe hij betekenis gaf aan zijn individuele vroomheid en zelfverwezenlijking als moslim en vooral ook zijn idee om standvastig te zijn op het 'correcte' pad.

Abu Muhammed: "Rechtvaardigheid" en "Vreemdeling"

Abu Muhammeds sociaal-politieke narratief heeft betrekking op hoe hij zijn maatschappelijke positie ervaart in relatie tot identificatie met een bepaalde

sociale categorie (in dit geval moslims). Dit thema hoeft niet expliciet religieus gekleurd te zijn. Dat zien we meteen als we terugkeren naar de discussie in media en politiek over Syrië in 2012 en 2013. In die tijd speelde het vraagstuk of het Westen moest ingrijpen in de Syrische burgeroorlog. Uit gesprekken met individuen uit de door ons onderzochte netwerken, Syriëgangers buiten die netwerken en andere moslims in Nederland, bleek ook hoezeer zij geraakt waren door de beelden uit Syrië en hoe groot de verontwaardiging was bijvoorbeeld nadat het regime gifgas ingezet zou hebben (het gebruik van gifgas is aangetoond overigens; wie de daders zijn, is echter onduidelijk).⁴ Daarnaast stelt bijvoorbeeld Zelin dat veel individuen pas een specifiek religieus-ideologische kijk (zoals hierboven uitgelegd) verwerven op het moment dat ze in Syrië zijn en in contact komen met ervaren strijders.⁵ Voor de mensen in de door ons onderzochte netwerken geldt dat de meesten wel ideologisch onderlegd waren, maar op verschillende wijze en in verschillende mate. Ook in deze kringen was het idee ‘We moeten wat doen!’ in 2012 en 2013 één van de vaakst geuite gevoelens en in 2013 stelde Abu Muhammed ook voortdurend in de gesprekken met Jeroen Kostense en mij dat de *mujahidin* in Syrië “tenminste iets doen!”.

Rechtvaardigheid is voor hem een belangrijk thema. Enerzijds uit hij kritiek op het Westen dat zijn belofte van vrijheid en democratie zou verraden als het om moslims gaat en anderzijds ziet hij de onderdrukking van moslims door regimes in het Midden-Oosten:

Ik heb me altijd al willen inzetten voor de zwakkeren in de samenleving en we zijn dus allemaal getuige van wat er gebeurt in Syrië. Assad is bezig met het aflachten van zijn eigen volk en het democratische westen, de zogenaamde vaandel dragers van rechtvaardigheid, grijpen niet in. Wij zijn dus gegaan om onze moslimbroeders en -zusters bij te staan en om een duidelijk signaal af te geven dat wij hen niet vergeten zijn en dat we bereid zijn om onze eigen huizen en familieleden op te offeren om hen te helpen en bij te staan.

Bij politieke narratieven gaat het ook om een kritiek op de samenleving waarin men leeft, i.c. de Nederlandse. Uit onze gesprekken met Abu Muhammed, zijn vrienden en andere Syriëgangers, blijkt een sterke afkeer van de Nederlandse samenleving die zij als verdorven, onrechtvaardig en hypocriet beschouwen. De kritiek van Abu Muhammed en zijn vrienden van BehindBars richtte zich op militaire interventies of juist op het nalaten ervan, op islamofobie en andere vormen van discriminatie in de samenleving, op de problematische positie van moslims in het onderwijs en op de arbeidsmarkt, die daar

het gevolg van zouden zijn. Ideeën over onrechtvaardigheid die daaruit voortvloeien kunnen de vervreemding en woede ten opzichte van de samenleving voeden (cf. Coolsaet 2015).

