

FACULTEIT LETTEREN  
TAAL- EN REGIOSTUDIES  
ARABISTIEK EN ISLAMKUNDE



KATHOLIEKE  
UNIVERSITEIT  
LEUVEN

# Jongeren en islam

**een kwalitatief onderzoek naar de geloofsbeleving  
van praktiserende Marokkaans Belgische jongeren**

Begeleider  
Prof. Dr.Schallenbergh G.

Masterproef  
ingediend door :  
Chaïma Ahaddour

- Leuven 2011-2012 –

# Inhoudsopgave

Woord vooraf .....	4
Transliteratiesysteem .....	5
Inleiding .....	6
<b>Deel 1: Theoretische achtergrond .....</b>	<b>9</b>
<b>1. De arbeidsmigratie.....</b>	<b>9</b>
<b>2. De beeldvorming over Marokkanen .....</b>	<b>10</b>
<b>3. Identiteit en Nationaliteit.....</b>	<b>11</b>
3.1. Veranderde identiteitsbeleving.....	11
3.2. De etnicisering van de islam.....	12
3.3. Waarom de religieuze identiteit?.....	14
<b>4. De islamitische ontwaking in de westerse wereld .....</b>	<b>17</b>
4.1. De islam komt in het centrum van de aandacht te staan. ....	17
4.2. De herleving van de islam bij Marokkanen .....	18
4.2.1. Verschil tussen oudere en jongere generatie .....	18
4.2.2. De ontdekking van de 'ware' islam bij jongeren .....	20
4.3. Het neofundamentalisme .....	24
4.3.1. Groei en bloei .....	24
4.3.2. Doctrine .....	25
4.3.3. Verspreiding van het salafisme .....	29
4.3.4. <i>Born again</i> moslims in Europa .....	30
4.3.5. <i>Born again</i> gelovige in het christendom en de islam.....	31
<b>Deel 2: Onderzoekopzet en methode.....</b>	<b>33</b>
<b>1. Kwalitatief onderzoek en dataverzameling door open interviews .....</b>	<b>33</b>
<b>2. Onderzoekopzet .....</b>	<b>34</b>
2.1. Procedure .....	35

2.2. Onderzoeksgroep .....	35
2.2.1. Respondenten .....	35
2.2.2. De onderzochte groep.....	37
2.2.3. Contacten .....	38
2.2.4. Onderzoeker.....	40
2.3. Dataverzameling.....	41
2.3.1. Half-gestructureerd diepte-interview .....	41
2.3.2. Topiclijst .....	41
2.3.3. Verloop van interviews.....	42
2.3.4. Aard van de data .....	43
2.4. Analyse .....	43
2.5. Betrouwbaarheid en validiteit .....	44
2.5.1. Betrouwbaarheid .....	44
2.5.2. Validiteit .....	45
2.5.3. Generalisatie .....	45
2.5.4. Ethische Overwegingen.....	46
2.6. Valkuilen .....	46
<b>Deel 3: De onderzoeksresultaten.....</b>	<b>48</b>
<b>1. De geloofsbeleving.....</b>	<b>48</b>
1.1. Redenen van religionisering.....	49
1.2. Verdiepingswijzen .....	50
1.3. Persoonlijke beleving .....	51
1.4. Visies op geloof- en cultuurbeleving van de oudere generatie .....	53
<b>2. De cultuurbeleving .....</b>	<b>54</b>
2.1. Scheiding tussen cultuur en religie .....	54
2.2. Afwerping van culturele praktijken .....	54

<b>3. Conflicten en kritieken .....</b>	<b>56</b>
3.1. Wrijvingen met de oudere generatie en vriendengroep .....	56
3.2. Kritieken op ‘salafisten’ .....	58
<b>4. De identiteitsbeleving .....</b>	<b>60</b>
<b>Deel 4: Analyse van de onderzoeksresultaten.....</b>	<b>61</b>
<b>1. De geloofsbeleving.....</b>	<b>61</b>
1.1. Redenen van religionisering.....	61
1.2. De verdiepingswijzen .....	63
1.3. De persoonlijke geloofsbeleving .....	64
1.4. Visies op de geloofs- en cultuurbeleving van de oudere generatie.....	66
<b>2. De cultuurbeleving .....</b>	<b>67</b>
<b>3. Conflicten en kritieken .....</b>	<b>68</b>
3.1. Met de oudere generatie en vriendengroep .....	68
3.2. Kritieken op ‘salafisten’ .....	69
<b>4. De identiteitsbeleving.....</b>	<b>69</b>
<b>Deel 5: Conclusie .....</b>	<b>72</b>
1. Inhoudelijke conclusie.....	72
2. Aanbeveling voor verder onderzoek .....	76
<b>ملخص.....</b>	<b>77</b>
<b>Deel 6: Bibliografie .....</b>	<b>79</b>
<b>Deel 7: Bijlagen.....</b>	<b>84</b>
1. Uitnodigingsmail aan respondenten .....	85
2. Vragenlijst.....	87
3. Diagram .....	89
4. Logboek en interviews .....	90

## Woord vooraf

Van de grote pot inkt die nodig was voor dit werk, wil ik de sierlijkste druppels gebruiken om enkele mensen rondom mij te bedanken. Mijn maandenlange werk zou nooit geworden zijn wat het nu is, zou ik hierbij de steun niet hebben gehad van al mijn dierbare naasten.

Ik wil in de eerste plaats mijn geliefde ouders bedanken voor de steun en bemoedigende woorden doorheen mijn studies. Daarnaast bedank ik ook mijn broers en zussen om steeds in mij te geloven en voor het nauwkeurig nalezen van mijn thesis maar ook om gewoon 'er te zijn'.

Ook wil ik mijn beste vriendin bedanken voor de vele bemoedigende woorden doorheen de moeilijke thesismomenten alsook de tijd en de moeite die zij genomen heeft om dit werk na te lezen.

Een bijzondere dank gaat ook naar professor Schallenbergh voor het nalezen en bijsturen van mijn teksten, voor de fijne samenwerking en voor het enthousiasme dat hij vertoonde voor dit werk.

*And at last but not least*, wil ik alle participanten bedanken voor hun medewerking want zonder hen zou deze thesis niet tot stand zijn gekomen.

## Transliteratiesysteem

Voor specifieke Arabische termen en namen wordt het transliteratiesysteem van al-Masāq gehanteerd.

'	ء	ḍ	ض
b	ب	ṭ	ط
t	ت	ẓ	ظ
th	ث	'	ع
j	ج	gh	غ
ḥ	ح	f	ف
kh	خ	q	ق
d	د	k	ك
dh	ذ	m	م
r	ر	n	ن
z	ز	h	ه
s	س	w	و
sh	ش	y	ي
ṣ	ص		

Korte klinkers

a – u – i

Lange klinkers

ā – ū – ī

Dit transliteratiesysteem houdt geen rekening met zonne- en maanletters. In dit werk wordt de chicagostijl gehanteerd als verwijzingsstelsel.

## Inleiding

Sinds enkele jaren spreken zowel de media als de literatuur van een zekere herleving van de islam in het Westen. Dit is mogelijk te wijten aan de globalisering die geleid heeft tot een sterke toegang tot informatie via het internet en satelliettelevisie. Daarnaast heeft de aanslag van 11/09 ook een zekere rol gespeeld. De islam werd het centrale aandachtspunt. Dit heeft interesse opgewekt bij niet-moslims maar ook zeker bij de doorsnee moslims. Roy Olivier (1949)<sup>1</sup> spreekt van een geglobaliseerde islam waarin jongeren de islam trachten te revitaliseren. De islam blijkt een steeds prominentere rol te spelen bij jongeren (Kanmaz M., 2002). Voor deze jongeren is de islam en het moslim-zijn niet langer een evidentie, wat tot onzekerheid leidt (De Koning M., 2008). De manier waarop moslims hun religie beleven en uitdragen dient bij deze nader onderzocht te worden. Het is niet eenvoudig de resultaten te bekijken en te contrasteren met de schaars beschikbare vergelijkbare studies. De persoonlijke invulling van de overtuigingen en praktijken van moslims en de manieren waarop deze zich ontwikkelen in België zijn nog altijd beperkt. Hoe de islam vandaag de dag wordt beleefd door jongeren en voornamelijk door Marokkanen in België wordt onderbelicht in de academische literatuur.

In deze masterthesis wordt het kwalitatief onderzoek uitgevoerd bij praktiserende Marokkaans Belgische jongeren die zich binnen de soennitische stroming bevinden, afkomstig uit drie Oost-Vlaamse steden. De focus in dit onderzoek gaat naar de jongvolwassen Belgische moslims van Marokkaanse afkomst. Het doel is om inzicht te krijgen in de geloofsbeleving en de eventuele veranderingen in hun beleving. De keuze voor dit onderwerp kadert binnen de trend van de laatste jaren waarin jongeren stilaan een andere wending nemen in hun religieuze beleving (ook in vergelijking met de oudere generatie). Op welke manier bereiken zij de islam? Wat is de reden voor de religieuze verdieping?

Het debat over moslimjongeren en fundamentalisme is een hot topic in vele westerse landen. Dit onderzoek wil een antwoord bieden op de vraag hoe praktiserende Marokkaanse jongeren de islam beleven. Aan de hand van een kwalitatief onderzoek wordt een beeld gemaakt hoe jongeren de islam beleven en welke wrijvingen ze daarbij ervaren. Bijkomend

---

<sup>1</sup> Franse politicoloog en islamspecialist

wordt er onderzocht hoe deze jongeren tegenover cultuur en identiteit staan en of er sprake is van radicale invloeden.

Op academisch vlak is er in België weinig onderzoek gevoerd naar de geloofsbeleving van jongeren in vergelijking met de buurlanden (Nederland en Frankrijk). Dit leidt ertoe dat er nauwelijks data voorhanden zijn. De islambeleving kwam voorlopig enkel aan bod via een grootschalig survey-onderzoek van de VUB (Lesthaeghe R., 1997) waarbij gepeild werd naar waardenpatronen bij Turken en Marokkanen (Kanmaz M., 1999). Daarnaast voerden sociologe Fadil Nadia en politicologe Kanmaz Meryem onderzoeken omtrent dit onderwerp. Volgens de onderzoeken van Fadil N. en Kanmaz M. doen zich als gevolg van modernisering, processen voor van individualisering en privatisering bij moslimjongeren. Volgens Fadil N. (2005) vinden er zowel secularisatie als een verhoogde geloofspraktijk en beleving plaats bij orthodoxen. Kanmaz M. (2002) spreekt van een individualisering (wat precies wijst op de zoektocht naar een persoonlijke invulling van de geloofsbeleving) en van een privatisering (de beperking van de geloofsbeleving tot de privésfeer). Daarnaast blijkt uit het onderzoek van Kanmaz M. dat jongeren zich meer en meer presenteren als moslim, waarbij de nationale identiteit wordt ontkend.

Ten slotte stellen Saaf A., Sidi Hida B. en Aghbal A. (2009)<sup>2</sup> in hun onderzoek naar volwassen Belgische Marokkanen dat er een trend bestaat tot versterking van geloofsovertuiging bij deze volwassenen. Zo spreekt Roy O. van een geglobaliseerde islam die gekenmerkt wordt door deculturalisering en delokalisering bij Westerse moslimjongeren. In dit onderzoek wordt er nagegaan of deze fenomenen ook van toepassing zijn bij jongeren uit Oost-Vlaanderen.

Verder zal er ook getracht worden om inzicht te krijgen in de beweegredenen van de religieuze verdieping, en meerbepaald in de verschillende informatiebronnen die jongeren raadplegen, hoe zij tegenover cultuur en identiteit staan en welke wrijvingen zij ervaren bij hun geloofsbeleving. Om een antwoord te kunnen bieden op die vragen, wordt er gebruik gemaakt van kwalitatief onderzoek. Hiervoor worden er open-interviews afgenomen bij twaalf Marokkaans-Belgische jongeren waarin gepeild wordt naar de individuele ervaringen in hun beleving.

---

<sup>2</sup> In 2009 vroeg de Koning Boudewijnstichting aan de Universiteit van Rabat om een onderzoek uit te voeren in verband met personen van Marokkaanse herkomst die in België wonen.



Het onderzoek bestaat uit vijf delen. In het eerste deel komen de inleidende hoofdstukken aan bod. Vervolgens worden de onderzoeksmethode en opzet uitvoerig beschreven. De onderzoeksresultaten worden in deel drie gepresenteerd waarna een bespreking volgt van de resultaten. In het voorlaatste deel worden de conclusies van dit onderzoek geformuleerd. Ten slotte wordt er afgesloten met aanbevelingen voor verder onderzoek.

## **Deel 1: Theoretische achtergrond**

In dit hoofdstuk wordt de geschiedenis van de Marokkaanse arbeidsemigratie besproken en de intrede van de islam in België. Daarnaast komt de identiteitsbeleving van de jongere generatie aan bod. Tevens zal de herleving van islam bestudeerd worden en wordt er dieper ingegaan op de herleving van islam binnen de Marokkaanse gemeenschap in België. In het laatste stuk wordt ingegaan op het neofundamentalisme waaronder het salafisme.

### **1. De arbeidsmigratie**

Sinds de jaren 1910 kent België een immigratie van moslimmigranten uit de Maghreb. Het is pas vanaf de jaren 60 echter dat de immigratie zichtbaar is. Deze ontwikkeling werd mogelijk gemaakt door de ondertekening van twee bilaterale overeenkomsten in 1964 met Marokko en Turkije (Bousetta H. en Maréchal B., 2004). In 1960 stroomde de immigratie van voornamelijk Marokkanen en Turken naar de Vlaamse steden en de hoofdstad Brussel. In deze context wordt er onderscheid gemaakt tussen nieuwe en oude immigratiestromen (Timmerman C.; Vanderwaeren E.; Crul M., 2006).

De redenen voor de immigratie naar België hielden vooral verband met werkgelegenheid en gezinshereniging, maar zijn na verloop van tijd geëvolueerd. Marokkanen immigreren naar België om de volgende redenen: werkgelegenheid, gezinshereniging, studies en om te trouwen. De oliecrisis van 1973 leidde tot een grote economische crisis en als onmiddellijk gevolg daarvan namen de traditionele Europese immigratielanden, waaronder ook België, beperkende maatregelen om de migratie af te remmen (Saaf A.; Sidi Hida B.; Aghbal A., 2009). In 1974 verkondigde België een migratiestop (Timmerman C.; Vanderwaeren E.; Crul M., 2006).

## 2. De beeldvorming over Marokkanen

In 1974 werd de islam erkend als de derde officiële religie in België. Het aantal moslims in België bedraagt naar schatting, volgens recentelijk onderzoek van socioloog Jan Hertogen (De Standaard, 17/11/2010), rond 623.000. Marokkanen vormen de grootste niet-Europese etnische minderheid in België gekenmerkt door een zwakke socio-economische positie en een sterke concentratie in bepaalde buurten (Timmerman C.; Vanderwaeren E.; Crul M., 2006).

De moslingemeenschap in België bevindt zich onderaan de sociale ladder door haar slechte positie op de arbeidsmarkt, in het onderwijs en m.b.t huisvesting. Het is ook in de economische crisisperiode (eind jaren '70) dat Marokkanen na hun opgave van de terugkeergedachte, door de Belgische bevolking gepercipieerd werden als concurrenten op de arbeidsmarkt. Door hun kwetsbare positie konden ze gemakkelijk gestigmatiseerd worden als een afzonderlijke groep (Kanmaz M., 2002)

De perceptie van allochtonen als moslims is het resultaat van een geleidelijk proces dat vanaf de jaren '80 plaatsvindt. De islam kwam op internationaal vlak in het centrum van de aandacht te staan. In België was de problematisering van moslims te zien in het kader van het integratiebeleid en de uitlatingen van de rechtse partij 'Vlaams Blok', nu Vlaams Belang. Daarenboven speelde ook de hoofddoek-affaire<sup>3</sup> in Frankrijk eind jaren '80 een rol in de veranderende beeldvorming. Anderzijds bestonden na de gezinshereniging de immigrantengemeenschappen niet langer exclusief uit volwassen mannelijke gastarbeiders maar werden ze uitgebreid met echtgenoten en kinderen die samen een plaats dienden te verwerven in de Belgische samenleving. Ze werden zichtbaarder als gemeenschap. Wanneer zij zich hier vestigden in België, zagen ze dit land als een tijdelijk verblijf. Met de tijd stapten de immigranten meer en meer af van de terugkeergedachte en probeerden ze letterlijk en figuurlijk hier een thuis op te bouwen. Dit is een aanleiding tot een grotere zichtbaarheid van moslims in institutionele ruimten; scholen, arbeidsmarkt en sociale voorzieningen (Fadil N. 2009; Kanmaz M. 2002).

---

<sup>3</sup> Drie Franse scholieren van Maghrebijnse afkomst weigerden in de stad Creil hun hoofddoek af te zetten aan de schoolpoorten, zoals het nieuwe schoolreglement vroeg.

Recent komen hier de gebeurtenissen van 11/09 bij, waardoor de islam 'in the picture' komt in een sfeer van terrorisme en geweld en moslims hiermee worden geassocieerd (Kanmaz M., 2002). Hoewel de islam steeds een inherent kenmerk is geweest van de identiteit van allochtone gemeenschappen in België, merken we toch veranderingen in de perceptie en beleving ervan. Enerzijds is er een verhoogde aandacht van de allochtone gemeenschappen voor de islam, voor de islamitische identiteit en anderzijds blijken deze gemeenschappen zelf de islam een andere plaats te geven. Terwijl de allochtone gemeenschap afkomstig uit moslimlanden vroeger niet gezien en ook niet benoemd werden in termen van religieuze identiteit lijkt het nu alsof alle termen die toen gebruikt werden – gaande van gastarbeiders, migrant tot allochtoon – in onmin geraakt zijn en nog enkel als moslims gedefinieerd worden. Dit is geen neutrale invulling, maar een nieuwe manier om de ander aan te duiden als 'vreemd' (Dip & Michalak 1996 in Kanmaz M., 2002).

### **3. Identiteit en Nationaliteit.**

#### **3.1. Veranderde identiteitsbeleving**

*"Identiteit wordt niet geconstrueerd in een vacuüm, waarin men als het ware à la carte kan kiezen hoe men zijn identiteit samenstelt. Het gaat om een proces waarbij zowel de personen, groepen of gemeenschappen in kwestie bepalen welke elementen belangrijk zijn en hoe ze zich wensen te profileren, alsook de omringende samenleving bepaalt hoe ze hen ziet of wil zien. De identiteitsconstructie is niet statisch maar dynamisch"* (Vertovec 2002 in Kanmaz M., 2002).

De Marokkaanse immigranten die hier aankwamen hebben ervoor gekozen om Belgisch staatsburger te worden in de hoop hun levensomstandigheden te verbeteren door het verwerven van politieke rechten. Het is in die geest dat de meeste Marokkaanse immigranten de Belgische nationaliteit hebben verworven.

Volgens het onderzoek dat uitgevoerd is door Koning Boudewijnstichting omtrent Belgische Marokkanen voelt bijna de helft van de respondenten zich net zo verwant met Marokko als België. *"Ik ben een Belgische Marokkaan. Ik heb twee culturen, twee rijkdommen. Ik ben dat alles tegelijk"*. Meer dan zestig procent van de Marokkanen die in België zijn geboren, zijn geneigd om in de eerste plaats hun Europese identiteit te vermelden. Uiteindelijk kan er

gezegd worden dat er een overgang is van één enkele etnische identiteit naar een gemengde identiteit. Bij de leden van de eerste generatie is de behoefte verschenen om enerzijds herkend te worden als Marokkaan en anderzijds als Europeaan. Bij de tweede generatie begint die rangorde zich geleidelijk aan om te keren, maar in een trager tempo (Saaf A.; Sidi Hida B.; Aghbal A., 2009).

Naast de nationale identiteit, die kan variëren afhankelijk van de omstandigheden en van de ene generatie tot de andere, bestaat er een meer stabiele identiteit die losstaat van de nationaliteit, namelijk de religieuze identiteit. Volgens het eerder vernoemde onderzoek, verkiest 36 procent van de respondenten om herkend te worden als moslim zonder enige verdere omschrijving. De antwoorden wijzen op een voorkeur voor een religieuze identiteit ontdaan van elk cultureel particularisme. De Gentse jongeren die aan dat onderzoek hadden meegewerkt, waren het eens met deze zin: “..Wij zijn in de eerste plaats moslims..”(Saaf A.; Sidi Hida B.; Aghbal A., 2009). Dit is vergelijkbaar met het onderzoek van Nadine Naber die de identiteitsbeleving van *Arab-American muslims* onderzocht en waaruit bleek dat zij zichzelf in de eerste plaats zien als moslim en daarna als Arabier (Naber N., 2005).

Zo blijkt ook uit het onderzoek van Santing F. (2009)<sup>4</sup> dat 2/3 van haar respondenten de moslimidentiteit benadrukken terwijl dit bij 1/3 niet het geval is. De minderheid onderstreept hun hybride identiteit, ook al zijn ze moslim en zijn ze betrokken bij hun roots. Ze voelen zich Nederlander omdat ze daar zijn opgegroeid.

### **3.2. De etnicisering van de islam**

Volgens sociologe Fadil N. (2005), Kanmaz M.(2008) en de Franse islamdeskundige Roy O. (2004) is er sprake van etnicisering van de islam. “*Door islam te deculturaliseren en gelijktijdig de verbondenheid met een islamitische gemeenschap te benadrukken en te verkondigen binnen de huidige diasporacontext, essentialiseren ze islam en krijgt godsdienst een etnische dimensie*” (Kanzmaz M., 2008). Dit houdt in dat religie een rol speelt als element in de identiteitsconstructie. Hier spreken zij van een Europese islam waar de Europese moslim, de nieuwe en geprefereerde zelfbeschrijving is. De veranderde invulling van de islam

---

<sup>4</sup> Santing F. voerde onderzoek naar de identiteitsbeleving van Marokkaanse vrouwen van Nederlandse afkomst.

bij jongeren in de Europese context geeft een andere invulling aan hun moslim-zijn en aan de plaats die de islam krijgt in de zelfperceptie (Fadil N., 2005; Kanmaz M., 2002). Volgens het onderzoek van Kanmaz M. (2008) blijkt dat jongeren van Marokkaanse herkomst zichzelf vooral definiëren in termen van hun religieuze identiteit als moslim. Het moslim-zijn komt steeds meer op de voorgrond. Het overstijgen van de nationale identiteit is een nieuw fenomeen, een trend die een tiental jaar geleden is ingezet.

In publicaties van begin jaren negentig is er nog geen sprake van etnicisering van de islam of van de islam als belangrijk element in de identiteitsconstructie van allochtone jongeren. (Kanzmaz M., 2008). De beschrijving van etnicisering van religieuze identiteit verwijst naar het verschil tussen culturele en religieuze identiteit (Fadil N., 2005). Hoewel het ene niet van het andere gescheiden kan worden, pleiten zowel Tariq Ramadan<sup>5</sup> als Roy O. voor een analytische splitsing van beide. Tariq Ramadan pleit voor een Europees moslim-zijn, ontdaan van het herkomstland (Kanzmaz M., 2002). Er is een tendens tot loskoppeling van culturele en of etno-nationale identiteit, gepaard gaande met de centralisering van religie in de zelfidentificatie (Roy O. 2004; Fadil N. 2005; Kanmaz M. 2008; Meijer R. 2009). Desondanks bleek wel uit het onderzoek van Kanmaz M. (2008) dat de islam niet de enige of belangrijkste *identity* marker is. Jongeren blijven tegelijkertijd verschillende aspecten van hun 'zijn' benadrukken: Moslim, Marokkaan, Berber, Gentenaar, ..

De dominerende tendens in Europa bestaat uit een proces van secularisatie en privatisering van religieuze aangelegenheden. De verwijzing naar het religieuze neemt een steeds minder belangrijke plaats in binnen het openbare, politieke en burgerlijke leven. Binnen de moslimgemeenschappen fungeert religie dikwijls als een erkenning van de etnische groep en is als een belangrijk element voor de individuele en collectieve opbouw van de identiteit (Bousetta H. en Maréchal B., 2004). Het verschil met de identiteitsconstructie en islambeleving van de oudere generatie heeft volgens Kanmaz en Fadil te maken met de volgende noties: proces van individualisering en privatisering. Fadil N. (2005) definieert individualisering als *“een kenmerk voor de huidige maatschappijen die niet meer geleid worden door God, de natuur of het systeem”*. Bij dit proces wordt het zelfbewustzijn

---

<sup>5</sup> Tariq Ramadan is een Zwitserse filosoof, islamoloog die oppert voor het Europees en moslim-zijn, ontdaan van culturele gebruiken van het herkomstland en waar de moslim zich moet ontdoen van de vreemdelingenstatus en vlot moet integreren.

belangrijker waarbij persoonlijke keuze steeds meer voorkeur geniet boven de vanzelfsprekende aanvaarding van de regels voortvloeiend uit de religieuze traditie. Een tweede verschil met de oudere generatie is het privatiseren van het geloof d.w.z. dat religie wordt beperkt tot de privésfeer (Kanmaz M., 2008).

### **3.3. Waarom de religieuze identiteit?**

Er zijn verschillende redenen waarom jongeren opteren voor een religieuze identiteit. Als eerste wordt de islam gezien als een uitweg om uit de identiteitscrisis te geraken. Het gebrek van een bevestigde en duidelijke identiteit zonder complexen onder moslimjongeren blijkt één van de hoofdproblemen volgens het onderzoek van Fadil N. (2005). Ten tweede transcendeert deze identiteit de etnische en culturele dilemma's en staat daarmee de jongeren toe om volledig zichzelf te beschrijven in een nieuw Europese context (Roy O. 2004; Kanmaz M. 2008; Fadil N. 2005).

Tevens biedt deze identiteit een mogelijkheid om een aantal conservatieve praktijken ter discussie te stellen zoals gedwongen huwelijken (Fadil N., 2009). Het biedt weerstand tegen de patriarchale dominantie in bepaalde culturen en de genderongelijkheid die daaruit vloeit volgens Naber N. (2005). Fadil N. (2009) beschrijft dit proces als een taal waarin de islam losgemaakt wordt van cultuur en traditie en dat laatste staat symbool voor conservatieve en onderdrukkende praktijken. Volgens Naber N. (2005) komt de Arabische identiteit pas op de tweede plaats omdat de Arabische cultuur gelinkt wordt met ongelijkheid en racisme zoals onder andere het interraciale huwelijk. Daarom kiezen jongeren voor de neo-communautaire islam. Dit wordt omschreven als *“een fenomeen waarbij jongeren zich distantiëren van de islam van hun ouders en bewust kiezen voor een islam zonder invloeden vanuit de lokale en culturele tradities, voor een gezuiverde ware islam”* (Husain en O'brain 2000 in Kanmaz M., 2008; Roy O. 2004). Deze jongeren willen de islam ontdoen van Marokkaanse tradities, die ze ervaren als 'negatieve culturele ballast'. Voor deze herboren moslims opent dit de deuren naar een puristische islam. Dit is een islam die niet meer nodig is om Marokkaan te kunnen zijn, maar op zichzelf een doel van identiteit en groepsvorming wordt. Deze identiteit helpt hen om zich steeds meer te oriënteren in de Belgische samenleving in plaats van in het land van herkomst van de ouders (Kanmaz M., 2008).

Ten derde biedt deze identiteit weerstand tegen de negatieve voorstelling van Marokkanen, zijnde criminelen en moslims, die geassocieerd wordt met geweld en terreur. Velen zoeken de moslimidentiteit mede om zich te verlossen van de slechte naam van Marokkanen en deze identiteit krijgt het karakter van een verzetsidentiteit (De Koning M., 2008). Deze geprefereerde identiteit moet gezien worden als een dubbelproces dat als eerste wordt beschreven als het afstand nemen van de etnische identiteit die jongeren in staat brengt zichzelf te zien als moslims in West-Europa en aan de andere kant kan dit ook gezien worden als een defensieve reactie op de negatieve stereotypen over islam en moslims (Fadil N. 2009; Roy O., 2004; De Koning M. 2008). Hier kan dus gesproken worden van een paradoxale situatie. Jongeren hebben in toenemende mate het gevoel als moslim gezien te worden, wat in vele gevallen leidt tot een (vaak tijdelijke) verdieping in de bronnen van de islam. Zo stelt De Koning M. (2008) dat jongeren bij vlagen religieus zijn. Na incidenten met moslims die de media halen bijvoorbeeld, gaan zij zich in de islam verdiepen. Ook rondom en tijdens de Ramadan wordt hun religiositeit sterker, wanneer ze een nieuwe weg inslaan met betrekking tot onderwijs of werk en na belangrijke gebeurtenissen bij familie en vrienden (zoals overlijden) komen er zingevingsvragen op. Tegelijkertijd is die moslimidentiteit ook een strategie om op een zelfbewuste en assertieve manier een eigen plek in deze samenleving op te eisen (De Koning M., 2008).

De ontwikkeling van de islamitische identiteit bij Maghrebijnen of Turken van de tweede en derde generatie in de lage landen is nauw verweven met een reeks internationale ontwikkelingen. (Fadil N., 2009). In België vonden in de jaren negentig de eerste conferenties plaats over islamitische ethiek en burgerschap. Een denker zoals Tariq Ramadan was zeer populair en bood antwoorden aan de identitaire en existentiële kwesties waarmee deze generatie worstelde. Deze uitingen van moslim-zijn hebben voorts te maken met de bredere zoektocht naar de identiteit van deze jongeren, die tevens verbonden is met de migratiegeschiedenis die ze van hun ouders hebben overgeërfd. Het gaat hier om een mentale verschuiving; het gevoel dat het verblijf hier permanent is en men zijn toekomst hier zal uitbouwen. De islamisering van de jongeren staat dus niet automatisch voor een terugkeer naar de traditie maar betekent juist vaak een breuk daarmee (Fadil N., 2009).

Ook is er geen sprake van de ontwikkeling van een sterk nationaal bewustzijn waardoor de Marokkaanse nationaliteit geen sterke *ethnic*-marker is volgens Kanmaz M. (2002).



Vermoedelijk biedt de islam en het behoren tot de *umma*<sup>6</sup> een uitweg om te komen tot een imaginaire gemeenschap, die zich voordien in Marokko niet heeft kunnen vormen (Kanmaz M., 2008).

---

<sup>6</sup> De islamitische gemeenschap van gelovigen.

## 4. De islamitische ontwaking in de westerse wereld

### 4.1. De islam komt in het centrum van de aandacht te staan.

Terwijl religie, etniciteit en cultuurbeleving door de overheid steeds meer als privé zaken worden beschouwd, neemt de publieke aandacht voor Marokkaanse Belgen en de islam snel toe. Er doet zich een paradoxale ontwikkeling voor. Sinds de jaren tachtig is de houding ten opzichte van de islam veranderd. Hier wordt gewezen naar de gebeurtenissen zoals de islamitische revolutie in Iran (1979), de Rushdie-affaire (1989) en de Golfoorlog (1990-1991). Een belangrijk omslagpunt is de Rushdie affaire- de publicatie van “*Satanic Verses*” in 1988. Khomeiny’s oproep tot moord op Salman Rushdie heeft tot veel verontwaardiging gezorgd (Fadil N. 2009; Sunnier T. 2009). Het is pas echter in 1989, tijdens de eerste controversie over het al dan niet toestaan van de hoofddoek op school, dat de integratie van immigranten een religieuze zaak werd in Frankrijk (Giry S., 2006). Het incident groeide al snel tot een nationale controverse die sterk nazinderde in West-Europa. Het besef dat de islam hier is om te blijven, leidt vaak tot verkrampde reacties (Fadil N., 2009). Het zijn deze twee laatste gebeurtenissen die het besef zouden doen groeien dat de islam een Europese realiteit is geworden. Daarnaast kwam de islam ook na de gebeurtenis van 11 september 2001 steeds nadrukkelijker in het centrum van de belangstelling te staan. Na deze gebeurtenis en de moord op Theo Van Gogh lijkt de islam niet meer weg te slaan uit de media. (Fadil N. 2009; Sunnier T. 2009).

