

Gesluierde secularisatie onder hedendaagse Nederlandse Moslims

Mohamed Ajouaou*

Summary

For a long time secularisation was seen as a natural process that Dutch and other Western Muslims would inevitably undergo. This was a desire that had been cherished for a long time, politically and socially – it would signal the integration and emancipation of Muslims. In recent years, people seem to have become increasingly convinced that this expected secularisation among Muslims has not taken place, giving way instead to more orthodoxy and fundamentalism. This article argues that secularisation can be found among Muslims, both in the Netherlands and in other Western countries. The complex and confusing picture of secularisation in Islam is the result of a lack of methodology and a conceptual apparatus geared to the Islamic context.

Inleiding

‘De halve maan is nog verre van haar ondergang, en zolang het aan den islam gelukken blijft zich de heerschappij over de geesten bij een massa van [honderden miljoenen moslims] te verzekeren, vergist zich wie waant van de islam als een van een quantité négligeable te kunnen gewagen. De islam blijft voor als na een sterke machtspositie (...) innemen en ook Europa heeft er mee te rekenen’ (Abraham Kuiper 1907).

Toen de eerste groepen moslims naar Nederland kwamen, eerst uit het voormalig Nederlands-Indië en Suriname en daarna vooral uit Marokko en Turkije, werden ze nauwelijks primair als moslims geïdentificeerd. Ze waren bijvoorbeeld gastarbeiders, leden van minderheidsgroepen of leden van een etnische groep. Begin jaren negentig van de vorige eeuw stelden onderzoekers een verschuiving vast. Er werd geconstateerd dat de islam sterker op de voorgrond trad en dat moslims, individueel en collectief, zich steeds meer als moslim manifesteerden (Landman 1992; Bartelink 1994; Sunier 1996;

* Mohamed Ajouaou is als universitair docent Islam verbonden aan de faculteit der godgeleerdheid (islamitische theologie) van de Vrije Universiteit te Amsterdam.

Koning 2008). In dat kader werd secularisatie aanvankelijk gezien als een natuurlijk proces dat Nederlandse en andere westerse moslims onvermijdelijk zouden doormaken (Beck & Wiegers 2008, 10). De verwachting was dan ook dat 'bij langdurig verblijf in een seculiere context, met toenemende betrokkenheid bij de ontvangende samenleving, de religieuze betrokkenheid afneemt' (Maliapaard & Gijsberts 2012, 26).

De laatste jaren lijkt men er echter steeds meer van overtuigd te zijn dat deze verwachting niet zal uitkomen. Het discours over de islam wordt tegenwoordig juist overwegend beheerst door thema's als orthodoxie, fundamentalisme en religieus extremisme. Als men in het rapport van het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) leest: 'Op 1 januari 2003 woonden er in totaal bijna 920 duizend islamieten in Nederland, 33 duizend meer dan een jaar eerder en 294 duizend meer dan in 1995'¹, dan valt de associatie met de 'orthodoxe islam' of 'fundamentalistische islam' moeilijk te onderdrukken.² Socioloog Ruud Koopmans versterkte deze associatie toen hij eind 2013 uit een Europa breed onderzoek de conclusie trok dat de meerderheid van Nederlandse moslims werkelijk fundamentalistisch is (Koopmans 2013).

Het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) heeft in een recente studie vastgesteld: er is 'weinig steun voor de secularisatiehypothese' onder Nederlandse moslims (Maliapaard & Gijsberts 2012, 22). Een vaststelling die overigens niet neutraal is ontvangen. Daaruit werd namelijk afgeleid dat het islamitisch fundamentalisme domineert en de 'kans op verlichting en secularisering van islam (...) nihil' is.³ In reactie op dat rapport van het SCP stelde Wetenschapsjournalist Maarten Keuleman in een column: 'Bedankt, meneer Wilders, voor uw bijdrage aan de islamisering van Nederland' (Keuleman 2012). 'Islamisering' is een ander woord voor het verspreiden van islamitisch fundamentalisme. Achter deze pessimistische interpretatie van het 'uitblijven' van de verwachte secularisatie onder moslims schuilt soms ook angst, zoals dit door *Volkskrant*-redacteur Sander van Walsum in een reactie op het rapport van het SCP tot uiting kwam: 'De rust in multicultureel Nederland is betrekkelijk en mogelijk zelfs bedrieglijk'.⁴ Ook Koopmans luidde de noodklok en vond dat de samenleving en de politiek zouden moeten ingrijpen, nu zijn onderzoek heeft aangetoond dat er niet alleen geen sprake is van secularisatie onder moslims, maar dat dezen overwegend fundamentalistisch zouden zijn (Koopman 2013, 5).