In het geval van Abu Muhammed is zijn socio-politieke narratief, wanneer het gaat om Nederland, wel doorweven met religieuze thema's terwijl andere mogelijke thema's zoals zijn vaderschap en zijn etnische afkomst juist onderbelicht blijven in het verhaal dat hij vertelt. Abu Muhammed heeft enkele jaren geleden geprobeerd om naar Afghanistan te gaan. Dat is mislukt en hij heeft een tijd gevangen gezeten in Pakistan en is daar gemarteld. Om uit te leggen hoe Abu Muhammed zichzelf vormt als persoon nu hij, na de martelingen in Pakistan, terug is een land dat hij ziet als vijandig ten opzichte van de islam, verwijst hij naar twee islamitische tradities: de Metgezellen van de Grot en de Vreemdeling. De islamitische tradities kennen het verhaal van de Metgezellen van de Grot dat in de christelijke tradities bekendstaat als de Zeven slapers van Efeze. Dit waren jonge mannen die volgens Abu Muhammed standvastig waren in hun geloof en om dit te kunnen volhouden en aan vervolging te ontkomen, verscholen ze zich in een grot. Volgens soera al-Kahf (De Spelonk) in de Koran, vroegen de jongemannen God om hulp en die bracht hen in een schemertoestand: niet echt slapend, maar ook niet wakker. Hoewel dit verhaal deels gaat over de profeet Mohammed die door de joodse rabbijnen aan een test werd onderworpen (hij moest het aantal jaren raden waarin de jongemannen in de schemertoestand verkeerden; iets wat alleen bekend zou zijn bij de profeten), is hier belangrijker hoe Abu Muhammed dit verhaal leest.

Het gaat om jongeren die in de samenleving leefden met veel shirk [afgoderij]. Deze jongeren waren de kinderen van de bediendes van de koning. Ze vertoefden in het paleis van de koning. Mensen keken tegen hen op, want ze hadden alle luxe. De koning gaf een feest om hem (God) te aanbidden. God zag dat de jongeren oprecht waren. Ze namen individueel afstand van de samenleving en de koning zonder dat ze dat van elkaar wisten. En toen, nee wacht, ze hadden al aangegeven dat ze dit niet vonden kunnen. Dat feest. De koning gaf hun een waarschuwing, dat er iets ergs zou gebeuren als ze zo zouden blijven doen. Toen kwam het feest. Een van de jongens ging niet en vluchtte tot bij een boom. Ook andere jongens kwamen, zeven of acht. Daar begonnen ze met elkaar te praten. Over de redenen. Ze besloten een plek te zoeken waar ze een leven in aanbidding konden doorbrengen. Ze namen een hond mee. Ze zijn in slaap gevallen en ze hebben 300 jaar geslapen. God liet hen omdraaien. Ze werden wakker. Ze vroegen zich af hoe lang ze geslapen hadden. Toen zei de oudste: 'Ga met dit geld naar de stad toe en eten halen. Zorg ervoor dat mensen niet achter je aan komen.' Maar de samenleving

was veranderd. Ze ontdekten hem, hij had vreemd geld, vreemde kleding. Hij ging terug maar mensen dwongen hem de plek op te geven. Mensen gingen daarheen en toen stierven de jongeren van de grot alsnog: God nam hun ziel.

Abu Muhammed maakt dan een sprong naar de huidige samenleving en huidige tijd die ook vol *shirk* zou zijn. Daarmee verbindt hij deze tijd met de eeuwigdurende strijd tussen valsheid (ongeloof) en waarheid (geloof) en tussen goed en kwaad. Tegelijkertijd plaatst hij zijn eigen perspectieven, ervaringen en ambities in dit kader.

Nu zijn er jongeren die de huidige samenleving van binnen en buiten helemaal kennen. Vriendinnetjes kennen, drugsdealers, pooiers. God heeft hen geleid, en hen gezuiverd. Ze zijn hem puur gaan aanbidden, maar dat kan niet in deze samenleving want die beperkt hen in de aanbidding. Het is een corrupte samenleving, je kunt niet oproepen (mensen uitnodigen naar islam, MdK), Nederland is het epicentrum van ongelooft met drugs, homohuwelijk, red light district; epicentrum van ongehoorzaamheid aan God. Ze zijn uit deze samenleving gegaan met alle kosten van dien en hebben hun familie huilend achtergelaten. Allah zegt: zij waren een kleine groep jongeren en we gaven hen leiding, maakten hun harten standvastig. Daarmee bedoelde hij standvastig voor het verwerken van het verdriet van de achtergebleven familieleden. Niemand laat familie achter, behalve bij Goddelijke inspiratie. Dan maken ze die opoffering wel.