Gelijktijdig met de toegenomen publieke aandacht voor de islam, neemt ook voor veel migranten het belang van hun religie toe. Deze toegenomen aandacht vergroot de kansen voor islamitische zelforganisaties om hun doelstellingen te verwezenlijken. Religie wordt op deze manier een instrument voor belangenhartiging (Sunnier T. 1996 in De Koning M., 2008). Volgens Yūsuf al-Qaraḏāwī<sup>7</sup> (1998) doet de herleving van de islam zich in de hele wereld op verschillende manieren voor. Al-Qaraḏāwī definieert de herleving van de islam als een terugkeer van het bewustzijn en het waakzaam zijn (al-Qaraḏāwī Y., 1998).

---

<sup>7</sup> Is een gematigde, islamitische geestelijke die bekend is om zijn *al- Islām al-Wasaṭī* (de gematigde islam). In zijn boek over de herleving van de islam in de Arabische wereld bespreekt hij de salafisten. Hij wordt door vele salafisten bekritiseerd door zijn gematigdheid in onder andere de discussie over rente (*ribā*) alsook over het feit of de baard al dan niet verplicht is.

## **4.2. De herleving van de islam bij Marokkanen**

Volgens Waardenburg (2001) is er sinds de jaren tachtig een soort publieke aanpassing, een groeiende zichtbaarheid en vindt er een herleving van de islam plaats (De Koning M., 2008). Volgens onderzoek van Saaf A., Sidi Hida B. en Aghbal A. (2009) valt er een trend vast te stellen tot versterking van geloofsovertuiging bij Marokkaanse Belgen. Zo stelt bijna de helft van de ondervraagde personen dat hun religieuze overtuiging sterker is dan vroeger en een gelijkaardig aandeel verklaart dat hun overtuiging onveranderd is gebleven. Toch stelt veertien procent het gevoel te hebben dat hun geloofsovertuiging in de loop der tijd zwakker is geworden (Bousetta H. en Maréchal B., 2009).

Een interessante ontwikkeling binnen de tweede generatie immigranten is de polarisatie die plaatsvindt in relatie tot het belang van islam. Een groeiend aantal van de tweede generatie jongeren opteert voor een meer seculiere levensstijl<sup>8</sup>, terwijl tegelijkertijd in een toenemende mate een grote groep kiest voor een meer bewuste vorm van de islam. Voor jongeren van de tweede generatie die het sociaal minder goed hebben, voorziet de islam een transparant supportief en allesomvattend kader van referentie. De rol van de islam blijft stijgen bij de tweede generatie Marokkanen. (Timmerman C.; Vanderwaeren E.; Crul M., 2006).

Het onderzoek van Lesthaeghe<sup>9</sup> (2000) over Marokkaanse en Turkse gemeenschappen in Nederland stelde vast dat er een merkbaar verhoogde zichtbaarheid is van het religieus-behoren. Dit wordt zowel in het gehanteerde discours als in de praktijk via naleving van rituele voorschriften expliciet bevestigd (De Koning M., 2008). Volgens Maussen (2005) is deze toenemende zichtbaarheid in de publieke ruimte te zien als een signaal dat moslims hun plek daarbinnen opeisen. Zoals eerder werd vermeld stapten de immigranten af van de terugkeer-gedachte. Steeds belangrijker wordt de rol die jongeren hierin spelen. (De Koning M., 2008).

### **4.2.1. Verschil tussen oudere en jongere generatie**

De meeste oudere mannen zijn eind jaren zestig en begin jaren zeventig naar Europa gekomen. In die tijd speelde religie niet zo'n grote rol. In het begin namen de Marokkanen

---

<sup>8</sup> Dit betekent dat religie geen of weinig betekenis heeft.

<sup>9</sup> Professor sociologie aan de V.U.B.

het niet zo nauw met de islam en in het bijzonder niet met de regels over eten en drinken en omgang met vrouwen. Ze deden weinig aan religie, maar beschouwden zichzelf wel als moslim (De Koning M., 2008). Hier is sprake van een cognitieve shift: dit houdt in dat jonge migranten beseffen dat hun toekomst in België ligt en dat ze zich dan ook moeten losmaken van de maatschappelijke status van hun ouders. De ouderen zijn opgegroeid in een situatie waarin het geloof voor hen een vanzelfsprekende zaak was (Sunier T. 1996 in De Koning M. 2008; Kanmaz M. 2008; Fadil N. 2005). Terwijl dit voor de jongeren die hier zijn opgegroeid niet het geval is. Dit heeft een zekere invloed op de ontwikkeling van de islam bij jongeren. Het moslim-zijn wordt dus meer een persoonlijke keuze (Tennekes 1991 in De Koning M., 2008).

Net zoals aan de ouders het geloof werd overgebracht, brengen zij ook hier de islam op hun kinderen over. Zij kregen kennis op de Koranschool en of via de omringende samenleving in Marokko. Kinderen groeien van jongs af aan op met de islam, bv. via islamitische rituelen, naar de moskee gaan. De meeste ouderen leren hun kinderen bidden en vasten. Het karakter van “erbij willen horen” speelt een grote rol. Dit betekent het horen bij de wereld van de volwassenen, oudere broers en zussen. Heel vaak weten kinderen bijvoorbeeld dat de hoofddoek een religieus karakter heeft, maar doorgronden ze de betekenis ervan vaak niet. Bij de alledaagse opvoeding gebruiken de ouders hun visie op de islam als opvoedingskader. Op basis van hun opvattingen van wat de islam is en hoe een moslim behoort te zijn en te doen, geven ouders gedragsregels over wat toegestaan is en wat verboden is (De Koning M., 2008).

Er zijn verschillende redenen die de religionisering voeden bij jongeren. Ten eerste stimuleert, de wijze waarop ouders in de opvoeding omgaan met de islam, de religionisering onder jongeren. De ouders zijn minder autoritair in de opvoeding geworden de laatste jaren. Ten tweede is er gebruik van het internet en boeken waardoor jongeren zelf kennis opdoen. Deze jongeren beschouwen de vorige generatie als onwetend (*jāhiliyya*). Die indeling is weliswaar iets te zwart wit maar over het algemeen krijgt die stroming steun van de jongeren.

Ten derde is het volgens De Koning (2008) een generatieconflict en een strijd om macht. Het is een religieus conflict van welke visie op de islam doorgang mag vinden. Of die van de ouderen, die vinden dat er rekening gehouden moet worden met samenleving of de mening

van jongeren dat welk land dan ook er niet toe doet: er is maar één waarheid en die moet nageleefd worden. Tegelijkertijd hebben jongeren in toenemende mate een eigen speelruimte in relatie tot anderen. De wijze waarop jongeren de islam beleven, kan echter veel ouderen tegen de borst stuiten. Ten laatste stimuleren de religieuze instellingen deze religionisering (De Koning M., 2008).

Volgens het onderzoek van Dominics-Groot (2000) blijkt echter dat ouders hun kinderen op sommige vlakken juist afremmen wanneer het gaat om conformisme. Zij remmen de drang van jongeren af om bijvoorbeeld in kleding en uiterlijk religieuzer te worden. Er zijn jongeren die een islam willen die niet beïnvloed is door de Marokkaanse cultuur en vinden dat de islam ook niet kan worden aangepast aan de westerse cultuur. Volgens dit onderzoek speelt de vriendengroep daarenboven een enorme rol in welke weg zij zullen inslaan in hun geloofsbeleving. Ze kunnen elkaar stimuleren om zich te verdiepen in het geloof, maar ook het tegengestelde kan gebeuren, dat men elkaar stimuleert om de islam minder serieus te nemen. Vaak kunnen ze niet terecht bij ouders omdat die volgens hen niet genoeg weten over de islam (Dominics-Groot 2000 in De Koning M., 2008).

#### **4.2.2. De ontdekking van de 'ware' islam bij jongeren**

Roy O. (2004) is van mening dat de vervreemding en ontworteling die jongeren ervaren, de weg vrij maken voor een re-islamisering van deze jongeren. Doordat de tradities van de ouders aan zeggenschap hebben verloren, richten jongeren zich op universele symbolen. Zowel jongeren die minder bezig zijn met het geloof als degenen die dat in sterke mate doen, claimen bezig te zijn met een constructie van de zuivere islam zonder culturele referentiepunten. Waar het referentiepunt van de ouders het leven in Marokko was, is het dat voor de jongeren juist niet. De islam is daarbij een symbool dat hun zekerheid, zingeving en een gevoel van verbondenheid kan geven (Roy, 2004). Niet enkel met betrekking tot het identitaire is de referentie naar de islam belangrijk maar ook wat betreft het geloof en de geloofspraktijk zelf.

Ook blijkt uit het onderzoek van Santing F. (2010) dat de notie 'Godbewustzijn' die zij ontleend heeft van Mahmood Saba (2005), sterk aanwezig was bij haar respondenten. Dit houdt in dat de respondenten het belangrijk achten om de geloofsregels na te leven en in praktijk om te zetten (*taḥqīq al-Taqwā*) met een goede intentie (*al-'Amal bi-l-'Ikhlas*)

(Mahmood S., 2005). Uit de doctoraatsproef van Fadil N. (2008) blijkt dat de religieuze praktijk niet enkel verricht wordt uit eigen keuze (zelfvoldoening) maar ook gelinkt is aan goddelijke voorschriften. Zo beklemtoonden de orthodoxe respondenten in haar onderzoek het verlangen God te aanbidden door religieus te handelen en hun leven in lijn te stellen met Gods verwachtingen. Hier wordt dus aanbidding gezien als een religieus streefdoel.

Daarenboven wees de studie van De Gruijter M., Van Waesberghe E., Bulsink D., Van Middelkoop C. (2008) over de geloofsbeleving van christelijke, joodse en moslimjongeren in Nederland, dat geloof een zeer belangrijke plaats inneemt in het dagelijkse leven. Zo merkten zij op hoe orthodoxer jongeren zijn, hoe meer ze belang hechten aan het naleven van religieuze voorschriften rondom bijvoorbeeld uiterlijke verschijning en gedrag. Dit komt overeen met het onderzoek van Dirk K. en Ysilgoz B. (2007) waaruit bleek dat Nederlandse moslimjongeren meer nadruk leggen op regels van de islam met daarnaast inhoudelijke en spirituele verdieping met behulp van het internet.

Tevens blijkt uit het onderzoek van Entzinger H. en Dourleijn E. (2008) dat er sprake is van een toenemend conformisme onder druk van de anti-islamhouding onder de Nederlandse moslimjongeren. Een belangrijk statement is dat de laagopgeleiden conformistischer zijn dan hoger opgeleiden. Ook Santing F. deed in 2009 haar BA-onderzoek over de geloofsbeleving bij hoogopgeleide moslima's. Daaruit blijkt dat deze hoogopgeleiden bewust bezig zijn met religie en Santing constateerde ook een neiging tot conformisme waarbij de religieuze levensstijl voor spanningen zorgt. Het naleven van voorschriften staat voor hen vast. Niet alleen omdat het voorgeschreven is maar om morele islamitische deugden te ontwikkelen. Santings onderzoek wees erop dat de sterkere nadruk op de geloofsregel duidt op een groeiende orthodoxe geloofshouding en levensstijl.

Buijs F.J., Demant F., en Hamdy A. (2006) beschrijven dat het proces van radicalisering vaak extra hevig optreedt als iemand op een breekpunt staat in zijn leven: het moment van een ingrijpende gebeurtenis, zoals het overlijden van een dierbare. De persoon is dan vastgelopen en staat op een punt in zijn leven waarop hij het gewoon niet meer weet. Op dat moment is er een behoefte aan nieuwe antwoorden op levensvragen maar ook warmte en geborgenheid. Niet iedereen in zo'n situatie zal radicaliseren. Dit is een proces van

verwijdering en vervreemding. Als die persoon zich op zijn plek voelt zal hij minder snel radicaliseren dan iemand met weinig binding, dan heeft hij het gevoel weinig te verliezen.

Volgens Roy O. (2004) houdt de herleving van de islam als eerste punt de westerse stijl van individualisering in. Hetgeen dit proces drijft is volgens hem de globalisatie. Het gevolg daarvan is de 'deterritorialisatie'. Deze term definieert Roy als *'religion and culture no longer have a relationship with a territory or given society which is what we call deterritorialisation'*. Zo legt hij uit dat door migratie één derde van de moslims ter wereld als een minderheid leven en dan ook weer moeten uitmaken wat hen moslim maakt. Hetgeen hen samenbrengt, of het gemeenschappelijke dat zij delen is de islam. Dit wordt dan ook een nieuw referentiepunt zonder gemeenschappelijk cultureel en linguïstisch erfgoed. De *umma* moet hier niet gezien worden als een territoriale entiteit maar op een imaginaire of abstracte wijze. Anderzijds wordt door de loskoppeling van de culturele referentie naar het land van herkomst hun identiteit gekenmerkt door geloof, spiritualiteit en religieuze praktijk (Kanmaz M., 2008). Zij zijn op zoek naar een authentieke islam. Deze deterritorialisatie heeft paradoxaal geleid tot een zekere secularisatie van de islam door het pure religieuze te onderscheiden van de politiek en cultuur.

Dit laatste wordt ook bevestigd in de these van Fadil N. (2005) over individualisering van geloofsbeleving en geloofspraktijk. In dat onderzoek gaven haar moslimrespondenten blijk van elementen van detraditionalisering<sup>10</sup> en het zich losmaken van de gemeenschap van hun herkomst. Het nieuwe referentiepunt is de islam en de *umma* (Fadil N., 2005; Kanmaz M., 2008; Roy O., 2004). Uit haar onderzoek concludeert zij dat die individualisering toch wel specifiek is bij religieuze praktijken in een seculiere omgeving d.w.z. dat religie een zaak is geworden tussen de gelovige en God en het is de gelovige zelf die beslist hoe hij/zij praktiseert en dat er ook een tendens is tot individuele interpretatie (*ijtihad*) (heel belangrijk is de afname van de traditionele religieuze autoriteit) (Fadil N., 2005).

Het tweede punt is dat de herislamisering een deel is van het proces van deculturaliseren. Roy O. (2004) beschrijft dit begrip als *"a crisis of pristine cultures giving way to westernization and reconstructed identities"*. Met *'pristine cultures'* refereert hij naar wat de

---

<sup>10</sup> Detraditionalisering is het proces dat wordt gekenmerkt door de verminderde invloed van traditionele instituties en een relativisering van traditionele waarden en normen.

eerste migrantengeneratie opbouwde bijvoorbeeld hoe zij cultuur vormde. Volgens De Koning M. (2009) bestaat zoiets niet en is een cultuur altijd aan verandering onderhevig. De constructie van een gedeculturaliseerde islam betekent het beleven van een religieuze identiteit die niet gelinkt is aan een gegeven cultuur en past daarom in elke cultuur (Roy O., 2004). Moslimjongeren gaan zich losmaken van de tradities van hun ouders en op pragmatische wijze elementen uit de islam verzoenen en combineren met hun moderne levensstijl (De Koning M., 2008). Bij deze groep is de keuzedimensie zeer belangrijk. Zo vergaren zij kennis via rationaliteit d.w.z. ze kiezen voor een islam op rationele basis en niet als het resultaat van een vanzelfsprekende erfenis. Daarom staan dus een grondige kennis van de islam en de islamitische praktijk centraal in hun beleving. Ze distantiëren zich van de culturele islam en gaan op zoek naar de 'ware' authentieke islam (Kanmaz M., 2008).

Deze moslims wensen de 'ware islam' te zuiveren van de culturele invloeden maar ook aanvallen van de 'niet moslim', 'de andere'. De authentieke islam wordt geconstrueerd door hem te plaatsen tegenover culturele uitingen of de lokale gewoonten die als onislamitisch afgewezen wordt (Kanmaz M., 2008). Tevens werpen zij het participeren aan heidense of seculiere vieringen af zoals Nieuwjaar en verjaardagen (Meijer R., 2009). Kanmaz M. (2008) spreekt hier van een dichotomie die ontstaat tussen wat ze zien als 'ware' godsdienst en dat wat cultuurspecifiek is, of eigen aan diverse lokale settingen (landen, regio, taalgroepen). Door de problematisering van moslims waarbij de islam en moslims worden aangevallen in de media en geassocieerd worden met geweld en aanslagen, verzetten de moslims zich tegen deze aantijgingen met het argument dat het niet om de ware islam gaat (Kanmaz M. 2008).

Ook is er sprake van delegitimatie van de religieuze autoriteit. Dit houdt in dat moslims meer eigen keuzes. Ze beslissen zelf wat ze willen volgen en enkel wanneer dit hen aanstaat. Santings F. onderzoek (2009) wees erop dat er sprake is van individualistische moslima's bij wie de religieuze autoriteit meer bij de gelovige komt te liggen. Deze moslima's kiezen zelf welk traject ze wil volgen. Moslims stellen zich naar eigen zeggen onafhankelijker op ten opzichte van de hun overgeleverde islam en hechten er aan deze op een eigen manier in te vullen. Dit resulteert in nieuwe geïndividualiseerde vormen van de islam.



### 4.3. Het neofundamentalisme

Roy (2004) definieert het begrip “neofundamentalisme” als “*Fundamentalism, meaning a return to the "true" tenets of religion, is as old as Islam itself. The contemporary trend called neo-fundamentalism combines technical modernism, de-culturization, the rejection of both traditional Muslim and modern Western cultures, and globalization*”.

Roy onderscheidt het conservatieve neofundamentalisme waar het salafisme –de hedendaagse *salafi*-beweging-, *Tablīgī Jama'āt* en Deobandi toebehoren en het radicale neofundamentalisme waar de Bin Laden-organisatie en de Taliban toebehoren. Het neofundamentalisme verschilt van het fundamentalisme waar het de herislamisering van de samenleving via de staat tracht te verwezenlijken, dit heeft een politiek religieuze toets. Terwijl de neofundamentalisten zichzelf onderscheiden van die groep doordat zij zich focussen op micro-niveau namelijk het ‘herislamiseren’ van moslims (Roy O., 2004). In deze thesis zal er gefocust worden op de *salafi*-beweging, één van de verschijnselen en de meest uitgesproken uiting van het neofundamentalisme.

#### 4.3.1. Groei en bloei

De term salafisme is afgeleid van *Salaf al-Sālih*, de vrome voorgangers. Dit zijn de eerste drie moslimgeneraties die de opkomst van de islam hebben ervaren en worden gezien als voorbeeldige rolmodellen voor de toekomstige moslims. De belangrijkste strategie van de *salafi*-beweging om een terugkeer naar de islam te bereiken is *da'wa*: missienetwerk en het uitnodigen tot de islam. In deze *da'wa*-activiteiten dragen zij hun idee over een deugdzzaam leven over aan andere moslims (De Koning M., 2009). Reeds in het Abbasidisch kalifaat bestonden er hervormingsbewegingen die terug wilden keren naar de kern van de religie waaronder de *ahl al-Ḥadīth* (*The people of Ḥadīth*) (Meijer R., 2009).

Aḥmad Ḥanbal<sup>11</sup> en Tāqī al-Dīn ibn Taymiyya<sup>12</sup> hebben bijgedragen tot de vorming van het salafisme als doctrine, die ook wel voorkomt in het Wahabisme<sup>13</sup>, de 18<sup>de</sup> eeuwse

---

<sup>11</sup> Aḥmad Ḥanbal (780/154-855/241 Bagdad, Irak) was een belangrijke moslimgeleerde en theoloog. Hij wordt beschouwd als de stichter van de Hanbalitische school van jurisprudentie.

<sup>12</sup> Ibn Taymiyya (1263-1328 Damascus, Syrië) was een Hanbalitische theoloog en filosoof die zijn loyaliteit toekende aan de *salaf* en dus ook de *saḥāba* (Encyclopedia of Islam, Brill Online).

hervormingsbeweging. “Het gebieden van het goede en het verbieden van het kwade” (*al-’Amr bi-l- ma’rūf wa nahī ’an al-munkar*) werd door Ibn Taymiyya gezien als de ultieme vorm van *jihād* en is een van de belangrijkste principes van *da’wa*. De bekende *salafi*-reformisten zijn Moḥammad ‘Abduh<sup>14</sup>, al-Afghānī<sup>15</sup> en Rashīd Riḍā<sup>16</sup>.

#### 4.3.2. Doctrine

De *salafiyya* betekent terugkeer naar de wetenschap (*’usūl*) en de roots (*juḏūr*). *Al-Salaf* zijn de eerste islamitische generaties. Deze gedachtegang van terugkeren houdt het begrip in van hoe de eerste generatie de islam, *’aqīda*<sup>17</sup>, sharia en gedrag begreep. Alsook betekent dat het terugkeren naar hun begrip van aanbidding (*’ibāda*), geestelijkheid, zuiverheid (*khulūs*), begrip van *’akhlāq*<sup>18</sup>, en het zich sterk vasthouden aan de soenna (*mv.sunan*<sup>19</sup>) (Yūsuf Qarādāwī, 1998).

Deze *salafi*-beweging verwierp net als de reformistische fundamentalistische beweging het gewoonterecht (*’urf*) en het maraboutisme (*marābuṭ*)<sup>20</sup>. Deze leer wordt gekenmerkt door de studie van de basisbronnen (koran en *ḥadīth*). Tevens zijn de salafisten absoluut tegen *taqlīd* of blinde imitatie van de vier rechtsscholen. Het salafisme staat *’ijtihād*<sup>21</sup> van de koran en soenna toe zonder te kijken naar voorgaande commentaren en onafhankelijk van enige *madhāhib* (de vier rechtsscholen) of *fiqh* (jurisprudentie). Op die manier proberen ze het

---

<sup>13</sup> Wahhabī (1703-1792, Saoedië-Arabië) wordt gezien als de oprichter van het wahabisme. Hij liet zich beïnvloeden door Ibn Taymiyya. Hij was gekend door zijn missionarische activiteit en was tegen *’Ilm al-kalām* en het soefisme die innovaties zouden introduceren in het dogma van islam (Encyclopedia of Islam, Brill Online).

<sup>14</sup> Hij (1849-1905, Egypte) was een Egyptische jurist, geestelijke en liberaal hervormer. Zijn spirituele gids was al-Afghānī. Hij vond de hervorming nodig om de religie terug te brengen naar zijn originele conditie en opteerde ook voor een literalistische lezing van de bronnen van islam (Encyclopedia of Islam, Brill Online).

<sup>15</sup> Deze persoon (1838-1897, Ottomaanse rijk) was een moslimfilosoof en theoloog. Het is met zijn hervormingsbeweging, dat de *’salafiyya* is ontstaan (Encyclopedia of Islam, Brill Online).

<sup>16</sup> Rashīd Riḍā (1865-1935) was Syrisch islamitisch geleerde. Hij was eerst tegen het Wahhabistische gedachtegoed maar nadat hij aan het werk ging bij zijn leermeester ‘Abduh veranderde hij van mening. Hij zag in dat de Wahhabī de ‘ware islam’ verdedigen. Tevens liet hij zich ook inspireren door Ibn Taymiyya. Hij wordt gezien als de woordvoerder van de *’salafiyya* (Encyclopedia of Islam, Brill Online)

<sup>17</sup> Dit begrip betekent de geloofsovertuiging en houdt de zes geloofsartikelen in van de islamitische *’Imān* (geloof).

<sup>18</sup> Dit begrip verwijst naar het religieuze gedrag en ethiek.

<sup>19</sup> Dit begrip betekent zowel gewoonten als verwijzend naar de gewoonten en handelingen van de profeet Moḥammad als de betekenis ‘aanbevolen’.

<sup>20</sup> Met het maraboutisme wordt het geloof van heiligen en traditionele magische praktijken aangeduid waarin marabouten (een ascetisch of heilig persoon) gespecialiseerd zijn.

<sup>21</sup> Dit begrip houdt in dat een persoon (de *mujtāhid*) op eigen inspanning de bronnen interpreteert.

monopolie van de gezaghebbende 'ulamā' (islamitische geleerden) te breken op het religieuze corpus. De salafi-geleerden verkiezen om rechtstreeks te interfereren met de bronnen van openbaring (*al- 'Amal bi-l-dalīl*) (Haykel B., 2009). Ze verwerpen zowel de tradities van de 'ulamā' als de toevoegingen en aanvullingen die als *bid'a*<sup>22</sup> worden beschouwd. Ze verzetten zich tegen enige vorm van *bid'a* (zoals het soefisme<sup>23</sup>), *shirk*<sup>24</sup> en de blinde imitatie (*taqlīd*). Een voorbeeld dat Haykel B. aanhaalt en die de salafisten als *bid'a* beschouwen, is de viering van *mawlid* (de geboorte van profeet Moḥammad) door soefisten. Deze stroming legt ook een sterke nadruk op de *tawhīd*<sup>25</sup> die centraal staat in hun leer (Roy 2004; Haykel B. 2009; Lacroix S. 2009 in Meijer R., 2009).

Ze zijn tegen het concept van nationale culturen en lokale islam en zijn ahistorisch. Ze kennen daar geen waarde of betekenis aan toe (Meijer R., 2009) en verwerpen verschillende wetenschappen zoals theologie (*'ilm al-Kalām*), verwantschap (*Asabiyya*) et cetera. Ze weigeren zich te identificeren met een subgemeenschap, zoals een stam, een natie, een ras of een etnische groep. Tevens participeren zij niet in een democratisch of een of ander politiek systeem omdat zij alleen de wetten van God gehoorzamen en geen andere. Zij pleiten voor de toepassing van de sharia (Adraoui M. 2009 in Meijer R., 2009; Roy O. 2004).

Het centrale concept is het terugkeren naar de islam en dit is een machtige motivator. (Roy O. 1994 & 2004; Meijer R. 2009). Deze groeiende tak wordt vooral aangetrokken door moslimjongeren, meestal tweede en derde generatie migranten in het Westen (Roy O., 2004). De aantrekkingskracht van deze ideologie op jongeren is groot, omdat deze een hang hebben naar een zuivere islam, naar duidelijkheid, waarheid, en rechtlijnigheid. Van het salafisme krijgen ze duidelijke antwoorden, terwijl de islam van hun ouders in hun ogen te 'traditioneel en gecorrumpeerd' is. Dus ook een islam die zich strikt houdt aan de dogma's, ritens, geboden en verboden, zoals voor eens en altijd vastgelegd in de oude bronteksten. (De Koning M. 2009; De Ley H. 2008). Het salafisme transformeert de vernederde, onderdrukte

---

<sup>22</sup> *Bid'a* betekent innovatie dat wil zeggen een mening of handeling zonder precedent in de tijd van profeet Moḥammad.

<sup>23</sup> Het soefisme is een mystieke traditie binnen de islam.

<sup>24</sup> *Shirk* of afgoderij betekent het (aanbidden) toekennen van goddelijke eigenschappen aan deelgenoten buiten Allah.

<sup>25</sup> De éénheid van God. Hiermee wordt het monotheïsme aangeduid binnen de islam.

ontevreden jongeren, naar een gekozen sekte of groep (*firqat al-Nājiya*), die het privilege krijgt tot de toegang van de waarheid (Adraoui M., 2009 in Meijer R., 2009).

Deze leer wordt gekenmerkt door het puritanisme dat op zijn beurt gekarakteriseerd wordt door de verwerping van alle afleiding zoals muziek, theater, cafe's, cinema's. Het "oproepen" (*da'wa*) focust zich op twee zaken namelijk de religieuze praktijk en de vrees voor God. Roy spreekt hier tevens ook van een millenaristisch pessimisme, waar plezier enkel toegestaan is zolang het niet in strijd is met de sharia (Roy O., 1994).

Volgens De Ley (2008) wordt religie op die wijze principieel herleid tot een eenduidige code d.w.z. een uitgeschreven, universele set van rites en gedragingen. Vandaar dus meer dan ooit een toespitsing op wat 'toegelaten en verboden' is: *al-Ḥalāl wa-l-Ḥarām* (De Ley H., 2008). De Ley H. (2008) vergelijkt deze in de aard van een obsessionele aandacht voor rituele correctheid bv.: 'naar muziek luisteren? Hoe ga je om met gelovigen? Met gedetailleerde kledij en toiletvoorschriften, type van baard, *jallāba'* et cetera. Het is op basis van loyaliteit en afwijzing (*al-walā' wa-l-barā'*<sup>26</sup>) dat salafi's een aparte gemeenschap trachten te vormen, onderscheiden en gescheiden van de samenleving (Noorhaidi in Meijer, 2006 in De Ley H., 2008). "*Mohamed Ali Adroui states that the basis power of salafism lies in it's capacity to say 'we are better than you'*" (Meijer R., 2009). Dit begrip van superioriteit heeft meerdere dimensies die terug te vinden zijn bij de neofundamentalisten. Deze is te zien in de aanspraak die ze hebben op de intellectuele superioriteit van de religieuze kennis (*'ilm*) want zij 'kennen' de waarheid (Meijer R., 2009).

De doelstellingen bestaan hier uit de individuele *da'wa*. Dit houdt in dat het individu een goed voorbeeld dient te zijn en zich dient te gedragen op een manier die de superioriteit van de islam aantoont. Daarenboven dient het individu de opportuniteit te nemen om de religie uit te leggen aan niet moslims, en verwanten en vrienden te bekeren. Dit kan eventueel ook betekenen dat ze een afstand creëren of het contact verbreken met de voormalige niet-moslimomgeving (Roy O. 2004; Meijer R. 2009).

Deze neofundamentalisten werken voor de tevredenheid van God zonder te verwachten om beloond te worden in deze wereld. Het terugkeren naar de islam begint dus met het 'Zelf',

---

<sup>26</sup> Is een regel der regels in de islam en is de oorsprong van de beginselen van geloof (*'imān*) en overtuiging (*'aqīda*).

namelijk het temmen van de passies en emoties, het tonen van bescheidenheid en toewijding. Het terugkeren naar religie is gelijk te stellen met een soort van een wereldlijke redding verwijzend naar de geredde groep. Ze zijn geobsedeerd door de hel en verlossing. Zij leggen voornamelijk de nadruk op *'ibādāt (aanbidding)*. Tevens leggen ze ook de nadruk op het schuldgevoel dat samengaat met de continue herinnering aan de hel en de redding. Dat is een sterke stimulans om iemands gedachten te richten tot *ḥalāl* en *ḥarām* (Roy O., 2004). Qua kledij willen zij zich ook onderscheiden van de seculieren en niet salafistische moslims. Door het dragen van de *qamīṣ* (traditioneel hemd) en lange gewaden, proberen de salafisten aan de rest te laten zien dat zij zich kleden als de vrome voorgangers en dat zij fier zijn dat ze behoren tot de geredde groep (Haykel B. 2009 in Meijer R. 2009; Roy O. 2004). Een compromis sluiten met het Westen wordt meestal gezien als uit den boze. Voorbeelden daarvan zijn het dragen van een das, het gebruiken van westerse begroetingen, handen schudden en het applaudiseren. Anderzijds kan het salafisme ook voorkomen als een "youth culture" waarbij zij hun kledingdracht de *qamīṣ* combineren met *adidas of nikes* (De Koning M., 2008).

