

HET MODERNISME VAN HET SALAFISME

PREVIEW VAN EEN HOOFDSTUK

Inhoud

Wat is het salafisme?	4
Terug naar de bron.....	7
De paradox van het salafisme	9
Wahhabisme en het Saoedi toeval.....	11
Petro-islam.....	15
Het modernisme van het salafisme	24
Militant salafisme en professionele jihad	34
Terug naar welke bron?.....	46
Noten.....	49

De tekst in dit document bevat de eerste aanzet van een hoofdstuk in het nieuwe boek van Jonas Slaats dat als werktitel *Fast Food Fatwa's* draagt en vermoedelijk in de loop van 2016 gepubliceerd wordt. Naar aanleiding van een tweedelige reportage over het salafisme op het actualiteitsprogramma Ter Zake werd er voor geopteerd om een preview van dit hoofdstuk publiek te maken. Hoewel de documentaire zeker heel wat verdiensten had, vertrok men toch vanuit enkele problematische referentiekaders, ontbrak er historische contextualisering en werd geen enkele melding gemaakt van de inherente wisselwerking tussen het Westerse modernisme en het salafisme. Dit hoofdstuk probeert net die facetten uit de doeken te doen.

De lezer wordt verzocht er rekening mee te houden dat dit geen finale versie is van het toekomstige hoofdstuk. Een belangrijk onderdeel over de socio-culturele omwentelingen die het salafisme teweegbracht in verschillende islamitische gemeenschappen, bijvoorbeeld, werd achterwege gelaten. Dat gedeelte vraagt immers om meer verduidelijking a.d.h.v. concepten die elders in het boek aan bod zullen komen. Er kunnen zich dus zeker nog behoorlijk wat inhoudelijke aanpassingen voordoen in de uiteindelijke publicatie.

Eveneens werd nog geen redactiewerk toegepast. Dat betekent m.a.w. dat nog heel wat spellings- en grammaticafouten kunnen restereren.

De keuze om deze preview alsnog te verspreiden, is daarom niet enkel een poging om mediabeeldvorming te corrigeren of te nuanceren. Het is immers ook een expliciete vorm van ‘crowd sourcing’. Het is een bewuste oproep aan de lezer om elke inhoudelijke en/of tekstuele opmerking door te sturen. Of het nu gaat om de correctie van een pijnlijke ‘dt’-fout of een meer substantiële opmerking over specifieke inhoudelijke elementen, het is allemaal meer dan welkom. Het zal de kwaliteit van het uiteindelijke boek ten goede komen. Correcties, bedenkingen en kritische reflecties kan men altijd doorsturen naar mail@jonasslaats.net.

Tot slot nog dit: de volledige bibliografie werd niet opgenomen op het einde van dit document. Wel werden verkorte bibliografische referenties vermeld in de eindnoten. Een vlugge zoektocht op het internet aan de hand van deze gegevens zal in de meeste gevallen al snel het gerefereerde (web)document of boek opleveren. Indien de lezer alsnog de volledige bronvermelding wenst te bekomen, volstaat eveneens een klein mailtje naar mail@jonasslaats.net.

HET MODERNISME VAN HET SALAFISME
PREVIEW VAN EEN HOOFDSTUK

Jonas Slaats

*

Een
Yunus Publishing
Punkademics
Publicatie

*

Gent, België
2016

*

Versie 1.0

*

ISBN 978-90-814-9967-5
D/2016/12.808/1
NUR: 717, 775

*

© Jonas Slaats

Niets uit deze tekst mag worden verveelvoudigd en/ of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteur.

5. HET MODERNISME VAN HET SALAFISME

Wat is het salafisme?

In onze media is het salafisme waarschijnlijk de meest besproken vorm van islam. Indien we de berichtgeving mogen geloven, dan is het ‘gevaar van het salafisme’ immers bijzonder acuut en dreigend. Het zou om een radicale strekking gaan die moslims oproept om zich zo strikt mogelijk aan de sharia, de islamitische leefregels, te conformeren. Daarenboven, zo krijgen we geregeld te horen, willen salafi’s hun strenge voorschriften ook aan niet-moslims opleggen. Kortom: het salafisme wil de hele maatschappij aan een dwingelandij van oude islamitische wetten onderwerpen.¹

Het ene na het andere nieuwsitem koppelt het salafisme daarenboven aan terrorisme. Telkens opnieuw wordt het beeld opgeroepen van salafi’s als gevaarlijke en dogmatische jihadi’s die de democratie en de seculiere samenleving agressief te lijf gaan.² Zo getuigden verantwoordelijken van de veiligheidsdiensten zowel in de Nederlandse als de Belgische pers over de groei van het salafisme in eigen land en zetten ze uiteen op welke manier het een uitzonderlijk gevaar vormt voor onze samenleving.³ Toen vanaf

2013 steeds meer jongeren uit Europese landen naar de brandhaarden in Syrië en Irak vertrokken werd ook al snel in de verf gezet dat deze jongeren een salafistische interpretatie van de islam op na houden.⁴

Dit algemene beeld vraagt echter om heel wat nuance.

Vooreerst is het zo dat diegenen die in Syrië en Irak in conflict en strijd verwickeld zitten, niet altijd sterk door salafistische ideeën gedreven worden – zelfs niet wanneer ze zich aansluiten bij groeperingen als Daesh.* Zoals reeds in het hoofdstuk 1 werd aangehaald, zijn heel wat belangrijke figuren in de politiek-militaire top van Daesh oude Baathisten die tijdens het bewind van Sadam zonder veel morren een seculiere lijn aanhielden. Ook werd reeds gewezen op het feit dat sommige jongeren naar het conflictgebied afreisden met boeken als *‘Islam for Dummies’* onder de arm. Zelfs indien men de individuele geloofsinvulling van dergelijke jongeren onder ‘salafisme’ kan klasseren, valt dus ten sterkste te betwijfelen hoe diep dat salafisme werkelijk gaat.

Daarnaast is het ook zo dat salafi’s niet per definitie gewelddadig zijn of de heilige oorlog prediken. Wat men gewoonlijk aanduidt als ‘het salafisme’ valt immers uiteen in heel wat verschillende strekkingen en subgroepen. Slechts een minderheid daarvan roept op tot gewapende strijd. Het is zeker zo dat de salafistische stromingen binnen de islam een regelgerichte beleving van de islam prediken maar het is dus niet zo dat het salafisme diezelfde regels per definitie ook met geweld aan anderen wil opleggen. Het grootste deel van de salafi’s hangt immers een vorm van salafisme aan die expliciet *pacifistisch* is. Daarbinnen is zelfs een behoorlijk

* Daesh is het Arabische acroniem voor al-Dawla al-Islamiya al-Iraq al-Sham, dat staat voor ‘Islamitische Staat van Irak en de Levant’. De Levant, of ‘het Morgenland’ is de historisch-geografische naam voor een deel van Zuidwest-Azië. Het beslaat het gedeelte direct ten oosten van de Middellandse Zee en de nabije eilanden. In dit boek wordt er voor geopteerd om het acroniem Daesh aan te houden omdat het qua klank gelijkenissen vertoont met andere Arabische woorden die connotaties dragen van ‘verbrijzelen’ en ‘tweedracht zaaien’.

grote groep eerder ‘apolitiek’. Heel wat salafi’s wensen zich dus *niet* met politiek te moeien en pleiten expliciet voor een *geweldloze* omwenteling van de maatschappij. Dergelijke salafi’s willen immers verandering brengen door bekering en die bekering proberen ze niet met wapens te bewerkstelligen, maar hopen ze te bereiken door anderen te inspireren met hun voorbeeld van een strikte beleving van de islam.⁵ Een groot deel van de salafi’s kant zich daarom heel expliciet *tegen* groeperingen als al-Qaeda of Daesh – net omwille van hun religieuze overtuigingen.⁶

Tot slot is het ook zo dat de verschillende salafgroeperingen structureel niet altijd nauw met elkaar verbonden zijn. Wanneer men er al te vaak in algemene termen over spreekt, kan het zo overkomen maar het salafisme is geen specifieke leer van een duidelijke afgelijnde groepering. Het is veeleer een soort ideeëngoed dat zich ondertussen op een brede wijze doorheen de wereldwijde islamitische gemeenschap verspreidde.

Wat de verschillende salafgroeperingen met elkaar verbindt is dus noch hun graad van agressiviteit noch hun specifieke structuur. Wat het salafisme dan wel tot salafisme maakt is een sterk doorgedreven en utopische poging om ‘naar de bron terug te keren’. De term ‘salafi’ maakt dat op zich reeds duidelijk. Letterlijk vertaald betekent ‘de salaf’ immers ‘voorouders’ of ‘voorgangers’. De term verwijst daarmee naar de metgezellen van de profeet en de eerste (drie) generatie(s) van moslims.⁷ Hedendaagse salafi’s zijn dan diegenen die zich expliciet willen conformeren aan het gedrag van de oorspronkelijke salaf. Wat salafi’s met elkaar verbindt is met andere woorden de wens om zich zo strikt mogelijk aan (hun interpretatie van) het voorbeeld van de profeet en zijn metgezellen te houden door hen zo goed mogelijk te imiteren.⁸

De vroege islamitische gemeenschap wordt door salafi’s nu eenmaal gezien als de ideale islamitische gemeenschap. In hun ogen bezaten de eerste moslims immers heel wat kracht en slaagden ze er in de islam over grote gebieden van de wereld te verspreiden. Alles wat na die eerste generaties ontstond, zien ze als

degeneraties van deze oorspronkelijke, glorierijke en heldhaftige islam.⁹

Terug naar de bron

Sociologisch gesproken, zijn reactionaire ‘terug-naar-de-bron’ bewegingen helemaal niet zo uitzonderlijk. Je ziet ze doorheen de geschiedenis in verschillende tradities.

Terugkeren naar de bron is nu eenmaal een essentieel onderdeel van het spirituele leven van elke zoekende mens. Het is een soort basale ‘religieuze reflex’ om zich steeds weer te laven aan de bronnen van de traditie. Over de hele wereld laten de aanhangers van uitermate gevarieerde religies zich daarom telkens opnieuw weer inspireren door eeuwenoude teksten en vertellen ze steeds weer dezelfde verhalen. Doorheen de herhaling van die teksten en verhalen gaan ze nu eenmaal op zoek naar nieuwe betekenissen. Ze laten zich inspireren door oude profeten en wijzen om bepaalde hedendaagse situaties in een ander daglicht te zien.

‘Zich laven aan de bronnen van de traditie’ is daarenboven één van de belangrijkste functies van heel wat religieuze rituelen. Van de eucharistie die het laatste avondmaal van Christus weer oproept over het reciteren van de volledige Koran tijdens de Ramadanmaand tot het familiale evoceren van de doortocht door de woestijn tijdens de Joodse Pesach Seder, de voorbeelden van geritualiseerd terugkeren naar de oorsprong zijn eindeloos.

We kunnen er dus maar moeilijk om heen. Terug-naar-de-bron-ideeën hebben altijd bestaan. Daarenboven vormden ze vaak een noodzakelijk tegengewicht. In zowel Oost als West kan men daarvan allerhande voorbeelden terugvinden, zoals cisterciënzers die de oorspronkelijke benedictijnse regel wilden herstellen toen de decadentie van het Middeleeuwse kloosterleven al te groot werd, zoals Luther die de enorme macht van de Paus verwierp en de

oorspronkelijke apostolische kerk wou herstellen of zoals de Indische onafhankelijkheidsbeweging onder leiding van Mahatma Gandhi die gewelddoos verzet pleegde door oude rurale industrieën nieuw leven in te blazen.

Maar net omdat ze zo vaak voorkomen, kunnen herbronningspogingen soms ook heel andere wendingen nemen en wat ‘uit de hand lopen’. Sommige groeperingen gingen of gaan nu eenmaal behoorlijk ver in hun zoektocht naar een geïdealiseerde oorsprong. Het ‘herbronnen’ wordt dan plots niet meer iets dat goed is om af en toe te doen. Het wordt in hun ogen het enige juiste dat men constant moet doen.

Wanneer de herbronning zo’n radicale kant uit gaat, gebeurt dat echter nooit in een vacuüm. Het gaat steeds gepaard met specifieke sociale, politieke en maatschappelijke factoren die een dergelijk doorgedreven terugkeer naar de bron net op de spits drijven.

Het salafisme is daarvan een voorbeeld in de islamitische wereld. Want uiteraard hebben alle moslims een groot respect voor de eerste generaties en natuurlijk proberen alle moslims op één of andere manier ‘het voorbeeld van de profeet’ te volgen maar wat de focus van salafi’s op dat vlak uitzonderlijk maakt, is de vaak drammerige wijze waarop zij een heel aantal gebruiken, instellingen en praktijken die doorheen de traditie ontstonden als ‘corrupties van de islam’ beschouwen.

Daarmee reageren ze echter vooral op specifieke realiteiten uit hun eigen tijd en context. Omwille van verschillende maatschappelijke spanningen om zich heen, wilden en willen salafi’s niet enkel de bron terug in herinnering brengen om een spirituele en/of maatschappelijke balans te herstellen. Zij trachten bovenal de huidige islam totaal ‘uit te zuiveren’ van wat in hun ogen elementen zijn die niet tot de leefwereld van de eerste moslims behoorden. Bepaalde aspecten van de islamitische wereld, die door de meerderheid van de moslims als een gevestigd of integraal onderdeel van de islamitische traditie wordt gezien, gaan zij daardoor als oorzaken zien van de ‘degeneratie’ van de

islamitische wereld. Ze noemen het bid'ah, of 'onjuiste vernieuwingen'.¹⁰

Al zorgt dat natuurlijk voor een behoorlijke paradox. Want wat salafi's vaak over het hoofd zien, is het feit dat zij zelf in heel wat opzichten ook een bid'ah – een vernieuwing – zijn in de islam. En daarenboven een uiterst moderne.