De geschiedenis herhaalt zich. Ze zijn nu in Syrië echt arm, echt arm. Nog geen 80 dollar. Liever arm daar dan rijk hier met ongelovigen en mushrikin [mushrikun, polytheïst] is de opvatting van deze jongens. Je ziet de ideologie en opoffering daar. Er zijn drie gradaties van geloven: degenen die geloven, hidjra verrichten en strijden om Allah. Dat zie je bij jongeren die nu strijden in Syrië. Het leven wordt je hier moeilijk gemaakt; hier hoor je niet. Ook bij het verhaal van Ibrahim die zijn eigen zoon aan God wilde geven zie je die opoffering.

Daarmee verklaart Abu Muhammed nog niet hoe hij zichzelf dan in de huidige samenleving ziet die immers toch allerm minst overeenkomt met zijn utopische ideaal van de islamitische staat; integendeel, het is eerder de samenleving die de jongeren van de grot ontvluchten.

Kijk, wij uiten kritiek en mogen hier eigenlijk niet zijn. Maar nu we hier toch zijn, moet je wel functioneren in de samenleving. Het is de ideologie, niet de persoon is het probleem. Daar praten we over. Ik heb een afkeer van deze samenleving, maar

nu ik hier toch ben. En natuurlijk da'wa verrichten, dat is een voorwaarde om hier te mogen zijn.

Maar het gaat niet alleen om *da'wa*. Zeker als er kinderen opgevoed dienen te worden, kan men enerzijds stellen dat compromissen noodzakelijk zijn voor het welbevinden van de kinderen, maar anderzijds, als dat betekent dat kinderen de ultieme waarheid onthouden wordt, is dat juist slecht voor hen. Moslims moeten daarom ook blijven volharden in de ware lijn: de islam.

Dan heb je mensen die zeggen: 'Nee dat wil ik niet. [Als ik dat niet wil,] word ik voor radicaal uitgemaakt en misschien moeten mijn kinderen dan wel naar Jeugdzorg.' Kijk ik naar Sharia4Belgium, dan is iedereen ervan overtuigd dat nikab verplicht is, maar als ze buiten komen, dan worden ze lastiggevallen. Als ongelovigen de overhand hebben, dan zijn ze onrechtvaardig met ons: de zekerheid van het oog. Jongeren gaan weg. Marokko kunnen ze niet. In Syrië wel, dus dan naar Syrië. En wanneer ze dat doen, is het ook weer een probleem. Voordat ik naar Turkije ging, zei de AIVD dat ze niet wilden dat ik ging, naar Ramazan. Ik zei: 'Ja, daar hebben jullie voor gezorgd. Dat hij daar zit, is jullie schuld met het intrekken van de verblijfsvergunning.'

Deze kwesties vormden Abu Muhammeds ideeën over zichzelf. Ze zorgden enerzijds voor druk, maar ook voor bevestiging.

Kijk, weet je wat het is? Alle profeten komen in problemen met de regering. Mozes met de farao, Jezus met farizeeërs, David met Goliath, profeet Mohammed met Quraish [de heersende stam van Mekka]. Wanneer iemand op het pad van de waarheid zit, met de kern, dan is de eerste uitkomst, dan worden autoriteiten automatisch bang voor jou. We zien dat ze niet tevreden zijn met ons. Ze doen er alles aan om ons in de gevangenis te krijgen, te verbannen of doden. Dat staat ook in de Koran. Dat gebeurt als er ongelovigen de overhand hebben over jou en als je op de waarheid zit: Ramazan verbannen, Sadik verbannen en nu gedood. Bepaalde patronen zie je dus steeds terug, valsheid tegen waarheid. Er zal altijd een kleine geredde groep blijven, de *ghuraba'* [vreemdelingen]. De eigenschappen van de mensen van de geredde groep zijn: zachtmoedig met gelovigen, hard tegen ongelovigen die islam vijandig gezind zijn. Degenen die over hen praten, schaden hen niet: de honden blijven, de karavaan trekt voort. Wij strijden weliswaar niet, maar wij steunen wel onze broeders die dat doen. Zij zijn onze trots. Dit bevestigt dat wij op de waarheid zitten.