Al is een moslim zelf geen *salafī*, toch bewonderen de meeste moslimjongeren de salafī's en hun kleding. Veel jongeren hebben wel sympathie voor de salafisten, omdat ze serieus en consequent zijn. Maar in de praktijk kunnen ze moeilijk om met de al te strenge uitspraken over *ḥalāl* en *ḥarām*. Ook de agressieve manier waarop salafisten hun boodschap verspreiden wekt weerstand op bij andere moslims (De Koning M., 2008). Een voorbeeld hiervan is o.a. de groep *Sharia4Belgium*<sup>27</sup> die dreigt het atomium af te breken. Alsook het incident in Molenbeek waarbij twee politiemannen een *munaqaba*<sup>28</sup> hadden gearresteerd. Het gevolg was een enorme opstand in Molenbeek waarbij een *Sharia4Belgium*-aanhanger twee politieagenten neerstak. Deze gebeurtenis wekte veel kritiek op bij andere moslims<sup>29</sup> (De Standaard, 9 / 06 / 2012).

---

<sup>27</sup> *Sharia4Belgium* is een radicale moslimorganisatie in België die democratie verwerpt en oproept om van België een islamitische staat te maken. Deze groepering behoort tot de jihaditak van het salafisme.

<sup>28</sup> Een *niqāb*-dragende vrouw.

<sup>29</sup> Nadat de politie in Brussel een *munaqaba* had gearresteerd, riep *Sharia4Belgium* op tot opstand in Molenbeek. "De voorzitter van de Liga van de Imams van België en de voorzitter van de Unie van de Moskeeën van Brussel hebben zaterdag het geweld in Molenbeek scherp veroordeeld. De Belgische imams verduidelijkten dat de gebeurtenissen het gevolg zijn van de daden van een kleine groep, die niet representatief is voor de

De Koning M. (2008), Roy O. (2004), Buijs F. & Demant F. (2006) en Meijer R. (2009) onderscheiden drie soorten salafisten. Dit onderzoek beperkt zich tot de eerste groep de quietisten of apolitieke strekking. Zij weigeren deel te nemen aan politiek en claimen niet gewelddadig te zijn. Zij vinden het belangrijk hun geloof te belijden en te verspreiden door het goede voorbeeld te zijn. Zij zijn in principe felle tegenstanders van de democratie, en willen zich alleen aan Gods wetten onderwerpen. Zij stemmen liever dus ook niet. Zij zouden graag de sharia ingevoerd willen zien maar zonder geweld. De tweede groep (politieke salafisten) engageert zich in de nationale en internationale politiek en is niet gewelddadig. Ten laatste is er de jihadi-tak van het salafisme, die wel geweld gebruikt (Roy O., 2004)

#### **4.3.3. Verspreiding van het salafisme**

Het salafisme<sup>30</sup> is zich beginnen verspreiden in Europa vanaf de jaren '90. Dit kader werd toen nog beperkt onderzocht in het kader van radicalisme. Na 11/09 is er een enorme verandering in gekomen (Meijer R., 2009). Midden jaren '90 werd het salafisme een religieus paradigma, sterk gebouwd via moskeenetwerken, publicaties, media en grootschalige beschikbare literatuur op het internet. De gebeurtenissen op 11/09 waren een grote factor in de evolutie van het salafisme.

Het salafisme heeft zijn weg gevonden in Europa ten eerste door de welgefundeerde Saoedische salafistische ideologie en hun steun voor moskeeën. Ten tweede door de massieve distributie van hun leer waaronder de uitstekende aanwezigheid van de salafistische leer op het internet (Adraoui M. 2009 in Meijer R., 2009). De mondelinge overlevering neemt nog altijd een belangrijke plaats in voor het doorgeven van ideeën en kennis binnen de moslimgemeenschappen. In deze context zien we een toenemende verdeling van producten uit het buitenland. Talrijke boeken en cassettes zijn verkrijgbaar in islamitische verenigingen en boekhandels, net zoals tijdschriften die geproduceerd worden in diverse Europese landen. Op deze manier ontwikkelt zich een heel communicatienetwerk binnen en tussen de moslimgemeenschappen onderling (Bousetta H. en Maréchal B., 2004).

---

*moslimgemeenschap in België*”.

[http://www.standaard.be/artikel/detail.aspx?artikelid=DMF20120609\\_078&s=1](http://www.standaard.be/artikel/detail.aspx?artikelid=DMF20120609_078&s=1)

<sup>30</sup> Roy (2004) prefereert hiervoor de term 'neofundamentalist' en Tariq Ramadan (2008) de term 'literalist.

Het internet kent een groot succes onder moslims in Europa omdat het een onnavolgbaar efficiënt medium is. Het laat een gemakkelijke, snelle en goedkope uitwisseling van informatie over grenzen en afstanden heen, toe (Bousetta H. en Maréchal B., 2004). Uit een recente studie (Phalet & Ter Wal 2007 in De Koning M., 2008) blijkt dat het internet een belangrijke rol speelt bij de betrokkenheid van de islam. Het geeft jongeren de mogelijkheid om vrijuit en anoniem over allerlei zaken vragen te stellen en te discussiëren. Dat wil niet zeggen dat jongeren voor de komst van het internet niet discussieerden over onderwerpen als religie en geweld, maar moderne communicatiemiddelen hebben die mogelijkheden alleen maar vergroot (De Koning M., 2008). Alsook het luisteren naar lezingen stimuleert de geloofsbeleving en is dan niet alleen een uiting van een affiliatie met de *salafi*-beweging maar ook een manier om deel uit maken van de gemeenschap van ware gelovigen en hun betrokkenheid daarbij te bestendigen en versterken (De Koning M., 2009).

#### **4.3.4. *Born again* moslims in Europa**

In Europa heeft het salafisme geleid tot een soort van bekering van moslims die een nieuwe identiteit hebben aangenomen die noch gebaseerd is op de identiteit van hun ouders noch van de dominante cultuur of van de natie waarin ze leven (Meijer R., 2009). Deze neofundamentalisten worden ook *born again* moslims genoemd. Deze nieuwe generatie westerse *born again* moslims willen geen Turken of Marokkanen zijn maar ze willen op de eerste plaats moslim zijn. Ze weigeren het woord Arabier en roepen op voor het exclusieve gebruik van het woord moslim (Roy O., 2004). Een *born again* moslim is per definitie sceptisch over de religie van zijn vader en voorvaders. Ze proberen elke invloed van cultuur en gewoonten af te wijzen. Dit komt omdat er een constante verwarring is tussen wat de islam als religie is en de islam als moslimcultuur. Daarnaast proberen ze ook een nieuwe gemeenschap te bouwen die volledig gebaseerd is op islamitische principes. Ze proberen op die manier de religie te zuiveren en zich te baseren op een religie zonder sociale autoriteit (ouders, '*ulamā*', staatswetten, gewoonten en tradities). Deze fenomenen dienen binnen het kader van deculturaliseren en deterritorialiseren gezien te worden als gevolg van de globalisering (Roy O. 2004; Kanmaz M. 2008; Fadil N. 2009).

Corens S. (2010) beschrijft de *born again*, als een individu die voorheen niet afkeurig stond ten opzichte van de westerse of Europese samenleving. De meesten hebben in Europa een

opleiding genoten. Zij hadden een westerse levensstijl aangenomen en waren thuis niet zozeer streng islamitisch opgevoed. Op die manier konden zij vrij hun geloof beleven, zonder sterk praktiserend te zijn (Coolsaet R. & Struye de Swielande T. 2007 in Corens S., 2010).

Het is niet meer zo dat iemand een trouw lid is van een gemeenschap gewoonweg door geboorte, maar hij/zij moet zijn geloof en overtuiging echt bewijzen. Het verschil tussen praktiserenden en niet praktiserenden lijkt alleen maar groter te worden (Roy O., 2004). De gelovige wordt hier geconfronteerd met een soort verplichting om te bewijzen dat hij een goede moslim is (Roy O., 1994). In plaats van passieve volgers te zijn, worden zij de actieve rolmodellen voor anderen. De wij-zij cultuurvisie is hier wel dominant geworden. De 'zij' representeert de *kuffār*<sup>31</sup> van het antagonistische Westen. Daarenboven worden de niet salafistische moslims als afwijkend gezien. Ze proberen zich te onderscheiden van de islam van hun ouders en van de cultuur door een volledige ander uiterlijk (een bepaald type kledij) en een andere praktijk (het ethisch gedrag) aan te nemen (Adraoui M. 2009 in Meijer R., 2009).

#### **4.3.5. *Born again* gelovige in het christendom en de islam**

Zowel in de huidige islam als in het christendom is er een gemeenschappelijk type van een *born again* gelovige, die plots de grens tussen een culturele of nominale religie oversteekt naar de status van een echte gelovige. Deze gelovige is niet alleen iemand die naar de moskee of kerk gaat maar het is iemands wiens geloof het centrale principe wordt van zijn bestaan (Roy O., 2005). Zo vergelijkt Roy O. (2005) het islamitische en christenfundamentalisme met elkaar. Volgens Roy hebben ze veel met elkaar gemeen omdat het hier gaat om een 'pure' godsdienst, los van iedere culturele, sociale of antropologische en dus ook van iedere nationale context. Het neofundamentalisme veronderstelt een breuk met de vroegere vormen van de religieuze praktijk: het is de godsdienst van de *born-again*. Het verwerpt de culturele en familietradities en doet pogingen de bestaande vormen van de godsdiensttoefeningen af te doen als 'lauw' of 'aangetast door heidendom'. Neofundamentalisten zien in godsdienst een geheel van dogmata, gewoonten en regels die meer een code bepalen dan kennis (Roy O., 2005).

---

<sup>31</sup> Deze term is een aanduiding voor ongelovigen, diegenen die God ondankbaar zijn.



Neofundamentalisten beschouwen cultuur dan ook als overbodig of bedreigend (ze 'tast' de zuiverheid van de godsdienst aan) dus worden beeldende kunst, romans, muziek (behalve religieuze) vermaak en liefhebberij enzovoort verboden. Met de apologie van deculturalisering als eerste voorwaarde om toegang te krijgen tot een zuiver geloof, bereikt het christelijke (hoofdzakelijk protestants) of islamitische (in de vorm van het salafisme) neofundamentalisme bevolkingsgroepen, die zichzelf ontworteld voelen en het verschaft hun een rechtvaardiging van die ontworteling (Roy O., 2005).

Het neofundamentalisme is doeltreffend in het bekeren en herbekeren. Het neofundamentalisme is paradoxaal genoeg zelf een van de veroorzakers van secularisering zoals het protestantisme dat in zijn tijd ook was, omdat het van de godsdienst een zaak van het individu maakt en de geloofspraktijk uit de sociale sfeer haalt. Het richt zich tot het individu dat uitdrukkelijk besluit zijn leven exclusief in het teken van het religieuze te stellen en dat derhalve breekt met de meerderheid waardoor hij omgeven is. Het individu ziet zichzelf natuurlijk niet als seculier of gesecculariseerd; hij ervaart zichzelf juist, net als alle *born agains*, als gemotiveerd door de religie. Maar omdat die band met de religie hem isoleert van zijn sociale omgeving trekt hij uit zichzelf een scheidslijn tussen een heilige wereld en de rest van de maatschappij. Diezelfde problematiek vindt men bij het protestantse Amerikaanse fundamentalisme. Een recente roman<sup>32</sup> gaat over het onderscheid tussen de geredde en de *left behinds*, degene die achterblijven (Roy O., 2005). Dit thema van gered uit de hel komt ook voor bij de salafisten als de geredde groep *firqat al-Nājiya* (Roy O. 2005; Adraoui M. 2009 in Meijer R., 2009).

---

<sup>32</sup> Lahaye Tim, Jenkins Jerry B. 1996. *Left Behind. A Novel of The Earth's Last Day's*. VS: Tyndale House Publishers

## Deel 2: Onderzoeksopzet en methode

In dit hoofdstuk zullen zowel de methodologie als het onderzoeksopzet aan bod komen. Na een toelichting van het kwalitatief onderzoek volgt in dit hoofdstuk een beschrijving van het onderzoeksopzet waarbij dieper wordt ingegaan op de procedure, de onderzoeksgroep, de gegevensverzameling en -analyse en de kwaliteitscriteria.

### 1. Kwalitatief onderzoek en dataverzameling door open interviews

*“De nieuwsgierigheid naar het antwoord op vragen die wij ons stellen over de maatschappelijke problemen waar we zelf bij betrokken zijn, zijn natuurlijk een belangrijke prikkel om een dergelijk onderzoek te verrichten”* (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J., 2009).

Een kwalitatief beschrijvend onderzoek is een wetenschappelijke onderzoeksmethode die erop gericht is om gevoelens, belevingen en ervaringen van mensen in kaart te brengen. In tegenstelling tot kwantitatief onderzoek, hebben de kwalitatieve methodes voor dataverzameling niet als doel om statistieken met data over een grote onderzoeksgroep te genereren. Er is sprake van een beperkt aantal participanten die gevraagd worden naar hun meningen, behoeften, motivaties en kennis. Tijdens het kwalitatieve interview wordt gebruik gemaakt van open vragen waarop de respondent uitgebreid en gedetailleerd kan antwoorden. Doordat de onderzoeker de mogelijkheid heeft om verder in te gaan op deze antwoorden, genereert het kwalitatief onderzoek een veelheid aan diepgaande informatie over de waarden, meningen, gedragingen en sociale context van de onderzoeksgroep (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J., 2009).

Het open interview is een van de belangrijkste dataverzamelingmethoden in het kwalitatief onderzoek. Dit wordt ook het ongestructureerd of het niet-directief interview genoemd. De onderzoeker probeert het onderzoek zo weinig mogelijk te sturen behalve op de hoofdlijnen van het onderzoek. De subjectieve ervaringen, opinies en houdingen die daarbij loskomen zijn beschreven in termen die de respondent belangrijk vindt. In dit onderzoek wordt gebruik gemaakt van het halfgestructureerde interview als interviewmodel. *“Dit houdt in dat er wordt gewerkt met een zogenaamde topiclijst, waarin de onderwerpen staan die besproken*

*moeten worden en waarin ook een voorkeur voor een volgorde wordt aangegeven"* (Baarda B.; De Goede M.; Teunissen J. 2009, 230). De onderwerpen liggen van tevoren al vast, de juiste vraag- en antwoordformulering niet (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 232). Als interviewer is het belangrijk telkens een volgend topic aan te brengen, in een logische volgorde rekening houdend met verloop van het gesprek (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 321-323).

De kwalitatieve onderzoeksmethodes zijn flexibel en bieden ruimte om de vraagstelling en de methodiek tijdens het onderzoek bij te sturen aan de hand van de al behaalde resultaten. Zo werd de topiclijst die de leidraad vormde voor de interviews van dit onderzoek enkel bij de eerste interviews nog aangepast, met als doel om dieper in te gaan op de onderzoeksvragen, namelijk hoe de jongeren de Marokkaanse cultuur beleven.

Tot slot maakt het kwalitatief onderzoek gebruik van datatriangulatie<sup>33</sup>. Dit betekent dat er verschillende soorten gegevens en gegevensbronnen worden aangewend met als doel een vollediger beeld van de situatie te krijgen (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 188). De verschillende data in dit onderzoek bestaan uit de wetenschappelijke werken en artikelen die de basis vormen voor de theoretische achtergrond die in deel I wordt besproken en de neerslag van de kwalitatieve interviews met Marokkaans-Belgische moslimjongeren.

## **2. Onderzoeksopzet**

Met dit onderzoek is het de bedoeling na te gaan *hoe het geloof wordt beleefd onder de praktiserende Marokkaans Belgische jongeren*.

De onderzoeksvraag is opgedeeld in deelvragen waaronder; op welke manier hebben zij zich verdiept? Hoe identificeren zij zichzelf? Doet zich hier het fenomeen van *Born again* moslim voor? Daarnaast wordt er ook onderzocht hoe deze jongeren de Marokkaanse cultuur beleven en welke conflicten zij ondervinden in hun geloofsbeleving. Om een antwoord te krijgen op deze vragen wordt er gebruik gemaakt van het beschrijvend kwalitatief onderzoek. Dit type van onderzoek is geschikt wanneer het om kennis, houdingen, attitudes

---

<sup>33</sup> Binnen de sociale wetenschap is triangulatie een manier om informatie op geldigheid te toetsen, door deze met minstens twee andere bronnen te vergelijken. Belangrijk hierbij is dat er vanuit verschillende visies/invalshoeken wordt gekeken naar een bepaald verschijnsel.

of opinies gaat (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 133). Daarnaast is het de bedoeling om ongestructureerd informatie te verzamelen. Dit wil zeggen dat niet precies vaststaat wat voor informatie je wilt hebben en vooral niet wat voor soort informatie je zult krijgen (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, p.136).

## **2.1. Procedure**

Dit onderzoek werd uitgevoerd in vijf fasen. De eerste fase bestaat uit literatuurstudie die de basis vormde voor het uittekenen van de probleemstelling. In de tweede fase werd er op zoek gegaan naar respondenten (onderzoeksgroep). De derde fase bestaat uit de bespreking van het onderzoeksinstrument. Vervolgens werd in de vierde fase het contact met de respondenten en het afnemen van interviews besproken. De inhoud van de interviews worden uitgebreid besproken in het deel onderzoeksresultaten. Ten slotte bestaat de vijfde fase uit het antwoorden op de onderzoeksvragen en als laatste de conclusie van dit onderzoek.

## **2.2. Onderzoeksgroep**

### **2.2.1. Respondenten**

Wegens het gegeven tijdsbestek en de beperkte onderzoeksmiddelen, is het niet mogelijk, en ook niet nodig om data van een hele bevolking te verzamelen. Daarom wordt er in een kwalitatief onderzoek gewerkt met een deel van de bevolking: de sample. In dit onderzoek werd de sample samengesteld aan de hand van een gerichte steekproef waarbij de groep respondenten via vooropgestelde criteria werden gekozen (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 141).

In dit onderzoek zijn we op zoek naar de manier waarop praktiserende Marokkaans Belgische jongeren hun geloof beleven. Op welke manier zijn zij zich gaan verdiepen? Dit onderzoek werd aan de hand van variabelen samengesteld. Er wordt hier gevarieerd op basis van geslacht, leeftijd en school. Binnen deze onderzoeksgroep werd er gekozen voor zowel vrouwelijke als mannelijke jongeren die bewust bezig zijn met religie en ongetrouwd zijn. Het criterium is dat ze minstens een hoger middelbaar diploma hebben behaald. Deze beperking werd gemaakt om mogelijke verschillen aan te duiden tussen laagopgeleiden en

hogeropgeleiden. Voor dit onderzoek werden Marokkaanse moslimjongeren uit drie Oost-Vlaamse steden, namelijk Gent, Sint-Niklaas en Dendermonde aangesproken. Het is niet de bedoeling om ze te vergelijken maar wel om een algemener beeld te krijgen over de beleving in Oost-Vlaanderen. De bedoeling was ook om na te gaan of er al dan niet een verschil in beleving is tussen mannelijke en vrouwelijke participanten, maar in realiteit blijkt dat jongens minder bereid waren om deel te nemen aan een dergelijk onderzoek. Voornamelijk jongeren met een 'zeer' religieus profiel weigerden deel te nemen indien zij ondervraagd werden door een vrouwelijke onderzoeker. Het gevolg is dat er slechts 4 mannelijke participanten hebben deelgenomen aan de interviews.

Daarnaast, aangezien er binnen de islam een waaier van strekkingen bestaan, richt de onderzoeker zich tot soennitische moslims. Binnen het beperkte bestek van dit onderzoek is het onmogelijk alle bestaande gegevens te verwerken. Andere minder voorkomende geloofsstrekkingen binnen de Marokkaanse gemeenschap worden buiten het bestek van dit thesisonderzoek gelaten.

Om respondenten samen te stellen deed de onderzoeker beroep op haar persoonlijk kennissennetwerk. Één vierde van de participanten bestaat dan ook uit vrienden en kennissen van de onderzoeker. Dit had als voordeel dat er al een vertrouwensband is tussen beide, wat de kwaliteit van het interview ten goede kwam. Een ander deel van de respondenten werd gecontacteerd via e-mail. Aan de hand van een doorstuurmail gericht aan kennissen die in Oost-Vlaanderen wonen, kwam de onderzoeker in contact met enkele jongeren die bereid waren aan het onderzoek deel te nemen. De onderzoeksgroep werd verder uitgebreid aan de hand van sneeuwvalsampling, waarbij respondenten hun sociale netwerken gebruiken om de onderzoeker door te verwijzen naar andere mensen die mogelijk wel willen meewerken aan het onderzoek. Tijdens de rekrutering werd getracht om een zo gedifferentieerd mogelijke onderzoeksgroep samen te stellen.

Aan de hand van het diagram (7.3) in de bijlage, wordt visueel duidelijk welke relaties tussen de respondenten bestaan. Van de 12 respondenten, werden er 4 via sneeuwvalsampling gerekruteerd. De overige jongeren werden gecontacteerd via het persoonlijk kennissennetwerk van de onderzoeker. Hierbij kon niet vermeden worden dat vier

respondenten tot eenzelfde vriendengroep behoren. De grootte van de sample werd niet op voorhand vastgelegd, aangezien deze bij kwalitatief onderzoek bepaald wordt aan de hand van theoretische saturatie (inhoudelijke verzadiging). Dit houdt in dat de dataverzameling geen nieuwe informatie meer opbrengt (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 165). In dit onderzoek werd reeds na tien interviews een verzadiging vastgesteld. Uiteindelijk werden twaalf interviews afgenomen met als doel data te verzamelen over een gedifferentieerde onderzoeksgroep.

### 2.2.2. De onderzochte groep

Voor dit onderzoek zijn gesprekken gevoerd met 12 Marokkaans-Belgische jongeren bestaande uit acht vrouwelijke en vier mannelijke participanten uit de tweede en derde generatie<sup>34</sup>. Om inzicht te krijgen in de religieuze beleving van deze jongeren zijn er interviews gehouden met respondenten tussen de 18 en 25 jaar. Al deze jongeren zijn in België geboren en getogen. Vier respondenten zijn afkomstig van Sint-Niklaas, vier uit Dendermonde, en vier uit Gent. Negen respondenten zijn bezig met hun hogere opleiding terwijl drie een lagere opleiding hebben genoten. Alle respondenten gaven aan dat zij van huis uit islamitisch opgevoed zijn. Deze jongeren zijn dus ook bewust bezig met religie. Dat betekent niet dat al deze mensen op precies dezelfde manier zoals hun ouders met het geloof omgaan. Deze respondenten noemen zichzelf allemaal praktiserende moslims. Dit betekent in hun ogen zich zoveel mogelijk houden aan de vijf zuilen en dat ze de normen en waarden die het geloof met zich meebrengt, respecteren.

Vrouwelijke respondent	Leeftijd/Generatie	Scholingsniveau
R1	18 / 2 <sup>de</sup> generatie	A2- geen hogere opleiding
R2	19 / 2 <sup>de</sup> generatie	A2- Wel hogere opleiding
R3	20 / 2 <sup>de</sup> generatie	A2- geen hogere opleiding

<sup>34</sup> Als het kind voor de leeftijd van zeven jaar in België emigreert dan behoort zij tot de tweede generatie, indien zij die leeftijd heeft verstreken dan behoort het kind tot de eerste generatie. De derde generatie zijn kinderen waarvan één of meer grootouders in het buitenland zijn geboren en beide ouders in België (Timmerman C.; Vanderwaeren E.; Crul M., 2006).

R4	21 / 3 <sup>de</sup> generatie	A2- wel hogere opleiding
R5	21 / 3 <sup>de</sup> generatie	A2- wel hogere opleiding
R6	23 / 3 <sup>de</sup> generatie	A2-wel hogere opleiding
R7	23 / 3 <sup>de</sup> generatie	A2- geen hogere opleiding
R8	24 / 3 <sup>de</sup> generatie	A2- wel hogere opleiding

Zowel R3 en R7 zijn pas na een *break* teruggekeerd naar school voor verdere opleiding. R7 had de school verlaten zonder haar A2 diploma te behalen. Drie jaar later volgde zij het programma van de Examencommissie om dit diploma te behalen.

<b>Mannelijke respondent</b>	<b>Leeftijd/generatie</b>	<b>Scholingsniveau</b>
R9	20 / 2 <sup>de</sup> generatie	A2- wel hogere opleiding
R10	21 / 3 <sup>de</sup> generatie	A2- wel hogere opleiding
R11	22 / 3 <sup>de</sup> generatie	A2- wel hogere opleiding
R12	25 / 2 <sup>de</sup> generatie	A2- wel hogere opleiding

Zowel de vrouwelijke als mannelijke participanten zijn nog bezig met een studie in het hoger onderwijs. R12 behaalde zijn A2 diploma op de leeftijd van 19 jaar. Pas op zijn 23 jaar besloot hij om verder te studeren.

### **2.2.3. Contacten**

Alle respondenten werden via e-mail geïnformeerd over het onderzoek. Voor het uitnodigen van de respondenten werd een introductiebrief gestuurd, waarin stond wie de onderzoeker was, wat er onderzocht zou worden en waarom de onderzoeker dit wou onderzoeken.

Daarnaast werden enkele interviewvragen ter illustratie gegeven en werd de participant op de hoogte gebracht van het feit dat zijn anonimiteit zou gewaarborgd worden en dat hij het recht had om op elk moment zijn medewerking aan het onderzoek te beëindigen. Wanneer de respondent toestemde met het onderzoek, werd een tweede e-mail gestuurd waarin stond hoe het onderzoek zou aflopen. Verder werd aangegeven dat dit op basis van een face-to-face interview zou uitgevoerd worden. Er werd ook gevraagd naar de toestemming of het gesprek zou opgenomen mogen worden en meegedeeld welke thema's aan bod zouden komen. Tijdens een derde individueel contact, werd het kwalitatief interview afgenomen.

De respondenten die tot de kennissenkring van de onderzoeker behoren, ontvingen eveneens de e-mail waarin ze uitgenodigd werden om deel te nemen aan het onderzoek. Wanneer ze instemden, werd echter meteen overgegaan tot de derde contactfase zoals die hierboven is beschreven. Deze gesprekken vonden plaats in een informele setting en zijn in het Nederlands gehouden. De onderzoeker liet de respondenten steeds beslissen waar en wanneer het interview zou plaatsvinden. Op die manier waren ze vrij om een plaats te kiezen waar ze zich zoveel mogelijk op hun gemak voelden. Dit droeg bij tot een positief onderzoeksklimaat waarbinnen de respondent zich veilig voelde om openlijk te spreken. De interviewlocaties bestonden uit bibliotheken van Ugent, tea-rooms, het huis van de participant en van de onderzoeker.

De interviews duurden ongeveer drie kwartier tot een anderhalf uur. Vóór het interview werd de participant nogmaals ingelicht over het doel van het onderzoek en werd benadrukt dat het interview enkel zou gebruikt worden in het kader van het onderzoek, de respondent hierbij ten allen tijde anoniem blijft en op elk moment zijn medewerking aan het onderzoek kan stopzetten zonder opgave van redenen. Alle gesprekken zijn opgenomen met een bandrecorder en zijn nadien samengevat op papier. De gegevens werden dus geordend en gereduceerd. Vervolgens werden de interviews volgens de thema's geanalyseerd.



#### 2.2.4. Onderzoeker

De onderzoeker speelt een belangrijke rol. Hijzelf vormt het belangrijkste meetinstrument doordat hij zelf bepaalt welke vraag hij zal stellen of welke observaties hij opschrijft (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 194). Een kwalitatief onderzoek wil meningen, ervaringen en behoeftes van een onderzoeksgroep inventariseren en heeft dus subjectieve realiteiten als onderwerp. De onderzoeker zelf is ook onderhevig aan deze subjectiviteit. Wat de onderzoeker hoort, hangt immers af van waarnaar hij luistert en wordt beïnvloed door zijn persoonlijke achtergrond en zijn identiteit, karakter en geschiedenis (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J., 2009). Bij kwalitatief onderzoek speelt de onderzoeker uiteraard ook een rol als persoon wat betreft de reacties die je oproept, zowel door je uitstraling als bijvoorbeeld door je manier van vragen (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, p.195)

Daarnaast moet men ook bewust zijn van het '*observer's paradox*'<sup>35</sup>. Dit is een fenomeen waarbij een observatie of een experiment beïnvloed is door de aanwezigheid van de onderzoeker. Hierbij moet ook in rekening gebracht worden dat de onderzoeker op zich ook een moslima is en de hoofddoek draagt. Doordat de onderzoeker een moslima is en de hoofddoek draagt, kan dat mogelijk de antwoorden van de respondenten beïnvloeden. Dit kan zich voordoen op twee manieren. Enerzijds kunnen de respondenten zich op hun gemak voelen en wordt de onderzoeker als een gelijkgestemde gezien en kunnen ze vrijuit spreken. Anderzijds kan dit restrictief werken waarbij meer terughoudendheid kan gesignaleerd worden. Zo kan het mogelijk zijn dat de respondenten antwoorden in functie van het denken van de onderzoeker en wellicht niet durven vrijuit te spreken uit schrik beoordeeld te worden door de onderzoeker. Er is een kans dat de respondenten hun antwoorden aanpassen aan wat de onderzoeker graag wil horen. De verschijning (waaronder de hoofddoek) van de onderzoeker kan zowel een remmende als een stuwende katalysator zijn.

Ten slotte kan de aanwezigheid van een bandopnemer het gesprek beïnvloeden. Respondenten passen hun antwoorden aan en gebruiken een ander repertoire doordat ze zich bewust zijn van de bandopname. Men moet er van uit gaan dat de geïnterviewde zijn

---

<sup>35</sup> In dit onderzoek waren er enkele respondenten die zich binnen de vriendenkring van de onderzoeker bevonden. Zo merkte de onderzoeker op dat één van die respondenten tijdens het interview echter een andere houding innam en heel ruimdenkend antwoordde op de vragen.

spreken zorgvuldig blijft afstemmen op zijn beeld van de interviewer en diens belangen, wensen en doelen, vragen en reacties.

Tot slot is het zo dat de onderzoeker in het kwalitatief onderzoek het belangrijkste meetinstrument vormt, hij is immers degene die de vragen stelt en op die manier data genereert (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 194). De onderzoeker moet bijgevolg aan enkele kwaliteitseisen voldoen en goed voorbereid zijn voor hij op veldonderzoek uitgaat. In dit geval bestond deze voorbereiding uit een literatuurstudie waarin de kwalitatieve onderzoeksmethodes en technieken werden onderzocht. Daarnaast volgde de onderzoeker het vak 'onderzoeksseminarie', binnen het lessenpakket, aan het Nederlands Vlaams instituut te Caïro waarbij kwalitatieve onderzoekers hun werkmethodes en ervaringen op het werkterrein toelichtten.