De paradox van het salafisme

Wanneer we de ontstaansperiode van de meest bekende salafistische groeperingen nagaan (of toch de groeperingen die gezien de rekbaarheid van het begrip 'salafisme' vaak als zodanig worden aangeduid), wordt al snel duidelijk dat geen enkele daarvan teruggaat op eeuwenoude groeperingen binnen de islam. Ze zagen allen het levenslicht in de loop van de laatste anderhalve eeuw. De deobandi: 1967.¹¹ De ahl al-hadith: 1920.¹² De tablighi jamaat: 1927.¹³ De Moslimbroeders: 1928.¹⁴ De jamaat-e-islami: 1941.¹⁵ De Hizb-ut-Tahrir: 1953.¹⁶ De Madkhali: in de loop van de jaren negentig.¹⁷

Hetzelfde geldt voor de boeken die als de belangrijkste ideologische werken gelden binnen het salafisme. De vele boeken van Abul A'la Maududi, bijvoorbeeld, werden geschreven tussen 1927 en 1978.¹⁸ En Sayyid Qutb's uiterst belangrijke 'Ma'alim fi al-Tariq' ('Mijlpalen') werd voor het eerst gepubliceerd in 1964.¹⁹

Zoals de data dus zonder meer duidelijk maken, stak het salafisme de kop op binnen een koloniale context.

Binnen die koloniale context, had de grote meerderheid van de burgers in de kolonies weinig tot geen toegang tot machtsstructuren en bezaten ze niet veel financiële of militaire middelen om verandering te bewerkstelligen. Religieuze sentimenten en spirituele gedrevenheid bleken dikwijls de enige houvast. Ze waren het laatste wat bepaalde gemeenschappen nog

resten om verbondenheid te creëren. Ze gaven energie en hoop. Ze waren katalyserende krachten in de poging om de onderdrukking door Westerse grootmachten van zich af te werpen.

Daardoor stak van Libië tot India de herbronningsgedachte de kop op en werd religie een sterke mobiliserende factor. De existentieel-spirituele reflex van zoeken naar de oorsprong veruitwendigde zich in allerhande sociale, spirituele en politieke bewegingen die zich gingen verzetten tegen imperialisme en kolonialisme vanuit een sterke islamitische bewogenheid.²⁰

Zoals reeds in hoofdstuk 3 werd aangeraakt, reageerde men daarmee zowel tegen het economisch als tegen het filosofisch materialisme. Heel wat voortrekkers van deze bewegingen en groeperingen bekritiseerden in één adem zowel de economische uitbuiting als het seculiere gedachtegoed dat God geen plaats meer zou hebben in een wereld die door louter mechanische en fysische processen bepaald wordt. In hun ogen waren beide vormen van materialisme immers nauw met elkaar verbonden.

Het ‘terug naar de Salaf’ was dus niet de leer van één specifieke groepering maar wel ‘een idee dat sterk leefde’. Het kende een enorm brede waaier aan uitdrukkingen, en beperkte zich helemaal niet tot groeperingen die we vandaag als salafi’s aanduiden. Zoals verder in dit hoofdstuk nog wordt uiteengezet, trof je het bijvoorbeeld even goed aan in bijzonder rationele herinterpretaties van de Koran waarmee men de islamitische wereld net wilde moderniseren en zoals in hoofdstuk 8 aan bod komt, was het even goed aanwezig in heel wat mystieke broederschappen. Dat we het salafisme vandaag louter associëren met reactionair gedachtegoed dat elke moderne invloed verkettert en dat zich volledig wenst terug te trekken in een ideële leefwereld, heeft nu eenmaal veel te maken met het ‘Saoedi toeval’.

Wahhabisme en het Saoedi toeval

Het pact van al-Saud en al-Wahhab

Het wahhabisme, een extreem puriteins en vandaag uiterst belangrijke vorm van salafisme, kwam nog niet aan bod. De oorsprong van deze Saoedische variant, ligt ook net iets verder terug in de tijd en de uiteindelijke ontwikkeling ervan wijkt in eerste instantie wat af van het net geschetste patroon. Niettemin blijft het een modern fenomeen. Het wahhabisme ontstond immers vanuit de leer van Muhammad ibn Abd al-Wahhab die in het midden van de 18^{de} eeuw opriep om de islam te zuiveren van corrupties en bid'ah.

In de eerste jaren van zijn prediking in Nadjd, een gebied in het binnenland van het huidige Saoedi-Arabië, ondervond al-Wahhab heel wat tegenkanting. Hij werd verschillende malen de deur gewezen in de gemeenschappen waar hij zijn strenge interpretaties wenste te verkondigen. Uiteindelijk vond hij toch onderdak in de stam van Muhammad bin Saud. Het pact dat beide heren in 1744 sloten vormt de aanzet van het eerste Saoedische emiraat. Hoewel de leer van al-Wahhab door de overgrote meerderheid van de toenmalige geleerden volledig afgewezen werd als een dissidente, incorrecte en gevaarlijke interpretatie van de islam werd het het Saoedische emiraat en de leer van al-Wahhab niettemin in eerste instantie gedoogd. De Nadjdregio leverde immers geen grote economische inkomsten op voor het Ottomaanse rijk en werd als een onbelangrijke uithoek beschouwd. Maar toen in het begin van de 19^{de} eeuw deze eerste wahhabi's erin slaagden om Medina en Mekka in te nemen, werd deze voorloper van de Saoedische staat al snel hardhandig en zonder enig medeleven de kop ingedrukt door Ottomaanse bevelhebbers.²¹

Met een tweede poging om een Saoedisch emiraat op te richten en uit te breiden werd eveneens korte metten gemaakt door de gouverneur van Ottomaans Egypte. Interne machtsstrijd deed het

in 1891 volledig imploderen. Ook ideologisch kreeg het wahhabisme geen enkele kans om zich ver buiten het Arabische schiereiland te verspreiden. Wat vele geleerden vooral tegen de borst stootte was niet alleen de uiterste rigoureuze interpretatie van bepaalde doctrinaire kwesties maar vooral de wijze waarop wahhabi's andere moslims als ongelovigen verketterden. Dat was meer dan een brug te ver voor de traditionele islamitische visie.²²

In de eerste decennia van de twintigste eeuw keerde het tij. De desintegratie van het Ottomaanse rijk was ondertussen ver gevorderd en de nieuwe leider van de Saud's, Abdul Aziz Ibn Saud, bleek een uitermate sterke diplomaat. Telkens opnieuw wist hij de juiste pacts te sluiten met verschillende groeperingen, stammen en buitenlandse machten. Met de hulp van de Britse koloniale machten kon hij zo een groter grondgebied veroveren. In 1932 slaagde hij er uiteindelijk in het huidige Koninkrijk van Saoedi Arabië te stichten.²³

Zo vond het pact tussen het huis van al-Saud en de leerlingen van al-Wahhab uiteindelijk zijn finale uitdrukking in een moderne natiestaatsstructuur. In deze nieuwe natiestaat werd de leer van al-Wahhab echter al snel op verschillende aspecten ingebonden. Hun sterke tegenkanting tegen buitenlandse invloeden konden de wahhabi geleerden bijvoorbeeld niet volhouden. Ze moesten met lede ogen toezien hoe al-Saud heel wat economische deals maakte die het prille koninkrijk verzekerden van blijvende buitenlandse steun.²⁴ Het gevolg daarvan was wel dat het zich wist te handhaven tussen de vele koloniale machten die op dat moment veruit het grootste deel van de islamitische wereld in hun greep hielden.²⁵ En dat zou van uitermate groot belang blijken voor de uiteindelijke groei van het hedendaagse salafisme.

Salafisme en panarabisme

In het hele dekoloniseringproces van de eerste helft van de 20^{ste} eeuw, was de religieuze terug-naar-de-bron reflex natuurlijk niet de enige tendens die tot heel wat politiek en sociaal activisme leidde in

de islamitische wereld. Net zoals in niet-islamitische koloniale gebieden groeiden en bloeiden er ook heel wat nationalistische en socialistische ideologieën. Deze zouden rond de jaren vijftig op politiek vlak zelfs de overhand halen. Figuren als Mohammed Mossadegh in Iran en Gamel Abdel Nasser in Egypte verschenen op het politieke toneel.

Van bij zijn aantreden als eerste minister in 1951, voerde Mossadegh een hele reeks sociale en politieke hervormingen door zoals het uitwerken van een systeem voor sociale zekerheid. Ook privatiseerde hij de Iraanse olie. Aangezien de Iraanse olie sinds 1913 door de Britten gecontroleerd werd via de *'Anglo-Persian Oil Company'* werd hem dat niet in dank afgenomen. Twee jaar na zijn aantreden werd hij dan ook van de macht verdreven door een militaire coup die georkestreerd werd door Amerikaanse en Britse inlichtingendiensten.²⁶

Nasser, die eveneens in de jaren vijftig aan de macht kwam, kon zijn bestuur wat langer verder zetten. Hij werd geleidelijk ook één van de grote inspiratoren achter het panarabisme, een ideologie die de vereniging van heel wat Arabische landen op het oog had, die vanuit sterk socialistische principes vertrok en die zich tegen al te grote Westerse invloed in de Arabische wereld kantte.²⁷

Dergelijke vormen van Arabisch nationalisme hadden in heel wat landen van de Maghreb een grote politieke impact. Ook droegen ze vaak een sterk seculiere ondertoon waardoor ze de religieuze hervormingsbewegingen, die in zekere zin hun 'socio-politieke concurrenten' waren, dikwijls opzij trachten te duwen. Dat spanningsveld zorgde er in 1954 bijvoorbeeld voor dat een splintergroepering van de moslimbroeders – wat van meet af aan één van de prominentere salafistische groeperingen was – een aanslag op Nasser pleegden. Als gevolg daarvan werd de Egyptische moslimbroederschap bijzonder hardhandig aangepakt.²⁸

Historische toevalligheden

Voor het wahhabitische koninkrijk leek het vanzelfsprekend dat ze heel wat moslimbroeders die door seculiere Arabische regimes vervolgd werden, met open armen zouden opvangen.

Ook het Saoedische salafisme voelde zich immers bedreigd. Niet alleen in Egypte werd Nasser's Arabisch nationalisme steeds sterker, ook in buurlanden als Syrië en Irak werden seculiere, socialistische Baathisten steeds machtiger. De logische uitweg bestond erin van banden te smeden met andere conservatieve religieuze groeperingen. Door de moslimbroeders een onderkomen te bieden en hechtere banden aan te knopen met salafistische bewegingen in andere delen van de wereld, wilde men de macht als islamitisch bastion bestendigen. Men wenste m.a.w. een dam op te werpen tegen de meer atheïstische onderstromen in de toenmalige Arabische wereld.²⁹

Dat ze daarin zouden slagen heeft uiteindelijk veel te maken met behoorlijk wat historisch toeval. In de vele omwentelingen van het (post)koloniale tijdperk hadden de verschillende vormen van salafisme typische terug-naar-de-bron bewegingen kunnen blijven. Maar wat het salafisme uiteindelijk zo uniek maakt, is het feit dat een specifieke vorm er van – het wahhabisme – tegen de tijd van de dekolonisatie toevallig was uitgegroeid tot de dominante ideologie in het Arabisch schiereiland. Al even toevallig wist deze variant stevige relaties aan te knopen met verschillende, maar toch verwante, groeperingen die elkaar vonden in hun poging om seculariserende moderne Westerse invloeden te weren. Maar het belangrijkste toeval bestond erin dat het op een wel heel grote voorraad van een specifieke grondstof bleek te zitten want die grondstof zou in de komende jaren uitermate lucratief blijken.

Zoals de geschiedkundige en Saoedi-kenner prof. David Commins het verwoordde in zijn diepgaande werk over de opkomst en de groei van het Koninkrijk:

Zolang de schatkist van Riyad enkel gevuld werd door

de pelgrims, zakat en buitenlandse subsidies, ontbrak het Ibn Saud aan middelen om een robuuste staat uit te bouwen. Het kantelmoment in de Saudische groei naar een moderne staat was de ontdekking van petroleum. (...) In de vroege jaren vijftig nam het aantal expats sterk toe terwijl de olierijkdom voor gezwollen toelagen van de Saoedische prinses zorgde. De eerste tekenen van opzichtige koninklijke consumptie lieten zich zien toen prinses buitenlandse firma's inhuurden om paleizen met luxueuze voorzieningen zoals zwembaden en airco te bouwen. Toen de berichten over de groteske uitgaven verspreid geraakten, stormden allerhande Europese, Amerikaanse en Arabische bedrijfsleiders naar het koninkrijk.³⁰

Saoedi Arabië behoort nu eenmaal al vele decennia tot de top drie van de olieproducenten en bezit de tweede grootste bewezen oliereserves.³¹ Het salafisme dat men nu reeds decennialang vanuit de Golf naar alle uithoeken van de islamitische wereld exporteert, wordt dan ook vaak aangeduid als 'petro-islam'.³²

Petro-islam

Drijfkrachten van de petro-islam

Dat het uiteindelijk de olie was die toeliet om het wahhabisme verder te verspreiden, is niet louter een gemakzuchtige boutade van diegenen die wat kritisch staan tegenover het beleid van de Saoedi-Arabië. Dat staat even goed op een officiële website over het leven en werk van Fahd bin Abdul Aziz, die van 1982 tot aan zijn dood in 2005 de Saoedische koning was.