Hier komt, naast het verhaal van de Metgezellen van de Grot, een tweede socio-politiek thema van Abu Muhammed naar voren: de *ghuraba'* oftewel de vreemdelingen. Dit verhaal is tevens een zeer bekende en populaire *nashid* (islamitisch a-capellalied). Het is gebaseerd op twee overleveringen waarin de profeet Mohammed de gelovigen omschrijft als vreemdelingen op reis die zich in hun lot schikken (De Koning, Roex, Becker & Aarns 2014).

De gelovigen zouden gemarginaliseerd zijn omdat zij op het pad van God blijven. Leven als een vreemdeling is daarom een goede zaak: de islam is begonnen als iets vreemds en zal eindigen als iets vreemds. Enerzijds beschouwt Abu Muhammed zich ook als iemand die gemarginaliseerd is in deze samenleving, maar anderzijds draagt hij dat (en bijvoorbeeld het stempel 'radicaal') als een geuzennaam. Hij en verschillende van zijn vrienden voelen zich buitenstaanders, tijdelijke gasten in een omgeving die volgens hen doordrenkt is van hypocrisie, consumptie, geld en seks en die God heeft verbannen. Juist dit zelfperspectief als een buitenstaander, vreemdeling en – in het geval van Abu Muhammed – ook als een observator, bevestigt en moedigt hem aan om standvastig te blijven en geeft hem een kader waarbinnen hij dat ook kan.

Militante religieus-politieke identiteit: 'Martelaar' en 'Strijder'

In zowel het socio-emotionele als het socio-politieke narratief van Abu Muhammed speelt islam een belangrijke rol. Beide narratieven worden dan ook voortdurend vermengd en versterkt met een derde narratief: het religieus-ideologische narratief. In het creëren van een eigen identiteit als 'martelaar' en als 'strijder' sluit Abu Muhammed aan bij propagandalectuur uit islamitische militante netwerken waarin het idee naar voren komt dat de wereldwijde moslimgemeenschap (*oemma*) voortdurend existentieel bedreigd wordt door krachten van buitenaf. Het specifieke conflict waar de discussie dan over gaat (bijvoorbeeld Syrië) is dan voor de Syriëgangers en hun sympathisanten het zoveelste conflict in een lange rij waarbij land van moslims bezet wordt, vrouwen verkracht worden, kinderen vermoord worden, enzovoorts. Het zou dan een religieuze plicht zijn om terug te vechten hetgeen meestal onderbouwd wordt met verwijzingen naar islamitische bronnen. Deze religieuze plicht kent twee bestanddelen: allereerst is er een verplichting om solidair te zijn met 'broeders en zusters' die onderdrukt worden en ten tweede zou volgens de islamitische wet het verdedigen van moslimlanden een individuele plicht (*fard al-ayn*) zijn voor alle moslims. Hier lopen eigenlijk drie verschillende

ideologische noties door elkaar heen: een algemeen gevoel van verbondenheid met het lot van moslims elders (zeker niet exclusief voor Syriëgangers en andere buitenlandse strijders), een idee op basis van religieuze teksten dat het een verplichting is om moslims te beschermen (ook niet exclusief voor Syriëgangers en andere buitenlandse strijders) en een specifieke ideologische notie van jihad, waar nog even apart bij stil gestaan wordt.