## **2.3. Dataverzameling**

### **2.3.1. Half-gestructureerd diepte-interview**

In een half-gestructureerd interview liggen de vragen en antwoorden niet van tevoren vast maar de onderwerpen wel. Vaak begint dit soort interviews met enkele gestructureerde vragen naar persoonlijke gegevens, zoals leeftijd en opleiding. De interviewer heeft voor het gesprek een aantal onderwerpen vastgesteld. Deze worden door middel van een open beginvraag en doorvragen uitgediept. Vaak heeft de onderzoeker voor de onderwerpen een logische volgorde vastgesteld. Wel is de onderzoeker vrij, als dat in het gesprek beter uit komt, de volgorde van de onderwerpen te veranderen. De onderwerpen moeten echter wel allemaal behandeld worden (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009).

### **2.3.2. Topiclijst**

De interviews werden gevoerd aan de hand van een topiclijst. Zo'n lijst is vaak gebaseerd op literatuurstudie en eventueel een vooronderzoek (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 227). Het vaststellen van de topics gebeurde aan de hand van de onderzoeksvraag en op basis van de literatuurstudie waarbij de herleving van de geloofsbeleving van Marokkaans Belgische moslimjongeren werd onderzocht. Deze techniek heeft als kenmerk dat vragen niet op voorhand worden uitgeschreven, maar dat de onderzoeker op basis van vastgestelde thema's vragen formuleert tijdens het interview. Het voordeel hiervan is dat de onderzoeker

kan inspelen op de respondent en zijn taalgebruik. Het is belangrijk dat de respondenten met hun eigen woorden kunnen spreken. *“Het is de bedoeling dat de respondent wordt uitgenodigd en gestimuleerd om met eigen woorden zijn of haar ‘verhaal’ te vertellen, zonder hem of haar in een bepaalde richting te duwen”* (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 228).

De vragenlijst werd opgemaakt op basis van de gelezen literatuur en volgens de voorstellen van Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. (2009). De vragen werden geïnspireerd op de interesse van de onderzoeker. Na een proefinterview, werd de uiteindelijke topiclijst die de basis vormde voor de interviews opgesteld<sup>36</sup>. In de loop van het onderzoek werd de lijst verder verfijnd, maar de basisthema's bleven steeds dezelfde: de persoonlijke islambeleving, de cultuurbeleving, de identiteitsbeleving en als laatste conflicten die zij ondervinden in hun geloofsbeleving.

### **2.3.3. Verloop van interviews**

Een interview begon steeds met een introductie waarin het onderzoek en de doelstelling ervan nog eens werden toegelicht en herhaald werd wat de rechten van de respondent zijn. Hierbij werd meegedeeld dat het onderzoek op zoek gaat naar de persoonlijke ervaringen van de respondent en er hierbij geen juiste of foute antwoorden bestaan. Vervolgens werd de respondent gevraagd zichzelf voor te stellen aan de hand van zijn of haar demografische kenmerken: leeftijd, gezinssamenstelling, geboorte- en woonplaats, opleiding en eventueel beroep. Deze makkelijke vragen hebben enerzijds als doel om gegevens over de respondent te verzamelen en geven de respondent en de onderzoeker anderzijds de tijd om te wennen aan de interviewsituatie. Het eigenlijke interview werd geopend met een brede beginvraag, namelijk wat de islam voor de respondent betekent. Na de openingsvraag werd aan de hand van de topiclijst dieper ingegaan op de persoonlijke geloofsbeleving van jongeren. Het interview werd afgerond met de vraag of de participant nog vragen of opmerkingen had. Hieruit bleek dat enkele respondenten nog persoonlijke zaken meedeelden zonder dat het werd opgenomen (off-record).

---

<sup>36</sup> Hiervoor werd het interview uitgevoerd met de zus van de onderzoeker.

#### 2.3.4. Aard van de data

Aan het begin van het onderzoek werden de interviews geregistreerd met een smartphone waarna deze data werden beluisterd en neergetypt op de computer. Dit nam veel tijd in beslag maar vormde wel de beste techniek om gegevens objectief te verzamelen. Daarnaast maakte de onderzoeker gebruik van notities tijdens de interviews die de onderzoeker richtlijnen gaf of stuurde bij het beluisteren en neertypen van de opgenomen interviews. Bij het opstellen van het verslag, werd de informatie georganiseerd op basis van de thema's uit de topiclijst. De data uit de kwalitatieve interviews bestaan dus uit beschrijvingen van ervaringen, situaties, gebeurtenissen en gevoelens van de respondenten in verband met de geloofsbeleving.

#### 2.4. Analyse

Bij kwalitatief onderzoek is er sprake van een cyclisch-iteratief<sup>37</sup>, proces waarbij dataverzameling en analyse hand in hand gaan. Tijdens het neerschrijven van de onderzoeksverslagen werden de data onderverdeeld in thema's zoals die in de topiclijst vastgesteld zijn. Het betreft de thema's: de persoonlijke geloofsbeleving, de cultuurbeleving, de identiteitsbeleving en ten slotte conflicten. Hierna volgde een manuele data-analyse waarbij data uit alle twaalf interviews werden geordend volgens bovengenoemde thema's. Vervolgens werd per thema een inhoudsanalyse uitgevoerd aan de hand van open codering. Hierbij werden labels toegekend aan zinnen en paragrafen waardoor terugkerende patronen vastgesteld konden worden. Op basis van deze labels werden de onderzoekresultaten neergeschreven zoals deze in deel drie van deze thesis te vinden zijn. Hierbij werd rekening gehouden met de frequentie waarmee bepaalde labels voorkwamen en werden ook extreme of 'negative cases' in kaart gebracht (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 309-310). *De labeling moet tot een zinvolle reductie van het onderzoeksmateriaal leiden, waarbij elk label iets zegt over het individu, situatie, groep of proces* (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 316).

---

<sup>37</sup> Onderzoek doen is een iteratief proces en het uitdenken en ontwerpen van het onderzoek is een cyclisch proces. Dit houdt in dat er een wisselwerking is tussen ideeën en data. De data moeten bij ideeën passen en omgekeerd.

Een veelgebruikte manier om van de afzonderlijke gegevens via een proces van reductie en labeling tot een theorie te komen, is de zogeheten gefundeerde theoriebenadering. Hierbij is een theorie niet het beginpunt, maar het eindresultaat van een labelingsproces en is ze als het ware gefundeerd in de empirie. Dit analyseproces bestaat uit drie fasen: de open codering, de axiale codering en vervolgens de selectieve codering. De eerste fase omvat het labelen van relevante fragmenten in de data aan de hand van codes die dicht bij de data liggen. Axiaal coderen betekent een bepaalde structuur of ordening ontdekken (axiaal coderen) in de verzameling van labels. Het is zinvol om gesignaleerde verbanden tussen begrippen weer te geven in de vorm van een model. De fase van het selectief coderen is de derde en laatste fase en heeft als doel tot theorievorming te komen door verbanden tussen de concepten te zoeken zoals cultuur en religie, verantwoordingsgevoel et cetera. Deze fase resulteert in de bevindingen van deze studie waar de verbanden tussen deze concepten duidelijk worden (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 316-318).

## **2.5. Betrouwbaarheid en validiteit**

### **2.5.1. Betrouwbaarheid**

Betrouwbaarheid wordt gedefinieerd als *“de mate waarin metingen onafhankelijk zijn van het toeval”* (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 193). Hiermee bedoelt men dat wanneer iets verschillende keren wordt gemeten, de resultaten van de metingen zo min mogelijk moeten verschillen. Hoe kleiner het verschil tussen de verschillende metingen, hoe betrouwbaarder het resultaat. Deze replicatie-eis is echter moeilijk te stellen voor het kwalitatief onderzoek, het is hier net de bedoeling dat men open staat voor toevalligheden. Zo zal eenzelfde vraag gesteld aan twee verschillende respondenten, twee verschillende antwoorden genereren. We gaan bij kwalitatief onderzoek immers op zoek naar subjectieve ervaringen en meningen (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 193). De betrouwbaarheidscriteria die aan het kwalitatief onderzoek worden gesteld, hebben daarom te maken met de controleerbaarheid en inzichtelijkheid van de onderzoeksconclusies. Om de betrouwbaarheid van de onderzoeksgegevens te verhogen, werd geopteerd voor het opnemen van de interviews die vervolgens werden uitgetypt.

### **2.5.2. Validiteit**

*“Validiteit heeft te maken met de juistheid van de onderzoeksbevindingen. Het gaat daarbij om de vraag in hoeverre de onderzoeksbevindingen een goede weergave vormen van datgene wat zich werkelijk afspeelt in de praktijk”* (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 197). Hierbij moet rekening gehouden worden met een mogelijke bedreiging voor de validiteit namelijk de *observer’s paradox* (2.2.4. Onderzoeker pp. 40).

Het is bij kwalitatief onderzoek de bedoeling weer te geven wat er onder een bepaalde onderzoeksgroep leeft, de bevindingen moeten met andere woorden een geldig beeld van de realiteit weergeven. Men spreekt dan ook eerder van geldigheid dan van validiteit binnen de kwalitatieve methodologie. Om dataverzamelingsgeldigheid te bekomen, werd gebruik gemaakt van datatriangulatie (verschillende databronnen) waaronder boeken, artikels, onderzoekverslagen et cetera (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 188). Hierbij werden verschillende soorten data over het onderzoeksonderwerp ‘geloofsbeleving van Marokkaanse jongeren in België en Nederland’ verzameld met als doel de onderzoeksresultaten te toetsen en aan te vullen. Het betreft hier naast de kwalitatieve interviews, ook wetenschappelijke literatuur en artikels uit tijdschriften. Doordat deze gegevens ‘in dezelfde richting wijzen’ of convergeren, kunnen we spreken van ‘valide gegevens’ (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 200).

### **2.5.3. Generalisatie**

Omdat er enerzijds gewerkt werd met een onderzoeksgroep die werd samengesteld op basis van een gerichte steekproef en er anderzijds na tien interviews sprake was van theoretische saturatie, waarbij nieuwe data niet langer nieuwe inzichten opleverden, kunnen de gegevens mogelijks gegeneraliseerd worden. *“Bij kwalitatief onderzoek is er sprake van inhoudelijke generalisatie, dit houdt in dat de resultaten van het onderzoek overdraagbaar zijn op vergelijkbare of overeenkomstige situaties, die niet onderzocht zijn geweest. De onderzoeksresultaten hebben dan een grotere reikwijdte”* (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 199). Dat er na tien interviews, nog twee aanvullende interviews werden gedaan, waaruit bleek dat er verzadiging was opgetreden, vergroot de kans dat de uitkomsten van dit onderzoek geldig zijn voor alle praktiserende soennitische Marokkaans

Belgische moslimjongeren die tot de onderzoeksgroep van ongetrouwde jongeren uit Oost-Vlaanderen horen.

#### **2.5.4. Ethische Overwegingen**

*“Een onderzoek is ethisch verantwoord wanneer de respondenten vrijwillig meewerken en er aan hen geen valse voorstelling van zaken wordt gegeven, de gegevens anoniem worden verwerkt en de uitkomsten voor hen geen nadelig effect hebben. De onderzoeker voert het onderzoek uit op een controleerbaar eerlijke en objectieve manier en verstrekt geen informatie aan derden”* (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 2009, 35).

Aan het slot van dit hoofdstuk over de opzet van het onderzoek en de methode die daarbij gebruikt werd, wordt er nog kort ingegaan op de ethische overwegingen die in de loop van het onderzoek werden genomen. Deze betreffen het feit dat de deelname aan het interview volledig gebeurt op vrijwillige basis, het stopzetten van deelname op elk moment van het onderzoek mogelijk is en de anonimiteit van de respondent wordt gegarandeerd. Om dit laatste te verwezenlijken wordt er nergens in dit onderzoek gebruik gemaakt van de originele namen of herkenbare persoonsgegevens, maar zijn de respondenten genummerd. Daarnaast werd steeds toestemming gevraagd wanneer het interview werd opgenomen en werd het audio-materiaal na analyse van de gegevens vernietigd om de anonimiteit van de respondenten te waarborgen (Baarda B., De Goede M. en Teunissen J. 200, 249)

#### **2.6. Valkuilen**

Er zijn in dit onderzoek enkele valkuilen waarmee de onderzoeker werd geconfronteerd. Als eerste was het geen gemakkelijke zaak om moslimjongeren, voornamelijk moslimjongens te vinden die bereid waren om deel te nemen aan dit onderzoek. Ten tweede de moeilijkheid om Arabische bronnen (literatuur, artikels, etc.) te vinden over dit hedendaagse onderwerp. Ten derde is er een tekort aan onderzoeken over geloofsbelevingen in België voornamelijk van de tweede en derde generatie in vergelijking met Nederland, waar meer dan voldoende literatuur en onderzoeken terug te vinden zijn. Tenslotte beschikt de onderzoeker niet over de kennis om gedragingen en denken in dit onderzoek te analyseren of te ontcijferen op de manier zoals antropologen en sociologen dit vervullen.





## Deel 3: De onderzoeksresultaten

In dit deel van het onderzoek worden de resultaten gepresenteerd en besproken. Het eerste hoofdstuk bestaat uit een samenvatting van de data die tijdens de kwalitatieve interviews werden verzameld. Deze worden voorgesteld volgens de vier thema's uit de topiclijst, zoals deze werd gehanteerd tijdens de interviews. De thema's die hier aan bod komen zijn de volgende: de geloofsbeleving, de cultuurbeleving, de identiteitsbeleving en ten slotte de wijvingen die ze ervaren in hun geloofsbeleving.

In het vierde deel worden de resultaten geïnterpreteerd in het licht van de bevindingen die in eerdere onderzoeken werden gedaan.

### 1. De geloofsbeleving

Wanneer aan de respondenten gevraagd wordt wat de islam voor hen betekent, zijn ze het er allen mee eens dat de religie een leidraad, een levenswijze voor hen vormt. Wanneer aan de respondenten gevraagd wordt wat het moslim-zijn voor hen betekent, geven zij verscheidene antwoorden. Als eerste geven ze aan dat iemand die zich houdt aan de vijf pilaren een moslim is. Twee respondenten<sup>38</sup> gaan er dieper op in, en zijn van mening dat het niet ophoudt bij de vijf pilaren, maar ook het geloven in de zes geloofsartikelen<sup>39</sup> (*arkān al-'Imān*) inhoudt.

Tevens maken de respondenten onderscheid tussen wie enkel gelooft in het hart en degene die daarnaast ook praktiseert. Voor drie respondenten<sup>40</sup> betekent het moslim-zijn zowel het oprecht geloven in het hart als het praktiseren. Alleen in het hart, maakt een persoon geen moslim volgens deze respondenten. Het is het praktiseren dat iemand moslim maakt.

Twee van de 12 respondenten linken het moslim-zijn met de uiterlijke verschijning. Volgens deze respondenten is een moslima iemand die zich religieus kleedt, met name de hoofddoek en lange gewaden (*'abāya*), en een moslimman is iemand die zich traditioneel kleedt en een baard laat groeien. De bovenstaande punten onderscheidt hen van niet-moslims volgens R1.

---

<sup>38</sup> R3 en R7

<sup>39</sup> De *zuilen van het geloof* is de verzamelterm die gebruikt wordt voor de zaken die elke moslim dient te geloven. De zes zuilen zijn: het geloven in de eenheid van God, de engelen, de geopenbaarde boeken, de profeten en boodschappers, in de wederopstanding en de laatste dag en als laatste in de lotsbestemming.

<sup>40</sup> R1, R3 en R6

Vermeldenswaardig is dat R1 een enorme nadruk legt op de eerste zuil, *tawhīd*, die niet alleen bestaat uit een zinnetje maar uit zeven voorwaarden of gradaties die een *mushāhid* in acht dient te nemen zoals deze wordt uitgelegd door *Sharia4Belgium*<sup>41</sup>.

### 1.1. Redenen van religionisering.

De reden waarom de respondenten zich zijn gaan verdiepen op een bepaald moment in hun leven is bij ieder divers. De leeftijd waarbij deze respondenten, op één na, zich zijn gaan verdiepen schommelt tussen de leeftijd van 16 en 19 jaar. Merkwaardig ook is dat al deze respondenten zich meer zijn gaan verdiepen in de islam sinds een drie tot vijftal jaren. Eén respondent begon zich in de bronnen te verdiepen op de leeftijd van 22 jaar. Hierbij vormen het jaar 2007, 2008 en 2009 belangrijke data. Hier onderscheid ik vijf redenen:

Zo geven vier<sup>42</sup> van de twaalf respondenten aan dat de aansporing tot verdiepen is ontstaan door invloed van de omgeving, namelijk een familielid of vriend. Terwijl voor twee respondenten de interesse voor de islam gewekt is op het internet. Waar R2 zich op een jongerenforum voor Marokkanen begaf, was dat voor R1 de site van *Sharia4Belgium*. Voor R9 blijkt dat niet het geval te zijn en is de interesse ontstaan in de moskee door de preken van de imam.

Drie respondenten<sup>43</sup> vertellen dat de negatieve beeldvorming over Marokkanen en moslims, zeker na 11/9 een doorslaggevende factor is geweest voor hun verdieping. Ze hebben het gevoel voortdurend ter verantwoording te worden geroepen. Zo verdiepten zij zich in de islam om argumenten te kunnen geven tegen vooroordelen over de islam en moslims.

De overige vijf respondenten wijzen erop dat de doorslaggevende factor voor de religieuze verdieping met de dood te maken heeft. Zowel bij R2 als R12 is deze verdieping te wijten aan het overlijden van een familielid. R3 en R7 vertellen dat door een lezing online te hebben bekeken over de dood er zingevingsvragen rezen. Dit heeft hen doen stilstaan bij het leven. R11 wendde zich terug naar de islam na een gebroken liefdesrelatie en het overlijden van zijn broer. Dit leidde bij twee respondenten (R7 en R11) tot een persoonlijke crisis. Zij vragen

---

<sup>41</sup> [http://shariah4belgium.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=316%3Ade-oproep-tot-tawhied&catid=40%3Aatawheed&lang=en](http://shariah4belgium.com/index.php?option=com_content&view=article&id=316%3Ade-oproep-tot-tawhied&catid=40%3Aatawheed&lang=en)

<sup>42</sup> R3, R1, R8 en R9

<sup>43</sup> R4, R6 en R11

zichzelf af wie ze zijn en wat ze hier doen. Doordat ze de weg kwijt zijn, voelen zij zich ontheemd en gedelocaliseerd.

## 1.2. Verdiepingswijzen

Er is duidelijk een diversiteit aan de manier waarop deze jongeren kennis opdoen en welke informatiebronnen zij raadplegen bij het verdiepen in de islam.

De overgrote meerderheid<sup>44</sup> van de respondenten geven aan dat ze zelf op zoek gingen naar kennis en als hoofdbron het internet gebruikten. Enkele respondenten wijzen er wel op dat ze voorzichtig zijn met de informatie die ze terugvinden terwijl anderen daar niets over vermelden en gewoon via de zoekrobot *google* zoeken. De ultieme informatiebron, volgens deze respondenten, zijn de online islamitische lezingen. Er wordt gehoor gegeven aan moslimprekers zowel uit het Midden-Oosten als uit het Westen. De meeste bekende sprekers onder de respondenten zijn: Khālīd Yāsīn<sup>45</sup>, Moḥammad al-Khattab<sup>46</sup>, 'Abd al-Wāḥid van Bommel<sup>47</sup>, Moḥammad Shatwānī, 'Abd al-Jabbār Van De Ven<sup>48</sup>, Sulaymān van Ael<sup>49</sup>, 'Amr Khālīd<sup>50</sup> en Tāriq Ramaḍān. R1 en R7 vormen hier een uitzondering en geven gehoor aan de volgende sprekers: Anwār al-'Awlaqī<sup>51</sup>, 'Omar Bakrī<sup>52</sup> & Shāh Jalāl Ḥusayn, 'Omar al-Ḥaddūshī<sup>53</sup> en Abū Ḥamza al-Maṣrī<sup>54</sup>.

Anderzijds zijn de opkomende religieuze verenigingen enorm populair bij de respondenten. De overgrote meerderheid<sup>55</sup> wijst op het vaak bijwonen van lezingen van islamitische verenigingen waaronder *al-Mawada*, *as-SakinaZusters*, *Ihsan*, *Vereniging Salaam*, *Umma* et cetera. Hier benadrukken ze dat op die manier de moslim nog in contact blijft met de islam. Naast het internet en de religieuze verenigingen noemen zeven respondenten het gebruik

---

<sup>44</sup> Tien van de twaalf respondenten

<sup>45</sup> Een Amerikaanse bekeerling die de islam predikt in verschillende landen.

<sup>46</sup> Een Nederlandse islamprediker van Marokkaanse afkomst.

<sup>47</sup> Een Nederlandse bekeerling die verschillende boeken schreef over de islam. Hij volgde een imamopleiding in Turkije en was directeur van de Nederlandse Moslim Omroep.

<sup>48</sup> Een Nederlands islamitische prediker.

<sup>49</sup> Een Antwerpse moslimbekeerling die islamitische lessen geeft.

<sup>50</sup> Een Egyptische moslimactivist en televisie-prediker.

<sup>51</sup> Een moslim-onderwijzer, spiritueel leider, en voormalig imam, die ervan verdacht werd rekruteur te zijn voor al-Qā'ida en haar zijtakken.

<sup>52</sup> Een Egyptische prediker van het militant islamisme.

<sup>53</sup> Een ideologische leider van de jihadistische beweging in Marokko.

<sup>54</sup> Prediker van het militant islamisme.

<sup>55</sup> Tien van de twaalf respondenten

van boeken als een informatiebron. Slechts enkele respondenten vermelden hierbij dat zij kritisch en voorzichtig boeken uitkiezen.

De televisie is de minst gebruikte informatiebron bij de ondervraagde respondenten. Enkel R4, R6 en R12 kijken sporadisch naar religieuze programma's waaronder *Islamchannel*, *Iqra* en *HoudaTV*. Ten slotte gaan slechts drie respondenten<sup>56</sup> ten rade bij hun ouders wanneer ze vragen hebben over de islam. Indien de ouders geen antwoord kunnen bieden, wenden R3 en R9 zich naar de imam.

### 1.3. Persoonlijke beleving

De geloofsbeleving is verschillend van persoon tot persoon. Zo ook de veranderingen die zij aan zichzelf hebben gebracht of willen brengen.

Van de twaalf respondenten geven er vijf<sup>57</sup> aan dat zij op een jongere leeftijd (namelijk rond de leeftijd van 12 jaar) zijn beginnen bidden. Terwijl de overige zeven deze plicht pas in acht namen bij de verdieping (leeftijd tussen 16 en 19 jaar). Bij R3 blijft het niet alleen bij de verplichte gebeden maar zij verricht ook vrijwillige gebeden.

Van de twaalf respondenten vernoemen er acht<sup>58</sup> dat ze veranderingen hebben aangebracht of willen aanbrengen aan het innerlijke. Dit houdt namelijk in: een goed mens zijn, respect voor de medemens, het creëren van een band met God maar tevens ook God gehoorzamen en dankbaarheid tonen (*'ibāda*). Zo proberen zij meer uit de koran te lezen, koranverzen van buiten te leren en hulpvaardig te zijn.

Waar bij enkele respondenten de veranderingen zich meer intern voordoen, is er ook een enorme aandacht om de geloofsregels in praktijk te zetten, namelijk het uiterlijke en het waarneembare.

Alle acht vrouwelijke respondenten geven aan dat de eerste uiterlijke verandering aan henzelf de hoofddoek was. Enkele opteerden voor de *hijāb* en lossere kledij, terwijl anderen

---

<sup>56</sup> R1, R9 en R7

<sup>57</sup> R4, R3, R6, R9 en R1

<sup>58</sup> R4, R3, R6, R9, R10, R12 en R1

kozen voor de traditionele kledij (*'abāya*) en *khimār*<sup>59</sup>. Zowel R2 als R5 hopen op een dag *khimār*<sup>60</sup> en *'abāya* te dragen en R3 de *burqa*<sup>61</sup>.

Vier respondenten<sup>62</sup> zijn van mening dat iemand die zich religieus kleedt, aangeeft dat die persoon correct bezig is met islam. Terwijl de overige respondenten het er wel mee over eens zijn dat de islam niet in de uiterlijke vertoning zit en dat deze bedrieglijk of misleidend kan zijn. Citaat: "*Baard, khimār, burqa betekent niet dat je een perfecte moslim bent*" (R5).

Opmerkelijk in dit onderzoek is dat de meerderheid van de respondenten veranderingen hebben aangebracht in termen van *'halāl* en *ḥarām*'. Zo wijzigden vijf<sup>63</sup> respondenten hun omgang met het andere geslacht en kozen zij voor een strikte fysieke scheiding tussen mannen en vrouwen. Alle vijf respondenten zijn van mening dat dit het beste is, anders ontstaat er *fitna*<sup>64</sup>. De helft<sup>65</sup> van de respondenten kozen er dan ook voor om geen handen meer te schudden met het andere geslacht. Dat is uit den boze en wordt *ḥarām* verklaard. Zo geeft R3 als uitleg: "*het is beter om de hand te doorboren dan de hand te schudden met het andere geslacht*".

Zes<sup>66</sup> van de respondenten hebben er ook voor gekozen om afstand te nemen van muziek. Drie<sup>67</sup> van de zes geven wel toe dat ze soms hervallen, maar in het algemeen naar veel minder muziek luisteren dan tevoren. Daarnaast geven drie<sup>68</sup> respondenten aan dat ze het wereldse plezier zoals het uitgaan, luxe (kledij, wagens) en liefdesrelaties hebben opgegeven.

Als laatste wijzen drie<sup>69</sup> van de twaalf respondenten in het interview aan dat ze strikt volgens de soenna willen leven. Ook vermelden ze hierbij dat ze meer aandacht schenken aan details. Zo vinden zij dat de moslimmannen de baard moeten laten groeien zoals de

---

<sup>59</sup> R7, R3 en R1

<sup>60</sup> Dit is een capevormige doek die een stuk langer is waardoor ook nek en schouders worden bedekt. Het gezicht blijft wel volledig vrij.

<sup>61</sup> Dit kledingstuk bedekt het lichaam compleet en laat alleen een gaas over om door te kijken.

<sup>62</sup> R8, R1, R7 en R3

<sup>63</sup> R3, R2, R7, R9 en R11

<sup>64</sup> Dit betekent zowel verleiding als chaos.

<sup>65</sup> R3, R7, R9, R10, R1 en R5

<sup>66</sup> R3, R7, R5, R8, R2 en R1

<sup>67</sup> R2, R8 en R5

<sup>68</sup> R11, R12 en R10

<sup>69</sup> R7, R3 en R1

hoofddoek ook verplicht is voor vrouwen. In hun ogen is dat *fard* (verplicht). Als laatste benadrukken ze ook dat het een plicht is van elke moslim om aan *da'wa* te doen bij zowel moslims als niet-moslims.

Weliswaar geven vier<sup>70</sup> van de respondenten toe dat ze in het begin van hun verdieping een radicale koers hadden aangenomen. Zo vertellen zij dat zij een beetje *te ver* gingen in hun geloofsbeleving. Ze wilden zoveel mogelijk doen, maar werden uiteindelijk terug gefloten (tot rust bedaald) door familieleden en vrienden. Merkwaardig is dat zowel R3 als R7 stopten met de middelbare school zodat zij zich volledig konden focussen op de islam en zich voorbereiden op het hiernamaals. Zo koos R3 ervoor om zich meteen te settelen en was ze ook van plan om volledig te emigreren naar een islamitisch land. Maar door haar echtscheiding heeft ze dit idee verlaten en kreeg ze stilaan terug voeling met de realiteit. Merkwaardig is ook het gevoel dat heerst bij deze respondenten namelijk dat ze hun leven moeten recht zetten. Er heerst bij deze respondenten een zeker schuldgevoel voor, in hun ogen, de zedeloze Westerse levensstijl die ze voordien aannamen. In hun beleving staat zowel berouw (*tawba*) als boetedoening centraal. Dit vormt een voortdurende stimulans voor verdere verdieping in de islam. Bijgevolg proberen zij hun leven in het teken van het religieuze te stellen.

#### **1.4. Visies op geloof- en cultuurbeleving van de oudere generatie**

Eenzijds is de meerderheid<sup>71</sup> van de respondenten van mening dat de oudere generatie analfabeten en onwetend waren. Verder vertelt R4 *“Zij namen alles wat zij hoorden aan en gaven bovendien enkel gehoor aan imams of mensen met aanzien”*. Tevens deden ze enkel wat hen aangeleerd werd zonder na te gaan of het authentiek was en namen ze geen kritische houding aan. Terwijl de jongeren in het Westen op school hebben geleerd om kritisch te zijn en zo dus ook kritisch te zijn t.o.v. religie. Door het feit dat zij geschoold zijn, zijn zij rechtstreeks betrokken bij het religieuze discours.

De jongere generatie bekritiseert de oudere generatie niet de ware islam te volgen, maar de volksislam waar islam verweven is met cultuurtraditie, het mythische en magische. De

---

<sup>70</sup> R11, R3, R7 en R1

<sup>71</sup> R1, R4, R7, R2, R8, R5 en R12

cultuur is dé levenswijze voor die generatie meer dan de koran en *soenna*<sup>72</sup>. Zowel R4 en R7 verwijten de oudere generaties dat zij te veel rekening houden met wat de omgeving zal denken of zeggen. Als laatste verwijt R7 haar ouders dat ze haar nooit hebben gestimuleerd om zich meer te verdiepen in islam.

Anderzijds vinden de overige respondenten<sup>73</sup> dat de oudere generatie toen een harder leven had. Zo leggen zij uit dat die generatie zich in een crisis bevond waarbij hun enige zorg was, hoe ze de dag zouden overleven. De islam speelde een kleinere rol waarbij de beleving beperkt was tot vijf gebeden, vasten en op bedevaart gaan. Naarmate ze ouder worden, worden ze religieuzer volgens R11 en R9.

## **2. De cultuurbeleving**

### **2.1. Scheiding tussen cultuur en religie**

Tien van de twaalf respondenten pleiten voor een duidelijke scheiding tussen cultuur en religie. Volgens de respondenten is die scheiding vaak veel te vaag.

Ze zijn het er allen mee eens dat er een te grote vermenging bestaat tussen de islam en cultuur. Zo vertelt R4 dat in de Marokkaanse cultuur de hoofddoek wordt gezien als een traditie die in acht genomen moet worden wanneer het meisje trouwt. Volgens R4 zijn er moslimmeisjes die de betekenis er niet van kennen en wordt dit eerder gezien als een traditie en niet als een geloofsregel. Vijf respondenten<sup>74</sup> zijn van mening dat culturele tradities die de islam tegenspreken, afgeschaft moeten worden.

Verder vinden R1 en R9 dat de tradities volledig aan de kant moeten gezet worden waarbij de focus enkel op de islam gericht moet zijn.

### **2.2. Afwerping van culturele praktijken**

Tien van de twaalf respondenten geven kritiek op de conservatieve praktijken die terug te vinden zijn bij de Marokkaanse cultuur, die zij als ‘onislamitisch’ en ‘barbaars’ zien. Zo geven deze respondenten verscheidene voorbeelden aan die in acht dienen genomen te worden in

---

<sup>72</sup> R1, R3, R4, R2, R7, R9, R5, R12 en R11

<sup>73</sup> R11, R6, R9 en R10

<sup>74</sup> R2, R7, R11, R9 en R10

de Marokkaanse cultuur. Hier is een degradatie te vinden in de verwerping van cultuurtradities.