De vastberadenheid van het Koninkrijk om de Islam en Islamitische instellingen zo goed mogelijk te

ondersteunen was duidelijk van bij de creatie van het Koninkrijk door Koning Adul Aziz maar het was pas toen de olieinkomsten grote rijkdommen genereerden dat het Koninkrijk zijn ambities kon waar maken om de islam naar alle uithoeken van de wereld te verspreiden, om moslimlanden die economisch minder sterk stonden te ondersteunen en om het lijden van moslim-minderheden te verzachten waar ze zich ook bevonden. (...) King Fahd spendeerde in dat alles astronomische bedragen van vele miljarden Riyals.³³

Het belang van olie in dit alles werd door de Saoedi's nu eenmaal niet weggestoken. Integendeel, de nieuwe olie-inkomsten werden gezien als een genade van God. Het werd voorgesteld als een goddelijke steun aan de wahhabitische missie om de islam, die ooit in dezelfde regio ontstaan was, te herstellen en opnieuw met grotere kracht over de wereld te verspreiden.³⁴

Ook het falen van de Zesdaagse Oorlog van 1967 tussen Egypte en Israël, zou in die optiek geïnterpreteerd worden. De Saoedi's omschreven die achteraf als een goddelijke straf voor het Egyptische vergeten en negeren van religie. Ze contrasteerden deze oorlog met de Arabisch-Israëlitische oorlog van 1973. Tijdens die oorlog waarin Egypte en Syrië de door Israël veroverde gebieden terug wensten te nemen, was Saddat reeds aan de macht in Egypte, had het panarabisme van Nasser behoorlijk wat van zijn glans verloren en kregen salafgroeperingen terug meer ruimte en steun. Waar er in 1963 nog "Land! Zee! Water!" gescandeerd werd door de soldaten, was er tien jaar later al heel wat meer "Allahu Akbar" te horen.³⁵

De grote overwinnaars van die Arabisch-Egyptische oorlog bleken uiteindelijk de olie-exporterende golfstaten te zijn. Tijdens de oorlog legden de golfstaten immers een olie-embargo op aan Israël en diens bondgenoten, wat de oliecrisis van 1973 veroorzaakte. Het bleek niet alleen een politiek succes omdat het

de nieuwe macht van de golfstaten duidelijk etaleerde, het zorgde er ook voor dat de olieprijs de hoogte ingingen.³⁶ Tegen het einde van het embargo was de prijs van een olievat verviervoudigd.³⁷ De golfstaten verkregen daardoor een duidelijke dominante positie in de islamitische wereld op zowel economisch als politieke vlak.³⁸ Vooral Saoedi Arabië deed het bijzonder goed en stak in die jaren met kop en schouders boven alle andere olieproducerende landen uit. Tussen 1959 en 1970 waren de jaarlijkse inkomsten van \$655 miljoen naar \$1,2 miljard gegroeid. Hoewel dat bijzonder grote inkomstenverschillen waren in vergelijking met eerste helft van de twintigste eeuw, verbleekte dat in het niets tegenover de inkomsten in de jaren zeventig. Reeds een jaar na het embargo ging het om \$22,5 miljard en haalden ze uiteindelijk een piek van \$108 miljard in 1981.³⁹

De pogingen om met al dit oliegeld een specifieke interpretatie van de islam te promoten, waren reeds formeel opgestart in de jaren 60, o.a. met de oprichting van *The World Muslim League*. Deze ontstond tijdens een conferentie in Mekka waarin men besprak hoe men het groeiende secularisme en socialisme in de islamitische wereld moest tegengegaan. Op verschillende manieren en via verschillende kanalen zorgde dit koepelorgaan voor de wereldwijde verspreiding van salafistische ideeën.⁴⁰

Door het uiteindelijke ineenzakken van het panarabisme, door het falen van het Arabisch socialisme (met grote socio-economische frustraties bij heel wat jeugd in de snel gegroeide bevolking) en door de enorme inkomstenpieken van de jaren 70, kreeg het allemaal nog een extra boost. Waar de Saoedische pogingen om moslims wereldwijd aan zich te binden voorheen enkel aansloegen bij kleinere conservatieve milieus, werd de invloed in die periode heel wat groter.⁴¹

Enkele jaren later zou een volgend geopolitiek element er voor zorgen dat men nog een tandje bij stak aan de wahhabitische inspanningen om de invloed van het salafisme te vergroten: de sjjiitische revolutie in Iran die een gevaar betekende voor hun

soennitische dominantie. De Westerse aversie tegenover de kersverse Iraanse theocratie versterkte meteen ook de toen al goede band tussen het Saoedische koninkrijk en de V.S.⁴²

*

De bijzonder puriteinse salafistische vorm van islam die zich op deze manier in de laatste decennia naar alle uithoeken van de wereld verspreidt, legt theologisch bijzonder grote nadruk op de verering van de ene God. Alles wat zich niet conformeert aan de volgens hen juiste visie op die ene God, wordt door wahhabigeleerden verketterd als afgoderij of ongelooft. Maar gezien de reële drijfkrachten achter deze petro-islam, verwoordde Dr. D. Latifa het uiteindelijk bijzonder terecht, toen ze zei: “Dit is geen mono-theïsme. Dit is money-theïsme.”⁴³

Money-theïsme

Het Money-theïsme van de petro-islam manifesteert zich doorheen heel uiteenlopende kanalen.

Een eerste voorbeeld daarvan is expliciete missionering. Dat gebeurde zowel via staatsinitiatieven als priveprojecten. Zo werden religieuze attachés aan ambassades toegevoegd en werd er in Saoedi Arabië *Ministry of Islamic Affairs, Endowment, Call and Guidance* opgericht met waardoor er zes keer meer officiële Saoedische predikers en missionarissen in dienst waren diplomaten.⁴⁴ Maar naast het ministerie hadden doorheen de jaren ook heel wat private instellingen en stichtingen duizenden missionarissen in dienst hebben die in tientallen landen actief zijn.⁴⁵ Ook predikers uit andere landen die geen Saoedische nationaliteit of achtergrond bezitten, konden en kunnen op heel wat steun rekenen. Dat gaat van onbekendere figuren die wat ‘onder de radar’ werken⁴⁶ tot islamitische ‘tele-evangelisten’ wiens TV-shows vele tienduizenden kijkers trekken.⁴⁷ Daarenboven werden heel wat buitenlandse missioneringsgroepen als de

deobandi's, ahl al-hadith en de jamaat-e-islami stevig financieel ondersteund.⁴⁸

Een volgend voorbeeld is de jaarlijkse hajj, de pelgrimstocht naar Mekka die moslims minstens één maal in hun leven proberen te maken. Waar dat vroeger vaak het privilege van enkelen bleef, zorgden moderne transportmogelijkheden er voor dat het jaarlijkse aantal pelgrims in de 20^{ste} eeuw stelselmatig toenam. In 1926 ging het nog om zo'n 90.000 pelgrims. Vanaf 1978 waren het er zo'n 2 miljoen. Het oliegeld gaf opnieuw de mogelijkheid om alle infrastructuurwerken uit te voeren die nodig waren om zo'n grote getallen op te vangen en een 'Saoedische ervaring' te bieden.⁴⁹

Niet enkel pelgrims keerden met een stukje petro-islam terug huiswaarts. Hetzelfde gold immers voor miljoenen arbeidsmigranten die sinds het midden van de jaren zeventig vanuit Sudan, Pakistan, India, Zuid-Oost-Azië, Egypte, Palestina, Libanon en Syrië naar de golfstaten kwamen.⁵⁰ Tegen 2013 bevonden er zich zo'n 9 à 10 miljoen geregistreerde buitenlandse werknemers in Saoedi Arabië. Dat was op dat moment ongeveer een derde van de aanwezigen in het land.⁵¹ De sociale en economische impact van deze migratiestromen was immens. De Pakistaanse migranten stuurden enkel in het jaar 1983 zo'n \$3 miljard naar hun families in het thuisland. De migranten verdienden er vele malen meer dan zo ooit in eigen land hadden kunnen doen, wat hun loyaliteit naar hun gastland uiteraard vergrootte. Wanneer ze terugkeerden naar hun thuisland brachten ze dan ook niet enkele een gezwollen bankrekening met zich mee, maar ook heel wat ideeën die ze tijdens hun verblijf in de golf hadden opgedaan.⁵²

Nog een voorbeeld zijn gerichte economische incentives. Op de eerste plaats gaat dat om de oprichting van banken en financiële instellingen die vanaf de jaren tachtig steeds meer de kop opstaken. Ze zorgden er aan de ene kant voor dat de band met de rijkere middenklasse in verschillende landen kon verstevigd worden en aan de andere kant dat de geldstromen van de petro-islam vlotter hun weg vonden.⁵³ Maar daarnaast gaat het ook om ontwikkelings-

samenwerking die, net zoals wanneer die helemaal niet uit islamitische hoek komt, vaak een ideologisch kantje bezit. Volgens schattingen in een onderzoeks dossier van het Europees Parlement gaat het om een jaarlijks bedrag van 10 miljard dollar.⁵⁴

Ook de wijze waarop men de geloofsbeleving van lokale gemeenschappen vorm trachtte te geven is een opvallend voorbeeld. Zo werden in de laatste helft van de twintigste eeuw wereldwijd meer dan 130 miljoen kopieën van de Koran gratis gedistribueerd – waarvan de gekozen vertalingen natuurlijk nauw aansluiten bij het salafigedachtegoed.⁵⁵ In diezelfde periode werden over de hele wereld meer dan 1500 moskeeën gedeeltelijk of geheel met Saoedisch geld gebouwd.⁵⁶

Een laatste voorbeeld is de impact op onderwijs. Dat verdient echter meer uitleg aangezien het de bijzonder goed laat zien op hoeveel verschillende niveau's het money-theïsme doorwerkt.

Olie-onderwijs

Een eerste evidente onderdeel van de verspreiding van petro-islam via onderwijs was de financiële ondersteuning van allerhande onderwijscentra van Khartoum tot Jakarta, van New York tot Moskou.⁵⁷ Alleen al tijdens het beleid van Koning Fahd werden zo'n 200 colleges, 200 islamitische centra en 2000 scholen uitgebouwd.⁵⁸

Daarnaast waren er rijkelijke studiebeurzen die jonge studenten of islamologen toelieten om een lange tijd in Saoedi Arabië te studeren.⁵⁹ Wie uit een islamitisch land kwam, kon bij zijn terugkeer vlotter opgenomen worden in intellectuele kringen en wie uit een migrantengemeenschap kwam, werd na zijn terugkeer gerespecteerd omwille van zijn nieuwe 'gestudeerdheid'.⁶⁰

Het beperkt zich echter niet tot een focus op het scholen van individuen. Het ging soms ook om behoorlijk structurele invloeden. Een vergaand voorbeeld daarvan waren de aanpassingen van het onderwijscurriculum in Pakistaanse scholen. Eind de jaren zeventig werden deze doorgevoerd vanuit de nauwe

samenwerkingen tussen Saoedi Arabië en Pakistan en de vele banden die er waren tussen de Pakistaanse salafgroeperingen en het wahhabi-establishment.⁶¹

Evenmin beperkt het zich tot salafimileus of landen die voor hun economische ontwikkeling afhankelijk zijn van de golfstaten. De invloed van de petro-islam was immers ook op meer academische niveaus merkbaar. Niet alleen werden universiteiten als al-Azhar – al eeuwenlang één van de belangrijkste academische bolwerken in de islamitische wereld – steeds meer ingenomen door salafistrekkingen.⁶² Westerse academici waren eveneens gewillige ontvangers van steun uit Saoedi Arabië. Zo kreeg de Britse Oxford University in 1997 meer dan \$30 miljoen voor het inrichten van een Islamitisch studiecencentrum, werd in 1994 een gift van \$20 miljoen dollar overgemaakt aan de Universiteit van Arkansas voor de opstart van het ‘*King Fahd Program for Middle East Studies*’ in 1994 en kreeg de Universiteit van Berkeley \$5 miljoen om Arabische studies in te richten. Toen de directeur van het Islamic Legal Studies Program in Harvard met pensioen ging, liet hij in een interview weten dat zijn onderzoekseenheid een subsidie van \$5 miljoen dollar van de Saoedi’s ontvangen had.⁶³ Dat deze onderzoeksinstellingen bijgevolg weinig kritisch stonden tegenover wahhabi-conforme interpretaties van de islam behoeft weinig betoog.

De uiteindelijke grootteorde

Het is moeilijk te achterhalen wat het precieze bedrag is dat via dit amalgaan aan staatsinitiatieven, privéprojecten, stichtingen en netwerken geïnvesteerd werd (en wordt) in de verspreiding van het salafisme. Maar de meeste schattingen lopen, zoals ook uit het voorgaande mag duidelijk worden, in de vele miljarden.⁶⁴ Enkele Wikileaks documenten, bijvoorbeeld, suggereren dat de financiële instroom van de petro-islam in de Pakistaanse Punjab jaarlijks zo’n \$100 miljoen zou bedragen – dat is m.a.w. het jaarlijkse bedrag voor één provincie in één islamitisch land.⁶⁵

Daarenboven werkt de verspreiding van het money-theïsme niet louter op basis van de eigen financiële input. Omwille van de huidige geo-politieke positie van de golfstaten krijgt het ook heel wat impliciete en expliciete ondersteuning van allerhande (vaak heel seculiere) overheden. Een lokaal voorbeeld daarvan is uitermate zichtbaar in het Brusselse Jubelpark. Daar staat immers wat men ‘De Grote Moskee van België’ noemt. Deze moskee werd gebouwd naar aanleiding van de wereldtentoonstelling van 1897 en werd in 1967 uiteindelijk aan Koning Faisal van Saoedi Arabië toegezegd. Er werd een ‘*islamitisch Cultureel Centrum*’ opgericht dat het gebouw in erfpacht kon beheren en in 1978 werd het gebouw ingewijd. Het centrum werd vanaf 1982 gefinancierd via ‘*The World Muslim League*’, die, zoals hierboven reeds werd aangegeven, in de jaren zestig werd opgericht om de ideologische verspreiding van het panarabisme tegen te gaan.⁶⁶

Het Executief van Moslims in België moest het dan weer jarenlang stellen met uitgeleefde gebouwen in het midden van een Brusselse prostitutiewijk. Dat Executief is nochtans de officiële gesprekspartner van de moslimgemeenschap met de Belgische overheid. Al kampte het vaak met bestuurlijke problemen en al kan men zich soms vragen stellen bij de representativiteit ervan, het is in elk geval representatiever dan de Saoedische overheid. De relatie met de overheid loopt echter al jaren uiterst moeizaam. Dat staat in schril contrast met de schenking van de Grote Moskee van Brussel. Omwille van het behoud van goede politieke relaties kon men dit historische en behoorlijk grote gebouw, dat ook heel wat klaslokalen en vergaderzalen bevat, vlotjes aan de bakermat van de petro-islam overhandigen. Met medeweten van de overheid, is het daardoor al enkele decennia één van de belangrijkste Belgische inrijpoorten voor het money-theïsme.