Het bovenstaande beeld is nog verder versterkt door de recente ontwikkelingen op internationaal niveau, namelijk het ontstaan van de 'Islamitische Staat' (IS) en de neerslag daarvan op de positie van moslims in Nederland en andere Europese landen. Er is sinds de opkomst van IS een soort staat van

paraatheid ingesteld die vaak uitgedrukt wordt met 'gevaar voor islamitisch radicalisme is substantieel hoog'. Deze staat van paraatheid is niet alleen iets van veiligheidsdiensten. Het is doorgedrongen tot vele civiele instituten zoals scholen, gevangenissen, bedrijven, en overall waar moslims zich bevinden. Vrijwel alle Westerse landen hebben een plan van aanpak radicalisering. En zo raakt de discussie over begrippen als secularisatie nog verder uit het zicht. Paradoxaal genoeg wordt in de media en in veiligheidsrapporten gemeld dat zelfs het verband tussen religieus extremisme en secularisatie heel dun kan zijn. Over hedendaagse Nederlandse jihadisten: ze 'komen uit radicale gezinnen of families waarin het jihadistische gedachtegoed breed gedeeld wordt, anderen komen uit seculiere of gematigde gezinnen'.⁵

Dat de islam wat nadrukkelijker aanwezig is onder moslims dan bijvoorbeeld het christendom bij de christen en dat de islam mogelijkwel resistenter zou zijn tegenover processen als secularisatie had Abraham Kuyper ruim een eeuw geleden treffend voorspeld, zoals het eerder vermelde citaat laat zien. De vraag die zich echter aandient, is: Is de constatering dat we te maken hebben met een ogenschijnlijk intensivering van religiositeit onder moslims, en dat de islam meer resistent lijkt te zijn tegen het secularisatieproces een voldoende empirische basis om secularisatie onder moslims helemaal uit te sluiten? Zou er een vorm van secularisatie kunnen bestaan maar dan in een gesluisde vorm? In dit artikel zal ik betogen dat het laatste het geval is en dat secularisatie in de islam niet uitgesloten is. In eerste plaats omdat de duiding van islamitische religiositeit in de brede zin van het woord in de westerse godsdienstsociologie nog enkele kwetsbaarheden vertoont. Indicatoren van secularisatie zijn bijvoorbeeld nog niet helemaal afgestemd op de context van de islam. Dit feit alleen al ondermijnt de conclusie dat secularisatie in de islam er niet is (of juist wel). In de tweede plaats kunnen we uit de heftige discussie die wordt gevoerd onder moslims zelf over dit fenomeen ook concluderen dat de islam wel degelijk hiermee te maken heeft. In dit artikel presenteer ik een duiding van de islamitische religiositeit die beter aansluit bij het secularisatiediscours in de islamitische context. Ik breng daarnaast in kaart een aantal indicatoren voor secularisatie die uit die duiding en dat discours worden afgeleid. Het een en het ander is gebaseerd op een uitgebreide, praktisch-theologische studie naar geloof en secularisatie onder westerse moslims, gepubliceerd in 2014 (Ajouaou 2014).⁶

Enkele kwetsbaarheden in bestaande duiding van islamitische religiositeit

Zoals hierboven is vermeld, is het diffuse en verwarrende beeld over secularisatie in de islam onderdeel van de brede problematiek van labelen van uitingen van de religiositeit onder moslims. Laten we twee vaak voorkomende begrippen doornemen: fundamentalisme en praktiserend-zijn. In zijn conclusie dat de meerderheid van de moslims in Nederland fundamentalistisch zou zijn, baseerde de eerder geciteerde Koopmans zijn bevindingen op de zogeheten intolerantie en vijandigheid jegens andersgelovigen, het verlangen om terug te keren naar de zuivere islam, het voorstaan van een enkelvoudige en letterlijke interpretatie van de Koran en het stellen van de *shari'a*, de religieuze wet, boven de civiele (seculiere) wet. Dat zijn indicatoren die, behalve dat ze beperkt zijn, gebaseerd zijn op het meten van fundamentalisme in het christendom.

Soortgelijke kwetsbaarheden vinden we bij het begrip de 'praktiserende moslim', waarvan de indicatoren voor een groot deel bepalend zijn voor de bovengenoemde conclusies inzake secularisatie onder moslims. Wat houdt 'praktiserend moslim' in? Het Instituut voor Integratie en Sociale Weerbaarheid (ISW) van de Rijksuniversiteit Groningen beschouwt bijvoorbeeld als de belangrijkste indicator daarvan het moskeebezoek. In 2008 berekende het instituut dat hooguit 200.000 mensen in aanmerking zouden komen voor het predicaat 'moslim', wat dan gelijk werd gesteld aan 'praktiserende moslim'. De onderzoekers suggereerden dat (gelet op de angst voor 'islamisering') alleen de categorie 'praktiserende moslim' relevant zou zijn voor de statistieken die worden gebruikt door het CBS. Ook wordt met deze benadering gesuggereerd dat het begrip 'de praktiserende moslim' de gemeenschappelijke noemer is voor iedereen die zich 'nadrukkelijk' met religie bezighoudt, van gematigd tot fundamentalist. De tegenovergestelde categorie 'niet-praktiserende moslim' zou dan opgaan voor de subcategorieën seculier, vrijzinnig, agnost, atheïst en ex-moslim.