Ten eerste veroordelen alle respondenten de *shirk*-praktijken die aanwezig zouden zijn in de cultuur. Zo vertelt R2 dat er op Marokkaanse trouwfeesten met eieren worden gegooid omdat dit geluk zou brengen. Dit ziet zij als een onislamitische gewoonte waarbij *shirk* wordt gepleegd. Verder vinden R2 en R3 de gewoonte om de hand te kussen van de Marokkaanse koning Moḥammad VI puur *shirk*. Tevens verwerpen ze allen het bijgeloof - een vorm van *shirk* - dat een enorme aandacht krijgt in de Marokkaanse cultuur<sup>75</sup>. Ter illustratie vertelt R6 dat wanneer iemand een huis koopt, de traditie bestaat om een haan te slachten omdat dit zegeningen zou brengen. Een ander voorbeeld dat wordt aangehaald is de gewoonte waarbij een mes onder het bed van de pasgeborene baby wordt geplaatst als bescherming tegen het kwade. Als laatste veroordelen ze ook de gewoonte van sommige Marokkanen om waarzeggers en helderziende et cetera te bezoeken.

Ten tweede geven ze aan dat er sprake is van discriminatorische elementen in de Marokkaanse cultuur zoals op vlak van het huwelijk. Zo haalden vier<sup>76</sup> respondenten als voorbeeld aan dat de Marokkaanse cultuur sterk gericht is op endogame huwelijken terwijl daar in de islam niets over wordt aangegeven. Zo vinden de oudere generaties een interracial huwelijk ondenkbaar. Daarnaast vermelden vier<sup>77</sup> respondenten de ongelijke behandeling tussen jongens en meisjes waarbij het meisje als minderwaardig wordt gezien. Zo vinden zij dat een meisje in de Marokkaanse cultuur niet gemakkelijk het recht krijgt om te studeren en of buitenshuis te werken.

Ten derde keuren zij ook praktijken af die ze als onislamitisch zien. Zij geven kritiek op de traditionele gewoonten tijdens Marokkaanse trouwfeesten als “één en al geldverzuim en overbodig”. Ook veroordelen zij de muziek die afgespeeld wordt en bestempelen deze als *ḥarām*. Alsook keuren zij de gewoonte waarbij de bruidegom de zaal van de vrouwen betreedt niet goed. R3 is zelfs van mening dat het witte bruidskleed dat gedragen wordt op trouwfeest een imitatie (*taqlīd*) is van de christenen: “*het is een gewoonte van de christenen, als je dat doet dan behoort je tot hun volk*”. R3 als R1 stellen dat een

---

<sup>75</sup> R6, R10, R11 en R7

<sup>76</sup> R2, R3, R7 en R12

<sup>77</sup> R5, R3, R8 en R12



verlovingsfeest *bid'a* is en niet hoort binnen de islam. Tevens bestempelt R1 ook het hennafeest als onislamitisch en keurt zij deze traditie helemaal af. Als laatste verwerpen de respondenten<sup>78</sup> het vrije contact tussen mannen en vrouwen, zoals het elkaar begroeten met de hand.

Anderzijds geven enkelen<sup>79</sup> onder hen toe dat zij bepaalde tradities zoals de eetcultuur, de gastvrijheid als de kledingstijl wel aangenaam vinden. Ondanks het feit dat de overgrote meerderheid meer een afstandelijke houding aanneemt tegenover de Marokkaanse cultuur vinden vier<sup>80</sup> respondenten dat cultuur wel hand in hand gaat met religie. Ze hebben dan ook geen problemen met cultuurgewoonten binnen de Marokkaanse feesten zoals ook de losse omgang tussen mannen en vrouwen. Zij zijn van mening dat de cultuur het leven aangenamer maakt. Zij vinden enkel dat er wel duidelijkheid moet ontstaan tussen wat islamitisch is en wat cultureel bepaald is.

### 3. Conflicten en kritieken

#### 3.1. Wrijvingen met de oudere generatie en vriendengroep

De wrijvingen die deze respondenten ervaren, doen zich voor op verschillende niveaus. Zo bestaan deze wrijvingen ten eerste uit een generatieconflict en ten tweede uit een conflict met de entourage.

Tien van de twaalf respondenten ervaren bij hun geloofsbeleving wrijvingen met hun omgeving waaronder de oudere generatie (de ouders) en vrienden. Zowel R2 en R5 vertellen dat er zich altijd een probleem voordoet in de familie wanneer het gaat om het afspelen van muziek op feesten. Zo vindt de oudere generatie dat dit een '*must*' is en hoort bij de cultuur, hoewel de jongeren juist die gewoonte willen verwerpen. Zo vertelt R5 dan ook dat zij graag een *nashīd*band<sup>81</sup> wil voor haar trouwfeest terwijl haar moeder *kost wat kost* muziek wil laten afspelen. Volgens R5 speelt '*wat zullen mensen zeggen*' sterk in de gedachte van de moeder. Dit staat centraal in hun denken en het is vanuit dat idee dat zij handelen. Dit wordt ook bevestigd door R4 en R7. Daarenboven vertelt R5 dat er een discussie ontstond met

---

<sup>78</sup> R1, R7, R11, R3, R5, R9 en R12

<sup>79</sup> R8, R12, R1, R7 en R9

<sup>80</sup> R4, R6, R8 en R10

<sup>81</sup> Religieuze liederen.

haar moeder toen zij de hoofddoek begon te dragen. Haar moeder juichte deze stap niet toe omdat ze haar daar nog te jong voor vond. Hetzelfde geval deed zich voor bij R6 en R8. Bij de laatstgenoemde respondent was het de vader en niet de moeder.

Ook geeft R5 aan dat haar moeder 'vrij modern' is en dus wanneer zij 'abāya draagt, vindt de moeder dat haar dochter overdrijft (extreem). Tevens vertelt zij ook dat toen zij de hoofddoek begon te dragen, enkele jongens van haar vriendengroep haar als serieus en religieus zagen waarna ze afstand van haar namen, dit was ook het geval bij R3.

Daarenboven vertelt R12 dat er een zeker conflict ontstond met zijn vader toen hij zijn baard wou laten groeien. De vader vond hem daar nog te jong voor. Zo vertelt R1 ook dat zij haar opa verschillende malen heeft proberen te overtuigen om zijn baard te laten groeien omdat dit in haar ogen verplicht is. Maar de opa blijft koppig doen, volgens R1, en hij is er rotsvast van overtuigd dat de baard niet verplicht is.

Vier<sup>82</sup> respondenten geven aan dat de manier waarop zij de islam beleven voor veel wrijvingen heeft gezorgd. Ze geven allen toe dat zij in het begin zo veel mogelijk probeerden te veranderen. Ze wilden alles zo snel doen en op die manier namen ze ook van alles afstand. Zo geraakten ze vervreemd van hun directe omgeving en benaderden de familie en de vrienden hen als 'extreem' waarna zij probeerden hen uit die hevige golf te krijgen.

Drie respondenten<sup>83</sup> vertellen dat zij conflicten ondervonden met hun familie door hun verandering in hun denk- en kledingwijze. Daarbij namen ze afstand van hun vrienden die hen nu "extreem" vinden. Het tweede conflict dat zij meemaakten was het feit dat ze besloten om mannen geen handen meer te schudden en dit ook binnen de eigen familie. Dit zorgde voor een shock binnen de familie. Daarenboven kozen zij er ook voor om geen trouwfeesten meer bij te wonen waar muziek of *nashīd* met instrumenten worden gespeeld. Ook verjaardagsfeesten die zij zien als onislamitisch, zorgden voor conflicten met hun vriendengroep.

R1 voelt zich zowel door vrienden als familie onbegrepen door haar steun voor *Sharia4Belgium*. Zo vertelt zij dat zij naar een lezing wou gaan van die groep maar dat haar vader dat niet toeliet. Haar ouders zijn van mening dat *Sharia4Belgium* niet de waarheid

---

<sup>82</sup> R7, R3, R11 en R12

<sup>83</sup> R7, R3 en R1

spreekt. Ondanks het feit dat zij weinig begrip krijgt van haar omgeving, vindt zij steun van gelijkgestemden *zusters* die hetzelfde proces hebben meegemaakt.

Anderzijds doen de conflicten zich omgekeerd ook voor. Drie<sup>84</sup> respondenten ervaren wrijvingen binnen de familie, niet door de eigen beleving, maar door de beleving van anderen. R4 trekt hier duidelijk een lijn tussen gematigde moslims en orthodoxe moslims. Zo ondervindt zij dat de beleving van orthodoxe moslims een duidelijke weerslag heeft op haar beleving. Zo ervaart zij dat ze hun visie op haar willen opdringen en dat er op haar wordt neergekeken en dat ze bekritiseerd wordt omwille van haar beleving. R4 benadrukt de islambeleving te zien als iets persoonlijk, iets tussen God en de gelovige. R6 vertelt dat haar tante zich is gaan verdiepen in de islam na een postnatale depressie en dat zij is veranderd zowel in gedrag als uiterlijk en enkel leeft voor *'ibāda*. Zij koos ervoor om geen hand meer te schudden met de mannelijke familieleden en pleitte voor een fysieke scheiding tussen mannen en vrouwen. Dit heeft gezorgd voor spanningen binnen de familie. R11 geeft ook aan dat hij nichten heeft die zich zijn gaan verdiepen in de islam en die zich nu voor hem verstoppen. Dit kan volgens hem niet door de beugel. Als laatste vertelt R8 dat zij het spijtig vindt dat enkele vriendinnen van haar niet meer naar haar feesten komen omdat zij muziek draait.

### **3.2. Kritieken op 'salafisten'**<sup>85</sup>

Doorheen het onderzoek viel het op dat de helft van de respondenten het fenomeen van "*wanna be salafisten*" aanhaalde.

Zo bekritisieren drie<sup>86</sup> respondenten personen die zichzelf *salafisten* noemen omdat zij, in hun ogen, denken dat zij alles weten en met een wijzende vinger naar mensen toestappen en zeggen dat je iets verkeerd doet<sup>87</sup>. R10 bekritiseert ook deze groep alles letterlijk te nemen van wat in de koran en soenna staat. Volgens R10 moet je praktiseren aan de hand van 2012 en mee zijn met de tijd en dient een persoon te doen waar hij zich goed bij voelt. Hier benadrukt hij de persoonlijke beleving waarin God en de gelovige centraal staan (denkt

---

<sup>84</sup> R4, R6 en R11

<sup>85</sup> Dit beschrijven de respondenten als iemand die zich voordoet als dé ware moslim.

<sup>86</sup> R2, R6 en R4

<sup>87</sup> Zij worden ook "*harāmpolities*" genoemd

in dezelfde lijn als R4). Daarnaast bekritiseert R8 sommige moslims die van anderen eisen om *nashīd* op te zetten bij feesten i.p.v. muziek.

Daarnaast spreekt R6 over een rage in het religieus kleden wat staat voor '*ik ben een goede moslim*'. Volgens haar zijn er twee types moslims, mensen die het oprecht menen en anderen die het gewoon voor de naam doen en op een goed blaadje willen komen te staan. Volgens R6 is er een neiging om zich uiterlijk religieus te kleden terwijl deze niet overeenstemt met het innerlijke. Zo ondervond R6 conflicten met zulke meisjes die op haar neerkijken en haar als minderwaardig bestempelen omdat zij, in hun ogen, te gematigd is. Drie<sup>88</sup> respondenten vinden dat er teveel focus is op het uiterlijke, waarbij de religiositeit wordt gemeten aan kledij. Zo veroordelen zij ook het algemene gedachtegoed bij Marokkanen en moslims dat een vrouw met hoofddoek een goede moslima is terwijl een vrouw zonder hoofddoek als minderwaardig wordt aanzien. Volgens deze respondenten kan het perfect zijn dat juist degene die de hoofddoek niet draagt meer religieuze kennis heeft dan degene die gesluierd is. Hun conclusie is dus bij deze dat het uiterlijk bedrieglijk kan zijn.

Vermeldenswaardig is ook het aantal keren dat de respondenten de groep *Sharia4Belgium* aan bod brachten tijdens de interviewgesprekken. De overgrote meerderheid keurt deze groep en hun acties af. R3 was eerst voorstander van deze groep totdat ze zag in het nieuws dat deze groep aan geweld doet. Zij verwijt hen verkeerd om te gaan met kennis en in de naam van de islam te spreken. R6 stelt dat deze groep zaken uit de context haalt en haatdragend is. Drie<sup>89</sup> respondenten zijn van mening dat zij niet de ware islam vertegenwoordigen en ook het beeld van de islam verpesten.

Anderzijds geeft R3 wel toe dat er een aantal positieve elementen terug te vinden zijn bij *Sharia4Belgium* waaronder het oproepen tot *da'wa* en pleiten voor de toepassing van de sharia. R1 is een trouwe aanhanger van *Sharia4Belgium* en vermeldt hierbij dat zij in haar omgeving wordt bekritiseerd voor dat feit. Drie respondenten<sup>90</sup> pleiten voor de toepassing van de sharia in België vanuit het idee dat de *fitna* dan zal verdwijnen.

---

<sup>88</sup> R6, R5 en R8

<sup>89</sup> R9, R8 en R12

<sup>90</sup> R1, R2 en R3

## 4. De identiteitsbeleving

In dit onderzoek blijkt dat er in de identiteitsbeleving drie types merkbaar zijn.

Het eerste type is de moslimidentiteit. Drie respondenten<sup>91</sup> tonen aan dat de moslimidentiteit, als enige identiteit, op de eerste plaats staat. Volgens R1 moeten mensen zich ontdoen van andere nationaliteiten en identiteiten. Zo wil R9 niet gezien worden als Marokkaan maar enkel en alleen als moslim.

Vijf respondenten<sup>92</sup> hanteren een rangorde in hun identiteitsbeleving. Zo zien R3 en R8 zichzelf op de eerste plaats als moslim, daarna als Marokkaan en op de derde plaats als Belg. R2 ziet zichzelf eerst als moslim dan als Arabische daarna als Marokkaanse. Als laatste ziet R12 zichzelf op de eerste plaats als moslim dan als Belg met Marokkaanse roots.

Bij deze eerste twee groepen kan men ook spreken van delokalisering, ze voelen zich noch Marokkaan noch Belg. Zoals bij de geloofsbeleving, blijkt ook hier de islam een referentiepunt te zijn in de identiteitsconstructie.

Ten slotte maken vier respondenten een onderscheid tussen identiteit en religie. R10 en R5 zien zichzelf als Belg met Marokkaanse roots en hun religie is de islam. Zowel R6 als R11 geven aan meerdere identiteiten te hebben en deze is afhankelijk van de omgeving en situatie waarin hij/zij zich bevindt. R11 vertelt dat wanneer hij omgeven wordt door Marokkanen hij zichzelf ziet als een Marokkaan. Wanneer hij optrekt met religieuze mensen ziet hij zichzelf als moslim en wanneer hij zich in Marokko bevindt, ziet hij zichzelf als Belg. Dit kameleoneffect wordt bevestigd door R6 en R5. Alleen doet dat zich bij R5 voor in de omgekeerde beweging waarbij zij zichzelf ziet als Belg in een omgeving met Marokkanen en vice versa.

---

<sup>91</sup> R7, R9 en R1

<sup>92</sup> R2, R4, R12, R3 en R8

## Deel 4: Analyse van de onderzoeksresultaten.

### 1. De geloofsbeleving

In het kwalitatief onderzoek komt naar voren dat respondenten het enerzijds met elkaar eens zijn dat de islam een levenswijze, een leidraad vormt. Anderzijds geven zij verschillende betekenissen aan het moslim-zijn. Volgens Meijer R. (2009) is iemand een moslim wanneer die de *shahada* uitspreekt. De respondenten zijn het er allen mee eens dat een moslim iemand is die oprecht gelooft in het hart en de vijf pilaren in acht neemt. Drie respondenten maken hier wel een onderscheid in. Zo zijn zij van mening dat wie gelooft maar niet praktiseert geen moslim is. Het is de religieuze praktijk die een persoon moslim maakt. Tevens maakte één van de drie respondenten nog een onderscheid in het uiterlijke. Een moslim is namelijk "*iemand die zich traditioneel islamitisch kleedt*". Dit laatste komt overeen met het gedachtengoed van de *salafi*-beweging waar kleding als een distinctief kenmerk wordt gezien van wie 'echt' moslim is tegenover de seculieren en niet-salafistische moslims (Meijer R., 2009).

#### 1.1. Redenen van religionisering

De leeftijd waarbij de respondenten zich zijn gaan verdiepen schommelt tussen de leeftijd van 16 en 19 jaar, op één respondent na. Opvallend is wel dat dit bij alle respondenten gebeurde in de periode tussen 2007 en 2009, rekeninghoudend dat de jongste 18 jaar is en de oudste 25 jaar. Waarom deze data bepalend zouden zijn geweest voor de religieuze verdieping moet toekomstig onderzoek uitwijzen. De redenen die respondenten aangeven voor hun religionisering zijn bij iedere respondent divers.

Als eerste gebeurt de aanzet tot verdieping in de islam door invloed van de omgeving. Dit kan zich voordoen op twee wijzen die te maken hebben met het religieus behoren zoals De Koning M. (2008) stelt. Enerzijds willen jongeren bij de wereld van de oudere zussen, broers, tantes et cetera horen. Anderzijds doet het zich ook voor in de vorm van *da'wa* waarbij de familie of vrienden hun kennis doorgeven en aansporen tot het goede en het slechte afwijzen. Zo proberen zij anderen te motiveren om meer toevlucht te zoeken tot God.

Ten tweede is het opvallend dat deze religionisering gestimuleerd of gevoed wordt via de opkomende religieuze instellingen waaronder islamitische verenigingen. Jongeren gaan zelf

op zoek naar kennis en religieuze instellingen stimuleren deze religionisering (De Koning M., 2008).

Ten derde wordt dit aangewakkerd door de beeldvorming die bestaat over moslims en Marokkanen. In overeenstemming met eerdere onderzoeken (De Koning M. 2008; Roy O. 2004; Fadil N. 2009) zoeken deze jongeren de moslimidentiteit om zich te verlossen van de slechte naam en wordt dit een defensief mechanisme. Het feit dat zij als moslims worden gezien, leidt vaak tot een verdieping in de bronnen (De Koning M., 2008). Zoals ook uit het onderzoek van Entzinger H., Dourleijn E. (2008) blijkt, grijpen jongeren van Marokkaanse afkomst uit Rotterdam naar de moslimidentiteit als alternatief om te ontsnappen aan de negatieve naam. Ook geeft het onderzoek aan dat er een toenemend conformisme is onder druk van de anti-islamhouding waarbij de lager-opgeleiden conformistischer zijn dan hoogopgeleiden.

Tevens speelt ook de delokalisering, die jongeren ervaren, een rol. Dit komt overeen met de these van Roy O. (2004), Fadil N. (2005) en Kanmaz M. (2008), die zegt dat door de delokalisering moslims zich meer zullen wegwenden naar de islam als referentiepunt. Dit houdt in dat de moslims zich zowel in België als in hun moederland niet thuis voelen. Uit dit onderzoek blijkt dat 2/3 van de respondenten aangeven dat zij zowel in België als in Marokko als vreemde gezien worden. De overige vier responden voelen zich echter wel thuis in België. Zij vinden dat zij de vrijheid krijgen om te leven zoals zij het willen. Terwijl drie vierde van de respondenten het tegengestelde beweren. Zo vindt de meerderheid dat zij de islam niet kunnen beleven zoals zij dat wensen. Hierbij verwijzen zij naar het dragen van de hoofddoek, *niqāb*, bidden op het werk et cetera. Verder ondervindt R5 ook discriminatie doordat zij een Marokkaanse-islamitische naam heeft. Met als gevolg dat ze bij het zoeken naar een appartement werd afgewezen zodra ze hoorden dat ze een vreemde naam had. Zo geeft R9 ook aan dat hij als moslim wil gezien worden en niet als Marokkaan.

Als laatste geeft dit onderzoek aan dat enkele respondenten door een aangrijpende gebeurtenis '*het licht*' hebben gezien waardoor zij heil zochten in de islam. Vaak stellen zij zichzelf in vraag na zo'n gebeurtenis "wat doe ik hier? wie ben ik?". Ook De Koning (2008) stelde eerder vast in zijn onderzoek dat jongeren bij vlagen religieus zijn na belangrijke gebeurtenissen zoals wanneer zij een nieuwe weg inslaan m.b.t. werken of overlijden van

een familielid of vriend. De islam biedt hen antwoorden op hun levensvragen en een psychologische houvast. Hierin zien we een bevestiging van wat Buijs F.J., Demant F., en Hamdy A. (2006) vaststelden. Wanneer een persoon radeloos is, heeft hij behoefte aan antwoorden op levensvragen, warmte en geborgenheid en zoekt daarom heil in de islam.

## **1.2. De verdiepingswijzen**

Er is duidelijk een diversiteit in de manier waarop deze jongeren kennis opdoen. Opmerkelijk is dat ze dat op een bewuste manier willen doen, d.w.z. zelf kennis vergaren zoals De Koning M. (2008) en Kanmaz M. (2008) het stellen en niet zomaar zaken overnemen. Dit kan binnen de notie authenticiteit en religieuze individualisering gezien worden. Het is een keuze, een vrijheid die zij hebben en dat onderscheidt hen van de oudere generatie bij wie religie een vanzelfsprekendheid was en waarover weinig kritisch gereflecteerd werd. Volgens de respondenten is de verklaring te vinden in het scholingsniveau waar jongere generaties op school hebben geleerd om voor zichzelf te denken en kritisch te zijn.

De manier waarop jongeren zich informeren over de islam is bij alle respondenten ongeveer gelijklopend. Wanneer  $\frac{3}{4}$  van de respondenten vragen hebben over de islam, gaan zij eerst op zoek op het internet. In overeenstemming met eerdere onderzoeken blijkt dat het gebruik van het internet het belangrijkste en meest gebruikte medium voor jongeren is om zich te informeren over de islam (Meijer R. 2009; De Ley H. 2008). Uit Korf Dirks onderzoek (2007) blijkt ook dat de religieuze verdieping tot stand komt met behulp van het internet.

In tegenstelling tot andere onderzoeken waar dit nauwelijks aan bod kwam, blijkt in dit onderzoek dat lezingen, georganiseerd door islamitische verenigingen, succes hebben bij de overgrote meerderheid van de jongeren. Wanneer het internet hen geen antwoord kan bieden, doen zij een beroep op boeken. Hierbij maken zij gebruik van vertaalde islamitische boeken naar het Nederlands als informatiebron om zich te verdiepen, gezien deze de laatste jaren wereldwijd verspreid worden (al-Qarādāwī Y. 1998; Bousetta H. en Maréchal B. 2004).

Daar tegenover staat dat  $\frac{1}{4}$  eerst raad vraagt bij ouders en/of imam. Dit is een bevestiging van wat eerdere onderzoeken (Roy O. 2004; De Koning M. 2008) vaststelden. Namelijk dat jongeren minder geneigd zijn om naar de ouders te gaan indien ze vragen hebben over en



rond de islam. Voor sommige respondenten is dit zelfs geen optie en wordt dit gezien als de minst gebruikte informatiebron.

Ook blijkt hier sprake te zijn van verminderde sociale autoriteit wat het gevolg is van de religieuze individualisering zoals gesteld wordt door Roy O. Dit komt overeen met de these van Fadil N. (2005) waarbij de religieuze autoriteit meer bij het *zelf* gaat liggen en waarbij de nadruk wordt gelegd op authenticiteit. Dit laatste houdt in dat deze jongere leefregels volgt omdat hij of zij dat zelf wil en niet omdat het 'zo hoort'. Zo geeft de meerderheid aan kritisch om te gaan met de informatie die zij vinden over de islam.

### 1.3. De persoonlijke geloofsbeleving

Vermeldenswaardig is dat alle respondenten bewust hebben gekozen om zich te verdiepen in de islam. Zo vertelt R12 tijdens het interview: *"Er is geen dwang in religie - lā ikrāha fī al-Dīn<sup>93</sup>"*. De meeste respondenten legden de nadruk op religie als een persoonlijke aangelegenheid. Zij gaan bewuster om met religie en het is iets dat enkel de gelovige en God aangaat (De Koning M. 2008; Kanmaz M. 2008; Santing F. 2010). *"Het is niet zoiets dat je zomaar hebt meegekregen van de voorouders, dus niet alleen moslim zijn omdat je ouders dat ook zijn geweest"* (R6). Het moet uit een bepaalde overtuiging komen. Kenmerkend bij deze respondenten is het proces van deculturalisering (Roy O., 2004), waarbij zij zich willen zuiveren van de invloeden van het Westen en die van de tradities van hun ouders. Op die manier willen zij terugkeren naar de essentie van de islam.

De geloofsbeleving van de respondenten kan opgedeeld worden in drie groepen. De eerste en ook de kleinste groep richt zich meer tot de innerlijke verdieping en de focus meer gericht op religieuze deugden en de band tussen God en de gelovige. De tweede groep vormt de meerderheid en zij proberen een *zuivere* islam te beleven. Daarbij trachten ze een orthodoxere levensstijl aan te nemen, weliswaar op een gematigde manier waarbij de cultuurbeleving nog wordt toegestaan zolang de tradities de islam niet tegenspreken. De laatste groep wenst de islam volledig te zuiveren van de "smet" van cultuur en stellen hun leven in dienst van religie. De nadruk komt hier te staan op geloofsregels die ten alle tijden in acht moeten genomen worden. Deze groep neemt over het algemeen veel kenmerken over van de *born again* moslims. Vermeldenswaardig is dat de twee laatste groepen de islam

---

<sup>93</sup> *Sūrat al-Baqara* 2:256, de Koran.

niet willen beleven zoals de ouders dat hebben gedaan, maar meer in een zuivere vorm en waarbij afstand wordt genomen van de culturele islam die verweven is met bijgeloof, het magische en mystieke. Bij de ene respondent is dat meer aanwezig dan bij de ander.

Allen benadrukken ze de religieuze deugden zoals het zijn van een goed mens, eerlijk zijn, behulpzaam et cetera. Daarenboven gaven ze blijk van een verhoogde religiositeit, zoals Kanmaz M. (2008), De Koning M. (2008); Santing F. (2009) en Korf D. en Ysilgoz B. (2007) bewezen in hun onderzoek, in de vorm van nadruk op geloofsregels. Ook wat De Gruijter M. et al. (2008) aantonen in hun onderzoek, hoe orthodoxer, hoe meer ze belang hechten aan naleven van voorschriften, was duidelijk terug te vinden in dit onderzoek. Zoals ook bleek uit het bacheloronderzoek van Santing F. (2010), gaan jongeren bewuster om met religie en is er een neiging tot conformisme zowel omdat het voorgeschreven is als om morele deugden te ontwikkelen.

Tevens is het godsbewustzijn sterk aanwezig zoals Santing F. (2010) dit voorstelde. Deze notie ontleende zij van Saba Mahmood (2005). Het godsbewustzijn betekent een dichtere band te willen creëren met God en *'ibāda (al-'Amal al-Ṣāliḥa)* te doen om zowel Gods tevredenheid te krijgen als om een vrome Zelf te ontwikkelen (Mahmood S., 2005). Dit bevestigt Fadil N. (2008) ook in haar doctoraatsproef namelijk dat de religieuze praktijk niet alleen uit eigen keuze wordt gedaan maar hij ook gelinkt is aan goddelijke voorschriften in termen van *'ibāda*.

Zo geven alle respondenten aan dat zij bidden en vasten. Alle vrouwelijke respondenten hebben er ook voor gekozen om de hoofddoek te dragen. Waar de ene heeft gekozen voor *hijāb*, kiest de andere voor een *khimār*. Naast het bidden, vasten en de hoofddoek pleiten  $\frac{3}{4}$  van de respondenten voor een strikt fysieke scheiding tussen mannen en vrouwen, terwijl  $\frac{1}{4}$  van de respondenten daar geen probleem van maakt (Roy O. 2005; Kanmaz M. 2008). De helft van de respondenten kiest er dan ook voor om geen handen meer te schudden met niet-*maḥram*<sup>94</sup> wat ze zien als een onislamitische gewoonte (Roy O. 2004; De Koning M. 2008).

---

<sup>94</sup> De *maḥram* van de vrouw zijn degenen met wie zij niet mag trouwen waaronder de vader, broer, oom en grootvader.

Tevens doet zich een proces voor waarbij zij hun levensstijl willen zuiveren van niet islamitische/Westerse invloeden. Drie vierde van de respondenten proberen in hun leven alle vormen van afleiding te verwerpen of te vermijden zoals het beluisteren van muziek. Binnen deze groep wenst een kwart van de respondenten op geen enkele manier een compromis te sluiten met het Westen. Ze proberen een islamitische levensstijl aan te nemen naar het voorbeeld van de profeet Moḥammad en alle wereldse plezier en afleiding zoals luxe, muziek en cinema af te werpen. Het zijn ook deze respondenten die hebben toegegeven dat zij een radicale koers hebben genomen in het begin van hun beleving zoals het stoppen met school om zich enkel te kunnen richten op de islam. Zo dragen zij traditionele kleding en proberen zij hun leven in het teken van het religieuze te stellen. Vermeldenswaardig is ook het gevoel van schuld dat centraal staat in hun beleving. Zij tonen berouw voor het onzedige leven dat zij voordien leidden en de ondankbaarheid die zij toonden. Zij leggen de nadruk op het schuldgevoel dat samengaat met de continue herinnering aan de hel en de redding. Welke een sterke stimulans vormt om iemands gedachten te richten op *ḥalāl* en *ḥarām*. Zo geven zij toe in de beleving ook de aandacht te schenken aan kleinere details waaronder de baard. Zoals Roy's analyse (2004) aantoonde, is dit eigen aan de visie van de *born again* moslim.

#### **1.4. Visies op de geloofs- en cultuurbeleving van de oudere generatie.**

Over het algemeen vinden de respondenten dat de oudere generatie een vrij traditionele visie op religie heeft die vaak sterk te linken is met de Marokkaanse cultuur. Onder de respondenten bestaan er twee visies.

Bij de eerste visie verwijt 2/3 van de respondenten de oudere generatie van onwetendheid en het feit dat zij alles aannemen wat hen wordt gezegd en dat religie een minder belangrijke rol speelt. Dit komt overeen met wat Kanmaz M. (2008) en Fadil N. (2009) stellen. Zij vertellen dat de jongeren de ouders benaderen als onwetend en te laks zijn. Als gevolg willen deze respondenten zich distantiëren van de islam van de ouders, en willen zij evolueren naar een islam zonder invloeden van lokale en culturele tradities. Daarnaast verwijten ze hen te veel het magische te hebben vermengd met religie en ook te veel rekening te houden met de omgeving ("Wat zullen mensen zeggen?"). Roy O. (2005) stelde vast dat neofundamentalisten sceptisch zijn over de religie van de vader en voorvaders. Het

feit dat de ouders minder autoritair zijn en als *jāhiliyūn* op vlak van islam worden aanzien, stimuleert de religiosisering onder jongeren (De Koning, 2008).

Ten tweede, in tegenstelling tot eerdere onderzoeken, is 1/3 van de respondenten van mening dat de oudere generatie een hard leven had en dat dus de religiebeoefening beperkt was. Zo vertelt R6 “*Zij leefden in crisis en hun grootste zorg was het overleven*”. Dit kan in het licht gezien worden van wat De Koning M. (2008) stelde, namelijk dat ouderen het migratieland zagen als een tijdelijke migratie en probeerden te overleven. Terwijl deze jongeren niet dezelfde maatschappelijke status hebben en proberen een plek op te eisen in de publieke ruimte.