*

Hoe groot het bedrag uit de golfstaten uiteindelijk ook is, hoe

veel steun het vanuit andere landen ook krijgt, de invloed van de petro-islam is in elk geval te zien en te voelen in verschillende dimensies van zowel de samenlevingen in islamitische landen als de migrantengemeenschappen in niet-islamitische landen en het zorgt al decennialang voor een uiterst modernistische vorm van islam. De opkomst, de verspreiding en de bestendiging van het huidige salafisme zijn nu eenmaal recente maatschappelijke evoluties. Niet alleen ontstonden heel wat salafiegroeperingen als specifieke reacties op koloniale overheersingen maar ironisch genoeg groeiden de meest extreme vormen net heel snel omdat (neo)koloniale structuren er alle ruimte en steun aan gaven.

Daar kan men natuurlijk tegen in brengen dat de context en de tijd waarin het ontstond en gedijde, er daarom nog geen echt 'modern' fenomeen van maken. Wanneer we onder 'modern' niet zozeer een specifieke tijdsaanduiding verstaan, maar wel een set van bepaalde culturele, sociale en filosofische kenmerken die in hoofdstuk 3 werden samengevat als een zoektocht naar vooruitgang, een gerichtheid op de mens en een nadruk op rationaliteit, dan zou men het salafisme misschien kunnen afdoen als 'antimodern'. Men zou het dan eventueel kunnen zien als een denkkader dat net alle rede, humanisme en ontwikkeling wil afschaffen. Men zou het dan kunnen zien als een bizarre religieuze poging om zichzelf net buiten de tijd en context te plaatsen.

Maar ook die visie is moeilijk vol te houden want ook inhoudelijk is het salafisme helemaal niet zo anachronistisch als het op het eerste zicht misschien lijkt. Zelfs al proberen salafi's expliciet terug te keren naar de oorspronkelijke islamitische gemeenschap, in hun ideologische en socio-psychologische aanpak van de islam laten zij uiteindelijk een overvloed aan modernistische trekjes zien.

Het modernisme van het salafisme

Islamitisch modernisme

De modernistische kant van het salafisme wordt al snel duidelijk wanneer men nagaat hoe nauw de opkomst van het salafisme verbonden is met de opkomst het islamitisch modernisme.

Het islamitisch modernisme was een beweging die voortkwam uit het gedachtegoed van een aantal vooraanstaande geleerden (vooral uit Brits India, Egypte en de Maghreb) die vanaf het midden van de 19^{de} en tot in de eerste decennia van de 20^{ste} eeuw een herbronning van de islam beoogden.⁶⁷ Zij wensten dat echter niet te doen door de moderne wereld uit hun leven te verbannen en terug te keren naar een meer traditionele vorm van islam. Integendeel, zij stelden de traditionele structuren net in vraag. Ze namen de klassieke teksten terug onder handen om nieuwe, moderne interpretaties naar voor te schuiven. Net als voor Westerse intellectuelen van die tijd primeerde voor hen de ratio. Ze pleitten voor een moderne rechtsstaat, ze ijverden voor een versteviging van burgerrechten en ze legden een sterke nadruk op wetenschappelijke en technologische vooruitgang. Maar in tegenstelling tot vele Westerse intellectuelen, wensten ze dit alles waar maken *vanuit* hun religie.⁶⁸

Westers en islamitisch modernisme konden elkaar dus bijzonder goed vinden, behalve op dit ene cruciale punt: moslimmodernisten wensten religie niet uit de maatschappij, de rechtsleer of de politiek te verbannen. Door een terugkeer naar het oorspronkelijke charisma van de islam, wilden ze hun religie net als basis gebruiken om te strijden voor hun rechten.

De onderliggende mythologie van het salafisme was dus zonder meer de mythe van de held. Alleen, in het verhaal van het salafisme en het islamitisch modernisme tracht de held het religieuze niet te overwinnen. Integendeel. Hij probeert net de onderdrukking van religie tegen te gaan door haar terug sterker te maken. Door zijn

religie te ontleden en tot zijn essentiële componenten terug te brengen, probeert de salafistische held de gemeenschap terug de hoogte in krijgen, de strijd efficiënter aan te gaan en de glorie van de islam te herstellen.

Zo wordt het meteen duidelijk waarom de moslimmodernisten vlot met hedendaagse salafi's te verbinden zijn. Ook zij droegen nu eenmaal het 'terug naar de bron'-idee hoog in het vaandel. Sterker nog, *zij waren de eerste om de term 'salafisme' te introduceren*. In eerdere islamitische teksten werd het woord zeer weinig gebruikt (en als het al eens gebruikt werd, droeg het een andere connotatie)⁶⁹ maar protagonisten van het islamitische modernisme (zoals Djamal al-Din Afghani, Mohammed Abduh en Rashid Rida) verwezen zelf geregeld naar hun eigen ideeën als 'salafisme'.⁷⁰ Het waren dan ook de vele publicaties van de islamitische modernisten die de term, zoals die vandaag gebruikt wordt, steeds grotere ingang deed vinden.

Natuurlijk verschilt het progressieve islamitisch modernisme op heel wat vlakken bijzonder sterk van het amalgaam aan conservatieve, puriteinse islamitische stromingen die vandaag onder de term 'salafisme' samengebundeld worden. Soms wordt het islamitisch modernisme daarom als 'modernistisch salafisme' aangeduid om een onderscheid te maken met de vormen van salafisme die een reactionair, anti-westers, anti-modern standpunt innemen en daardoor heel wat haakser staan op het ideeëngoed van de Verlichting.⁷¹ Maar tegelijkertijd vallen islamitisch modernisme en hedendaags salafisme niet strikt van elkaar te onderscheiden. Hoe verschillend ze op sommige vlakken ook waren, ze konden elkaar geregeld vinden. De overtuiging dat de toenmalige problemen van de islamitische wereld voortkwamen uit een soort moreel verval van de islam en dat de 'oorspronkelijke' islam hersteld moest worden, zorgde nu eenmaal voor voldoende ideologische overeenkomsten.

Eén van die ideologische overeenkomsten was de nadruk op ijthad, d.w.z. de mogelijkheid om op zelfstandige basis de Koran

en de oude bronnen te interpreteren. Doorheen de islamitische geschiedenis groeide immers het idee – toch zeker in meer intellectuele kringen – dat het recht om tot nieuwe interpretaties te komen van de Koran en de Soenna, een privilege was van de religieuze geleerden. Salafi's wisten dit recht terug te claimen om zo de mogelijkheid te scheppen om de eeuwenoude interpretaties te doorbreken. De modernisten voelden zich op dat vlak sterk aangetrokken tot de leer van de 13^{de} eeuwse Ibn Taymiyya (die voorheen geen echt grote impact had gehad op de oelema). Ibn Taymiyya bepleitte immers dat men de geleerden niet zomaar uit blinde conformiteit mocht navolgen.⁷² Om dezelfde reden werd hij ook door Ibn Abd al-Wahhab, de grondlegger van het wahhabisme, sterk geciteerd.⁷³

Het feit dat zowel moslimmodernisten als extreem conservatieve wahhabi's zich evenzeer op een puritein als Ibn Taymiyya beriepen, zorgde er zeker niet voor dat ze er dezelfde doctrinaire conclusies uit trokken. De modernisten hadden bijvoorbeeld geen uitstaan met de wijze waarop wahhabi's door hun specifieke interpretatie van God's eenheid, allerhande andere moslims verketterden als slechte moslims of afgodendienaars. Wat hen wel bond was hun nadruk op de mogelijkheid om tot persoonlijke ijthad te komen na grondige studie. Beide groepen gebruikten dat principe ook om zich af te zetten tegen de Ottomaanse religieuze geleerden en gezagshebbers, die 'de poorten van de ijthad' toen als 'gesloten' achtten en die de islamitische traditie daardoor op heel wat vlakken deden scleroseren.⁷⁴

Waar in zowel modernistische als anti-modernistische salafi's eveneens overeenkwamen, was hun wens om de islamitische religie te zuiveren van onjuiste toevoegingen of innovaties. Beide groepen bekritiseerden heel wat eeuwenoude cultuurelementen als vervormingen van de 'echte', 'zuivere' en 'oorspronkelijke' islam. Dus al pleitten moslimmodernisten voor een meer exegetische en symbolische lezing van de Koran⁷⁵ en al ijverden ze voor grotere sociale gelijkheid tussen man en vrouw,⁷⁶ in hun neiging om

bepaalde uitingen van islam als ‘niet werkelijk religieus’ te omschrijven, kwamen ze dikwijls overeen met de conservatievere stemmen. Zoals we in hoofdstuk 8 zullen zien, toont zich dat heel sterk in de manier waarop zowel modernisten als salafi’s allerhande vormen van traditionele islamitische mystiek afwijzen.

Het hoeft dan ook niet te verwonderen dat sommige belangrijke figuren als modernistische hervormers startten maar uiteindelijk toch overhielden naar de meer conservatieve puriteinse stromingen. Een sterk voorbeeld daarvan is Muhammad Rashid Rida. Deze Rida was de oprichter van het invloedrijke tijdschrift *al-Manar* dat vele jaren als de representant van het modernistische en reformistische gedachtegoed werd gezien. Naar het einde van zijn leven toe nam hij echter steeds meer afstand van zijn modernistische collega’s en voorgangers. Een aantal politieke en intellectuele ontwikkelingen (zoals de afschaffing van het kalifaat) evenals zijn groeiende afkeer t.o.v. bepaalde culturele aspecten van de islam, brachten hem ertoe zich steeds meer op puriteinse geleerden als Ibn Taymiyya en ibn Abd al-Wahhab te richten. Het gevolg is dat Rida’s invloed in de islamitische wereld twee kanten uit gaat. Hij inspireerde zowel progressieve reformistische geleerden als meer rigide, conservatieve islamisten. Zo werden o.a. Hassan al-Banna en Sayyid Qutb, de belangrijkste ideologen van de moslimbroeders, door Rida’s ideeën beïnvloed.⁷⁷

*

Het islamitisch modernisme verdween zeker niet, maar door de geopolitiek en sociale processen van de laatste decennia kreeg het weinig ruimte toebedeeld. Enkel in sommige academische kringen komt het vrij frequent voor – zij het in geheel nieuwe vormen. Omwille van de kracht van de petro-islam werd het echter overschaduwed en aan de kant geschoven. Vooral de flexibiliteit en inherent kritische instelling van het islamitisch modernisme werd niet overgenomen. De wahhabitische focus op strikte, nauw

gedefinieerde regels werd daarentegen een stevig kenmerk van de verschillende vormen van het money-theïstische salafisme. Islam werd steeds meer voorgesteld als een reeks regels en geloofsaanspraken die los staan van de persoonlijke spiritualiteit van de gelovige of zijn historische, culturele en maatschappelijke context. Men zocht naar een heldere en afgelijnde set van geloofswaarheden en ‘uitgezuiverde’ rituelen die duidelijk aangeven wie wel moslim is en wie niet.

Zoiets verraadt natuurlijk een sterk modernistische visie op religie. Het ziet religie immers in de eerste plaats als een aparte dimensie van het bestaan die wezenlijk te definiëren valt door een setje geloofsaanspraken en gedragsregels – wat indruist tegen de traditionele ‘religieuze’ kijk die een veel bredere kijk impliceert op datgene wat we vandaag ‘religie’ noemen. (Zie hoofdstuk 3.) Dat valt nog het sterkste op in het feit dat het salafisme eveneens de typische moderne categorisering tussen ‘het religieuze’ en ‘het seculiere’ overnam. In een traditionele visie nam islam geen ‘aparte’ plaats in maar was het veeleer een soort spiritueel-cultureel-moreel-psychologisch-sociaal-politiek weefsel was dat alles in de samenleving bijeen bond.⁷⁸ Salafi’s zien het echter als een specifieke dimensie in de samenleving. In tegenstelling tot het Westerse, modernistische paradigma werd die dimensie door hen niet als gevaarlijk afgeschilderd, weggeduwd tot de privésfeer of afgedaan als ouderwets, maar net als de allerbelangrijkste gezien. Maar de basispremissie blijft dezelfde. Het verschil tussen modernisme en salafisme zit op dit vlak enkel in de keuze om de ene of de andere pool van de dualiteit als positief of negatief te omschrijven. Het onderliggende duale denkkader, daarentegen, komt overeen.

Meer nog, al druist dat sterk in tegen de moderne intuïtie, het salafisme is zelfs een vorm van uiterst rationele religie.

Salafisme = Rationele religie

Dr. Yasir Qadhi is een belangrijke Amerikaanse prediker die

vandaag aan de universiteit van Yale verbonden is, maar die doorheen zijn leven verschillende salafi-milieus doorliep. Hoewel hij zichzelf formeel niet meer als salafi omschrijft, steekt hij niet onder stoelen of banken dat hij heel wat leerde van de salafibeweging. Eén van de positieve elementen die Qadhi sterk benadrukt is het feit dat het salafisme een zeer rationele en onderzoeksgerichte strekking is.

Het salafisme is een dynamische beweging die als doel heeft elke individuele moslim te empoweren door hem/haar een directe toegang te bieden tot de Koran en de Soenna, en voorziet de aanhangers dan ook van de kennis die nodig is om autoritarisme uit te dagen, blinde volgzaamheid in vraag te stellen en de corruptie van religieuze leiders te corrigeren. Het hoeft dan ook niet te verwonderen dat het salafisme, als methodologie, vooral de rationele en zoekende geest aanspreekt.⁷⁹

Hoewel salafi's vanuit een seculier modernistisch oogpunt net 'zeer religieus' zijn, geeft Qadhi terecht aan dat zij in hun analytische zoektocht naar de oorspronkelijke islam net heel wat kenmerken laten zien die in meer modernistische milieus net heel sterk toegejuicht worden. Ook heel wat hedendaagse salafi's proberen zich nu eenmaal te ontdoen van het keurslijf van de tradities door heel kritisch te kijken naar de culturele gewoontes die hun ouders zonder veel nadenken overnamen. Ze proberen het geloof te ontdoen van syncretisch bijgeloof, ze proberen de authenticiteit van verschillende hadith na te gaan omwille van hun drang naar historiciteit, ze proberen steeds meer kennis op te doen vanuit de verschillende islamitische 'kennisvelden' (zoals jurisprudentie, koranexegese, etc.) en ze proberen hun kennis sterk te verspreiden via heel wat boeken en onderwijsinitiatieven.⁸⁰

Wanneer Qadhi uiteindelijk het salafisme dan toch scherp bekritiseert, is dat bijgevolg niet enkel omdat ze andere moslims als 'ongelovigen' voorstellen, omdat ze soms al te extremistische

doctrinaire standpunten of omdat ze vrouwen vaak niet gelijkwaardig behandelen. In grote mate bekritiseert hij hen omwille van hun “vernauwen van theologie tot hoofdzakelijk abstracte en theoretische doctrines” en het feit dat ze “weinig interesse tonen in spirituele ontwikkeling.”