Ook het SCP boog zich in het eerder geciteerde onderzoek (2012) over het begrip 'praktiserende moslim'. Mijn inziens kwam het SCP niet tot een heldere definiëring, door de benadering van de SCP nam de verwarring nog toe. Het gebruikte bijvoorbeeld willekeurige elementen daarvoor en liet na om veel indicatoren van de praxis in de islam die er ook toedoen mee te nemen in zijn meetlat (Ajouaou 2014, 87-88). Dat is in de lijn van wat de Turkse socioloog Ural Manço in zijn recent verschenen studie naar secularisatie in Turkije vaststelt. Hij geeft aan dat een belangrijk onderdeel van de islamitische

religiositeit het gezichtsveld en de interesse van (godsdienst)sociologen niet bereikt. Hij noemt als voorbeeld: de islamitische groet, het gebed [*ṣalāt*], de smeekbeden [*duʿa*], Koranrecitatie en de recitatie van hadiths (Manço 2012, 16). Ook is sprake van het ontbreken van een op de islam afgestemd godsdienst-sociologisch begrippenkader en onduidelijkheid over de wijze waarop moslims hun religiositeit beleven. Veelal is sprake van een vergelijking met het christelijk godsdienstsociologisch begrippenkader, waaronder kerk (moskee), kerkbezoek (moskeebezoek), zondagsmis (vrijdagdienst), Bijbellezen (Koran lezen), gemeente of parochie (*umma*) et cetera (Laurence & Vaise 2006, 76-86). Dat zijn begrippen die verschillende gevoels- en empirische waarde hebben in de islam en het christendom en zij zijn derhalve niet uitwisselbaar. Yasemin El-Menouar vat de bovengenoemde kwetsbaarheden in vijf factoren samen:

‘(...) Yet the measuring instruments applied so far appear to suffer from five main problems: I. A conception of Islamic piety as a one-dimensional construct, II. A one-to-one translation of Christian measures into Islamic terminology, III. Interpretation of research results within a framework of Western or Christian concepts of religiosity, IV. Use of indicators measuring more than religiosity, and V. A lack of statistical estimates of reliability and validity’ (El-Menouar 2014, 54).

Het een en het ander vraagt ook om ‘andere decodering’ en een ‘vernieuwde observatiewijze’ toe te passen, aldus Manço (2012, 4).

Dimensies van islamitische religiositeit

In het boek *Wie is moslim? Geloof en secularisatie onder westerse moslims* (2014) heb ik een conceptuele uitwerking gegeven van allerlei indicatoren en factoren die met de islamitische religiositeit verband houden. Vanuit een praktisch-theologisch oogpunt zijn deze indicatoren en factoren globaal verdeeld onder de categorieën geloof (geloofsleer) en praxis. Ik heb daarbij in kaart gebracht wat Manço de tot dan toe verwaarloosde aspecten van de islamitische religiositeit noemde en heb daarbij ook waar nodig een andere ‘codering’ gevolgd. Deze praktisch-theologische, conceptuele uitwerking komt grotendeels overeen met de godsdienstsociologische uitwerking van Frank Kemper. Kemper ontwikkelde een indeling van de islamitische religiositeit op basis van een veldonderzoek in de Marokkaanse gemeenschap in zes categorieën:

1. De rituele dimensie (de vijf verplichte zuilen);⁷
2. De consequentiële dimensie (navolging van de religieuze voorschriften (voeding, kleding, omgangsvormen et cetera);
3. De experiëntiële dimensie (mystieke ervaringen van goddelijke nabijheid);
4. De ideologische dimensie (instemming met de religieuze leer, met name de Koran en de overgeleverde gezegden, handel en wandel van de profeet);
5. Een toegevoegde sociale dimensie (de binding met de geloofsgemeenschap);
6. De intellectuele dimensie (kennis van de Koran en van de biografie van de profeet) (Kemper 2004, 55).

In deze indeling van Kemper ontbreekt een belangrijk aspect dat maar zeer beperkt terugkomt in deze dimensies, namelijk de geloofsleer (Ajouaou 2014, 35-85) Aan de andere kant kunnen enkele andere categorieën in elkaar worden geschoven, zodat we tot een nieuwe indeling kunnen komen. Zo kan de dimensie van de geloofsleer toegevoegd worden aan de experiëntiële dimensie. De rituele dimensie en consequentiële dimensie gaan beide over de wetten en regels en hebben beide met de praxis te maken. Ook die kunnen worden samengevoegd. De sociale dimensie zoals Kemper die definieert, kan bij de ideologische dimensie van de islamitische religiositeit worden ondergebracht. Dat leidt tot een indeling met vier dimensies van de islamitische religiositeit, waarbij ook aandacht wordt geschonken aan die aspecten die geen of te weinig aandacht krijgen in studies en onderzoeken naar deze religiositeit. In deze vier dimensies geef ik tevens hier voorbeelden van die ‘verwaarloosde’ aspecten:

1. Onder de experiëntiële dimensie kunnen zes formele geloofsfundamenten en ook de vertakkingen van deze fundamenten ondergebracht worden, namelijk het geloof in de straf in het graf; het geloof in de engelen Munkar en Nakir; het geloof in de *Shaytan* (Satan); het geloof in *djins*; het geloof in het boze oog; het geloof in *al-Waswās*; het geloof in martelaarschap; en het geloof in *adj* of *ḥasanāt* (de beloning voor goede daden). Verder kan hier nog *jihād* als geloofsovertuiging aan worden toegevoegd.
2. Onder de consequentiële dimensie kunnen naast de vijf verplichte zuilen ook allerlei vormen van gebod worden ondergebracht. Hiertoe behoort niet alleen wat men doet, maar ook wat men zegt – waarbij zeggen een aspect is van doen: *du‘a* doen; doneren aan goede doelen, (doneren aan de moskee is in dat kader bijzonder relevant); zich belangloos inzetten in dienst van God ofwel (*fī sabīli Allah*); goed zijn voor je ouders en gehoorzamen aan je

ouders, *bir al-walidayn*⁸ (dit gebod geldt in het bijzonder voor de moeder en is verbonden aan het geloof in de kracht van de vloek (*sukht*) en de zegening (*riḍā' al-wālidayn*) door ouders); contacten met familie onderhouden (*ṣilat al-raḥim*); de islamitische groet *taslīm* brengen; de *basmala* en *ḥamdala* uitspreken (Ajouaou 2014, 33-34)⁹; de *taslīm* over de profeet (uitspreken van 'vrede zij met hem' bij het horen van zijn naam; de *tasbīḥ* (de lof uitspreken over God bij het horen van Zijn naam); de *ta'wīda* (uitspreken van *a'ūdu billahi mina Ashayṭan al-radjīm* ofwel 'ik zoek mijn toevlucht bij God tegen de Satan' bij uiteenlopende aangelegenheden waarbij ongemak of dreiging van zonde aan de orde is; *insjallah* (als God het wil) uitspreken bij voornemens en toekomstige handelingen; de relatie met de imam, participeren in de religieuze viering van het Offerfeest en de bijbehorende afwegingen maken wel of niet een dier te offeren bijvoorbeeld); het Suikerfeest vieren (waartoe behoort: speciale Ramadandagen zoals *Laylat al-qadr* vieren; de speciale aalmoes aan het einde van deze maand, de *zakaṭ al-ftṭr*, afstaan; het moskeebezoek gedurende de vastenmaand intensiveren; het feest vieren in de moskee enz.); het vieren van de geboorte van de profeet, *Mawlid*. Daarnaast kunnen we tot de consequentiële dimensie ook rekenen het lezen van de Koran en allerlei voorschriften met betrekking tot kleding en uiterlijke vertoning, zoals het dragen van een baard, een hoofddoek en een burka. Ook indicatoren als *'uqūq al-walidayn* (ongehoorzaam zijn aan de ouders), het verbod op rente (waaronder hypotheken, leasecontracten, levensverzekeringen et cetera), hondenbezit en zelfmoord behoren hiertoe. Daarnaast rekenen we tot deze dimensie verboden als *haram* voeding, varkensvlees, gokken, overspel enzovoort.

3. Onder de ideologische dimensie kunnen we het volgende onderbrengen: opvattingen over en verbondenheid met de *umma*; opvattingen over de *shari'a* in het algemeen; opvattingen over de toepassing van de *shari'a* in de sociale omgang, opvattingen over de *shari'a* in het familie- en het strafrecht; opvattingen over democratie en politiek in relatie tot religie en geloof; opvattingen over *jihād*; opvattingen en houdingen ten aanzien van niet-gelovigen (atheïsten, humanisten) en andersgelovigen (christenen, joden, hindoes en aanhangers van andere religies); opvattingen over moslimminderheden (sjiïeten, alevieten, *ahmadiyya*); opvattingen over homoseksuelen; opvattingen over de religieuze begrippen *dār al-islam*, *dār al-ḥarb* en *dār al-'aqd*; opvattingen over het begrip *ahl al-dimma* ofwel niet-islamitische minderheden binnen islamitische samenlevingen; opvattingen over godsdienstvrijheid (omgaan met afvalligen en zondaars);

opvattingen over de vrijheid van meningsuiting (bijvoorbeeld in het licht van religiekritiek); opvattingen over vriendschap met en loyaliteit aan niet-moslims; opvattingen over participatie aan niet-islamitische vieringen; *tarrah̄hum* ofwel *du'a* voor een overleden niet-moslim of niet-praktiserende moslim doen.