## **2. De cultuurbeleving**

In de cultuurbeleving van deze jongeren kan duidelijk het proces van deculturalisering waargenomen worden. Dit bevestigt ook de theorie van Roy O. (2004) die zegt dat de tradities van ouders zeggenschap verloren heeft.

De overgrote meerderheid bleek een proces van deculturalisering door te maken, zowel in hun geloofsbeleving als cultuurbeleving. Dit werd al eerder vastgesteld door Kanmaz M. (2008), Fadil N. (2005) en Roy O. (2004). Terwijl voor een zeer kleine minderheid dit niet echt aanwezig is. De individualisering kan gezien worden als een dubbelproces, namelijk de detraditionalisering en een bewuste persoonlijke keuze.

Bijna alle respondenten, op twee na, pleiten voor een strikte scheiding tussen cultuur en religie en proberen zich los te maken van de tradities van de ouders. Zo geven de respondenten aan geen culturele tradities te willen volgen die indruisen tegen de principes van de islam. Bovendien verwerpen zij culturele praktijken die zij zien als *shirk*, *bid'a*, bijgeloof en conservatieve praktijken zoals genderongelijkheid (Roy O. 2004; Meijer R. 2009; Kanmaz M. 2008; Fadil N. 2009 en Naber N. 2005). De laatste groep probeert dan ook alles wat onislamitisch en cultuureigen is af te werpen alsook seculiere of heidense tradities zoals verjaardagen. Zij vinden de cultuur overbodig, maar toch geven zij wel toe dat zij de Marokkaanse eetcultuur willen behouden.

Slechts twee respondenten vinden dat cultuur naast de islam kan bestaan behalve het bijgeloof dat zij ook veroordelen. Wel vinden zij dat sommige moslims overdrijven in het verwerpen van de Marokkaanse tradities zoals rond feesten.

### **3. Conflicten en kritieken**

#### **3.1. Met de oudere generatie en vriendengroep**

Als gevolg van de veranderende geloofsbeleving en de religieuze individualisering ontstaan er spanningen op verschillende niveaus.

In eerste instantie doet dit zich voor met de oudere generatie (De Koning M., 2008). Er heerst onbegrip bij ouderen over hoe enkele jongeren omgaan met religie. De wijze waarop jongeren omgaan met de islam stuit vele ouderen tegen de borst. Ze remmen kinderen af wanneer het gaat om conformisme, bijvoorbeeld bij de keuze zich religieuzer te kleden om te conformeren met de vriendengroep (De Koning M., 2008). De helft van de respondenten heeft aangegeven conflicten te hebben gehad met één van de ouders bij het verdiepen of bij de keuzes in hun religieuze beleving. Het is opvallend dat de oudere generatie rekening houdt met de omgeving terwijl jongeren een plaats opeisen in de samenleving en vinden dat zij het recht hebben om te leven hoe zij willen. Op die manier willen zij zich ontdoen van de migrantenstatus

Daarenboven ontstaan ook conflicten met vrienden (De Koning M., 2008). De helft van de respondenten wordt door vrienden anders bekeken nadat de respondenten zich hebben verdiept. Bovendien hebben enkele respondenten afstand genomen van vrienden omdat zij geen goede invloed op hen uitoefenen en/of omdat ze geen respect hebben voor de keuze die de respondenten maakten. Een kwart van de respondenten (de orthodoxen) voelt zich absoluut niet thuis in België en ervaren een zekere vervreemding en ontworteling. Deze respondenten voelen zich onbegrepen en extreem gezien door de omgeving, maar vinden wel steun bij *zusters* die hetzelfde (hebben) ervaren. Dit is een bevestiging van wat De Koning M. (2008) in zijn onderzoek stelt dat de vriendengroep een grote rol speelt in welke weg ze inslaan. Ze kunnen elkaar stimuleren om zich te verdiepen maar ook het tegenovergestelde kan, elkaar stimuleren om de islam minder serieus te nemen.

### 3.2. Kritieken op ‘salafisten’.

Drie vierde van de respondenten geeft kritiek op de opkomende groep moslims die zij “salafisten” noemen. Deze groep wordt volgens de respondenten gekenmerkt door een zeker opleggingsvermogen, superioriteit en hoogmoed. Ze verwijten hen ook het islambeeld te ‘verpesten’ door hun literalistische lezing (Adraoui M. in Meijer R. 2009). Deze respondenten vertellen dat zij door hen (de salafisten) als “*halve moslim*” worden beschouwd. Zij wijzen er wel op dat niet alle moslims, die hun religie serieus nemen en in alle details willen naleven, op die manier handelen. Deze fenomenen of kenmerken zijn eigen aan het *salafiyya*gedachtegoed en -praktijk zoals Meijer R. (2009) definieert. Zij verwijten hen een te grote focus te hebben op kleding waarbij ze religiositeit meten aan de lengte van de kledij.

Daarenboven vermelden ze ook de *salafi*-jihadisten helemaal af te keuren, hierbij benoemde  $\frac{3}{4}$  van de respondenten de groep *Sharia4Belgium*. Zo vinden zij dat mensen die op een extreme manier omgaan met hun leven, meer schade toebrengen dan dat ze goed doen. De overige twee respondenten hebben wel aspiraties voor deze groep.

### 4. De identiteitsbeleving.

De identiteitsbeleving onder de respondenten is divers. Er zijn drie types terug te vinden onder de jongeren. Binnen het concept van etnicisering van de islam zijn er twee types terug te vinden (Roy O. 2004; Fadil N. 2005; Kanmaz M. 2002). Het eerste wordt gekenmerkt door de transnationale identiteit waarbij de moslimidentiteit op de voorgrond treedt. De tweede is eigen aan het neofundamentalisme waarbij enkel de moslimidentiteit van belang is. Het derde type berust zich op de Belgische identiteit waarbij een onderscheid wordt gemaakt tussen identiteit en religie.

Het eerste type is de transnationale identiteit<sup>95</sup> waarbij het moslim-zijn meer op de voorgrond treedt. Er is een tendens tot loskoppeling van culturele en/of etno-nationale identiteit. De respondenten gaven aan dat er een zekere rangorde is in hun identiteitsbeleving waarbij de moslimidentiteit op de eerste plaats staat. Maar ze geven ook aan dat het Marokkaans en Belg-zijn ook belangrijk is. Zoals ook het onderzoek van Kanmaz

---

<sup>95</sup> Ook wel hybride identiteit genoemd. Dat betekent dat de persoon in twee culturen is verenigd.

M. (2008) aangeeft, blijkt de islamitische identiteit benadrukt te worden, terwijl daarnaast ook wel de Marokkaanse eigenheid erkend wordt. Dit wordt ook bevestigd in het onderzoek van Naber N. (2005) waarin ze Amerikaanse Arabieren ondervroeg naar hun identiteitsbeleving.

De vraag wie je bent is niet gemakkelijk te beantwoorden. Deze jongeren bevinden zich in twee culturen en voelen zich van beide geen volledig onderdeel. Enerzijds voelen zij zich niet geaccepteerd en anderzijds is de band met het moederland van de ouders verzwakt. Waar het referentiepunt voor de ouders Marokko is, is dat niet het geval voor deze jongeren (Roy O., 2004). Daarom zoeken ze toevlucht bij de moslimidentiteit waar nationaliteit geen belang heeft. Het is de islam die zekerheid geeft, zingeving en verbondenheid en dit wordt het nieuwe referentiepunt.

Opvallend in dit onderzoek was dat R2 zich op de tweede plaats identificeerde met de Arabische gemeenschap en niet specifiek de Marokkaanse (Kanmaz M., 2008). Maar zoals Kanmaz (2002) stelt, is het moslim-zijn niet de enige belangrijke identiteitsmarker. Het moslim-zijn maakt deel uit van de etnische en culturele identiteit. Zo blijkt dat bij deze moslims de identificatie met de culturele groep niet alleen terugslaat op Marokko maar op de hele Arabo-islamitische ruimte.

Het is opmerkelijk dat er bij meerdere respondenten sprake is van een 'kameleon-effect'. Deze respondenten hebben niet bepaald één identiteit die zij zichzelf toekennen, maar is afhankelijk van de situatie en de omgeving waarin zij zich begeven. Dit moet gezien worden binnen de notie van *identity politics* die De Koning (2008) beschrijft. *"De constructie van een religieuze identiteit gebeurt in interactie met anderen, binnen en buiten de eigen religieuze of etnische groep en peergroup. De wijze waarop jongeren keuzes maken, lijkt daarom op onderhandelen. Dit proces van onderhandelen, het maken van keuzes en het beargumenteren van deze keuzes, is de basis voor de constructie van hun religieuze identiteit. Het gaat hierbij om 'identity politics': onderhandelingen over de interpretatie van symbolen en over de zeggenschap over instituties die deze symbolen produceren en in stand houden"* (Eickelman & Piscatori 1996 in De Koning M, 2008). Met zekerheid kan gezegd worden dat de identiteitsconstructie dynamisch is (Kanmaz M., 2008). Ze zijn moslim, maar daarnaast ook Marokkaan, Berber/Arabier, Belg.

In tegenstelling tot voorgaande onderzoeken, blijken deze jongeren meer en meer te kiezen voor de exclusieve moslimidentiteit. Ze willen geen Turk of Marokkaan zijn en roepen op tot het exclusief gebruik van moslim (Roy O., 2004). Deze identiteit dient andere nationaliteiten te overstijgen en zich te verbinden met andere moslims, de *umma*. Hier is dus sprake van centralisering van religie in de zelfidentificatie zoals Meijer R. (2009) het stelt. Hierin zien we ook een bevestiging van wat Santing F. (2009) vaststelde in haar onderzoek namelijk dat 2/3 van haar respondenten kozen voor de moslimidentiteit, terwijl 1/3 koos voor de hybride identiteit. Deze identiteit wordt werkelijk gezien als een verzetsidentiteit bij deze jongeren (Fadil N. 2002; Roy O. 2004; De Koning M. 2008). De nationale identiteit verliest aan betekenis en godsdienst krijgt een plaats in de identiteitsconstructie. De moslimidentiteit wordt gepromoot door het neofundamentalisme (Haykel B. in Meijer R. 2009).

Bij het derde type vormt religie geen identiteitsmarker. De minderheid van de respondenten maken een onderscheid tussen identiteit en religie. Zij zien zichzelf als Belg, hun cultuur is Marokkaans en hun religie is de islam.



## Deel 5: Conclusie

### 1. Inhoudelijke conclusie

In dit onderzoek werd gezocht naar een antwoord op de vraag hoe praktiserende Marokkaans Belgische moslimjongeren de islam beleven en welke wrijvingen zij hierbij ervaren. Bijkomend werd onderzocht hoe deze jongeren tegenover cultuur, tradities en identiteit staan.

Uit de literatuurstudie blijkt dat er tot op heden weinig gelijkaardige onderzoeken werden uitgevoerd in België<sup>96</sup>. In tegenstelling tot Nederland waar er een groot aanbod is van onderzoeken die verricht zijn omtrent religieuze beleving en moslimjongeren. Deze vormden dan ook de basis voor de literatuurstudie.

Om een antwoord te kunnen bieden op de onderzoeksvragen, werd gebruik gemaakt van kwalitatief onderzoek waarbij data werd verzameld via diepte-interviews. In deze masterproef werd gewerkt met een sample dat werd samengesteld uit vooropgestelde criteria. De uiteindelijke onderzoeksgroep bestond uit 8 vrouwelijke en 4 mannelijke jongeren, die ongetrouwd waren en minstens het middelbaar diploma hebben behaald.

Na analyse van de data die via de interviews werden verzameld, kunnen we vaststellen dat de respondenten op een diverse manier hun geloof beleven. Zo is ook hun zoektocht naar de islam zeer verschillend. Bij deze jongeren is er een duidelijk religieus bewustzijn waar te nemen. Wie zich vandaag tot de religie wendt, doet dat vanuit een persoonlijke behoefte. De beleving wordt ook beïnvloed door het politieke klimaat in het Westen en België. Deze jongeren trachten daarom tegen die misinterpretaties en vooroordelen de ware islam te zoeken. Ook door het feit dat zij zich gedelokaliseerd voelen en het proces van deculturalisering ondergaan, grijpen ze terug naar de islam.

In het algemeen is er in de religieuze beleving van deze jongeren sprake van een focus op het in de praktijk zetten van de regels, met name een verhoogde orthodoxie van de geloofsregels. Weliswaar komt dat bij de ene jongere meer voor dan bij de andere.

---

<sup>96</sup> Fadil N. voerde reeds onderzoek omtrent geloofsbeleving en seculariteit bij Marokkaanse moslimjongeren in België en Kanmaz M. over de identiteitsbeleving bij Marokkanen en Turken in Gent.

De doordringing van het neofundamentalistische gedachtegoed waar Roy O. over spreekt is duidelijk terug te vinden bij deze jongeren. Er is sprake van een enorme diversiteit in de geloofsbeleving van jongeren binnen het religieuze profiel. We onderscheiden hierbij drie types (van *mu'tadilūn* -gematigden tot *mutashadidūn* - orthodoxen).

Het eerste type richt zich hoofdzakelijk op de innerlijke verdieping en geloofsbeleving waarbij de nadruk ligt op religieuze deugden en de band tussen de gelovige en God. Dit type ziet religie als een privézaak, iets dat tussen de gelovige en God bestaat. Hier is er sprake van individualisering en privatisering.

Het tweede type<sup>97</sup> neemt een orthodoxe levensstijl aan en focust zich sterk op de geloofspraktijk (orthopraxie). Zij stellen hun leven in teken van religie. Zij doortrekken de islam in elk aspect van hun leven (geloofs-, cultuur- en identiteitsbeleving). Hierin zijn zowel elementen terug te vinden van de *salafi*-beweging als van de *born again* moslim. Door het feit dat deze jongeren de zuivere islam proberen te volgen die niet 'aangetast' is door cultuur, nemen zij bepaalde elementen over van het neofundamentalisme zoals onder andere het verbieden van muziek en de weigering om een hand te geven aan het andere geslacht. Voor dit type vormt de islam de belangrijkste leidraad in hun leven. De islam bepaalt naast hun privébestaan ook sterk hun leven in het publieke domein.

Het laatste type, dat de meerderheid van de respondenten vormt, probeert ook een zuivere islam te beleven. Zij leggen de nadruk op geloofspraktijk alsook op de persoonlijke manier van beleving. Dit type kan gezien worden als een mengvorm van type één en type drie. Zij beleven de islam op hun eigen manier, maar leggen ook de nadruk op geloofsregels die in acht moeten genomen worden.

Voor deze jongeren is het echter van belang een analytisch onderscheid te maken tussen religie enerzijds en traditie en cultuur anderzijds, ook al is religie steeds ingebed in een cultuur. Heel vaak maken deze jongeren een onderscheid tussen de jongere en oudere generatie en de manier waarop zij de islam invullen. Twee derde van de jongeren bekritiseert de beleving van de oudere generatie, die te veel vermengd is met cultuur. Vaak hebben hun ouders echter een gebrekkige religieuze kennis en gaan jongeren zelf op zoek naar antwoorden. Dit leidt soms tot confrontaties met de ouders, voor wie Marokko (en niet

---

<sup>97</sup> De minderheid in het onderzoek (1/3)

de islam) het primaire referentiekader is. De identiteit van jongeren wijkt dus geregeld af van die van de ouders.

Deze jongeren komen meer openlijk op voor hun moslim-zijn in het publieke leven terwijl de oudere generatie op zichzelf bleef en zich sterk heeft gericht op het overleven. De cultuur en godsdienst staan bij hen vaak op één lijn. Er is zowel sprake van een generatiekloof als van een cultuurkloof. Bij de cultuurbeleving is er sprake van deculturalisering waarbij deze jongeren (2/3) afstand proberen te nemen van tradities die zij zien als onislamitisch terwijl de anderen daar geen probleem van maken. De (orthodoxe) minderheid van deze jongeren pleit enkel voor een islambeleving en geen cultuurbeleving.

Wat betreft de identiteitsbeleving blijkt uit dit onderzoek dat 2/3 van de respondenten een gevoel van delokalisering ervaart, waarbij enkelen de moslimidentiteit promoten en de anderen een transnationale identiteit aannemen. De islam geeft voor bijna 2/3 vorm aan hun identiteit. De moslimidentiteit transcendeert alle nationaliteiten en verbindt hen met alle moslims over de wereld. Ze proberen zich op die manier meer verbonden te voelen met de grotere islamitische gemeenschap namelijk de *umma*. Door het proces van delokalisering hebben ze een nieuw referentiepunt gevonden waar niet de nationaliteit, maar wel de islam belangrijk is. Het zichzelf toekennen van één identiteit is eigen aan de *born again* moslim en de islam vormt de ruggengraat van hun identiteit. In tegenstelling tot bovenstaande resultaten identificeert de minderheid zich als Belg met Marokkaanse roots, en is de religie geen *identitymarker*.

Uit dit onderzoek kan geconcludeerd worden dat zowel de geloofs-, cultuur- en identiteitsbeleving bij jongeren beïnvloed is door het neofundamentalisme (de *salafi*-beweging).

Ten slotte ontstaan er wrijvingen en spanningen als gevolg van de diverse geloofsbelevingen en de religieuze individualisering. De meerderheid ondervindt wrijvingen met de oudere generatie en de vriendengroep. Zo belemmeren ouders de jongeren wanneer zij conformistischer proberen te worden door het dragen van de hoofddoek of het laten staan van de baard. De ouders vinden dat er rekening gehouden moet worden met de samenleving in dit gastland, terwijl deze jongeren zich juist willen ontdoen van de

migrantenstatus en vinden dat zij het recht hebben, zoals andere Belgen, om te leven hoe zij willen.

Daarnaast deelt de overgrote meerderheid dezelfde kritiek op de salafisten. Deze jongeren bekritisieren de hype die ontstaat bij de jongeren om zich te gedragen als een *“wanna be”* salafist voor de goede naam. Ze bekritisieren de eenduidige en kortzichtige visie die zij hebben op de islam en de grote nadruk die zij leggen op het religieus voorkomen waarbij de religiositeit wordt gemeten aan de kledij.

Niet alleen gematigde moslims maar ook de orthodoxere jongeren in dit onderzoek ervaren spanningen. Eén derde van de jongeren voelt zich niet begrepen door andere moslims omwille van hun manier van denken en beleving. Dit zorgt voor deze jongeren dan ook voor een verdere vervreemding van de samenleving waardoor zij toevlucht zoeken bij anderen die hetzelfde denken en ervaren.

Het conflict dat zich hier voordoet heeft te maken met de religieuze individualisering. Voor de gematigde moslims, de grote meerderheid in dit onderzoek, houdt dat in dat elke persoon het geloof beleeft naar zijn geloven en daarom dient gerespecteerd te worden. In tegenstelling tot de orthodoxe is er maar één weg en één wijze van leven en beleven. Ze kunnen zich er niet in vinden dat elke moslim het geloof beleeft zoals hij/zij dat wenst. Daarom proberen salafisten hun wil en denkwijze op te leggen aan anderen. Gematigde moslims kunnen dit niet verdragen waardoor er weerstand en spanningen bestaan.

Het verschil ligt naar mijn mening in het feit dat er binnen het salafisme een coherentie/samenhang is. Ze denken hetzelfde en hebben dezelfde doelen. In tegenstelling tot de gematigde moslim, die de gulden middenweg zoekt rekening houdend met de realiteit waarin hij/zij leeft. Elk individu vult zijn eigen beleving, identiteit en doelen zelf aan. Hierbij is het echter wel duidelijk dat het proces van individualisering conformisme niet uitsluit.

Samengevat kan er gesteld worden dat er sprake is van een diversiteit binnen de religieuze-, cultuur- en identiteitsbeleving alsook de wrijvingen die daarbij ontstaan bij praktiserende moslimjongeren. Waar ook ter wereld, in welke tijd dan ook er zal altijd een groep zijn die terugkeert naar de fundamenten van de islam en die op zoek gaat naar de ware aard van deze religie.

## **2. Aanbeveling voor verder onderzoek**

Zoals in het eerste deel van deze thesis werd aangegeven, is er een tekort aan onderzoek over geloofsbelevingen van jongeren in België voornamelijk in Oost-Vlaanderen. De studie heeft een aantal thema's aangekaart die interessant kunnen zijn voor verder onderzoek. Een vervolgstudie zou kunnen bestaan uit een herhaling van dit kwalitatief onderzoek bij verschillende onderzoeksgroepen, die aan de hand van andere variabelen worden samengesteld. Er kan gevarieerd worden op basis van leeftijd, educatieniveau (vroegtijdige schoolverlaters, middelbare school of equivalent, hogere studies), woonplaats (stad of platteland) en sociaaleconomische status (lage klasse, middenklasse en hoge klasse). Daarnaast is het ook interessant om volwassenen of ouderen te bevragen naar hun geloofsbeleving en de eventuele veranderingen.

Vooreerst kan het nuttig zijn de doelgroep van het onderzoek uit te breiden en bijvoorbeeld de bevindingen van jongens te vergelijken met meisjes. Ten tweede, wat betreft de conflicten of wrijvingen die jongeren ondervinden met betrekking tot hun geloofsbeleving, is het interessant om na te gaan of dit zich ook voordoet bij volwassenen. Evenwel is het interessant om dit onderzoek uit te voeren bij andere moslingroepen in België (Turken, Syriërs) alsook bij andere islamitische stromingen (Sjiïeten, Soefisten). Anderzijds is het ook interessant om dit onderzoek uit te voeren in andere steden, een vergelijkend onderzoek te voeren in Limburg, Antwerpen, Vlaanderen et cetera. Tevens kan ook dit ook in een grootschalig onderzoek getoetst worden. Ten derde lijkt het interessant om het onderzoek te verrichten bij hoogopgeleiden en laagopgeleide-volwassenen, waarna mogelijk een vergelijking kan gemaakt worden.

يدور هذا البحث حول تجربة الاسلام والشباب المغربي في بلجيكا .وقد بحثت في هذا عمل التخرج كيف يمارس الشباب الملتزم البلجيكي من أصل مغربي دين الاسلام. وإلى جانب هذا فقد بحثت كيف يتعرض الشباب للثقافة المغربية وللهوية وأي الصراعات أو الاحتكاكات التي يعيشها الشباب المغربي. وقمت ببحث نوعي بإستجواب مع ثمان بنات وأربعة أولاد.

ولقد ميزت من خلال بحثي الشباب المعتدلين إلى المتشددين. يتركز الشكل الأول على تعمق الدين الباطني .فيرون الدين كأنه شأن خاص بينهم و بين الله .وأما الشكل الثاني فلا يتركز على الدين الباطني فقط بل أيضاً على العمل الديني. ومن الملاحظة أنهم يحاولون أن يدينون الاسلام العريق الذي لا يتأثر من التقاليد والثقافة. إن هذا الشكل يحتوي على بعض الصفة من الصفات الحركة السلفية .ويأخذ الشكل الثالث معاشاً صحيحاً (أرثوذكساً). إنهم يحاولون وفاء الممارسة الدينية بالتفاصيل, وهذه الأقلية في البحث تسمى "المسلمين المولودين من جديد"<sup>99</sup>.

يعد معظم الشباب (2/3) عن كيفية ممارسة الأباء في الدين وينقدونهم على ذلك. وعلى هذا يتراجع الشباب فرقاً بين ما هو الاسلام وما هي الثقافة. فتبعد أكثرية الشباب عن تطبيق التقاليد التي تتنافى مع الاسلام. فتسمى هذه العملية "deculturalization". بل خلافاً للأقلية تتراجع فقط لتطبيق الاسلام وليست الثقافة أو الخليط بينهما.

وأما الهوية فقد إتضح في هذا البحث أن معظم الشباب لا يشعر في بلده لا في بلجيكا ولا في المغرب. ونتيجة لهذا فيتمسك الشباب على الهوية الدينية/الاسلامية لأنها تربط كل المسلمين في العالم مع بعضهم البعض. انما ترى أقلية الشباب نفسها كبلجكيين من أصل مغربي ولا علاقة الدين بالهوية.

ومن الملاحظة أن في هذا البحث توجد عناصر الحركة السلفية مثل التدين في الهوية وتجربة الدين (التهويل على تطبيق الاسلام). والرجوع إلى بحث في أسس دين الاسلام الحنيف. وفي الأخير هناك صراعات بين أكثرية الشباب والجيل القديم أو الأصدقاء مثلاً حيث يتدين الشباب عبر الملابس التقليدية أو الحجاب فيمنع الوالدان هذه الخطوة. وبالإضافة إلى هذا فتتقد أكثرية الشباب بظاهرة السلفيين كمسلمين حنيفين وبالتركيز على الظاهر الديني حيث يقيس بعض السلفيين الاسلام بالملابس.

<sup>98</sup> Dit werk bevat 157.755 tekens.

<sup>99</sup> Born again muslims

وأما المتشددون (1/3) في هذا البحث فيشعرون بعدم فهم عند المسلمين الآخرين بسبب طريقة ممارسة دينهم. وبالنسبة لهم يعتقدون بأنهم يمارسون الدين الصحيح.

لا شك فيه أن كل شاب يتخذ طريقة متنوعة للتدين. وأخيراً مهما كان المكان والزمان ستظهر فئة مسلمة تبحث في أسس دين الاسلام الصحيح.

## Deel 6: Bibliografie

### Boeken

Adraoui, A.M. 2009. Salafism in France: Ideology, Practices and contradictions. In *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. ed. R. Meijers. London: Hurst & Company. pp.364-383

Baarda D.B., De Goede M.P.M. en Teunissen J. 2009. *Basisboek Kwalitatief Onderzoek: Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*. Noordhoff Uitgevers: Groningen/Houten.

Bernard H. 2009. On the nature of Salafi thought and action. Appendix al-Qaeda's Creed and Path. In *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. ed. R. Meijers. London: Hurst & Company. pp 33-51

Bousetta H. & Maréchal B. 2004. *Islam en moslims in België: Lokale uitdagingen en algemeen denkkader*. Brussel: Koning Boudewijnstichting

Buijs F., Demant F. en Hamdy A. 2006. *Strijders van eigen bodem, radicale en democratische moslims in Nederland*". Amsterdam: Amsterdam University Press

De Koning M. 2008. *Zoeken naar een zuivere islam: geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*. Amsterdam: Bakker

Korf Dirk & Yesilgoz B. 2007. *Van vasten tot feesten: Leefstijl, acceptatie en participatie van jonge moslims*. Rotterdam: Uitgeverij Ger Guijs

Lacroix S. 2009. Between revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary salafism. In *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* ed. R. Meijers R. London: Hurst & Company. pp. 58-80

Mahmood S. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. UK: Princeton University Press

Meijers R. 2009. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. pp. 1-32



Nabben T., Berfin Y. & Korf D.J. 2006. *Van Allah tot Prada: identiteit, leefstijl en geloofsbeleving van jonge Marokkanen en Turken*. Utrecht: Forum

Roy O. 1994. *The failure of political Islam*, London: I.B Taurus & Co LTD

Roy O. 2004. *Globalised Islam: The search for a new ummah*. UK: Hurst & Company

Roy O. 2005. *De islam en de scheiding van kerk en staat*. Amsterdam: Van Genneep

Saaf A., Hida B.S. & Aghbal A. 2009. Belgische Marokkanen. Een dubbele identiteit in ontwikkeling. Brussel: Koning Boudewijnstichting. [www.kbs-frb.be](http://www.kbs-frb.be) Geraadpleegd op 4 maart 2012

al-Qaraḍāwī Y. 1998. *al-Ṣahwa al-Islāmiyya w- humūm al-Waṭan al-'Arabī w- al-Islāmī*. al-Qāhira: Dār al-Shurūq

## Artikels

Corens S. 2010. *Op zoek naar een betere wereld: Islamitisch gefundeerde radicalisering binnen een Europese context*. Menarg Paper 4. pp. 13. [http://www.manavzw.be/files/file/dossiers/Corens%20\(Radicalisering\).pdf](http://www.manavzw.be/files/file/dossiers/Corens%20(Radicalisering).pdf) Geraadpleegd op 15 maart 2012

De Koning M. 2009. *Islam is islam. Punt uit?*. in: tijdschrift voor *Migrantenstudie* nr.1. pp. 70. <http://radboud.academia.edu/MartijndeKoning/Papers/1637576/> Geraadpleegd op 17 mei 2012

De Gruijter M., Van Waesberghe E., Bulsink D., Van Middelkoop C. 2011. Jongeren en hun geloof: Geloofsbeleving van religieuze jongeren in de Nederlandse samenleving. Utrecht: (FORUM) Instituut voor Multiculturele Vraagstukken. <http://www.forum.nl/Portals/0/Publicaties/Jongeren-en-hun-geloof.pdf> Geraadpleegd op 26 april 2012

De Ley H. 2008. Moslims in de Europese, I.C. Belgische, lekenstaat, Centrum voor Islam in Europa. [http://www.flw.ugent.be/cie/RUG/deley30\\_1.htm](http://www.flw.ugent.be/cie/RUG/deley30_1.htm) Geraadpleegd op 10 mei 2012

De Standaard. Belgische imams veroordelen geweld in Molenbeek. 9/06/2012. Geraadpleegd via [http://www.standaard.be/artikel/detail.aspx?artikelid=DMF20120609\\_078&s=1](http://www.standaard.be/artikel/detail.aspx?artikelid=DMF20120609_078&s=1)

De Standaard. België telt 623.000 moslims. 17/11/2012. Geraadpleegd via [http://www.standaard.be/artikel/detail.aspx?artikelid=DMF20101117\\_006](http://www.standaard.be/artikel/detail.aspx?artikelid=DMF20101117_006)

Ende W.2012. Rashīd Ridā. In Encyclopaedia of Islam. Second Edition. K.U. Leuven: Brill Online. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/rashid-rida-SIM\\_6240](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/rashid-rida-SIM_6240) Geraadpleegd op 1 juni 2012

Entzinger H. & Dourleijn E. (2008) De lat steeds hoger: de leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad. Assen: Van Gorcum. (samenvatting). <http://www.nuansa.nl/uploads/88/39/883930ff232cd84020e045ad48ea612a/Factsheet-Entzinger.pdf> Geraadpleegd op 10 mei 2012

Fadil N. 2002. Tussen 'Marokkaanse' en 'moslim'. Over de etnische en religieuze identiteit van 'Marokkaanse' adolescente meisjes. In Tijdschrift voor *Sociologie*, jg. 23. Nr. 2. pp.21

Fadil N. 2005. Individualising Faith, individualising identity: Islam and young Muslim women in Belgium in Jocelyne Cesari & Sean McLoughlin (eds.). *European Muslims and the secular state*. London: Ashgate. pp. 143-154

Fadil N. 2008. *Submitting to God, submitting to the self, secular and religious trajectories of second generation Maghrebi in Belgium*. Abstract Doctorat. Centrum voor Sociologisch Onderzoek: KU Leuven

Fadil N. 2009. De lage Landen en de islam: Een Europees en internationaal perspectief. In Tijdschrift *Ons erfdeel*. Nr.4. pp.55. [http://www.onserfdeel.be/OE\\_2009\\_4\\_fadil.pdf](http://www.onserfdeel.be/OE_2009_4_fadil.pdf) Geraadpleegd op 10 maart 2012

Giry S. 2006. France and its muslims. In *Council on Foreign Relations*. Vol.85 nr.5. pp 87-104. <http://www.jstor.org/stable/20032072> Geraadpleegd op 15 maart 2012

Goldziher I en Jomier J. 2012. Djamāl al-Dīn al-Afghānī. In Encyclopaedia of Islam. Second Edition. K.U. Leuven: Brill Online.