Hij stelt het uiteindelijk heel gevat als volgt:

Het is een onmiskenbare realiteit dat, in zijn geheel genomen, de salafibeweging faalde om degelijke spiritualiteit voldoende te benadrukken.⁸¹

Dat zie je ook in de wijze waarop het salafisme haar ‘terug naar de bron’ tendens veruitwendigt. Het is immers geen vorm van ‘symbolisch-rituele herinnering’ waarmee men het eigen leven in dat van de profeet probeert te weerspiegelen. Het is geen vorm van intuïtieve en spirituele zoektocht naar de kern van de ziel. Het is wel een ‘verletterlijking’ van de oude verhalen. Het is louter geschiedkundige reflectie die er voor zorgt dat men de tijd van de profeet zo ‘feitelijk’ mogelijk wil weerspiegelen. Enkele sprekende uitingen daarvan zijn gemillimeterde pogingen om de lengte van de broek in overeenstemming te brengen met de veronderstelde klederdracht van de eerste moslims of ellenlange discussies over de juiste wijze om de baard te trimmen zoals de profeet het deed.⁸²

Het salafisme is dus een vorm van islam die in zich bijzonder sterk op het hoofd richt en weinig op het hart.

Salafi-milieus zijn daardoor dikwijls uitermate debatterend en discussiërend. Men hoeft maar een snelle kijk te nemen op één van de vele salafistische fora op het net om er ellenlange discussies aan te treffen over de kleinste details. Ze zijn druk in de weer om zichzelf met argumenten te rechtvaardigen en anderen te bekritisieren. Ook onderling zullen de verschillende salafigroeperingen de standpunten van de andere met felle woorden aanvallen.⁸³

Dat gaat daarenboven zeker niet altijd over doctrinaire kwesties, maar bijzonder vaak over kwesties die het persoonlijke gedrag

bepalen. De zoektocht naar wat halal (aangeraden) is en wat haram (verboden) is, voert daarbij de boventoon. Vragen zoals ‘Mag men elkaar een gelukkig eindejaar toewensen?’⁸⁴ ‘Wat is de beste manier om je tanden te poetsen?’⁸⁵ ‘Welke kleur moet een hoofddoek hebben?’⁸⁶ passeren al eens de revue. Het morele denkkader vertrekt dus evenmin vanuit medemenselijkheid of bezieling, maar is vooral een kwestie van een regelgericht leven. Eerst tracht men rationeel-analytisch uit te vlooien wat alle correcte regels zijn, vervolgens definieert men die regels heel strikt en uiteindelijk tracht men zich er zo compromisloos mogelijk aan te houden.*

Kortom: het salafisme veruitwendigt zich als een rationele, categoriserende religie die de brede traditie reduceert tot historische gegevens, specifieke geloofspunten en gestileerd gedrag. In zekere zin is het salafisme dan ook een zeer ‘wetenschappelijke’ mannelijke vorm van religie – met bijhorend God – en mensbeeld.

Vanuit traditioneel islamitisch oogpunt kan men hier spreken van een manifest onevenwicht tussen ‘jalal’ en ‘jamal’.

Verlies van balans tussen jalal en jamal

Salafi’s ontnemen zowel hun God als hun religie van elke fluïde, vrouwelijke kant. Hun God is geen God van vergiffenis, liefde en mededogen. Het is een God van vergelding, straf en strijd. Hetzelfde geldt voor hun religie. Ze plaatsen een overmatige nadruk op regels en discipline. Kunst, spiritualiteit en symboliek worden sterk genegeerd of – net als in modernistische samenlevingen – naar het private weggeduwd.

In de islam kent men immers verschillende dimensies of

* In dat verband is het trouwens interessant dat de onderzoeksliteratuur ook verwijst naar het fenomeen van ‘Salafi burn-out’. Voor sommigen blijkt het immers een bijzonder zware en stresserend opdracht te zijn om alle leefgewoonten tot in de kleinste details op te volgen. De constante ‘correctheidsdruk’ maakt hen soms doodmoe en kan er al eens voor zorgen dat men zich afkeert van het salafisme of – bij enkelingen – de islam. (Zie: Mulder, *Salafistische moslims zijn meestal vreedzame utopisten*, 2016.)

‘attributen’ van het goddelijke. Men duidt ze vaak aan als ‘de Namen van God’. Dat gaat over namen als ‘De Vredevolle’, ‘De Schepper’, ‘De Rechtvaardige’, ‘De Subtiële’, ‘De Alwetende’, enz. Ook jalal en jamal zijn er twee voorbeelden van. ‘Al-Jamal’ betekent immers ‘de Majestueuze’ en ‘al-Jalal’ betekent ‘de Wondermooie’.

Samen met de term ‘kamal’ worden jalal en jamal als een soort ‘koepeltermen’ gebruikt om de verschillende namen, attributen of dimensies van het goddelijk in onder te brengen. Seyyed Hossein Nasr zette dat als volgt uiteen:

De Koran stelt, “Aan God behoren de meest prachtige Namen (al-asma’ al-ḥusna). Roep Hem daarmee aan.” (7:180). Deze Namen worden onderverdeeld in termen van Perfectie (kamal), Majesteit (jalal) en Schoonheid (jamal), waarbij de eerste relateert aan de essentiële eenheid van God Zelf voorbij alle polarisatie en de laatste twee aan de mannelijke en vrouwelijke dimensies van de realiteit in divinis (in de Goddelijke Orde). De Namen van Majesteit omvatten de Rechtvaardige, de Majestueuze, de Afrekenaar, de Brenger van Dood, de Overwinnaar en de Almachtige, en die van Schoonheid omvatten de Meest Barmhartige, de Vergevende, de Zachtaardige, de Genereuze, de Mooie en Liefde. Voor moslims bestaat het hele universum uit de reflectie van verschillende combinaties van de Goddelijke Namen, en het menselijke leven wordt geleefd middenin de polarisaties en spanning evenals middenin de harmonie van de kosmos en de verschillende menselijke kwaliteiten die uit deze Namen voortvloeien. Terzelfdertijd worden wij door God berecht volgens Zijn Rechtvaardigheid en worden we vergeven volgens Zijn Genade. Hij is ver buiten ons bereik, maar zetelt ook in het centrum van het hart van de gelovige. Hij

straft de kwaden, maar hij heeft Zijn schepselen ook lief en vergeeft hen.⁸⁷

Zoals Nasr uiteenzet, zijn God's namen niet louter abstracte theologische concepten over God's wezen. Ze zijn ook 'spiegels' voor de ziel. Tegenover het goddelijke vraagt een gelovige zich af hoe liefdevol, rechtvaardig of mededogend hij zelf is. De namen van God doen een gelovige nadenken over de wijze waarop die verschillende dimensies in zijn eigen leven vorm nemen. En net zoals de mens zichzelf in termen van deze dimensies kan bekijken, kunnen we ook religies bekijken op basis van gelijkaardige facetten. De geschiedenis, theologie en spiritualiteit van religieuze tradities kennen immers evenzeer allerhande dimensies van zowel rechtvaardigheid als mededogen, van zowel heerschappij als vergiffenis, van zowel macht als liefde.

Het is in dat alles echter van groot belang dat heel wat elementen in de islamitische traditie het doen uitschijnen dat de jalal-dimensie aan banden moet gehouden worden door de omzwachteling van de jamal-dimensie – zowel wanneer het God, de mens of religie betreft. In traditioneel islamitisch opzicht, ontstaat de balans immers niet vanuit een soort half-half evenwicht waarbij men netjes 50% jalal en 50% jamal met elkaar combineert. De werkelijke rechtvaardigheid kan pas ontstaan wanneer ze door een veel groter mededogen wordt omgeven. In een tekst over vergiffenis en rechtvaardigheid, gaf Abdal Hakim Murad ooit aan hoe we dat o.a. kunnen afleiden uit de aanwezigheid van God's aspecten van jalal en jamal in de Koran.

In de Koran is God rechtvaardig en vraagt hij om rechtvaardigheid; maar hij is ook vergevend en hij vraagt ook om vergiffenis; meer nog, de verwijzingen naar dat laatste kenmerk overtreffen die naar rechtvaardigheid in een verhouding van ongeveer tien tegen één.⁸⁸

In heel wat salafistische groeperingen is deze balans totaal zoek.

Alle jamal wordt bedolven onder een overmaat aan jalal. Mocht het om een klein groepje mensen gaan, dat uit puberale frustratie wild om zich heen schopt en zich uit alle macht tracht af te zetten tegen de normen waaraan het uiteindelijk zelf ook niet ontsnapt, dan zou men het zonder veel problemen grotendeels kunnen negeren. Maar omwille van de enorme financiële en geopolitieke steunpilaren die de basis vormen van de petro-islam, verliezen steeds meer islamitische regio's, gemeenschappen en samenlevingen hun balans.

Dit alles laat zich nog het beste zien in het – vanuit historisch oogpunt zeer recente – militante salafisme, dat, in tegenstelling tot de meerderheid van de salafgroeperingen, opteert voor de gewapende jihad.

Militant salafisme en professionele jihad

Een militaristische lezing van teksten

Een vaak gehoorde stelling luidt dat het probleem van fundamentalistische, extremistische en terroristische organisaties erin bestaat dat ze hun bronteksten zoals de Koran al te letterlijk nemen. Dit zou de theologische en Schriftuurlijke onderbouw bieden voor hun geweldsdaden. Het is een gedachte die niet alleen door islamcritici wordt geuit maar tevens door heel wat moslims zelf wordt verwoord.⁸⁹

Zo'n idee vloeit voort uit de veronderstelling dat oude, traditionele vormen van geloof per definitie een kwestie waren van bijgeloof en gebrek aan (wetenschappelijk) inzicht. Letterlijke lezingen worden dan gezien als het gevolg van 'niet beter weten' en meer symbolische lezingen als een moderne stap vooruit in een correcter begrip van de heilige boeken. Deze stap wordt ook als noodzakelijk gezien om het geweld, dat in die boeken vervat zit, achterwege te laten.

Zoals in hoofdstuk 4 werd uitgelegd is een symbolische, allegorische en metaforische lezing van de heilige teksten echter eeuwenoud en helemaal niet zo ‘modern’. Daarenboven toont de theologie van extremisten misschien wel een totaal gebrek aan meer symbolische interpretaties, maar betekent dat niet per definitie dat ze altijd een ‘letterlijke’ lezing aanhouden. Een werkelijk letterlijke lezing leidt immers niet per definitie tot geweld aangezien een werkelijk letterlijke lezing ook rekening zou houden met alle ‘letterlijke’ aspecten van jamal.

Wie bijvoorbeeld de passages rond strijd in de Koran opzoekt, zal al snel merken dat het zo goed als altijd om ‘verdedigend’ geweld gaat. Geweld wordt er enkel gelegitimeerd als verzet tegen onrecht en ingeperkt door randvoorwaarden zoals het correct behandelen van krijgsgevangenen.

Zelfs de befaamde ‘zwaardvers’ – die in een niet historisch-contextuele lezing volgens sommigen expliciet lijkt op te roepen om ongelovigen te lijf te gaan – wordt meteen gevolgd door de volgende verzen: “Maar als ze berouw tonen, geregeld bidden en aalmoezen geven, geef hen dan de vrije ruimte. Want Allah is vaak-vergevend en uiterst barmhartig. En indien één van de afgodendienaren om jouw bescherming vraagt, biedt hem dan deze bescherming zodat hij het woord van God kan horen; en breng hem dan naar een veilige plaats – aangezien zij onwetend zijn.” (9: 5-6)

Daarnaast stelt de Koran op heel wat plaatsen erg duidelijk dat de rechtvaardigheid van gangbare wetten het misschien wel toelaat om onrecht te bestraffen – en soms met geweld – maar dat vergiffenis en mededogen uiteindelijk de voorkeur verdienen.

Slechts één voorbeeldje daarvan is: “Het vergelden van kwaad kan gebeuren door te handelen in overeenstemming met het kwaad dat werd aangedaan. Maar diegenen die vergeven en de relatie herstellen, zullen door God beloond worden. Indien iemand die onrechtvaardig behandeld werd en vervolgens zichzelf wreekt, kan hem weinig kwalijk genomen worden. Schuld treft diegene die

onderdrukt en het land terroriseert. Voor hen zal er een eeuwige straf zijn. Maar diegene die met geduld weerstaat en vergeeft, handelt in overeenstemming met de goddelijke wil.” (42: 40-43)

Wanneer de meerderheid van de klassieke islamitische juristen en exegeten een begrensde vorm van geweld en een gerichtheid op vrede bepleitten, deden ze dat dan ook vanuit *zowel* de symbolische *als* de letterlijke betekenis van de verzen in de Koran.

Wie daarentegen op zoek gaat naar verzen die agressief militant optreden vergoelijken, die laat niet alleen een symbolisch-spirituele lezing achterwege maar maakt ook een kortzichtige keuze uit heel specifieke passages en laat een letterlijke lezing achterwege van de begrenzendende verzen die er onmiddellijk op volgen.