4. De intellectuele dimensie gaat over kennis in de brede zin van het woord. Te denken valt aan opvattingen over het bedrijven van wetenschap en over de waarde van wetenschappelijke kennis ten opzichte van religieuze inzichten; opvattingen over de waarde van religieuze kennis bij het verstaan van de werkelijkheid; kennis van historische personages in de islam (*salaf*-personages, zoals de *ṣaḥāba* ofwel apostelen van de profeet, en zijn *khalaf* ofwel opvolgers); kennis over de betekenis en achtergrond van de religieuze hoogtijdagen (Offerfeest, Suikerfeest, *Laylat al-qadr*, *Mawlid* et cetera); de visie op de 'geschiedenis' van de islam (feitelijke informatie of juist een geïdealiseerd verleden); kennis van (eigen) rechtsscholen en (eigen) religieuze stromingen; de vraaghouding (de mate waarin een beroep wordt gedaan op geestelijken bij het beantwoorden van religieuze vragen); de waarde van religieuze overdracht aan de eigen kinderen (hoe en via welke kanalen er wat wordt overgedragen); de omgang met religiekritiek in het algemeen en specifieke islamitische symbolen (de profeet, Koran, Hadith et cetera) in het bijzonder.

Via deze globale vier dimensies is getracht om de islamitische religiositeit inzichtelijk te maken. Daarbij is ook aandacht geschonken aan indicatoren van religiositeit die in godsdienstsociologisch onderzoek naar de islam over het hoofd worden gezien of als niet relevante details worden beschouwd. In onderzoek naar secularisatie (of fundamentalisme) in de islam kan deze ordening in deze vier uitgewerkte – maar niet uitputtende – dimensies de onderzoeker attent maken op een andere kijk en observatiewijze. De kernvraag die zich voordoet als we het hebben over secularisatie is: in welke dimensie moeten we secularisatie zoeken als het gaat om de context van de islam? Deze vraag zal ik beantwoorden na de volgende uiteenzetting over het secularisatiediscours onder moslims.

Definitie van secularisatie

Er zijn vele definities voor secularisatie. Voor deze context kies ik voor een basale definitie die aansluit bij de voorgestelde analyse en die we terugvinden in de hierboven geciteerde studie van het SCP:

‘Secularisatie is de afname van de betekenis en het belang van religie voor de samenleving en het individu’ (Maliepaard & Gijberts 2012, 32).

Terwijl ‘afname’ het gemeenschappelijke kenmerk is dat de verschillende secularisatietheorieën met elkaar gemeen hebben, dient de vraag zich aan: Wat betekent afname in de context van de islam precies? Ofwel: Welke elementen in de betreffende religie moeten in belang en betekenis afnemen om te kunnen spreken van secularisatie? Het is de beantwoording van deze twee vragen die bepaalt of en op welke wijze en in hoeverre secularisatie in de context van de islam voorkomt. Nu luidt mijn stelling, zoals eerder is gesuggereerd, dat het begrip ‘afname’ en de daaraan gelieerde indicatoren per religie kunnen verschillen en dus zou het in de islam anders kunnen zijn dan het christendom. Vertaald naar de context van de islam kunnen we vervolgens komen tot de volgende definitie:

‘Secularisatie in de context van de islam verwijst naar de afname van de betekenis en het belang van de islamitische religie voor de samenleving en het individu’.

Welke elementen van de islamitische religie kunnen langs de meetlat van secularisatie gelegd worden, waar we op grond van onze nieuwe definitie van secularisatie van zouden verwachten dat ze afnemen?

Alle uitspraken die in de wetenschap en in het maatschappelijke en politieke debat over secularisatie in de context van de islam worden gedaan, staan in een direct – maar vaak onbewust of impliciet – verband met hoe men de twee genoemde essentiële vragen beantwoordt. Daarom is de concretisering van afname in mijn uiteenzetting niet zozeer gericht op het beschrijven van hoe dit proces in werkelijkheid in de islam gaande is, maar wil ik primair inzichtelijk maken hoe deze afname in het nu lopende debat wordt voorgesteld en hoe daaraan gestalte wordt gegeven. Zo kunnen de deelnemers aan dit debat hun zienswijze en definitie van afname van religiositeit bijvoorbeeld baseren op feiten, op hun eigen interpretatie van de feiten of op een door hen gewenste ontwikkeling of een in hun ogen nog niet (volledig) gerealiseerd project.