[http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djamal-al-din-al-afghani-SIM\\_1963](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djamal-al-din-al-afghani-SIM_1963) Geraadpleegd op 1 juni 2012

Kanmaz M. 1999. *Wetenschappelijk onderzoek naar de islam in België*.

<http://www.flw.ugent.be/cie/CIE/kanmaz2.htm> Geraadpleegd op 4 juni 2012

Kanmaz M. 2002. Onze nationaliteit is onze godsdienst. Islam als identitymarker bij jonge Marokkaanse moslims in Gent. In *Migratie, zijn wij uw kinderen? Identiteitsbeleving bij allochtone jongeren*. Red. M.C. Foblets & E. Cornelis. Leuven: Acco. pp.16

Kanmaz M. 2008. Religie en Identiteit bij moslims in de diaspora. In *Christendom en Islam. Bijbel en Koran. Wanneer alteriteit realiteit wordt*. Red. M. Moyaert & P. Kevers. Leuven: Acco. pp. 17

Laoust H. 2012. Ibn 'Abd al-Wahhāb. In Encyclopaedia of Islam. Second Edition. K.U. Leuven: Brill Online. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-abd-al-wahhab-SIM\\_3033](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-abd-al-wahhab-SIM_3033) Geraadpleegd op 1 juni 2012

Laoust H. 2012. Ibn Taymiyya. In Encyclopaedia of Islam. Second Edition. K.U. Leuven: Brill Online. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-taymiyya-SIM\\_3388](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-taymiyya-SIM_3388) Geraadpleegd op 1 juni 2012

Naber N. 2005. *Muslim First, Arab Second: A Strategic Politics of Race and Gender*. VS: University of Michigan. pp. 479-494

<http://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/2027.42/75293/1/j.1478-1913.2005.00107.x.pdf>

Geraadpleegd op 14 maart 2012

Santing F. 2010. Niet alleen Allah: waarden en identiteit van de tweede generatie migranten met een moslimachtergrond. Masterscriptie. Amsterdam: UVA. pp. 76

<http://media.wereldjournalisten.nl/media/uploads/Niet%20alleen%20Allah.pdf>

Geraadpleegd op 17 maart 2012

Schacht J. 2012. Muḥammad 'Abduh. In Encyclopaedia of Islam. Second Edition. K.U. Leuven: Brill Online. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muhammad-abduh-SIM\\_5378](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muhammad-abduh-SIM_5378) Geraadpleegd op 1 juni 2012

Sunnier T. 2009. Beyond the domestic of Islam: A reflection on research on islam in European societies. Amsterdam: UVA. pp.25. [http://www.visor.vu.nl/nl/Images/Oratietekst%20Sunier%2027%20november%202009\\_tcm54-126833.pdf](http://www.visor.vu.nl/nl/Images/Oratietekst%20Sunier%2027%20november%202009_tcm54-126833.pdf) Geraadpleegd op 14 maart 2012

Timmerman C.; Vanderwaeren E; Crul M. 2006. The second generation in Belgium. In *international Migration Review*. Vol.37, nr.4 New York: The center for Migration Studies. pp. 1065-1090. <http://www.jstor.org/stable/30037786> Geraadpleegd op 2 maart 2012

# Deel 7: Bijlagen

## 1. Uitnodigingsmail aan respondenten

Beste,

Mijn naam is Chaïma. Ik ben een studente Arabistiek en islamkunde en schrijf mijn thesis over **“Jongeren en islam: een kwalitatief onderzoek naar de geloofsbeleving van Marokkaans Belgische jongeren”**. Met dit thema tracht ik het volgende uit te zoeken: op welke manier beleven praktiserende Marokkaans Belgische jongeren de islam?

Dit onderzoek bestaat een diepte-interview, dit houdt in dat het interview face-to-face zal gehouden worden. Er zullen vier topics aan bod komen:

- Geloofsbeleving
- Cultuur en tradities
- Nationaliteit en identiteit
- Conflicten en obstakels

Dit zijn enkele voorbeelden uit de vragenlijst:

- Wat betekent de islam voor jou?
- Wat doe jij als jij meer wilt te weten komen over islam?
- Hoe ervaar jij het moslim-zijn in België?
- In welke mate vind jij het belangrijk om de tradities te volgen?
- Ondervind jij obstakels in je geloofsbeleving?
- Met welke identiteit identificeer jij jezelf?

Om deze vragen beantwoord te krijgen, zoek ik jongeren (tussen 18-25j) die bereid zijn om over deze onderwerpen te spreken. U kiest zelf **waar en wanneer** u dit interview wilt afleggen. Het interview zal ongeveer één uur duren.

Ik ben op zoek naar **persoonlijke ervaringen en ideeën**. Bij deze vragen is er geen juist of fout antwoord, ze gaan over wat je precies denkt. Het spreekt vanzelf dat uw antwoorden strikt vertrouwelijk zijn. Het interview zal alleen gebruikt worden voor mijn onderzoek. Daarnaast blijft u anoniem en bent u vrij om uw samenwerking te stoppen zonder enige reden op te geven.

Wenst u of kent u iemand die graag zou willen deelnemen aan dit interview?

Indien u vragen heeft omtrent dit onderzoek, aarzel niet om ze te stellen.

Chaïma

[chahaddour@hotmail.com](mailto:chahaddour@hotmail.com)

0484/508765

## 2. Vragenlijst

### Topics

**Intro:** -opzet van het onderzoek

- Opname
- Rechten
  - Anonimiteit
  - Stopzetten van medewerking
  - Vrij om al dan niet te antwoorden op de vragen
  - geen juiste/foute antwoorden

**Persoonlijke gegevens:**

**Demografische kenmerken:**

- geslacht
- Leeftijd
- generatie
- Woonplaats
- opleiding

### 1. Geloofsbelevenis

- Wat betekent religie voor jou?
- Wat versta jij onder moslim zijn?
- Wat doe jij als jij meer wilt te weten komen over islam?
- Hoe ervaar jij het moslim-zijn in België?
- Wat zijn de belangrijkste punten/regels in islam die in acht genomen moeten worden volgens jou?
- Wat heeft jou aangezet tot het zich verdiepen in islam? en op welke manier heeft dit zich plaatsgevonden?
  - Invloed omgeving?  
Veranderingen ondergaan?
- Informatiebronnen?



- geloofsbeleving oudere generatie?
  - o Verschil vroeger nu

## **2. Cultuur en tradities**

- Wat betekent cultuur voor jou?
- Cultuurtradities?
- Gevoel van verbondenheid met de Marokkaanse cultuur?
- In welke mate vind jij het belangrijk om de tradities te volgen?
- Gaat cultuur hand in hand met religie?

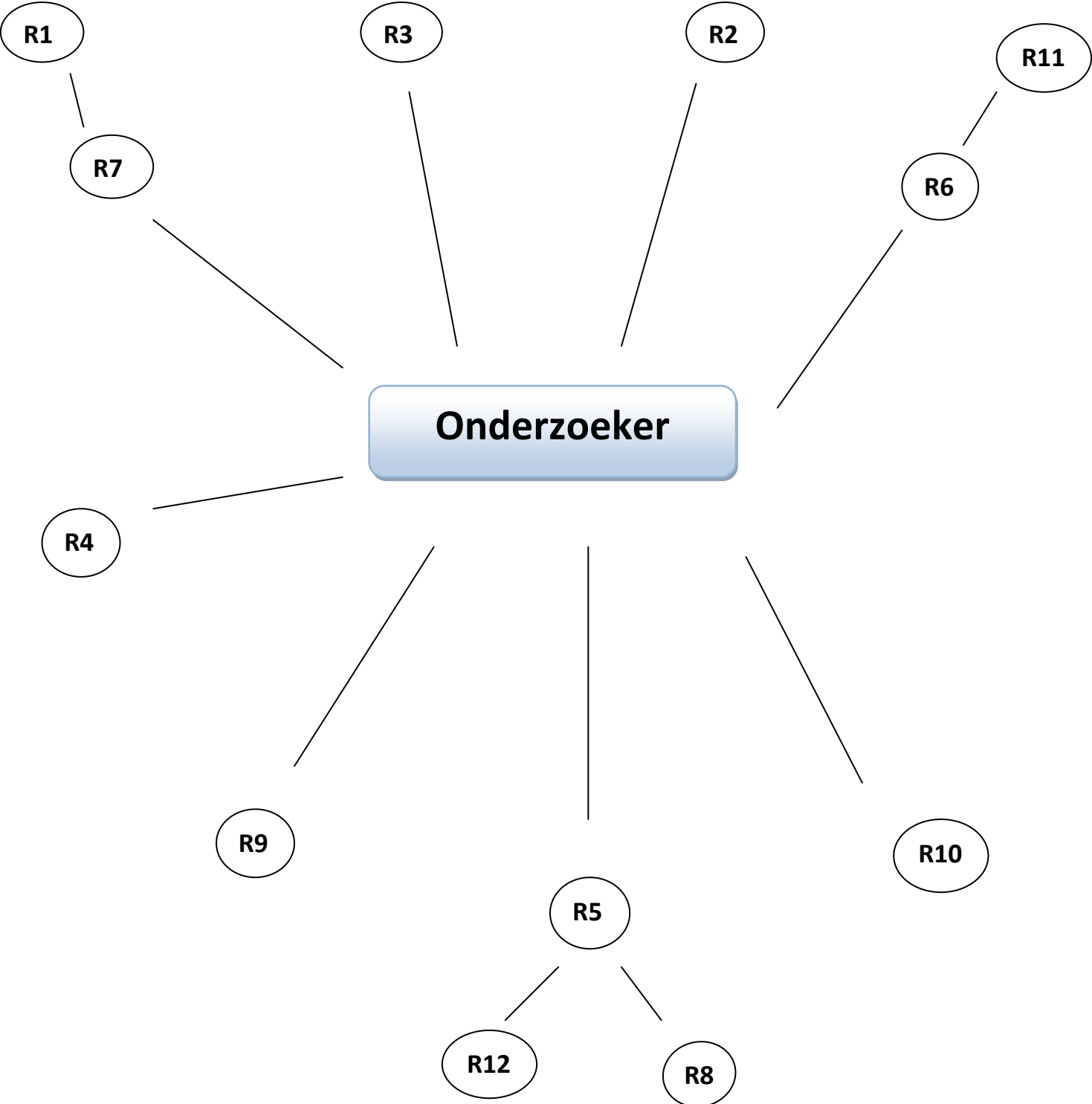
## **3. Nationaliteit- Identiteit**

- Welke nationaliteit?
- Met welke identiteit identificeert je jezelf?
- Voel jij je verbonden met Marokko?
  - o België?
- Verschillende identiteitsbelevingen? Wanneer?

## **4. Wrijvingen**

- Conflicten als gevolg van je verdieping?
  - o spanningen?
- Welke veranderingen heb je jezelf voorgenomen eenmaal jij je hebt verdiept?
- Hoe werd deze verandering opgevat door jouw omgeving?
- Welke problemen of obstakels (dillema's en uitdagingen) heb je ondervonden bij het verdiepen in de islam
  - o In jouw omgeving?
    - Binnen familie?
    - Onder vrienden?
    - School/werk?

3. Diagram



## 4. Logboek en interviews

### RESPONDENT 1

Demografische kenmerken

- Vrouw
- 18 jaar
- Scholing
  - A2 diploma

### Logboek

Ik ontmoette R1 via R7. Dit interview vond plaats in een tearoom in Sint-Niklaas om 16u. R1 droeg een *khimār* en *'abāya*. Het gesprek duurde slechts 45 minuten. Het gesprek verliep redelijk vlot, maar de respondent was vrij verlegen. In het begin van het gesprek voelde ik aan dat ze nogal een teruggetrokken en afstandelijke houding innam. Ze vertelde niet zo openlijk en antwoordde kortaf op de vragen. Na een 20 tal minuten gaf ze toe lid te zijn van de groep *Sharia4Belgium*. Nadat ze dit openhartig had toegegeven, was ze zeer spraakzaam.

### Interview 12

- **Geloofsbeleving**

Haar geloofsbeleving bestaat uit het zich volledig richten tot de islam en het streven naar de levenswijze van de profeet Mohammed. Hier benadrukt zij het belang van de *tawhīd* en het praktiseren waaronder het gebed, het vasten en het uiterlijke verschijning van een moslim hebben. *“Iemand met een hoofddoek zal ik als moslim beschouwen”*. Zij begon zich te verdiepen in de islam op de leeftijd van zestien jaar. Zo ging zij meer lezen op het internet (islamitische sites) en ging zij naar islamitische lezingen waaronder *al-Mawada*, *al-Ihsan*, *al-Akhawat*. Zij luistert naar lezingen van de volgende sprekers: Sulaymān van Ael, al-Hussayn Moḥammad. Haar vader kochtte haar voor haar islamitische boeken.

Rond haar dertien jaar leerde zij van haar ouders bidden en vanaf haar zestien jaar begon ze de hoofddoek te dragen. Haar beleving heeft sterke en zwake momenten gekend. Het feit dat zij in het derde middelbaar veranderde van school en dan pas de islam onderwezen kreeg, speelde een rol in haar verdiepingsproces. Zo bekijkt zij via het internet youtube

filmpjes van Omar Bakrī en Shāh Ḥussayn, Khālid Yasīn. Volgens haar zijn er de laatste jaren meer meisjes die de hoofddoek of *khimār* beginnen dragen en jongens die hun baarden laten staan. *“Veel mensen zeggen dat je nu meer kan praktiseren in Marokko dan hier en dat mensen islamitischer zijn dan hier, maar ik vind dat juist niet. Hun geloof is gewoon beperkt tot 5 keer bidden per dag. En wij zijn meer en meer op zoek. De mensen hier beginnen zich meer naar de eerste zuil te keren, de tawḥīd en openlijk da’wa te doen. Het is echt prachtig om te zien”*. Zo haalt ze het voorbeeld van de baard aan, die volgens haar verplicht is die mensen stilaan in acht nemen wat vroeger niet werd gedaan.

Wanneer ze twijfelde over iets omtrent de islam, deed ze beroep op het internet en probeerde ze na te gaan welke geleerde wat zegt over dat onderwerp, waarna ze die gaat vergelijken. Zo bekritiseert zij een geleerde die tegen democratie was en daarna van mening veranderde en mensen verplichtte te gaan stemmen. *“Hij heeft onlangs mensen opgeroepen in de moskee waarin hij de democratie ḥalāl verklaarde. En hij zei daar van ja, en jullie moeten gaan stemmen en democratie dit en democratie dat. Terwijl hij in 2001 had gezegd van democratie is pure shirk, helemaal ḥarām.”* Zo geeft zij dan ook aan dat ze vanaf het ontstaan van *Sharia4Belgium*, wanneer deze groep video’s begonnen te plaatsen, hen begon te volgen in hun ideeën en hun lezingen beluisterde.

Sinds haar zestien jaar luistert ze niet meer naar muziek en zit ze niet meer gemengd met het andere geslacht noch schudt ze de hand.

- **Cultuur**

De cultuur is zeer belangrijk voor de oudere generatie volgens R1. Ze klampen zich vast aan de Marokkaanse tradities. *“Er zitten ook dingen als shirk in en die oudere generatie blijft zich daar aan vasthouden. Mijn opa werd begraven in al-Rīf (in Marokko) en elk jaar als we naar al-Rīf gaan, bezoeken we hem en dat is ook pure shirk, zoals die stenen aanraken en kussen.”* Dit doet zij niet. De eerste generatie die vijf keer bidden per dag en op ḥajj zijn gegaan, denken dat zij moslims zijn, maar volgens de respondent bestaat de islam uit veel meer dan dat. Ze vindt wel dat haar ouders iets meer praktiserender zijn dan haar grootouders. *“Mijn neef zegt vaak tegen mijn grootvader: van waar is je baard en dat is verplicht enz. Maar mijn opa vindt niet dat het verplicht is en laat de baard dus ook niet staan.”*

Er zijn ook tradities die geen *shirk* zijn, maar toch moet er afstand genomen worden van die Marokkaanse tradities. *“Ik moet daar echt niets van hebben. Ik heb niet echt zo iets van: die traditie moet ik naleven als Marokkaanse.”* De Marokkaanse feesten en tradities rond het henna- en trouwfeest vindt zij maar niks. *“Zoals een verlovingsfeest zou ik niet geven, omdat het niet islamitisch is. Op een trouwfeest hoor je enkel een maaltijd te geven en niet een kleedjesshow te houden.”*

- **Identiteit**

*“Eigenlijk moet jij je ontdoen van je Marokkaanse nationaliteit en eigenlijk moet je zeggen dat je nationaliteit de islam is en niet de Marokkaanse of Belgische nationaliteit. Op de eerste plaats ben ik moslim dan pas Marokkaan. Maar ik voel me wel soms Belg als ik in Marokko ben.”*

- **Wrijvingen**

Weinig mensen in haar omgeving denken als haar. Ze wordt vreemd bekeken, ook door haar familie, omdat zij *‘abāya* en *khimār* draagt. *“In mijn familie zijn er niet veel praktiserenden”*. Het feit dat ze voor *Sharia4Belgium* is, zorgt voor spanningen in haar omgeving. *“Ik hoor veel mensen tegen mij zeggen van: alé je bent zo een braaf meisje. Waarom ben je daar voor? Maar toen hoorde ik meer over Sharia4Belgium en ben ik filmpjes gaan bekijken op youtube. Ik ben er op elk punt eigenlijk eens met hen. Ik heb nog geen enkel punt gehad waarbij ik dacht van: hier ben ik niet mee eens ofzo.”* Zo is zij het met hun eens wat betreft de toepassing van de sharia en de diepe betekenis van *tawhīd* waaraan zeven voorwaarden verbonden zijn. *“Je moet dat volledig toepassen in je leven. Ik ken ze niet volledig, maar bijvoorbeeld eentje van: je moet kennis hebben over Lā Ilāha illallah. Dat je ervan moet houden en de laatste zuil is dat je van mensen moet houden voor Lā Ilāha illallah en mensen moet haten voor Lā Ilāha illallah.”* Zowel haar familie als vrienden zijn daar tegen en vinden dat deze groep (*Sharia4Belgium*) niet de waarheid spreekt. Zo hoopt zij ook op de realisatie van een islamitische staat.

Ze heeft niet echt ruzies maar eerder meningsverschillen en woordenwisselingen met mensen rondom haar. Zoals ook discussies rond het feit dat zij niet meer naar verjaardagsfeesten gaat en ook omdat ze geen gelukkige verjaardag meer wil wensen.

## RESPONDENT 2

### Demografische kenmerken

- Vrouw
- 19 jaar
- Scholing
  - A2 diploma
  - Volgt hogere opleiding

Ik ontmoette R2 via één van mijn nichten die een mail rondstuurde met daarin mijn oproep om mensen te mogen interviewen. R2 stuurde mij een mail waarin staat dat zij geïnteresseerd was om mee te werken. Na een paar e-mailwisselingen, ontmoette ik R2 op de campus van de Hogeschool Gent. R2 draagt de hoofddoek en kleedt zich westers. We spraken af om 12:30u in de kantine. R2 was in het begin een beetje verlegen, maar daarna was er een relaxte sfeer. Het gesprek verliep vlot maar werd soms onderbroken door het lawaai van de studenten die hun pauze namen. Ik had het gevoel dat zij haar op haar gemak voelde en openhartig kon praten. Het gebeurde weleens tijdens het gesprek dat ze niet op vragen kon antwoorden, omdat zij bij sommige zaken niet eerder bij heeft stil gestaan en op sommige momenten sprak ze stiller wanneer er studenten voorbij liepen.

- **Geloofsbelevenis**

Religie is voor deze respondent heel belangrijk. Zij probeert religie doorgaans haar leven te doortrekken. Om zich te informeren over de islam deed zij beroep op het internet en vroeg ze raad bij haar oom die islamitische wetenschappen gestudeerd heeft in een islamitische universiteit in London. Ze voelt zich niet thuis in België en met de dag ervaart ze dat des te meer. *“Vanaf het moment dat ik hoofddoek begon te dragen, ben ik precies iemand anders geworden. Voornamelijk op deze school. Je wordt gezien als een buitenstaander.”*

Volgens haar zijn de belangrijkste punten die in acht moeten genomen worden in de islam, de vijf pilaren. Haar verdiepingsmomenten kenden zwaktes en sterktes. Het begon op haar 15 jaar toen ze actief was op een Marokkaans jongerenforum. Het is daar dat de interesse

ontstond. Ze heeft er dan voor gekozen om de hoofddoek te beginnen dragen. Een jaar later verdiepte zij zich nog meer in de islam wanneer haar jonge neef overleed aan kanker. Haar vader en haar beste vriendin steunde haar in haar verdieping, in tegenstelling tot haar klasgenoten. Ze begon meer naar de koran te luisteren dan muziek en woonde islamitische lezingen bij georganiseerd door *Al-Umma* en *Al-Mawada*. Vanaf haar 18 jaar hoorde zij van het bestaan van islamitische organisaties via Facebook. *“Die lezingen zijn interessant, ze doen mij stilstaan. Na een lezing heb ik altijd zo een ’imānboost.”* Daarnaast geeft ze ook gehoor aan de lezingen van Ayman `Alī Khān, een islamitisch geleerde uit Pakistan.

De eerste generatie deed enkel wat hen aangeleerd werd terwijl de jongere generatie zelf initiatieven neemt en zelf op zoek gaat naar antwoorden. Volgens haar zijn de Marokkaanse moslims in België religieuzer dan in Marokko. *“Mensen zijn hier veel religieuzer, dat zie je aan de kledij. Voor mij is iemand die een lange hoofddoek draagt (khimār), iemand die haar geloof goed beleeft. Ik zie het als een voorbeeld voor mezelf. Mannen met korte broeken en baarden, daar heb ik respect voor dat zij de profeet willen volgen.”*

Volgens haar is de hoofddoek een vanzelfsprekende stap eenmaal de persoon beetje kennis heeft over de islam. *“Als zij zich meer verdiepen in de islam, dan gaan ze sowieso de hoofddoek dragen. Als een meisje zich gaat verdiepen, gaat ze dat dragen. Als ze dat niet doet, betekent het niet dat ze minder goed is dan de anderen. Het gaat allemaal om de intentie.”*

- **Cultuur**

*“De tweede en derde generatie gaan zich meer afzetten tegen de overbodige cultuur, zoals het gooien van rijst en uitdelen van eieren op trouwfeesten omdat het zogenaamd geluk brengt. Dit zie ik als bijgeloof.”* Zowel zij als haar vader vinden dat zulke praktijken moeten afgeschaft worden, terwijl haar mama dat verdedigt. Ook geeft ze het voorbeeld aan van de verplichting in Marokko om de hand van de koning te kussen. *“Het is islamitisch not done.”* Haar familie was vroeger minder religieus dan nu. Zo vertelde ze dat haar moeder vroeger korte jurkjes droeg en geen hoofddoek droeg, alsook begroette zij de mannelijke familieleden met een kus op de wang. *“Dat kan ik mij nu niet voorstellen.”* Daar is nu verandering in gekomen sinds haar tante zich is gaan verdiepen in de islam en erop wees dat zij veel dingen verkeerd deden. Nu draagt iedereen van haar familie een hoofddoek, terwijl

dat ervoor niet het geval was. De feesten zijn nu apart. *“Vroeger waren mijn ouders veel onwetender dan nu. Het verschil is dat we gestudeerd zijn en dat we zelf op onderzoek gaan en niet zomaar zaken aannemen.”* Zo vindt zij culturele tradities onbelangrijk en mogen ze afgeschaft worden. Daarnaast bekritiseert zij ook de traditie dat een Marokkaan dient te trouwen met een Marokkaanse. Zolang dat de traditie de islam niet tegenspreekt, mogen ze bestaan. Ook de gewoonte van muziek te draaien op feesten zorgt, volgens haar, voor conflicten binnen haar familie. De jongere generatie wil dat niet, terwijl de eerste generatie vindt dat het zo hoort want als ze dat niet doen, zijn ze bang van wat de mensen zullen zeggen. Wat betreft haar cultuurbeleving probeert zij zoveel mogelijk afstand te nemen van de Marokkaanse en Belgische cultuur en probeert zij zich volledig te focussen op de islam. Zaken die de islam niet tegenspreken, heeft ze geen problemen mee.

- **Nationaliteit**

*“Ik ben in de eerste plaats moslim, tweede plaats Arabische en derde plaats Marokkaanse. Ik beschouw mezelf als een wereldburger maar geen Belg. Ik zet mijn identiteit als Arabische als tweede omdat ik niet nationalistisch ben. Ik beschouw mezelf als onderdeel van de moslimgemeenschap en dan van de Arabische gemeenschap en dan pas situeer ik mij in een bepaald land. Die drie zaken maken wie ik ben, maar er is gewoon een bepaalde rangorde.”* Al is ze in België geboren en getogen, voelt zij zich niet verbonden met de Belgische identiteit.

- **Wrijvingen**

De conflicten die zij ondervindt in haar beleving heeft te maken met haar hoofddoek. Haar moeder vond haar daar nog te jong voor en steunde deze beslissing niet. *“Ook door mijn omgeving werd ik anders bekeken, zoals op school, klasgenoten enzoverder. Ik voelde me uitgesloten.”* Daarnaast valt het haar op dat *“er bepaalde moslims zijn die wanneer zij iets hebben gelezen en iets verkeerd zien, dan gaan ze veroordelen op een arrogante manier. Ze bekritiseert mensen die denken dat ze alles weten en preken zonder dat ze het goed onder de knie hebben, zoals onder andere Sharia4Belgium. “Zij stappen naar mensen toe met een wijzende vinger en zeggen: wat je nu doet is verkeerd en zeggen bijvoorbeeld: je gaat naar de hel.”* Zij vindt niet dat het op zo’n manier kan. Zij is voor de islamitische wetgeving, maar ze



vindt niet dat het opgedrongen mag worden in België. *“Ik ben een voorstander, maar het moet wel op de juiste manier gebeuren.”*

### **RESPONDENT 3**

#### Demografische kenmerken

- Vrouw
- 20 jaar
- Scholing
  - Geen A2 diploma
  - Volgt hogere opleiding

R3 contacteerde mij nadat ze mijn introductiebrief via een vriendin had ontvangen. Ze was geïnteresseerd en wilde graag meewerken aan het onderzoek. We ontmoetten elkaar om 17u bij mij thuis. R3 draagt de hoofddoek en is modern gekleed. R3 was absoluut niet verlegen en zeer spraakzaam. Het gesprek duurde 1 uur en 45 minuten. Ze vertelde mij haar hele levensloop in details. Het gesprek verliep vlot en openlijk. Ik had een goed gevoel bij het gesprek, aangezien ze werkelijk zoveel mogelijk haar mening gaf en zeer openhartig sprak over haar geloofsbeleving.

- **Geloofsbelevenis**

*“De islam betekent veel voor mij. Zonder religie zou ik niet weten wat te doen, ik zou verloren lopen. Een doel voor ogen voor wat er hierna komt, het is een leidraad voor alles.”*

Voor haar betekent het moslim-zijn: *“iets dat je doet met je hart. Maar ik vind dat mensen die zeggen dat moslim-zijn alleen met je hart is, niet bidden en geen hijāb dragen ook niet juist.”* Het belangrijkste volgens haar is het geloven in de zes geloofspunten van *’imān*, de vijf pilaren en met nadruk op het gebed *“want Allah zal op de Dag Des Oordeels jou eerst vragen achter het gebed.”* *“Daarnaast is het belangrijk dat je weet wat je mag en niet mag in termen van ḥalāl en ḥarām. Zolang er maar geloof en respect is voor elkaar en respect voor iedereen.”*

Op haar elf jaar leerde haar vader haar bidden. Zij is zich beginnen verdiepen toen zij in het derde middelbaar zat (15 à 16 jaar). De aanleiding hiervoor was haar oudere zus die zich al

vier jaren bezighield met de islam. Haar zus spoorde haar aan om islamitische lezingen bij te wonen. Ze begon veel islamitische boeken te lezen en woonde islamitische lezingen bij. *“Als ik iets vreemd las dan ging ik bij mijn vader en als hij het niet wist, dan vroeg hij (de vader) dat aan de imam”*. Daarnaast maakt ze ook gebruik van het internet om online lezingen te beluisteren van onder andere Moḥammad Al-Khattab, Khālid Yassīn en Moḥammad Yaḥyā. De doorslaggevende factor om zich te verdiepen in de islam was wanneer zij een lezing beluisterde over de dood.

*“Het eerste waaraan ik dacht als moslimvrouw was om de volgende stap de ḥijāb te dragen.”* Ze besloot ook om meteen de hoofddoek te dragen nadat ze de lezing over hoofddoek had beluisterd van Moḥammad Yaḥyā. *“Ik ben toen ook volledig veranderd, misschien iets te snel, echt jilbāb en alles erop en eraan. Ik was op een punt gekomen dat het echt te moeilijk was, ik was echt depressief geworden. Ik was toen gestopt met school. Ik wou een goede moslim zijn, maar dat gaat hier gewoon niet. Ik heb toen lang nagedacht om gewoon te verhuizen.”* In het zesde middelbaar verliet ze de schoolbanken en ging zij trouwen. *“Na zes maanden was ik al gescheiden. Ik ben na mijn scheiding zeer onafhankelijk geworden.”*

Ze geeft wel toe dat ze een ‘extremistischere’ tijd heeft gehad dan nu. *“Soms wil ik daar naar terug.”* Zo wou zij graag de *burqa* dragen, maar hielden haar ouders haar tegen. Ze is overtuigd dat het verplicht is nadat zij een imam daar over ondervroeg: *“Niemand tot nu toe heeft dat goed kunnen beantwoorden buiten één imam in Antwerpen die vertelde dat: “Als de profeet zegt dat er fitna zit in de handen van de vrouw en in de voeten, hoeveel fitna zit er dan niet in het gezicht?”* Buiten de *ḥijāb* koos ze er ook voor om meer vrijwillige gebeden te verrichten en koranverzen van buiten te leren. Daarnaast is ze gestopt om met de hand te begroeten aan een niet-*maḥram*, en wenst zij een strikte fysieke scheiding tussen mannen en vrouwen. Ze luistert niet meer naar muziek en woont geen feesten meer bij wanneer muziek of *nashīd* wordt gespeeld met instrumenten. Verjaardagsfeesten en het wensen van een gelukkige verjaardag bestempelt zij als *ḥarām*. Zij vindt het ook belangrijk dat je aan de moslim kunt zien dat hij/zij moslim is. *“Ik vind het ontzettend belangrijk om te tonen dat we moslims zijn. Ik vind het prachtig als ik vrouwen zie met lange gewaden en mannen met baarden en korte broeken ondanks het feit dat wij worden tegengehouden.”* Zo ziet zij het laten groeien van de baard als verplicht. *“Vele jongens zeggen: ‘dat is soenna’, maar de bedoeling is dat we de soenna volgen en dat is voor mij verplicht.”*

Wat betreft de islambeleving van de oudere generatie is zij van mening dat ze met de tijd religieuzer worden. Ze hadden een harder leven en probeerde te overleven waardoor religie gereduceerd werd tot de vijf pilaren.