Ook voor christenen is dat natuurlijk zo. De Bijbel biedt heel wat passages die aanzetten tot geweld kunnen legitimeren (en die ook dikwijls militaristisch zijn geïnterpreteerd). Maar wie een werkelijk letterlijke lezing van het Evangelie aanhoudt, kan er niet omheen dat Christus bijzonder onomwonden stelt dat het allereerste gebod erin bestaat God te beminnen en dat het tweede gebod daaraan gelijk is, met name, “uw naaste beminnen zoals uzelf”. (Mt. 22: 37-39) In een écht letterlijke interpretatie moeten alle andere geboden en verboden dan ook aan deze twee geboden getoetst worden. Pas wanneer men *zowel* een spirituele *als* een letterlijke lezing van deze verzen achterwege laat, verbasteren ze tot ‘God en uw naaste overwinnen zoals uzelf’.

Kortom: het probleem is niet zozeer een ‘literalistische lezing’ en wel een ‘militaristische lezing’ van de teksten. Mythologisch gesproken ziet men niet alleen een overmatige focus op de aspecten van jalal, ziet men niet alleen een overtrokken baltsgedrag van de held, maar ziet men zelfs een sterke aanwezigheid van de godheid Mars.

Zo’n militaristische lezing van eender welke Heilige Schrift, vloeit dus niet vanzelf voort uit de teksten. Het is een lezing die ontstaat in een amalgaan van gewelddadige factoren en die pas de kop op steekt wanneer men (al dan niet bewust) blind wordt voor

de geweldloze tegenstem in de teksten. Ze ontstaan in een welbepaalde context.

En om de context te begrijpen waarin de militaristische salafistische lezing ontstond, moeten we ons terug op de sociale, economische en politieke geschiedenis van het money-theïsme richten – en de wijze waarop daar ook heel wat niet-islamitische factoren in betrokken zijn.

De opkomst van militant salafisme

Toen het Saoedische koninkrijk in de jaren zestig en zeventig verschillende salafistische strekkingen aantrok die het in andere landen hard te verduren kregen en wereldwijd ondersteuning bood aan groeperingen die een tegengewicht gaven aan de tendensen van secularisering en verwestering, gaf dat logischerwijs ook meer bewegingsruimte aan de meer radicale elementen in die strekkingen en groeperingen. Dat botste echter al snel met de aanpak van de Saoedische koning die omwille van zijn politieke positie op heel wat punten de extreme kantjes van de religieuze staatsideologie afvijlde. Sommigen, die zich uit diepe sociale, politieke, culturele en/of spirituele frustraties net aangetrokken voelden tot radicaler gedachtegoed, vonden daardoor al gauw dat het Saoedische wahhabisme te laks was.

Daarenboven ging het land op enkel decennia tijd door een enorme culturele omwenteling. Niet alleen was er, zoals hierboven reeds werd aangegeven, een fenomenale groei van buitenlandse werkkrachten, ook de straten kregen een steeds internationaler uitzicht door de bouw van heel wat shoppingcentra, supermarkten, restaurants en luxehotels. Een enorme consumptiecultuur deed aan een razend tempo zijn intrede. Dat vloekte natuurlijk sterk met de behoorlijk xenofobe wahhabitische leer die zeer negatief stond tegenover buitenlandse en al te moderne invloeden. Daarenboven had de Saoedische staat, door middel van het oliegeld, wel degelijk heel sterk in onderwijs geïnvesteerd, maar hoofdzakelijk in onderwijs met een radicale religieuze inslag. Dat zorgde er niet

alleen voor dat heel wat hoger opgeleiden niet aan de slag konden in normale werksituaties maar ook dat zij soms bijzonder kritisch tegenover het in hun ogen ‘verwaterende’ Saoedische beleid.⁹⁰

Zoals dat wel vaker gaat wanneer men als land zo’n snelle economische groei meemaakt, ging dit alles daarenboven gepaard met toenemende criminaliteit, drugsgebruik en de bijhorende uitbouw van grotere politiemachten. De sociale spanningen liepen hoog op en werden nog eens extra hevig aangewakkerd door een maatschappelijk debat over de plaats van vrouwen.⁹¹

De frustraties werden steeds groter en de gemoederen raakten verhit, wat er voor zorgde dat het Saoedische koninkrijk één van de eerste was die verrast werd door problemen met islamitisch terrorisme. Het kwam in 1979 zelfs tot het punt dat de Masjid al-Haram, de grote moskee waar de Kaaba staat, op de eerste dag van het islamitische kalenderjaar werd ingenomen door een terroristische groepering – met honderden doden tot gevolg, waaronder een aantal pelgrims.⁹²

Geschrokken door de radicaliteit in het eigen koninkrijk werden verschillende maatregelen genomen. Op sommige gebieden bestond dat erin toegiften te doen aan de meer radicale strekkingen. Waar vrouwen bijvoorbeeld stilaan TV-programma’s konden presenteren, verdwenen ze opnieuw uit het zichtveld.⁹³

De oliecrisis van de jaren 80 deed de situatie nog verder escaleren. De enorme uitgaven van de jaren zeventig konden niet worden geëvenaard. In de voorgaande periode zorgde het koninkrijk voor allerhande infrastructuurwerken en industrieprojecten. Ook de gezondheidssector en het onderwijs werden stevig uitgebouwd. Huishuur werd ondersteund, bedrijven kregen subsidies en universiteiten kregen posities in de overheid.⁹⁴ Maar het jaarlijkse overheidsbudget, dat in 1981 nog \$108 miljard, halveerde het volgende jaar en daalde tot ongeveer \$37 miljard in 1988 – met een overeenstemmende economische recessie tot gevolg.⁹⁵

Tegelijkertijd echter, had zich een uitlaatklep aangediend voor de

groeïende sociale onrust: *de oorlog in Afghanistan*.

In 1979 was het Russische leger binnengevallen in Afghanistan. De Saoedische overheid schaarde zich meteen achter haar bondgenoot, de V.S., om het gevecht tegen de ‘goddeloze communisten’ aan te gaan. De frustratie van heel wat heethoofdige salafi’s kon op die manier worden gekanaliseerd en het heroïsche gedachtegoed van de wahhabitische missie als ‘beschermer van de islam’ en ‘uitroeiër van goddeloosheid’ kon terug aangewakkerd worden. De destructieve mannelijke energie kreeg met andere woorden een ander doelwit in het vizier, waardoor deze niet meer op het koninkrijk gefocust bleef.⁹⁶

Afghanistan en Pakistan werden zo een geopolitieke molotovcocktail van militant salafisme. In de ogen van de Westerse mogendheden was de anti-Sovjet jihad een belangrijke en welkome factor in de koude oorlog. Wat de toenmalige politieke analisten echter minimaliseerden of compleet over het hoofd zagen, was het feit dat de regio een magneet werd voor allerhande disparate reactionaire islamitische organisaties en gelijkgezinde militante groeperingen die de oorlog als een strijd zagen tussen de islam en het ongeloof. Wat een pijnlijk fenomeen aan de marge was werd in Afghanistan plots uitvergroot tot een belangrijke en bepalende factor in de islamitische wereld.⁹⁷ *Het zogebeten ‘jihadisme’ zag toen en daar het levenslicht.*⁹⁸

De historische feiten zijn op dat vlak dan ook vrij helder: het georganiseerde militante salafisme is al bij al zo’n 35 jaar oud en het was een door de V.S. en de petro-islam gesponserde reactie op de Russische invasie. Tegen 1982 kon de jihad jaarlijks op zo’n \$600 miljoen hulp rekenen vanuit de V.S. en op een gelijkaardig bedrag vanuit de Golfstaten.⁹⁹

Zoals altijd zorgde de petro-islam voor scholen, gebedshuizen en hulpmiddelen. Vele duizenden kinderen en jongeren uit Afghanistan – die vaak als wees achtergebleven middenin de enorme vluchtelingenstromen van vele miljoenen mensen – gingen naar één van de honderden islamitische centra en madrassas die

aan de grens van Pakistan en Afghanistan werden opgetrokken. Ze werden er niet opgeleid tot geleerden maar wel tot jihadi's met een salafi ideologie. Ze kregen een militaristische lezing van de teksten aangeboden samen met een voorraad Amerikaanse wapens.¹⁰⁰

Vanaf het jaar 1985 groeide ook het aantal buitenlandse strijders significant.¹⁰¹ Geschat wordt dat zo'n 35.000 buitenlandse moedjahedien naar Afghanistan trokken tussen 1982 and 1992. Precieze cijfers daarover zijn moeilijk te achterhalen, maar uit Saoedi Arabië waren dat er vermoedelijk zo'n 12.000 tot 25.000.¹⁰² Peshawar, net over de grens in Pakistan, werd een trekpleister voor duizenden jonge idealistische mannen vol testosteron en strijd lustigheid.

Heel wat verschillende internationale militante groeperingen kwamen er samen met allerhande ideologische en organisatorische kruisbestuivingen tot gevolg. Dat kluwen van salafisme en jihadisme werd de 'Peshawar Alliantie' genoemd en werd in leven gehouden door heel wat buitenlandse financiën en heroïnehandel. De kampen werden ook hevig geïnfiltrerd door de Amerikaanse, Saoedische en Pakistaanse inlichtingendiensten die het reilen zeilen van de verschillende groeperingen coördineerden en die – in de mate van het mogelijke – de controle hielden over de verdeling van de fondsen en wapens.¹⁰³

Over het algemeen beantwoordde het hele netwerk ook aan de verwachtingen en de doelstellingen van de landen die het ondersteunden. Het speelde nu eenmaal, zoals Kepel schrijft, "een sleutelrol in de nederlaag van de Sovjet-Unie en het kanaliseren van de jihadisten uit de hele wereld. Daarenboven bood het een tegengewicht voor de Iraanse revolutie." Daar voegt hij echter wijselijk aan toe dat "het netwerk uiteindelijk zijn eigen logica ontwikkelde" en dat het vanuit die logica "zich al snel tegen zijn oorspronkelijke geldschietters keerde."¹⁰⁴

Globalisering van de militaire jihad

Het lijkt nu bijna te absurd voor woorden, maar men had in heel

wat opzichten niet voorzien dat dit alles zou ontsporen.

Heel wat belangrijke salafi- en wahhabi geleerden riepen in eerste instantie nu eenmaal op tot ‘defensieve jihad’. Zij zagen het conflict als een aanval van het atheïstische communisme op de gelovige islamitische wereld en achtten het daarom toegestaan om de Afghaanse bevolking ook met wapens te verdedigen. De meer virulente geleerden, echter, hielden gaandeweg steeds meer een pleidooi voor het verderzetten van de jihad in andere gebieden.¹⁰⁵ Toen de Sovjettroepen zich terugtrokken bleek dat het logische vervolg aangezien heel wat tot radicale strijd opgeleide jongemannen plotseling niets meer om handen hadden – behalve heel wat wapens dan.

De vele jongeren die in de madrassas werden opgevangen, waren ondertussen opgevoed met doorgedreven en agressieve salafistische ideeën die hun culturele omkadering totaal verwaarloosde. Ze kwamen vaak uit totaal andere gebieden en hielden er heel verschillende etnisch-culturele wortels op na, maar kregen een verwrongen beeld van een ‘pure moslim’ opgelegd. Zij groeiden uit tot de kern van de Taliban, die Afghanistan als reactie op de communistische overheersing met een dwingelandij van religieuze repressie opzadelde.¹⁰⁶

Voor de buitenlandse moedjahedien was een internationalere carrière weggelegd. Interessant genoeg hadden zij zelf ook weinig te maken gehad met het gevecht tegen het communistische leger. Hun geweldsdaeden dateren immers hoofdzakelijk van na de Russische terugtrekking.¹⁰⁷ Een groep als al-Qaeda, bijvoorbeeld, stak de kop op in 1988, het jaar waarin de laatste Sovjettroepen vertrokken.¹⁰⁸

De moedjahedien zouden zich uitspreiden over heel wat andere conflicthaarden zoals Kashmir, Tsjetsjenië, Bosnië of Algerije.¹⁰⁹ Het waren nu eenmaal vaak hoogopgeleide mannen die vlot Engels spraken en net daardoor ook dikwijls als informanten hadden gediend voor Pakistaanse en Amerikaanse inlichtingendiensten.¹¹⁰

Deze ‘professionele jihadi’s’ lijken in die zin sterk op huurlingen

die in dienst van Westerse overheden werken.* En net zoals die overheidshuurlingen, gingen de ‘professionele jihadi’s’ van het ene naar het andere conflict. Veteranen van het ene strijdveld zie je daarom geregeld opduiken in een ander.¹¹¹

Stilaan keerden de professionele jihadi’s zich ook meer en meer tegen hun oorspronkelijke donoren. Die ommekeer in relaties werd vooral teweeg gebracht door de Iraakse invasie van Koeweit in 1990. Saoedi-Arabische moedjahedien gaven te kennen het koninkrijk te willen steunen, maar hun voormalige geldschietters wensten hun diensten niet in te roepen. Ze maakten liever gebruik van hun relaties met de V.S. om hun staat te laten beveiligen. En dat kwam hen duur te staan. Niet alleen kantten de moedjahedien zich tegen de Amerikaanse invasie in een Arabisch land omdat dit de Westerse dominantie enkel zou vergroten, ze verketterden ook het huis van Saud omdat deze duizenden buitenlandse (en dus ongelovige) troepen in het land van Mekka en Medina liet stationeren.¹¹²

Na de val van de Berlijnse muur in 1989, stond de nieuwe vijand dan ook zonder meer klaar. De creatie van het jihadisme in de Koude Oorlog vormde de aanzet voor de War on Terror, net zoals het gebruik van atoomwapens deels de aanzet was van de Koude Oorlog. Het militante salafisme had zich over de hele wereld verspreid en sterkte aan door de militaire ingrepen van de grootmachten in Afghanistan (opnieuw), Irak (opnieuw), Bahrein, Yemen, Libië, Somalië en ga zo maar door. Aan de ene kant kostte het niet veel moeite om het eeuwenoude beeld van de

* Zoals in hoofdstuk 1 reeds werd aangegeven, vormen huurlingen nu eenmaal een bijzonder groot aandeel van de strijdkrachten die door de Amerikaanse overheid worden ingezet. In 2008, bijvoorbeeld, tijdens de volgende Afghaanse oorlog, bestond het Pentagonpersoneel voor 69% uit ‘contractuelen’. Taken die normaal door Amerikaanse troepen worden uitgevoerd, werden m.a.w. voor meer dan 2/3de uitbesteed aan werknemers van private oorlogsbedrijven. (Zie: Pincus, *Up to 56,000 more contractors likely for Afghanistan, congressional agency says*, 2009; Wikipedia, *Private Military Company*, s.d.)

bloeddorstige moslim terug op te rakelen (zie hoofdstuk 2), aan de andere kant waren er conflicthaarden te over om zich opnieuw in te roeren. De ‘schuld’ van het geweld kon ook door elke partij steeds op een andere afgeschoven worden en het bleek bijzonder gemakkelijk om te negeren hoezeer ze elkaar in leven hielden.