De ideologie en de praktijk met betrekking tot de gewapende strijd van Syriëgangers verschilt, net als bij andere contingenten buitenlandse strijders na 1980, op twee punten aanzienlijk van andere bestaande jihaddoctrines. In plaats van gericht te zijn op het omverwerpen van het eigen regime, gaat het nu om een revolutionair gedachtegoed dat zich richt op vijanden van buiten de moslimwereld (bijna alle sjiieten en het Syrische al-Assad regime worden als ongelovig bestempeld) (Gerges 2006). Het tweede punt is dat de militaire jihad niet alleen een verplichting is voor de lokale bevolking om zich tegen indringers te verdedigen, maar ook een individuele verplichting voor alle moslims (Hegghammer 2010). Abu Muhammed onderschreef deze twee transformaties (en zag ze als de enige ware interpretatie van jihad) en deze interpretatie is door hem en zijn vrienden dan ook nadrukkelijk uitgedragen.⁶

Het idee onder Syriëgangers dat de strijd in Syrië een individuele verplichting is voor alle moslims resulteert in de conclusie dat zij deelnemen aan *jihad fi sabil Allah* (strijd op het pad van God). De strijd is gericht op het afzetten van een onrechtvaardig regime dat moslims onderdrukt, maar velen van hen benadrukken ook dat het primair gaat om het voldoen aan de wil van God. Dat betekent dat de strijd deels los staat van het regime en deels los staat van het lijden van de burgerbevolking onder dat regime. Het gaat, volgens Abu Muhammed en andere Syriëgangers met wie wij gesproken hebben, om het realiseren van de wil van God. Het aangaan van de strijd is een middel daarvoor evenals het vestigen van het kalifaat. Syrië is daarbij wel extra relevant gezien de eschatologische tradities binnen de islam en binnen het gedachtegoed van de Syriëgangers. Er zijn meerdere overleveringen die aan de profeet toegeschreven worden waarin *bilad al-sham* (Groot-Syrië, de Levant) een centrale rol speelt in de gebeurtenissen voorafgaand aan en tijdens de dag des oordeels (*yaum al-qiyama*, letterlijk: dag der verrijzenis). Een deel van de eindstrijd tussen goed en kwaad zal in *bilad al-sham* (de landen van de Levant) plaatsvinden zodra de profeet Isa (Jezus) terugkeert om de ware moslims aan te voeren tegen het kwaad (Cook 2002). Natuurlijk weet men niet wanneer dit alles zal plaatsvinden, maar veel van wat er op het slagveld plaatsvindt, wordt geïnterpreteerd in termen van de Eindstrijd ook door de visuele propa-

ganda van Al Qaida en ISIS waarin voortdurend verwijzingen naar *malahim* (de Apocalyps) terug te vinden zijn.

Eind december 2013, na een demonstratie voor de moslimgevangenen, vertrok Abu Muhammed naar Syrië. Hij ontpopte zich in Syrië tot de 'getuigenis-journalist' die hij ook wilde zijn, met een website over de islam en de documentaire die hij in Iran wilde maken. Eerst in Nederland en later in Syrië was hij ook een beheerder van de Nederlandstalige facebookpagina Shaam al-Malahim dat allerlei nieuws van Syriëgangsters verspreidde evenals propaganda van Jabhat al-Nusra en ISIS. In Syrië kwam zijn droom uit.

Op school las ik het boek Een doel voor ogen van Zohra Zarouali. Toen was 11 september net geweest en waren de twee Eindhovense martelaren omgekomen in Kashmir. Ik zwoer voor mijzelf datzelfde doel in mijn leven te hebben. Het land van Jihad bereiken, vervolgens het woord van Allah vestigen op aarde en mijn leven met het martelaarschap afsluiten.

Nooit meer! Ik wil echt nooit meer terug. Ik ben zelf geboren en getogen in Nederland. Ik ken het land van A tot Z. Ik ken de democratie van A tot Z. Ik heb de democratie geproefd en het smaakte vies. Ik ben echt voorgoed vertrokken en dit is het geluid van iedereen die hier is in Syrië. Nederland is het land dat ons dagelijks aan het bespotten is. Nederland is het land dat onze profeet bespot.