Het secularisatiediscours in de islam

Secularisatie wordt in het secularisatiediscours tussen moslims met verschillende termen aangeduid. De meeste neutrale aanduiding die zowel door voorstanders als tegenstanders wordt gehanteerd voor secularieren of secularisten is al-'ilmāniyyūn. Tegenstanders gebruiken daarnaast begrippen als al-ilḥidūn (ongodsdienstigen) en al-mulḥidūn (atheïsten). Secularisten worden door zichzelf of door anderen soms ook aangeduid met de vriendelijker predica-ten verlichters (tanwīriyyūn), hervormers en modernisten (ḥadāthiyyūn). Ter vergelijking, secularieren duiden hun tegenstanders, in de regel islamisten, met begrippen als obscuranten (ḍalāmiyyūn), achterlijken (ridj'īyyūn), tovenaars (musha'withūn), totalitair (shumūliyyūn), haatdraggers (ḥāqidūn), waanzinnigen (khurāfiyyūn) en bloeddorstigen (damawiyyūn). Vriendelijker aanduidingen luiden: de islamisten (islamāwiyyūn), fundamentalisten (ussūliyyūn) en salafisten (salafiyyūn).

De gehanteerde terminologie laat zien hoe fel en diffuus het secularisatiediscours is tussen moslims onderling.¹⁰ Ook wordt daardoor duidelijk dat debatterende partijen verschillende vooronderstellingen hebben bij het fenomeen secularisatie. In mijn studie *Wie is Moslim. Geloof en secularisatie* heb ik in beeld gebracht wat de indicatoren zijn voor secularisatie volgens haar tegenstanders (zij die secularisatie scherp veroordelen) (Ajouaou 2014, 198-199). Dit zijn: het ondermijnen van *al-Akhira* (dat wil zeggen: zich richten op dít leven, op materialisme, moderniteit et cetera); de natie en het burgerschap boven de *umma* (de geloofsgemeenschap) stellen; geen religieuze loyaliteit tonen; differentiatie van levensstijlen; een empirische en wetenschappelijke benadering van de werkelijkheid; het voorstaan van democratie; overgaan tot of toelaten van alternatieve vormen van spiritualiteit, zingeving en moraal; gendergelijkheid, individualiteit, autonomie en emancipatie van het individu; voorrang geven aan de civiele wet boven de religieuze (goddelijke) wet; privatisering van de islam; rationalisatieprocessen; ondermijning van het gezag van geestelijken respectievelijk afwijzing van het monopolie van de geestelijkheid op het verstaan en uitleggen van de islam. Deze indicatoren kunnen verder ondergebracht worden onder de noemers van: religiekritiek; regulering van het religieuze instituut en afbakening van zijn taken en rol in de politiek en de samenleving; binnendringen van 'westerse' politieke en culturele elementen ten koste van de 'islamitische' eigenheid. Opvallend is dat volgens de tegenstanders van secularisatie, de toename van religiositeit in de zin van de praxis (moskeebezoek, rituelen et cetera) geen indicatie is voor secularisatie, integendeel. Te veel nadruk op 'praxis', in combinatie met bovengenoemde

indicatoren is juist een teken van ‘uitholling’ van geloof en religiositeit en dus voor secularisatie (Ajouaou 2014, 200).

De volgende tabel laat zien hoe de voorstanders van secularisatie eruitzien:

Tabel 1 Indicatoren van secularisatie volgens haar voorstanders¹¹

Culturele verbreding en theologische hervorming	Beperking van de invloed van geestelijken	Godsdienstvrijheid en individualiteit
<ul style="list-style-type: none"> • Aanvaarden van de moderniteit en van vooruitgang op allerlei gebieden; deze processen positief bejegenen. • Afstand doen van interpretaties van de bronnen van de islam die globalisering, modernisering, economische ontwikkeling, humaniteit en universaliteit in de weg staan. Ervan uitgaan dat de bedoelingen (<i>maqāṣid</i>) van deze bronnen niet in strijd zijn met deze ontwikkelingen. • Tot een andere lezing van de Koran komen, die verzoening met de noden en eisen van het hedendaagse leven en de moderniteit mogelijk maakt. • In het geloof meer ruimte geven aan humaniserings-tendensen die de mens zijn waardigheid teruggeven, vrijheid van handelen waarborgen en nieuwsgierigheid aanmoedigen. • De perceptie van het zelf [als moslim], en de relatie tot de [andersgelovige en andersdenkende] ander en de natuur in een ander licht zien. 	<ul style="list-style-type: none"> • De samenleving bevrijden van de salafistische visie op de islam (deze visie is gaan overheersen en wordt via vrijdagpreken en andere vormen van prediking verder verspreid). • Aanspreken en aanpakken van haatdragende, haatzaaiende geestelijken en degenen die aanzetten tot het zaaien van dood en verderf (verkettering, <i>jihād</i>). • Radicale geestelijken een halt toeroepen. • Blootleggen en tegengaan van het totalitaire denken van geestelijken. • Optreden door de overheid tegen wanorde en verwarring die geestelijken via moskeeën veroorzaken. • Verbreding van de kennis van predikers en geestelijken over andere religies en levensbeschouwingen. • Afbakening van bevoegdheden en specialismen van de geestelijken. • Scheiding van moskee en staat, en van religie en politiek. 	<ul style="list-style-type: none"> • Afstand doen van interpretaties van de islamitische bronnen die godsdienstvrijheid afkeuren. • Opkomen voor het recht op liefde (inclusief seksuele vrijheid); genieten van alle vormen van kunst en van het leven in het algemeen (bijvoorbeeld muziek, dans, theater en cinema). • Ondubbeltzinnig erkennen van de individuele rechten, individualiteit en particulariteit van het individu. Respect voor autonomie en eigen keuzes. • Individuele vrijheid op basis van burgerschap in plaats van op basis van religieuze achtergrond. • Bevrijding van de beperkingen die religieuze dogma's en aannames opleggen; bevrijding van vooronderstellingen en taboes die het rationeel, logisch en kritisch denken belemmeren door te dreigen met verdenkingen van ongelooft en afvalligheid. • Meer balans tussen rede en Schrift door het primair stellen van de rede; de rede als uitdrukking van de individuele inspanning om tot begrip van de Schrift te komen.