Dezelfde patronen zien we vandaag dan ook nog steeds aan het werk in de huidige conflicten. Met de woorden van een onderzoeksrapport van het Europees Parlement:

De oorlog in Afghanistan is zonder twijfel een sleutelmoment in de opkomst van een gewapende rebellie in de islamitische wereld. De impact van dit conflict overschreed al snel de grenzen van Afghanistan om er Pakistan in op te nemen. Sindsdien hielpen de Irakoorlog, de burgeroorlog die Syrië overspoelde en het gewapende conflict in de Sahel om de guerrilla’s in de islamitische wereld te doen toenemen.¹¹³

Noodzakelijke nuances

Deze korte geschiedenis van het moderne militante salafisme laat meteen ook zien dat we niet alle zonden van de petro-islam louter in de schoenen moeten schuiven van het Saoedische regime. Heel wat andere overheden hebben nu eenmaal een bijzonder groot aandeel in de militaire en politieke chaos van het geheel.

Net zoals we niet elke salafi moeten afdoen als een op geweld beluste strijder, moeten we ook de Saoedi’s niet afdoen als baarljke duivels. Nog een aantal bijkomende nuances zijn op dat vlak zeker op hun plaats.

Vooreerst is ‘ideologische beïnvloeding’ iets vrij vanzelfsprekend. Wanneer Westerse landen zich ermee inlaten, wordt het echter ‘soft-power’ genoemd. Ook de VS en de EU geven nu eenmaal studiebeurzen aan studenten uit andere landen, politieke partijen ondersteunen groeperingen en NGO’s die dicht bij hun ideologisch gedachtengoed aansluiten, ontwikkelingssamenwerking

heeft meestal een ideologisch kantje en er bestaan nog steeds heel wat missionarissen met uiteenlopende religieuze achtergronden. Met andere woorden, omwille van de koppeling met de oliemarkt, is de ideologische export van het wahhabisme misschien vrij groot, maar op zich niet abnormaal. Zoals een Britse ambassadeur in Saoedi Arabië ooit zei: “Verwachten dat Saoedi Arabië ophoudt met hun dawah [d.w.z. hun missionering] zou een negatie betekenen van zichzelf. Het zou hetzelfde zijn als Bush die evangelische christenen opdraagt om hun missiewerken stop te zetten.”¹¹⁴

Vervolgens laat de Saoedische staat zelf telkens opnieuw verstaan dat ze zich tegen terrorisme kant en vrede nastreeft. Zinnen als ‘Islam is een religie van vrede’, ‘Terrorisme is een wereldwijd probleem en we zetten ons in om het in de kiem te smoren’, ‘We doen heel wat pogingen om vrede over de hele wereld te verspreiden’, etc. kan je geregeld horen in toespraken van officiële Saoedische gezagsdragers en kan je meermaals lezen op websites van Saoedische ambassades.¹¹⁵ Vaak worden daar ook concrete projecten aan gekoppeld. Wie de Saoedi’s daarom van de meest hallucinante hypocrisie zou willen beschuldigen, kan zich natuurlijk meteen de vraag stellen of die veel verschilt van de hypocrisie van overheden die in elke speech en op elke website ‘het verspreiden van mensenrechten’ als prioritair thema vermelden terwijl ze ondertussen heel wat regio’s in de wereld plat bombarderen. (Zie hoofdstuk 1.)

Het is daarnaast ook van belang dat de ‘gewone’ Saoedische burgers, net als iedereen, oprecht geschokt is door allerhande vormen van geweld en oorlog. Ook in Saoedi Arabië stelt men zich in de media geregeld openlijk de vraag hoe het komt dat heel wat Saoedi’s bij terroristische aanslagen betrokken zijn.¹¹⁶ De gemiddelde Saoediër is nu eenmaal niet uit op geweld en wereldwijde chaos. Maar ook de gemiddelde Saoediër heeft net als de gemiddelde Belg, Nederlander of Amerikaan bijzonder weinig invloed op de bredere politieke, economische en sociale processen

die het geweld en de chaos in de hand werken.

Tevens mogen we niet uit het oog verliezen dat Saoedi Arabië geen monolithisch blok is en dat je er, net zoals overal, uiteenlopende meningen en visies aantreft. Tussen het koningshuis en de religieuze geleerden, bijvoorbeeld, speelt zich vaak een bijzondere machtsstrijd af waarin verschillende fracties andere posities innemen. Zo werd in 2009 de *Koning Abdullah Universiteit van Wetenschap en Technologie* geopend waar heel wat sociale restricties niet gelden voor de studenten. Op de campus zijn vrouwen niet verplicht zich te bedekken en is de segregatie tussen mannen en vrouwen niet aan de orde.¹¹⁷ Sommige religieuze notabelen lieten hun ongenoegen blijken, maar konden de uitbouw van de universiteit niet voorkomen. Ook in Saoedi Arabië lopen er nu eenmaal dikwijls socio-politieke breuklijnen tussen conservatieve en progressieve meningen.

Tot slot heeft het zelfs op ideologisch vlak geen enkele zin van alle beschuldigende vingers in de richting van het wahhabisme te richten.

Osama Bin Laden, bijvoorbeeld, was dan wel van Saoedische afkomst en een militante salafi, maar we kunnen hem niet zonder meer een wahhabi noemen. Op heel wat punten kwam zijn visie immers niet overeen met die van het wahhabitische establishment. Een belangrijk element daarin is het feit dat het wahhabisme in theorie niet toelaat het recht in eigen handen te nemen. Uiteindelijk kan enkel de koning oproepen tot gewapende strijd. Bin Laden liet zich op dat vlak duidelijk meer inspireren door ideologen uit andere salafistische strekkingen zoals Sayyid Qutb.¹¹⁸

Dat kan een detail lijken, maar dat is het niet. Het is immers van belang dat we niet elke vorm van ‘radicale islam’ afdoen als ‘Wahhabisme’. Beïnvloeding is nu eenmaal niet hetzelfde als rechtstreekse overdracht. Al beïnvloedde het wahhabisme heel wat tendensen in de islamitische wereld, in de olievlek van de petro-islam drijven wel heel wat meer producten rond.

Meer nog, in het verspreiden van het meest radicale en militante

gedachtegoed kunnen we ook heel wat *niet*-islamitische invloeden ontwaren. Een heel pijnlijk voorbeeld daarvan wordt beschreven in een rapport van *'The Middle East Institute'* uit Washington D.C. Deze denktank en onderzoeksgroep kan maar weinig Anti-Amerikanisme verweten worden aangezien voormalige diplomaten, generaals en hooggeplaatsten uit de veiligheidsdiensten er in de raad van bestuur zetelen.¹¹⁹ Niettemin stelt één van hun dossiers (over de culturele omwentelingen in Pakistan ten tijde van de Afghanistan oorlog tegen de Sovjet-Unie) onomwonden:

Het *'Agentschap voor Internationale Ontwikkeling van de Verenigde Staten'* betaalde de Universiteit van Nebraska, Omaha \$5.1 miljoen tussen 1984-1994 om tekstboeken te ontwikkelen en vorm te geven die de jihad promootten. Alles bij elkaar werd voor de waarde van zo'n \$13 miljoen aan dergelijke boekjes gedistribueerd in Pakistaanse en Afghaanse vluchtelingenkampen, in scholen en in Pakistaanse madrasa's waar studenten basiswiskunde leerden door dode Russische soldaten en AK-47 machinegeweren te tellen.¹²⁰

Terug naar welke bron?

Deze uitgebreide analyse van de opkomst van het salafisme, de verspreiding van de petro-islam en de arabisering van de islamitische wereld, kunnen we als volgt samenvatten: uit reactie tegen zowel koloniale structuren als vastgeroeste machtsinstellingen in de islamitische wereld, ontstonden verschillende groeperingen die de glorie van de eerste islamitische gemeenschap wensten te herstellen. Theologisch en ideologisch probeerde men daarom op zeer rationele, analytische en categoriserende wijze de islam terug te brengen tot een

definieerbare essentie van heldere overtuigingen en regels. Doorheen de uiteenlopende politieke evoluties die de dekolonisatie met zich meebracht, geraakten deze salafistische groeperingen daarenboven geconcentreerd in de golf. De toename van de waarde van olie zorgde er vervolgens voor dat de meest conservatieve en reactionaire vormen een enorme financiële steun verkregen.

In hun poging om de oorspronkelijke kracht van de islam te herstellen, wensten ze de hele islamitische wereld te ‘zuiveren’ door eeuwen traditie overboord te gooien. Het money-theïsme van de petro-islam verspreidde zich over de wereld en door het huwelijk met de geo-politiek van de Koude oorlog baarde het een militant salafisme.

Hoewel het salafisme vertrekt vanuit een doorgedreven poging om ‘terug te keren naar de bron’ kan dan ook de vraag gesteld worden over welke bron dat precies gaat. Puriteinse vormen van islam zoals het wahhabisme ontlenen hun legitimiteit nu eenmaal niet aan de bredere islamitische traditie en de traditionele structuren van geloofsoverdracht. Wanneer zij legitimiteit worden toegekend is dat omwille van specifieke machtsverhoudingen, omwille van haar toevallige financiële input en omwille van het symbolisch feit dat het voor een groot gedeelte vanuit Mekka wordt verspreid.

Het is dan ook frappant dat hun onbalans van een overmatig op jalal-gerichte islam als de ‘echte islam’ wordt voorgesteld hoewel hun afbraak van jamal net wezenlijk ‘onreligieus’ is.

Maar modernistisch en extremistisch gedachtegoed kunnen elkaar op dit punt nu eenmaal zeer goed vinden. De modernistische en seculiere kijk op religie gaat er immers op voorhand van uit dat religie – en met uitstek de islam – een kwestie is van archaïsche regels. Daardoor omschrijft het de meest dogmatische en onderdrukkende vormen van religie als ‘werkelijk religieus’. Een modernistische visie op religie is m.a.w. evenmin in staat om de jamal-kanten van islam als een inherent onderdeel te

zien van de bredere traditie.

Op die manier zorgen onze gangbare modernistische denkkaders er voor dat we de zelfverklaarde ‘juistheid’ en ‘echtheid’ van de salafi’s als vanzelfsprekend ervaren. Want door ‘standaardreligie’ af te doen als een verzameling doctrines en beknellende structuren zien we de fundi’s spontaan als vertegenwoordigers van de ‘orthodoxe’ islam. Bewust of onbewust, zo voorzien we hen uiteindelijk van extra autoriteit die hen wezenlijk nochtans niet toebehoort.

Als tekenend voorbeeld daarvan kunnen we verwijzen naar het hele vraagstuk over de wijze waarop islam omgaat met muziek. Beïnvloed door allerhande vormen van reactionaire islaminterpretaties, zijn heel wat mensen ondertussen overtuigd dat de ‘klassieke’ islam alle muziek als haram bestempeld. Men ziet dat geregeld opduiken in inleidende boekjes over islam en wereldgodsdiensten. Nochtans werd en wordt in het overgrote deel van de islamitische wereld al eeuwenlang de meest prachtige muziek ontwikkeld. Dat gaat van plechtstatige liederen die Mevlana Rumi in de 13^{de} eeuw om zijn as deden draaien tijdens het sema ritueel¹²¹ tot songs van een hedendaagse Afrikaanse popster als Youssou N’dour die in 2004 het album ‘Egypt’ uitbracht waarop hij zijn liefde voor zijn God bezingt.¹²² De verschillende muzikale tradities van de islamitische wereld bieden nu eenmaal zowel vertroosting als extase, zowel schoonheidservaringen als uitingen van devotie aan het grootste deel van de oemma.

Vanuit de bredere traditie bekeken, is er dan ook geen enkele reden om de rigoureuze interpretatie van bepaalde fundamentalistische en puriteinse strekkingen tot de islamitische norm verheffen en te stellen dat ‘échte’ islam muziek afkeurt. Er is geen enkele reden om de fatwa’s van fundi’s als richtinggevend te zien – wel integendeel.