Het thema van martelaarschap was voor Abu Muhammed zeer belangrijk. De Arabische term voor martelaar, *shahid*, is afkomstig van de term voor getuigen (*shd*) net zoals de term voor geloofsbelijdenis (*shahada*). De term martelaar heeft daarmee in islam, net als in het christendom overigens (de term martelaar komt van het Grieks *martys* dat getuige betekent), de dubbele betekenis van getuige en persoon die sterft op het pad van God. Het idee is dat het sneuvelen in de strijd op het pad van God een persoon rechtstreekse toegang geeft tot het paradijs. Het sneuvelen is de ultieme onderwerping aan de wil van God op het moment en de manier zoals God dat wil. Op die manier is het sneuvelen een getuigenis van de waarheid van het geloof en het geweld is een offer dat gebracht wordt om Gods wil te realiseren. Dit zou kunnen suggereren dat mensen naar Syrië gaan op zoek naar de dood. We kunnen zeker niet uitsluiten dat dit het geval is onder Syriëgangsters, maar dat is in ieder geval niet de indruk die we hebben gekregen uit de gesprekken met activisten uit de door ons onderzochte netwerken. Zij maakten allemaal het statement dat het uiteindelijke lot door God bepaald wordt, dat ze niet op zoek gaan naar

de dood, maar wel verheugd zouden zijn als ze zouden sneuvelen in de strijd en vervolgens, met Gods wil, naar het paradijs zou gaan.

Abu Muhammed toont dat hij zich ervan bewust is dat zijn daden appelleren aan grotere verbanden en politieke ideologieën en dat hij, als het ware, van verschillende kanten wordt aangesproken. Dat stelt hem weer in staat zich te presenteren in oppositie van anderen:

Voor de een ben ik een terrorist. Voor de ander een vrijheidsstrijder. Als je die vraag stelt wie ik ben aan een Amerikaan of een doorsnee Nederlander of een PVV'er, dan zeggen ze: 'Hij draagt een baard, draagt zijn broekspijpen boven zijn enkel, schreeuwt Allahu akbar als hij vuurt, dus is het een terrorist.' Ik hoop dat ik een lang leven tegemoet ga, vruchtbaar en in gehoorzaamheid van mijn schepper en dat ik voor veel nut kan zijn voor de islamitische gemeenschap. En natuurlijk dat ik met het martelaarschap mijn leven afsluit. Een kogel in mijn hoofd, ideaal einde voor mij.

In het geval van ISIS speelt nog een ander ideologisch thema een belangrijke rol: dat van het kalifaat. In de door ons onderzochte kringen is ISIS vanaf het begin door Abu Muhammed en zijn vrienden consequent aangeduid als *dawla*: staat. ISIS legde nadrukkelijker dan Al Qaida een claim op het realiseren van een islamitische utopie. Het gaat niet alleen maar om het zittende regime te verdrijven, maar om het daadwerkelijk uitroepen van een kalifaat. Hoewel het feitelijke uitroepen ervan in 2014 slechts door weinig moslims erkend wordt, is dat onder ISIS-sympathisanten nadrukkelijk wel het geval. Dit bracht enkelen onder hen tot de conclusie dat, nu er een kalifaat is, er geen geldige reden meer is om in een niet-islamitisch land te verblijven en dat hidjra (migratie naar een moslimland) derhalve verplicht is. Voor Abu Muhammed speelde dit laatste argument geen rol: hij was al in Syrië voordat het kalifaat geclaimd werd.

Conclusie

Abu Muhammed deelde zijn toekomstplannen met Jeroen Kostense en mij. Abu Muhammed is niet zozeer een intellectuele ideoloog, maar ideologie speelt wel een belangrijke rol. Zijn ideologie is een doorleefde ideologie; iets wat Abu Muhammed zich eigen heeft gemaakt en ook bij zijn persoonlijke levensverhaal hoort. Vandaar ook dat zijn biografie zoals hij het vertelt drie typen narratieven kent die door elkaar lopen en elkaar versterken: socio-

emotioneel, socio-politiek en religieus-ideologisch. Deze narratieven verklaren niet per definitie waarom mannen zoals hij naar Syrië vertrekken: er zijn meerdere mensen met soortgelijke verhalen die (nog) niet vertrokken zijn (zie Van San 2015). De persoonlijke, politieke en religieuze thema's worden door Abu Muhammed bij elkaar gebracht in zijn verhaal en op die manier presenteert hij zich als een standvastige moslim die vastberaden is om te strijden en te sterven op het pad van God. Andere mogelijke thema's (met bijvoorbeeld een identiteit als Marokkaan, Nederlander of Marokkaanse Nederlander of als vader) worden juist door hem weggelaten. Abu Muhammeds uitgebreide verhaal aan Jeroen Kostense en mij laat ook zien dat hij zich graag presenteert als getuige: iemand die wil vertellen over wat hij ziet als de schoonheid van islam en de onrechtvaardigheid in de wereld. Een rol die hij aan het einde van zijn leven ook op zich nam als 'Fighting Journalist' en erover berichtte vanuit Syrië via *social media*.