- Aandacht schenken aan verlichtingsdenkers in de islamitische geschiedenis die de Koran vanuit een meer rationeel perspectief lezen, zoals de *Mutakallimun*, de moslimfilosofen en de rationalisten in het algemeen.
 - Afstand doen van het totalitaire denken in de islam ('de islam is alles'); onderschrijven van de noodzaak van fragmentarisatie, van meer privatisering van de islam en onderscheiding tussen het religieuze en het seculiere.
 - Aandacht hebben voor de kwetsbaarheid van voorstellingen in de Koran die tot totalitair denken aanzetten; oplossingen hiervoor zoeken.
-

Samengevat, indicatoren van secularisatie volgens haar voorstanders zijn: het realiseren van een theologische hervormingsagenda die uitnodigt tot een meer open en vrije interpretatie van de religieuze bronnen overeenkomstig de eisen van de moderniteit; het uit overtuiging omarmen van deze moderniteit, inclusief een meer verlichte en rationele attitude (ook in het verstaan van de religieuze bronnen), mede onderbouwd door het islamitische verlichtingsdenken zelf; godsdienstvrijheid en religieuze tolerantie in de brede zin van het woord; het intreden van een proces van bevrijding van het conservatisme van de geestelijken; scheiding van 'moskee' en staat; beperking van de invloed van het instituut van de geestelijkheid en van daarmee samenhangende instituten zoals het *fatwa*-instituut en het moskee-instituut; hervorming van deze instituten.

Conclusie

Een belangrijke conclusie die we kunnen trekken uit de voorgaande uiteenzetting is dat in ieder geval de mate van uitwendige religiositeit – wat Kemper de rituele dimensie en consequentiële dimensie noemt – een marginale rol vervult als meetlat van secularisatie. Door tegenstanders van secularisatie wordt een nadruk op uitwendige religiositeit – bijvoorbeeld frequenter moskeebezoek of consequenter de *ṣalāt* verrichten – juist gezien als een teken van voortschrijdende secularisatie, met name wanneer de nadruk op uitwendige

religiositeit gepaard gaat met een afname van de belangstelling voor ideologische en politieke aspecten van de islam. Voor deze categorie debatteerders is het uitwendige religieuze gedrag slechts *qushūr*: een trivialiteit, de oppervlakkige, buitenste schil van de islam. Voorstanders van secularisatie tonen zich op hun beurt in hun analyses nauwelijks geïnteresseerd in uitwendige religiositeit als indicator van secularisatie. Hieruit blijkt tevens dat secularisatie en een rationele houding en omgang met religiositeit niet per se een belemmering hoeven te vormen voor uitwendige religieuze gedragingen of daar strijdig mee zijn. Voorts kunnen we constateren dat de traditionele indicatoren die in sociologische studies steeds worden aangevoerd en die focussen op het uitwendige religieuze gedrag – de vijf zuilen van de islam, de religieuze voorschriften – onbetrouwbaar zijn wanneer ze worden benaderd en geïnterpreteerd los van de innerlijke motivatie, persoonlijke opvattingen en religieuze denkbepelden van de betreffende individuele moslim.

Al deze bevindingen leiden samen tot de eindconclusie dat in de islamitische context uitwendige religiositeit geen indicatie hoeft te zijn voor afwezigheid van secularisatie. Men kan praktiserend zijn en tegelijk gesecculariseerd. Aan de andere kant is afwezigheid van uitwendige religiositeit nog geen indicatie voor gebrek aan secularisatie. Men kan niet-praktiserend zijn en toch gelovig of zelfs orthodox zijn. Met andere woorden: bij het meten van secularisatie onder moslims volstaat de consequentiële dimensie niet. De aandacht moet verlegd worden naar de experiëntiële, de ideologische en de intellectuele dimensie. Wie kritisch wil kijken naar de consequentiële dimensie van secularisatie, zoekt verder dan – ik citeer nog een keer – ‘simpele indicatoren zoals moskeebezoek, vasten, *halal* voedsel en het dragen van een hoofddoek [die van] het bestudeerde onderwerp een wetenschappelijke karikatuur [maken]’.¹² Hierboven heb ik die andere relevante indicatoren, hoogstwaarschijnlijk niet uitputtend, op een rij gezet.