Noten

- ¹ Zie: de Koning (e.a.), *Salafisme: Utopische idealen in een weerbarstige praktijk*, 2014.
- ² Zie: de Koning (e.a.), *'Eilanden in een zee van ongelof' – Het verzet van activistische da' wa-netwerken in België, Nederland en Duitsland*, 2014.
- ³ Zie o.a.: van Hulst, *Hoofd AIVD over salafisme*, 2007; Laruelle, *Alain Winants: 'Le salafisme plus dangereux qu'un attentat terroriste'*, 2012.
- ⁴ Zie bijv.: Hancké, *Salafisme geeft op elke vraag helder antwoord*, 2014.
- ⁵ Zie o.a.: Qadhi, *On Salafi Islam*, 2014; Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006; Olidort, *The Politics of "Quietist" Salafism*, 2014; Wikipedia, *Salafi Movement*, s.d.; de Koning (e.a.), *Salafisme*, 2014; Mulder, *Salafistische moslims zijn meestal vreedzame utopisten*, 2016.
- ⁶ Zie: Mulder, *Salafistische moslims zijn meestal vreedzame utopisten*, 2016; Meer specifiek voor de wijze waarop salafi's tegen al Qaeda ingingen, zie: Lambert, *Countering Al-Qaeda in London: Police and Muslims in Partnership*, 2012. En voor een overzicht met links naar verschillende salafistische weerlegging van de Daesh ideologie, zie bijvoorbeeld: Ibn Nasser, *A detailed (compilation) of ISIS*, 2014.
- ⁷ Zie o.a.: Qadhi, *On Salafi Islam*, 2014; de Koning (e.a.), *Salafisme*, 2014; Brown, *Salafism*, 2009; Olidort, *The Politics of "Quietist" Salafism*, 2014; Wikipedia, *Salaf*, s.d.
- ⁸ Zie o.a. Qadhi, *On Salafi Islam*, 2014; .; de Koning (e.a.), *Salafisme*, 2014; Wikipedia, *Salafi Movement*, s.d.; *Dr. Jonathan AC Brown - What is Salafism?*, 2014
- ⁹ Zie o.a.: Brown, *Salafism*, 2009; Brown, *Dr. Jonathan AC Brown - What is Salafism?*, 2014; Olidort, *The Politics of "Quietist" Salafism*, 2014.
- ¹⁰ Zie bijv.: de Koning (e.a.), *Salafisme*, 2014; Brown, *Salafism*, 2009; Brown, *Dr. Jonathan AC Brown - What is Salafism?*, 2014.
- ¹¹ Wikipedia, *Deobandi*, s.d.

- ¹² Wikipedia, *Ahl al-Hadith*, s.d.
- ¹³ Wikipedia, *Tablighi Jamaat*, s.d.
- ¹⁴ Wikipedia, *Muslim Brotherhood*, s.d.
- ¹⁵ Wikipedia, *Jamaat-e-Islami*, s.d.
- ¹⁶ Wikipedia, *Hiżb ut-Tabrir*, s.d.
- ¹⁷ Wikipedia, *Madkhalism*, s.d.
- ¹⁸ Wikipedia, *Abul A'la Maududi*, s.d.
- ¹⁹ Wikipedia, *Milestones (book)*, s.d.
- ²⁰ Zie bijv.: -, *Islamic Modernism and Islamic Revival*, s.d.; Lapidus, *Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms*, 1997; Nasr, *European Colonialism and the Emergence of Modern Muslim States*, 1999.
- ²¹ Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2009.
- ²² Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2009.
- ²³ Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2009.
- ²⁴ Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2009.
- ²⁵ Zie bijv.: Nasr, *European Colonialism and the Emergence of Modern Muslim States*, 1999.
- ²⁶ Wikipedia, *Mohammad Mosaddegh*, s.d.
- ²⁷ Wikipedia, *Pan-Arabism*, s.d.
- ²⁸ Wikipedia, *Gamal Abdel Nasser*, s.d.
- ²⁹ Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2009; Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.
- ³⁰ Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2009. (Mijn vertaling.)
- ³¹ Zie: Wikipedia, *List of countries by oil production*, s.d.; Wikipedia, *List of countries by proven oil reserves*, s.d.
- ³² Zie: Wikipedia, *Petro-Islam*, s.d.

- ³³ Al Farsy, *King Fahd and Support for Islam – Introduction*, s.d. (Mijn vertaling.)
- ³⁴ Zie: Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015; Kepel, Jihad: The Trail of Political Islam, 2006.
- ³⁵ Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.
- ³⁶ Zie: Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015; Kepel, Jihad: The Trail of Political Islam, 2006; Wikipedia, *Petro-Islam*, s.d.; Wikipedia, *Yom Kippur War*, s.d.
- ³⁷ Wikipedia, *1973 oil crisis*, s.d.
- ³⁸ Kepel, Jihad: The Trail of Political Islam, 2006.
- ³⁹ Zie: Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015; Mordechai, *Saudi Arabia: Society, Government and the Gulf Crisis*, 2006.
- ⁴⁰ Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015.
- ⁴¹ Kepel, Jihad: The Trail of Political Islam, 2006; Ottaway, U.S. *Eyes Money Trails of Saudi-Backed Charities*, 2004; Wikipedia, *International propagation of conservative Sunni Islam*, s.d.
- ⁴² Kepel, Jihad: The Trail of Political Islam, 2006.
- ⁴³ Latifa, *Penetrations & (S)Permutations: A Psychological Exploration of Modernity, Islam & Fundamentalisms*, 2016.
- ⁴⁴ Ottaway, U.S. *Eyes Money Trails of Saudi-Backed Charities*, 2004.
- ⁴⁵ Ottaway, U.S. *Eyes Money Trails of Saudi-Backed Charities*, 2004; Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015.
- ⁴⁶ Ottaway, U.S. *Eyes Money Trails of Saudi-Backed Charities*, 2004.
- ⁴⁷ Zie: AFP, *Zakir Naik wins Saudi prize for service to Islam*, 2015; Wikipedia, *Zakir Naik*, s.d.
- ⁴⁸ Zie: Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015.
- ⁴⁹ Zie: Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.
- ⁵⁰ Zie: Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015; Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.

- ⁵¹ Zie bijv.: T.J., *Bangladesh and Saudi Arabia: Revenge of the migrants' employer?*, 2013; Wikipedia, *Saudi Arabia - demographics*, s.d.
- ⁵² Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.
- ⁵³ Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.
- ⁵⁴ Zie bijv.: Wikipedia, *International propagation of conservative Sunni Islam*, s.d.; Moniquet, *Policy Study: The Involvement of Salafism/Wahhabism in the Support and Supply of Arms to Rebel Groups around the World*, 2013
- ⁵⁵ Zie bijv.: Kepel, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, 2004; Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015.
- ⁵⁶ Zie bijv.: Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006; Al Farsy, *King Fahd and Support for Islam – Introduction*, s.d.; Ottaway, *U.S. Eyes Money Trails of Saudi-Backed Charities*, 2004; Wikipedia, *Petro-Islam*, s.d.; Ottaway, *U.S. Eyes Money Trails of Saudi-Backed Charities*, 2004.
- ⁵⁷ Zie o.a.: Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006; Wikipedia, *Petro-islam*, s.d.; Wikipedia, *International propagation of conservative Sunni Islam*, s.d.; Ottaway, *U.S. Eyes Money Trails of Saudi-Backed Charities*, 2004; Choksy & Choksy, *The Saudi Connection: wahhabism and Global Jihad*, 2015; Wanandi, *Forget the West, Indonesia must act for its own sake*, 2002; Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015.
- ⁵⁸ Zie: Al Farsy, *King Fahd and Support for Islam – Introduction*, s.d.
- ⁵⁹ Zie bijv.: Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, (2007) 2009; Danckaers, *Vlaamse moskeeën onder Saoedische invloed*, 2015.
- ⁶⁰ Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.
- ⁶¹ Zie bijv.: Ashraf, *The Islamization of Pakistan's Educational System: 1979-1989*, s.d.; Zaidi, *Noam Chomsky: General Zia ul Haq and Saudi Arabia destroyed Pakistan's public education*, 2014.
- ⁶² Brown, *The Carnegie Papers: Salafis and Sufis in Egypt*, 2014; Wikipedia, *International propagation of conservative Sunni Islam*, s.d.; Latifa, *Penetrations & (S)Permutations*, 2016.
- ⁶³ Latifa, *Penetrations & (S)Permutations*, 2016.

- ⁶⁴ Wikipedia, *International propagation of conservative Sunni Islam*, s.d.; Ottaway, *U.S. Eyes Money Trails of Sandi-Backed Charities*, 2004; Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.
- ⁶⁵ Busch, *WikiLeaks: Saudi-Financed Madrassas More Widespread in Pakistan Than Thought*, 2011.
- ⁶⁶ Zie: Wikipedia, *Grote Moskee van Brussel*, s.d.; Islamitisch en Cultureel Centrum van België, *Historisch Overzicht*, s.d.
- ⁶⁷ Wikipedia, *Islamic Modernism*, 2015.
- ⁶⁸ Zie bijv.: Ryad, *Van progressief naar conservatief: De wortels van het salafisme*, 2009; Commins, *The wabbabi Mission and Saudi Arabia*, 2009.
- ⁶⁹ Zie: Yasir Qadhi, *On Salafi Islam*, 2014.
- ⁷⁰ Zie bijv.: Umar, *Van progressief naar conservatief: De wortels van het salafisme*, 2009; Wikipedia, *Islamic Modernism*, s.d.
- ⁷¹ Zie bijv.: Brown Jonathan, *Salafism*, 2009.
- ⁷² Zie bijv.: Murad, *Understanding the Four Madhbabs: Facts About Ijtihad and Taqlid*, 1999.; Murad, *Understanding the Four Madhbabs: the problem with Anti-madhabism*, 2014; Wikipedia, *Ibn Taymiyyah*, s.d.
- ⁷³ Zie bijv.: -, *Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad*, s.d.; Wikipedia, *Ibn Taymiyyah*, s.d.
- ⁷⁴ Zie bijv.: Commins, *The wabbabi Mission and Saudi Arabia*, 2009; Murad, *Understanding the Four Madhbabs: the problem with Anti-madhabism*,
- ⁷⁵ Zie bv. Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, 2005.
- ⁷⁶ Zie bv. Hassan, *A Comparative Study of Muslim and Christian Reform Discourses Relating to Women with Particular Reference to Egypt and England in the 19th and early 20th Centuries*, 2011.
- ⁷⁷ Zie: Ryad, *Van progressief naar conservatief*, 2009, p.23.
- ⁷⁸ Zie bijv.: Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 2009; Armstrong, *Fields of Blood*, 2014.

- ⁷⁹ Zie: Qadhi, *On Salafi Islam*, 2014. (Mijn vertaling.)
- ⁸⁰ Zie: Qadhi, *On Salafi Islam*, 2014; Mulder, *Salafistische moslims zijn meestal vreedzame utopisten*, 2016
- ⁸¹ Qadhi, *On Salafi Islam*, 2014. (Mijn vertaling.)
- ⁸² Zie bijv.: Zie: Mulder, *Salafistische moslims zijn meestal vreedzame utopisten*, 2016; -, *It is Haram to Wear Pants below the Ankle.. whether it is Pride or with out pride*, 2016; -, *Length of Beard?*, 2006.
- ⁸³ Qadhi, *On Salafi Islam*, 2014.
- ⁸⁴ Al-Irlandee, *Celebrating the end of the Islamic year - Shaykh Salih al-Fawzan*, 2012.
- ⁸⁵ -, *[Riyad-us-Saliheen] The Excellence of using Miswak (Tooth-Stick)*, 2014.
- ⁸⁶ Zie bijv.: al- Munajjid, *Does women's hijab have to be black?*, s.d.
- ⁸⁷ Chittick, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, 2007. (Mijn vertaling.)
- ⁸⁸ Murad, *Forgiveness and Justice: meditations on some hadiths*, s.d. (Mijn vertaling.)
- ⁸⁹ Zie bijv.: Radwan, *Muslims can reinterpret their faith: it's the best answer to Isis*, 2016.
- ⁹⁰ Zie voor dit alles: Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015.
- ⁹¹ Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015.
- ⁹² Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015; Wikipedia, *Grand Mosque Seizure*, s.d.
- ⁹³ Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015.
- ⁹⁴ Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015.
- ⁹⁵ Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015; Mordechai, *Saudi Arabia: Society, Government and the Gulf Crisis*, 2006.
- ⁹⁶ Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015; Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.
- ⁹⁷ Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015.

- ⁹⁸ Zie o.a.: Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015; Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006; Wikipedia, *wahhabism – Afghanistan jihad*, s.d; Moniquet, *Policy Study: The Involvement of Salafism/Wahhabism in the Support and Supply of Arms to Rebel Groups around the World*, 2013.
- ⁹⁹ Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006. (Mijn nadruk)
- ¹⁰⁰ Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006; Moniquet, *Policy Study: The Involvement of Salafism/Wahhabism in the Support and Supply of Arms to Rebel Groups around the World*, 2013.
- ¹⁰¹ Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.
- ¹⁰² Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015; Wikipedia, *wahhabism – Afghanistan jihad*, s.d.
- ¹⁰³ Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015; Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.
- ¹⁰⁴ Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.
- ¹⁰⁵ Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.
- ¹⁰⁶ Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.
- ¹⁰⁷ Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.
- ¹⁰⁸ Wikipedia, *Al-Qaeda*, s.d.; Wikipedia, *Soviet–Afghan War*, s.d.
- ¹⁰⁹ Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015; Bardos, *Jihad in the Balkans: The Next Generation*, 2014.
- ¹¹⁰ Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.
- ¹¹¹ Zie bijv.: Bardos, *Jihad in the Balkans: The Next Generation*, 2014.
- ¹¹² Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015; Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 2006.
- ¹¹³ Moniquet, *Policy Study: The Involvement of Salafism/Wahhabism in the Support and Supply of Arms to Rebel Groups around the World*, 2013. (Mijn vertaling.)
- ¹¹⁴ Geciteerd in Ottaway, U.S. *Eyes Money Trails of Saudi-Backed Charities*,

2004.

- ¹¹⁵ Zie Royal Embassy of Saudi Arabia - Information Office - Washington D.C., *Fact Sheet: Promoting Peace*, s.d.; Royal Embassy of Saudi Arabia - Information Office - Washington D.C., *Understanding Islam*, s.d.; Royal Embassy of Saudi Arabia - Information Office - Washington D.C., *The Kingdom of Saudi Arabia: Initiatives and Actions to Combat Terrorism*, s.d.
- ¹¹⁶ Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015.
- ¹¹⁷ Al Jazeera, *New Saudi Co-Education University Where Women Can Wear "Any Kind Of Dress" They Like*, 2009.
- ¹¹⁸ Commins, *The wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 2015.
- ¹¹⁹ Wikipedia, *Middle East Institute*, s.d.; The Middle East Institute, *Board of Governors*, s.d.; The Middle East Institute, *Richard A. Clarke*, s.d.; Wikipedia, *Wendy Chamberlain*, s.d.; Wikipedia, *Anthony Zinni*, s.d.
- ¹²⁰ Ashraf, *The Islamization of Pakistan's Educational System: 1979-1989*, s.d. (Mijn vertaling.)
- ¹²¹ Zie: Wikipedia, *Sama (Sufism)*, s.d.
- ¹²² Zie: Hudson, *A Song and a prayer*, 2004; -, *Youssou N'Dour, Egypt and Islam*, 2004.