Abu Muhammed legt in zijn verhaal zowel de nadruk op continuïteit als op verandering. Continuïteit zit 'm in zijn vastbeslotenheid om jihadstrijder te worden en zijn zelfidentificatie als moslim. Verandering vinden we terug in het idee dat zijn manier van islam beleven anders is dan wat hij van zijn moeder heeft meegekregen, in de betekenis die hij toekent aan 9/11 om zijn positie in Nederland te verklaren, in het verhaal over de gevangenschap in Pakistan en de strijd in Syrië. Dat zijn, volgens hem, de momenten die zijn levensloop veranderd hebben. De continuïteit die hij benadrukt zien we bij zijn gevoel van verbondenheid met islam, de moslimsgemeenschap, zijn betrokkenheid bij de jihad en de onrechtvaardigheid die hij ziet (zie De Koning 2014). Dit is de context waarin we zijn verhaal kunnen situeren en waarbinnen hij zich presenteert als iemand die voortdurend oppositie voert tegen die context. De tragedie van dit verhaal is echter dat mensen zoals Abu Muhammed ook medeverantwoordelijk zijn voor het verhogen van het dreigingsniveau in Nederland, de militaire interventie tegen Islamitische Staat, enzovoorts. Met andere woorden hij verzet zich tegen iets dat hij mede teweegbrengt. Voor Abu Muhammed is dit wellicht niet meer van belang: in februari 2015 zou hij (hoewel betwijfeld door de Nederlandse overheid) gesneuveld zijn in Syrië.

Noten

- 1 Het verhaal van Abu Muhammed, zoals het hier is weergegeven, is onder meer verzameld in het kader van onderzoek naar islamitische militante activisten in België, Nederland en Duitsland en ook opgetekend in het daarbij behorende onderzoeks-

rapport (Koning, M. de, I. Roex, C. Becker & P. Aarns (2014)). Het onderzoek maakte onder andere deel uit van het door NWO gefinancierde onderzoeksprogramma *Forces that bind or divide* van de Universiteit van Amsterdam. Een deel van het verhaal dat is verzameld met journalist Jeroen Kostense verscheen eerder in de *Groene Amsterdammer* (De Koning & Kostense 2014). De gespreksfragmenten die hier getoond worden en een deel van de analyse sluiten aan bij die publicaties en/of zijn eraan ontleend. We hebben alleen gesprekken gevoerd met mannen en doen dan ook geen uitspraken over de vrouwen die zijn uitgereisd naar Syrië.

- 2 Ik gebruik 'zogenaamde salafistische' omdat de meeste genoemde centra en predikers zichzelf niet als expliciet 'salafistisch' presenteren en de term 'salafistisch' omstreden is onder moslims en deel uitmaakt van allerlei vormen van identiteitspolitiek (zie ook Lauzière 2010).
- 3 Het begrip *da'wa* wordt kort aangegeven als missie. Dit kan variëren van uitnodigen tot islam, maar ook het deelnemen aan politiek debat, het verrichten van goede daden (voor zover het bedoeld is om negatieve beelden over islam tegen te gaan). Zie De Koning, Roex, Becker & Aarns (2014, 18). Zie bijvoorbeeld ook Mahmood (2005).
- 4 Zie: Report on the Alleged Use of Chemical Weapons in the Ghouta Area of Damascus on 21 August 2013. http://www.un.org/disarmament/content/slideshow/Secretary-General_Report_of_CW_Investigation.pdf Laatst bezocht op 17 augustus 2015.
- 5 Aaron Y. Zelin, ICSR Insight: European Foreign Fighters in Syria, 2 april 2013, <http://icsr.info/2013/04/icsr-insight-european-foreign-fighters-in-syria-2/> laatst bezocht op 15 maart 2015.
- 6 Zie bijvoorbeeld weblog Ahlussunnahpublicaties: <https://ahlussunnahpublicaties.wordpress.com/2013/11/24/wanneer-is-toestemming-van-de-ouders-vereist-voor-de-jihaad/> laatst bezocht 15 maart 2015.