Noten

- 1 <http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/bevolking/publicaties/artikelen/archief/2003/2003-1298-wm.htm>.
- 2 Het gebruik van het woord ‘islamieten’ in plaats van ‘moslims’ draagt ook bij aan die associatie. Immers, ‘islamieten’ wordt vaak geassocieerd met het woord ‘islamisme’, dat is de op politiek, vaak fundamentalistische, geïnspireerde islam.
- 3 De *Dagelijksestandaard.nl*, ‘Kans op verlichting en secularisering van islam is nihil’, 7 november 2012.

- 4 Van Walsum, 2012.
- 5 AIVD, *Transformatie van jihadisme in Nederland. Zwemdynamiek en nieuw slagkracht*. Den Haag: 2014, p. 29.
- 6 Enkele citaten worden uit dit boek overgenomen.
- 7 Zie voor een uitgebreide analyse van deze dimensies Ajouaou 2014.
- 8 Dit geldt voor beide ouders, maar in het bijzonder voor de moeder. Dit gebod is verboden aan het geloof in de kracht van de vloek (*sukht*) en de zegening (*riḏā' al-wālidayn*) door ouders.
- 9 Basmala is het uitspreken van 'In naam van God de Barmhartige de Erbarmer', *ḥamdala* is het uitspreken van 'dank aan God'.
- 10 Ik doel zelf in dit artikel met 'secularisatie' een veranderingsproces in de religie aan, en niet 'secularisme' als levensbeschouwing. In discussie in de islamitische context lopen deze twee concepten door elkaar. Als iemand bijvoorbeeld zichzelf 'ilmānī' noemt, kan dit zowel seculier (van secularisatie) als secularist (van secularisme) betekenen en voor tegenstanders van secularisatie is de grens tussen beide fenomenen heel dun. Ik gebruik daarom beide termen. Waar 'secularist' staat moet in principe ook 'seculier' gelezen worden.
- 11 Bron: discussies op *Hespress.com*. zie: M. Ajouaou, 2014, p. 201-202.
- 12 W. Shadid, 'Methodologische kanttekeningen bij een onderzoek onder moslims in Nederland', op: <http://interculturelecommunicatie.com/shadid>, 11 november 2012.

Literatuur

- Ajouaou, M. (2014),
Geloof en secularisatie onder westerse moslims. Zoetermeer: Meinema.
- Bartelink, Y. (1994),
Vrouwen over Islam. Geloofsvoorschriften en -praktijken van Marokkaanse migranten in Nederland, Nijmegen: Katholieke Universiteit (proefschrift).
- Beck, H. & G. Wieggers (2008),
Moslims in een Westerse samenleving. Islam en ethiek, Zoetermeer: Meinema.
- El-Menouar, Y. (2014),
 The Five Dimensions of Muslim Religiosity. Results of an Empirical Study, in:
Methods, data, analyses, 8 (1), 53-78.
- Kemper, F. (1996),
 Religiositeit, etniciteit en welbevinden bij mannen van de eerste generatie Marokkaanse moslimmigranten, Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen. (Geciteerd in: Phalet, K. & Jessika ter Wal (red.), *Moslims in Nederland. Religie en Migratie: sociaal-wetenschappelijke databronnen en literatuur*, Den Haag: SCP (2004), 55.

- Keuleman, M. (2012),
Bedankt, meneer Wilders, voor uw bijdrage aan de islamisering van Nederland, in:
de Volkskrant, 8 november 2012.
- Koning, Martijn de (2008),
Zoeken naar een 'zuivere' islam. Religieuze beleving en identiteitsvorming van Marokkaans-Nederlandse moslims, Amsterdam: Bert Bakker.
- Koopmans, R. (2013),
Fundamentalism and out-group hostility. Muslim immigrants and Christian natives in Western Europe, in: *WZB Mitteilungen*, december 2013 (pdf online versie: https://www.wzb.eu/sites/default/files/u6/koopmans_englisch_ed.pdf).
- Kuyper, A. (1907),
Om de oude wereldzee, Den Haag: Van Holkema en Warendorf (deel 2).
- Landman, N. (1992),
Van Mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland, Amsterdam: VU Uitgeverij.
- Laurence, J. & J. Vaise (2006),
Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France, Washington, D.C.: Brookings Institution Press.
- Maliepaard, Mieke & Mérove Gijsberts, (2012),
Moslim in Nederland 2012, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Manço, U. (2012),
Islam pour soi: Usages sociaux et sécularisation du religieux en Turquie contemporaine, Sarrebruck: Presses Académiques Francophones.
- Sunier, T. (1996),
Islam in beweging. Turkse jongeren en islamitische organisaties. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Walsum, Sander van (2012),
De moskee trekt, in: *de Volkskrant*, 7 november 2012.