Literatuur

- Beatty, A. (2010),
How Did It Feel for You? Emotion, Narrative, and the Limits of Ethnography, in:
American Anthropologist, 112, 430-443.
- Cook, D. (2002),
Hadith, Authority and the End of the World: Traditions in Modern Muslim Apocalyptic Literature, in: *Oriente Moderno*, 21 (1), 32-53.
- Coolsaet, R. (2015),
What Drives Europeans to Syria, and to IS? Insights from the Belgian Case, Egmont Paper 75, Ghent/Brussels, Academia Press/Egmont.

- Gerges, F.A. (2006),
The Far Enemy: Why Jihad Went Global, New York: Cambridge University Press.
- Ewing, K. P. (1990),
 The illusion of wholeness: Culture, self, and the experience of inconsistency, in: *Ethos*, 18 (3), 251-278.
- Gubrium, F., & J.A. Holstein (2008),
 Narrative ethnography, in: Hesse-Biber, S.N. & P. Leavy (eds.), *Handbook of emergent methods*, New York (NY): Guilford, 241-264.
- Hegghammer, T. (2010),
 The Rise of Muslim Foreign Fighters: Islam and the Globalization of Jihad, in: *International Security*, 35 (3), 53-94.
- Hegghammer, T. (2013),
 Should I Stay Or should I Go? Explaining Variation in Western Jihadists' Choice between Domestic and Foreign Fighting, in: *American Political Science Review*, 107, 1-15.
- Koning, M. de (2008),
Zoeken naar een 'zuivere' islam. Identiteit en religieuze beleving bij jonge Marokkaans-Nederlandse moslims, Amsterdam: Bert Bakker.
- Koning, M. de (2014),
 How should I live as a 'true' Muslim: Regimes of living among Dutch Muslims in the Salafi Movement, in: *Etnofoor*, Vol. 25, 53-72.
- Koning, M. de, I. Roex, C. Becker & P. Aarns (2014),
Eilanden in een zee van ongeloof – Het verzet van de activistische da'wa in België, Nederland en Duitsland, (IMES Report Series) Nijmegen/Amsterdam: Radboud Universiteit Nijmegen/Universiteit van Amsterdam.
- Koning, M. de & J. Kostense (2014),
 Oh Oh Aleppo – Hoe Abu Muhammed een Syriëganger werd, in: *De Groene Amsterdammer*, no. 38, 17 september 2014.
- Lauzière, H. (2010),
 The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History, in: *International Journal of Middle East Studies*, 42, 369-389.
- Mahmood, S. (2005),
Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject, Princeton: Princeton University Press.
- Malet, D. (2009),
Foreign Fighters: Transnational Identity in Civil Conflicts, (Ph.D. dissertation), George Washington University.
- Maliepaard, M. & M. Gijsberts (2012),
Moslim in Nederland, Den Haag: SCP.

San, M. van (2015),

Striving in the Way of God: Justifying Jihad by Young Belgian and Dutch Muslims, in: *Studies in Conflict & Terrorism*, 38, 1-15.

Stockmans, P. & M. Alde'emeh (2015),

De Jihadkaravaan. Reis naar de wortels van het kalifaat, Tielt: Uitgeverij Lannoo.

Weggemans, D., E. Bakker & P. Grol (2014),

Who Are They and Why Do They Go? The Radicalization and Preparatory Processes of Dutch Jihadist Foreign Fighters, in: *Perspectives On Terrorism*, 8 (4). <http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/365>.

Willemse, K. (2014),

'Everything I told you was true': The biographic narrative as a method of critical feminist knowledge production, in: *Women's Studies International Forum*, 43 March-April, 38-49.