- **Cultuur**

R3 vindt dat er veel 'verderf' zit in de Marokkaanse cultuur. *"Er zijn veel zaken dat echt cultuur is en dat niet toegelaten is en dat de oudere generatie dat toch blijft doen.* Een voorbeeld dat zij aanhaalt is het begroeten met de hand ongeacht het geslacht. *"Ik zei vaak tegen mijn papa van dat is echt ḥarām en hij was elke keer verbaasd, maar dan zei ik: "ik heb dat al honderd keer gehoord op lezingen".* Volgens haar bestaat er een ḥadīth die zegt: *"Het is beter uw hand te doorboren dan een hand te geven aan een vrouw."* Daarnaast veroordeelt zij het kussen op de hand van de vader of imam als het buigen voor de Marokkaanse koning een shirkpraktijk. *"Maar dat zit in hun cultuur, in hun ogen is dat respect."* Volgens R3 zijn er veel tradities in de Marokkaanse cultuur die de islam tegenspreken zoals bij de Marokkaanse trouwfeesten, het overdreven geldverzuim. Zo verklaart zij het witte bruidskleed als een traditie die ḥarām is, omdat het een nabootsing is van de Christenen. *"Wie een volk nadoet behoort tot hen. Ik ben absoluut tegen trouwfeesten. Het belangrijkste is gewoon een avondmaal geven en iedereen moet weten dat je getrouwd bent."*

Daarnaast vindt zij dat ouders die hun kinderen verplichten om tradities te volgen bijvoorbeeld om met een Marokkaan te trouwen en geen andere nationaliteit, schandelijk. *"Het is allemaal niet islamitisch correct."* Marokkanen hechten teveel waarde aan uiterlijk vertoon, het goed staan bij mensen. Alsook bekritiseert zij de soms nog bestaande ongelijkheid tussen jongens en meisjes. *"De ouders moeten hun kinderen duidelijk maken dat zij in de islam gelijk zijn. "*

- **Identiteit**

*"Ik ben moslim, dan Marokkaan en dan Belg."* Het belangrijkste is het moslim-zijn, omdat deze je verbindt met andere nationaliteiten. Maar anderzijds ziet zij zichzelf als een Belg wanneer zij in Nederland of Marokko is.

- **Wrijvingen**

Doordat ze niet meer naar verjaardagsfeesten gaat en ook geen gelukkige verjaardag meer wenst, heeft dat vele ruzies veroorzaakt bij haar vriendengroep. *“Ik wens niemand het en niemand moet het mij wensen. Het blijft ḥarām. we mogen amper de verjaardag van de profeet vieren dus laat staan het onze. Wie zijn wij?”*

Daarnaast hadden haar familie vaak kritiek op haar manier van beleving. Zoals haar oudere zus vond haar soms iets te extremistisch met haar lange gewaden. Deze respondent had niet het gevoel dat zij door haar familie werd gesteund. Ze wilden niet dat de respondent zich overbelastte. *“Mijn papa zei als je te snel gaat, dan ga je er ook in terugvallen. Dat heb ik ook gehad.”* Ze koos er ook voor om niet meer om te gaan met bepaalde vrienden omdat zij vond dat ze niet voldoende respect van hen kreeg voor haar veranderingen. *“Ik heb steun gevonden bij zusters die hetzelfde proces doormaken alsook zusters die ik heb leren kennen op lezingen.”*

Ook koos ze ervoor om niet meer samen te zitten met haar schoonbroers en hen ook niet meer te begroeten met de hand. Haar schoonbroers hadden daarop veel commentaar, want ze zagen haar als hun klein zusje. Alsook jongens van haar stad vonden het niet leuk dat ze was veranderd. *“Het is alsof ze u precies willen tegenhouden om moslim te zijn. Ik vond geen steun bij hen.”*

Zij ging ook niet meer naar feesten waar muziek of *nashīd* met instrumenten worden afgespeeld. Dit heeft wel voor ruzies gezorgd in haar omgeving. *“Nashīd met instrumenten is voor mij muziek. Ik kan er niet tegen dat ze dat ḥalāl bestempelen als dat ḥarām is.”*

Als laatste bekritiseert zij nog *Sharia4Belgium*. Er wordt volgens haar verkeerd met kennis omgegaan, op een verkeerde manier bij verkeerde mensen. In het begin had zij een negatief beeld van deze groep. Ze had zoveel vragen dat ze met Abū `Imrān was gaan spreken. *“Ik had een heel negatief beeld van hem daarvoor, ik had een lang gesprek met Abū `Imrān zelf. Ik heb veel geleerd van die mens en ik had toen een heel andere kijk op hem. Ik was echt onder de indruk van zijn kennis. Hij weet alles echt goed. Ik heb enorm respect voor hem.”* Op dat moment was zij toen heel positief over *Sharia4Belgium*. Zij vindt Abū `Imrān een goede mens, maar wat ze als groep doen en het geweld dat zij gebruiken, veroordeelt zij. *“Ze beseffen niet wat voor schade ze aan het veroorzaken zijn.”* Maar anderzijds vindt ze het wel goed dat deze groep aan *da`wa* doet alsook de toepassing van de sharia proberen te

realiseren.” *Ik heb veel goeds over hem te zeggen, maar ben tegen zijn agressieve aanpak en het oproepen tot jihād. Hopelijk wordt de correcte sharia hierop toegepast. Het is beter dat ze de straffen hier krijgen, dan in al-Akhīra, dat is prachtig! Het is Allah zijn wet, waarom zou ik er tegen zijn?”*

#### **RESPONDENT 4**

##### Demografische kenmerken

- Vrouw
- 21 jaar
- Scholing
  - A2 diploma
  - Volgt hogere opleiding

R.4 behoort tot mijn vriendengroep. Nadat ik de introductiemail naar alle vrienden en kennissen had gestuurd, contacteerde ze mij dat ze bereid was om mee te werken. Het interview vond bij haar thuis plaats om 20u. Aangezien we elkaar kennen, verliep het gesprek heel vlot en was er natuurlijk een vertrouwensband waardoor zij openhartig over haar beleving kon vertellen. Het gesprek duurde 50 minuten. R4 draagt ook de hoofddoek en draagt modern westerse kledij volgens religieuze voorschriften.

- **Geloofsbeleving**

*“Religie voor mij is een soort van levenswijze, een leidraad in het leven. Als het misgaat, keer ik terug naar religie en als het goed gaat, dan ben ik God dankbaar.”*

Als moslima probeert zij het leven van de profeet als voorbeeld te nemen, in zijn voetsporen te treden en daarnaast de vijf pilaren in acht te nemen. Bij het verdiepen in de islam was de hoofddoek de allereerste verandering die zij aan zichzelf brachtte. Daarna heeft zij het leven van de profeet als een stuk van een leidraad proberen nemen: het eerlijk en sociaal zijn. Ze probeert een betere en een goede mens te zijn. Zoals bijvoorbeeld het stoppen met het leugentje om bestwil. *“Voor mij is eerlijkheid een fundament waar alles opstaat. Het is belangrijk dat mensen ervan bewust zijn waarom ze bidden et cetera terwijl in de*

*Marokkaanse cultuur wordt gezegd dat ze dat doen omdat iedereen dat doet of omdat het gewoon zo hoort.”*

Wanneer zij zich wil informeren over de islam doet zij beroep op het internet en de koran. *“Bij moeilijke momenten zal ik sneller toevlucht nemen naar het internet.”* Op sommige momenten komt zij tot beseft dat zij te weinig kennis bezit. Zo geeft ze aan dat wanneer een niet-moslim haar een vraag stelt over de islam dat ze het gevoel heeft dat ze te weinig kennis heeft waarna zij zich dan verdiept in dat onderwerp bijvoorbeeld de hoofddoek. Wanneer ze iets wil weten, gebruikt zij de zoekmachine *Google* of volgens haar betrouwbare websites zoals *Al-Yaqeen* of de soenna van de profeet.

Zij heeft twee momenten gekend waarin zij zich verdiepte in de islam. Op haar twaalf jaar is zij zich voor het eerst gaan verdiepen. Zij is toen de hoofddoek beginnen dragen. *“Ik heb de keuze bewust gemaakt zonder invloed van buitenaf. Het was een nieuwe periode, de tijd was rijp.”* Maar daarna heeft zij ook een zwakke moment gekend, ze kreeg geen islam meer onderwezen in het middelbaar en ze werd erdoor niet meer geprikkeld.

Verenigingen hebben geen rol gespeeld in haar beleving, maar ze vindt het wel goed dat het bestaat. *“Het is een manier waarop je je kennis kunt verbreden en als iemand u dat voorlegt, ga je dat gemakkelijk voornemen.”* Ook kijkt ze naar *Iqra* (islamitisch programma). Zo vindt zij dat er op die manier nog contact is met de islam.

Zij is zich meer gaan bezighouden met de islam, omdat het in een negatief daglicht wordt gezet in de media. Om er weerwoord aan te kunnen geven, vond ze het nodig om zich te verdiepen om zo bewijzen te kunnen staven op kennis. *“De westerse samenleving heeft ons aangeleerd om niets zo maar aan te nemen.”* Dit is volgens haar een groot verschil tussen oudere en jongere generatie. *Het feit dat we kunnen lezen en schrijven. Een groot deel van de Marokkanen (de ouderen) daar zijn analfabeten, ze nemen alles aan wat hen wordt gezegd en wat ze horen. Zij namen alles wat zij hoorden aan en gaven bovendien enkel gehoor aan imams of mensen met aanzien”.* Maar nu neemt ze niks aan (van haar ouders) zonder alles zelf te verifiëren.

- **Cultuurbeleving**

Volgens deze respondent is de cultuur zeer belangrijk voor de oudere generatie en fungeert het als een levenswijze. Op vlak van islam ziet zij de oudere generatie als onwetende en neemt alles wat zij hoort aan omdat ze niet geschoold en analfabeten zijn en dus ook niet de koran kunnen lezen. Zo bekritiseert zij ook dat de oudere generatie de islam sterk te vermengen met de cultuur. Als voorbeeld haalt ze aan dat weinig mannen hun vrouwen of dochters laten werken. *“Voor de oudere generatie is cultuur een religie, het is allemaal één pot nat. Terwijl hier in België kunnen we dat goed scheiden omdat ons duidelijk wordt gemaakt dat er een groot verschil is.”* Als voorbeeld haalt ze ook de hoofddoek aan, dat gezien wordt als een traditie die pas gedragen wordt eenmaal het meisje gaat trouwen. Ze vragen zich niet af waarom ze dat dragen. *“Het hangt natuurlijk af hoe gestudeerd, hoe kritisch dat je zelf bent. Maar in het algemeen kennen ze de betekenis er niet van.”* Echter vindt zij wel dat tradities die de islam niet tegenspreken, wel leuk zijn om te bewaren zoals het hennafeest, koekjes bakken voor suikerfeest et cetera. *“Het is iets Marokkaans, een deel van je roots”*. Ze wil zoveel mogelijk tradities behouden die de islam niet tegenspreken.

Wel vindt zij dat er een duidelijke scheiding moet zijn tussen cultuur en religie. Ze geeft wel toe wel dat islam een levenswijze is maar dat cultuur het leven aangenamer maakt.

- **Identiteit**

*“Ik ben moslima, maar ik heb de Belgische identiteit. Mijn roots liggen in Marokko, dus die Marokkaanse tradities heb ik wel mee. Ik voel me ook Belg, want ik ben geboren en getogen in België. Ik ben trots dat ik Marokkaanse roots heb. Het is veel belangrijker voor mij dat mensen weten dat ik moslima ben in plaats van een Marokkaanse.”*

- **Conflicten en kritieken**

De oudere generaties hebben vaak kritiek op hoe jongeren hun religie belijden bijvoorbeeld de lange gewaden en hoofddoeken die gedragen worden et cetera. *“Voor de oudere groep is dat iets dat niet past in hun kraampje (cultuur). Hoe het traditioneel is, zo moet je het doen.”*

*“Ik zie religie als iets persoonlijk. Je kiest zelf hoe diep je erin wilt gaan. Maar als het effect heeft op mij, dan heb ik het er wel moeilijk mee.”* Zo vertelt zij dat zij het moeilijk heeft wanneer een andere zijn visie aan haar probeert op te leggen. *“Je vindt een bepaalde hinder om met die persoon ermee om te gaan, omdat die persoon een bepaalde visie heeft.”* Ze ziet

zichzelf als een matige moslima die niet zeer strikt bezig is met de regelgeving, maar zij heeft wel vaak het gevoel dat zij scheef wordt aangekeken, omdat ze gematigd is. Er is een groep binnen de moslimgemeenschap die strikt de islam probeert te volgen en dat wordt dan gelinkt aan prestige. Volgens haar hebben die groep een neiging om neer te kijken naar anderen die de islam niet strikt volgen. Deze groep denkt dat ze recht in hun schoenen staan, want zij volgen 'alle' regels. Wat haar ook stoort is dat een meisje zonder hoofddoek, die een goede persoon is, als minderwaardig wordt gezien.

## RESPONDENT 5

### Demografische kenmerken

- Vrouw
- 21 jaar
- Scholing
  - A2 diploma
  - Werkzoekende

R5 werd aan mij geïntroduceerd via een vriendin die haar had verteld over mijn thesisonderzoek. R5 was geïnteresseerd bij het horen over mijn thesis en contacteerde mij. Na een paar e-mails, ontmoetten wij elkaar in een tearoom in Gent. R5 draagt de hoofddoek en was modern westers gekleed. Het gesprek duurde drie kwartieren. Het gesprek verliep zeer vlot. Ik had wel het gevoel dat zij eerlijk vertelde over zichzelf, haar beleving en ervaringen. Wel vormde de muziek die op de achtergrond werd gespeeld een storende factor. Maar al bij al was zij nog goed verstaanbaar. Ze was zeer gemotiveerd en enthousiast over dit onderzoek.

- **Geloofsbeleving**

*“De islam is een steunpilaar in mijn leven. Als er iets is, kan ik er altijd op terugvallen. De islam moet in uw hart zitten, als het niet in uw hart zit, dan kan jij jezelf geen moslim noemen.”* Het belangrijkste voor R5 is het geloven in het hart. Daarnaast vindt zij het verrichten van het gebed en de *niyya* (intentie) ook belangrijk. *“Als je niet bidt, kan jij jezelf*



*geen moslim noemen, vind ik.*” Op haar dertien jaar begon ze het gebed te verrichten en op de leeftijd van zestien begon zij zich te verdiepen in de islam. Om zich te informeren over de islam maakte ze gebruik van islamitische boeken en woonde zij islamitische lezingen bij, alsook bekeek zij filmpjes op *Youtube*. Zijzelf is actief in een islamitische vereniging namelijk v.z.w. *Salaam*. Ze luistert graag naar de islampreker Moḥammad Shatwānī. *“Ik denk dat hij de enige is waar ik graag naartoe ga. Hij geeft me ook innerlijke rust.”* Op de leeftijd van 16 jaar begon ze te bidden en de hoofddoek te dragen.

Op de leeftijd van 17 à 18 jaar kende ze een zwakte in haar geloofsbeleving. Wanneer ze 19 werd, kreeg het weer een opflakking. Ze hoopt ooit op een dag de *khimār* te dragen, maar benadrukt dat het moslim-zijn in het innerlijke zit en niet in het uiterlijke. *“Baard, khimār, burqa betekent niet dat je een perfecte moslim bent”*. Volgens haar is er tegenwoordig te veel hypocrisie. Daarnaast koos ze er ook voor om geen handen meer te schudden met een niet-*maḥram* en gaf het losse contact met het andere geslacht op.

Wat betreft de islambeleving van de oudere generatie is zij van mening dat de islam toen minder belangrijk was, ze waren meer gericht naar de cultuur. De vijf pilaren en de cultuur vormen hun levenswijze.

- **Cultuur**

Zij heeft veel kritiek op de Marokkaanse cultuur. Zo verwerpt ze de ongelijkheid tussen de man en vrouw die eigen is aan de cultuur. *“Als ze een jongen krijgen dan voelen de ouders zich gezegend en als ze een meisje krijgen dan wordt het kind gezien als een last”*. Zoals ook het uithuwelijken dat vroeger meer werd gedaan dan nu, terwijl de islam dat verbiedt. Daarnaast vindt zij Marokkaanse trouwfeesten volledig *ḥarām*. *“In de islam zeggen ze dan van je moet alleen een etentje geven, maar ze zeggen niet dat je daar duizenden euro’s aan moet uitgeven en een modeshow moet geven. Dit is echt een traditie die ik echt verwerp.”*

- **Identiteit**

*“Ik ben een Belg, ik ben hier geboren en getogen, mijn afkomst is Marokkaans en mijn religie is de islam.”* Wanneer zij zich onder haar Belgische vriendinnen bevindt, dan voelt zij zich meer Marokkaans en wanneer zij omgeven is door Marokkanen dan voelt zij zich eerder Belg.

- **Wrijvingen en kritieken**

Velen in haar omgeving hadden kritiek op haar wanneer zij de hoofddoek begon te dragen. Zo vertelde zij dat een Marokkaanse jongen die ze goed kende, geen respect had voor haar beslissing. *“Toen ik mijn hoofddoek begon te dragen zei hij: voor hoelang heb je een abonnement genomen?”*

Vaak doen er zich discussie voor tussen de respondent en haar moeder. *“Mijn moeder denkt dat ik soms te ver in mijn religie ga.”* Zoals wanneer R5 ‘*abāya* draagt, ziet haar moeder dat niet graag. *“Soms wil ik haar zaken bijleren, maar kan zij het niet verdragen, omdat ik als dochter haar iets kom zeggen.”* Zoals wanneer ze de hoofddoek begon te dragen vond haar moeder dat geen goed idee, omdat ze nog te jong is. R5 gaat trouwen en wil *nashīd* opzetten op haar trouwfeest, maar haar moeder wil liever muziek, omdat het zo hoort bij Marokkaanse feesten. Anderzijds bekritiseert zij mensen die niet op feesten opdagen omdat er muziek wordt afgespeeld. *“Ik vind dat zo onbeleefd”*. Ook ondervindt zij discriminatie omdat ze een vreemde naam heeft. *“Ik ben nu ondertussen al 3 maanden op zoek naar een appartement en ze hebben altijd al ‘nee’ gezegd wanneer zij mijn naam hoorde.”*

## **RESPONDENT 6**

### Demografische kenmerken

- Vrouw
- 22 jaar
- Scholing
  - A2 diploma
  - Volgt hogere opleiding

R6 is de zus van een goede vriendin van mij. Zij was als eerste die reageerde op mijn introductiemail. R6 draagt de hoofddoek en kleedt zich westers. Ze was zeer enthousiast over dit onderzoek en wou er graag aan deelnemen. We ontmoetten elkaar bij mij thuis om 16h bij een koffietje. Het was een gezellig sfeertje. Nadat we het over koetjes en kalfjes hadden, begon het interviewen. Dit gesprek duurde meer dan één uur. Aangezien er al een vertrouwensband was, was zij zeer openhartig en sprak zij vrijuit over haar beleving. Ze voelde zich letterlijk en figuurlijk thuis.

- **Geloofsbeleving**

*“Religie is mijn levensbeschrijving, mijn motto en mijn manier van leven. Religie is voor mij alles, mijn leidraad.”* Voor R6 begint het moslim-zijn met het hart, het innerlijke gevolgd door de praktijk. Dit legt zij uit als liefde hebben voor de islam, kennis vergaren gevolgd door de praktijk waaronder de vijf pilaren. *“Mensen die niet praktiseren zijn niet echt moslims, want de praktische kant maakt je moslim; je toont dan aan dat je moslim bent.”*

Wanneer er vragen oprijzen over de islam doet ze beroep op de koran en islamitische boeken van de uitgeverij *Iqra* en *Nour*. Zij is geen voorstander van het internet, omdat het daar meer gaat om meningen en niet wat er in de koran staat. Als ze toch gebruik wil maken van het internet, surft ze op twee islamitische sites. De belangrijkste punten waar een moslim zich aan moet houden is volgens R6 het bidden op het juiste tijdstip en het zijn van een goede mens.

Op de leeftijd van zestien jaar is haar interesse gewekt in de islam waarna ze begon te bidden. De aanleiding hiervoor was de gebeurtenis van 11/09. *“De islam werd in een zwart daglicht gezet en ik denk dat veel moslims er alles aan wilden doen om dat beeld tegen te spreken. De islam betekent letterlijk vrede en dat matched niet met 9/11”*. Ze begon boeken te lezen en koranverzen van buiten te leren. Op die leeftijd begon ze ook de hoofddoek te dragen. Daarnaast is ze meer online lezingen beginnen beluisteren en lezingen gaan bijwonen van onder andere *al-Sakina* en *al-Mawada*. Voornamelijk tijdens de maand Ramaḍān kijkt ze naar *Islamchannel* en *Iqra* ( programma van ‘Amr Khālid).

Volgens haar is er sinds een drietal jaren een *boom* in het vertonen van religieuze uiterlijke verschijnselen. *“Meisjes met hun ‘abāya en jongens met korte broeken en baard was voor mij totaal onbekend. Nu zie je dat bijna overal. Ik heb zelfs vriendinnen in Gent die zich zo kleden.”* R6 is er geen voorstander van en zegt: *“Gedraag je normaal, praat als een moslim, kleed je als een moslim maar overdrijf daar niet in.* Anderzijds is het moslim-zijn een rage die overgewaaid is uit Nederland dat zegt: *“Kijk naar mij: ik ben een echte moslim of ik ben constant bezig met de islam of ik ben beter dan u.”*

Wat betreft de islambeleving van de oudere generatie is zij van mening dat de islam een kleine rol speelde, omdat zij meer de dag probeerden te overleven. *“In die tijd was het puur*

*survival: eten, werken, bidden en slapen. Dat was hun leven.” Volgens haar heeft dit ook te maken met het feit dat er toen weinig geletterden waren. “De cultuur was meer hun levenswijze.”*

- **Cultuur**

R6 vindt de Marokkaanse cultuur en tradities leuk om te volgen, al zijn deze niet islamitisch. Zoals het feesten van de zevende dag van het bruidskoppel of de hennadag is een traditie die ze wil behouden. Zij vindt dat er de laatste tijd teveel focus ligt op details zoals het *ḥarām* verklaren van de binnenkomst van de bruidegom in de zaal van de vrouwen op trouwfeesten. Wel is ze helemaal tegen het bijgeloof dat te vinden is in de Marokkaanse cultuur. Zo vertelt ze dat er een haan wordt geslacht wanneer er een nieuw huis wordt gekocht, want dat brengt *baraka* (zegeningen). Volgens R6 kan cultuur en religie perfect hand in hand gaan buiten de *shirk*praktijken.

- **Identiteit**

*“Ik ben een Belgische met Marokkaanse roots en mijn religie is islam.” Ze wenst niet afgeschilderd te worden door autochtonen als Marokkaanse. “De identiteit die ik mezelf geef hangt af van situatie en omgeving. Op een trouwfeest voel ik me Marokkaans en Berbers. Als ik naar school ga, voel ik me Belg en wanneer ik naar de moskee ga, voel ik me moslim.*

- **Conflicten**

Wanneer ze de hoofddoek begon te dragen, vonden haar ouders haar daar nog te jong voor. *“Mijn ouders zeiden: wacht ermee met de hoofddoek, het is een grote beslissing.”* Ook heeft ze conflicten ondervonden met meisjes die zich zeer strikt religieus kleden en neerkijken op haar. Volgens haar is er de laatste tijd een te harde focus en neiging om zich strikt religieus te kleden, maar dat betekent niet dat als een meisje zich niet islamitisch kleed niet veel kennis kan hebben over de islam. Volgens haar kan het perfect zijn dat mensen die er religieus uitzien, dat daar eigenlijk nog veel werk aan is. Volgens R6 wordt de islam gebruikt om op een goed blaadje te staan bij mensen.

Daarnaast heeft ze ook kritiek op mensen die een beetje kennis hebben over de islam en zich meteen de *‘shaykh’* gaan uithangen. Dit is een fenomeen dat ze de laatste tijd meer en

meer ziet. *“Het woordje ‘geleerde’ moet echt wel serieus genomen worden. Niet iedereen is een geleerde.”* Daarnaast bestaan er volgens R6 ook mensen die enkel wijzen op het slechte en zaken *ḥarām* verklaren, die noemt zij de *‘ḥarāmpolities’*. Zo vertelt zij over haar aangetrouwde tante dat zij na een postnatale depressie heil heeft gevonden in de islam. Volgens R6 denkt haar tante zo: *“Ik ben enkel hier in dit leven voor ‘ibada en als ik sterf maakt het niet uit.”* Haar islambeleving heeft dan ook effect gehad op de anderen van de familie. Zo besloot zij (de tante) geen handen meer te schudden met de mannelijke familieleden en lange gewaden te dragen en pleitte ze voor een strikty fysieke scheiding tussen mannen en vrouwen wanneer zij samenkomen. Door die veranderingen zijn de contacten tussen de familie verwaterd.

Ten slotte vindt ze dat de Marokkaanse gemeenschappen moet afstappen van het idee dat iemand die een hoofddoek draagt religieus is en diegenen die het niet dragen niet genoeg religieus zijn. *“Ze moeten stoppen om af te gaan op het uiterlijk.”*

Als laatste bekritiseert zij de groep *Sharia4Belgium*. *“Dat zijn mensen die een paar zinnen uit de context halen, echt haatdragend doen en geen respect hebben voor niet-moslims.”* Volgens R6 is het onrealistisch om van België een islamitisch land te maken.

## RESPONDENT 7

### Demografische kenmerken

- Vrouw
- 22 jaar
- Scholing
  - Geen A2 diploma
  - Volgt hogere opleiding

R7 is een meisje met wie ik vroeger in de middelbare school heb gezeten. Zij ontving eveneens mijn introductiebrief en was bereid mee te werken aan mijn onderzoek. R7 draagt *khimār* en *‘abāya*. We spraken af bij haar thuis om 16u. Zij verwelkomde mij met open armen. Gezien we samen in de middelbare school hebben gezeten, was er veel *‘catch up’* te doen. Na een uurtje babbelen, begon het interview. Het gesprek duurde slechts een

halfuurtje. Tijdens het gesprek viel me op dat ze enkele vragen persoonlijk vond en daar niet op in ging. Maar verder sprak ze vrij openlijk.

- **Geloofsbeleving**

*“Religie betekent heel veel voor mij, is niet alleen religie maar een levenswijze. Een dagelijkse toepassing op je leven. Moslim-zijn is niet alleen in woorden maar ook in daden.”* Volgens R7 betekent het moslim-zijn met overtuiging in God geloven, de boeken en profeten. Het belangrijkste waar een moslim zich aan moet houden is het gebed gevolgd door gedrag (*akhlāq*). *“Hoe kan je in contact komen met Allah, als je niet eens het gebed verricht?”*

De aanleiding tot de verdieping in de islam was toen zij in het zesde middelbaar zat (18jaar). Tijdens de Ramadan besloten enkele moslimjongeren om tijdens de middag een kleine lezing te houden. Zij besloot om een lezing te houden over de dood. Toen ze informatie verzamelde over dat onderwerp, heeft dat haar tot denken gezet. *“Ik zeg dat ik moslim ben, maar wat doe ik voor mijn religie? Wat doe ik voor Allah? Je stelt jezelf de vraag wie ben ik en wat doe ik hier?”* Zij heeft die stap bewust genomen maar vindt het wel jammer dat ze nooit van kleins af aan en van thuis uit werd gemotiveerd om zich bezig te houden met de islam. *“Vaak werden zaken opgedrongen zonder verdere uitleg.”* Ze probeert de islam te betrekken in elke detail van haar leven zoals bijvoorbeeld *“Als ik in de auto zit, ga ik geen muziek opzetten maar de koran of een islamitische lezing”*.

Volgens R6 speelt islamitische lezingen een grote rol in haar beleving. Zo woont ze lezingen bij van *Al-Mawada*, *Al-Akhawāt* en *Jongeren Voor Islam*. Ook maakt ze gebruik van het internet om zich te informeren over de islam. Zij geeft gehoor aan de volgende geleerden: Shaykh Ibn Taymiyya, Shaykh Ibn Al-Qayyim en beluistert ze lezingen van ‘Abd -Aljabbār van de Ven en Shaykh Anwar ‘Awlāqī.

Zo begon zij te bidden en de hoofddoek te dragen. Haar gedrag jegens haar ouders begon ze aan te passen. Ze had zoveel spijt dat ze zich nooit eerder verdiepte in de islam. Ze verliet haar voorgaande vriendengroep en heeft nu andere vrienden. *“Ik heb totaal andere vriendinnen dan ervoor. Het heeft ook te maken met interesse, dus je gaat ook anders denken.”* Volgens R7 gaan moslims de laatste jaren meer bewust om met de islam. Alsook

schudt zij geen handen meer met een *niet-maḥram*. Ook vermijdt ze feesten waar er muziek wordt gespeeld.

Zo vertelt ze dat de laatste vijf jaren de geloofspraktijk enorm gestegen is en dat ziet zij aan de aantal lezingen en het feit dat meer en meer organisaties worden opgestart. *“Je ziet dat ook op straat, vrouwen gaan zich meer gaan sluiëren en mannen laten meer en meer een baard staan.”*

Wat betreft de islambeleving van de oudere generatie is ze van mening dat omwille van het feit dat ze noch konden lezen noch schrijven in hun nadeel heeft gespeeld. *“Ze nemen zomaar zaken over, ze horen iets en geven dat zo door aan hun kinderen zonder na te gaan of het authentiek is of niet, is dat waarheid of niet.”* Volgens R7 is de oudere generatie erg gebonden aan de Marokkaanse cultuur meer dan de koran en soenna. *“Ze hebben een bepaalde mening dat totaal niet klopt met de koran en de soenna, maar ze hebben dat zo meegekregen van hun ouders en die generatie heeft het moeilijk om dat los te laten.”*

- **Cultuur**

*“De cultuur is vaak in tegenstrijd met de koran en de soenna. Zolang de tradities niet in tegenstrijd gaan met de koran en de soenna, kan de traditie blijven bestaan.”* Volgens R6 moet er een duidelijke onderscheid gemaakt worden tussen de islam en cultuur. Ze veroordeelt de *shirk*praktijken, bijvoorbeeld wanneer een baby geboren wordt, plaatsen ze een mes onder het bed om de baby te beschermen tegen het kwade. Alsook de zogenaamde religieuze symbolen zoals het dragen van ‘het handje van Fāṭīma’ dat beschermt tegen het kwade. *“Als die traditie niet klopt volgens de islam, dan neem ik er afstand van.”* De ouderen zijn meer bezig met de tradities op te volgen dan de jongere generatie. *“Cultuur gaat niet hand in hand met religie, want de cultuur is vaak in tegenstrijd met koran en soenna maar niet altijd natuurlijk.”* Alsook irriteert zij zich aan de typisch Marokkaanse gedachte dat het onmogelijk is om te trouwen met iemand die geen Marokkaan/se is ondanks dat hij/zij moslim is. De Marokkaanse cultuur aanvaardt dat niet terwijl dit in de islam perfect mogelijk is.

- **Identiteit**

*“In eerste instantie ben ik moslim. Welke nationaliteit ik ook heb, moslim is mijn identiteit.”* Zowel de Belgische als Marokkaanse identiteit spelen geen rol. Wel kan zij zich Marokkaans voelen door de Marokkaanse eetcultuur en feesten. *“Soms heb ik een identiteitscrisis.”* In Marokko wordt ze verweten van Belg te zijn en in België van Marokkaan te zijn. *“In Marokko heb ik een identiteitscrisis. Als ik in Marokko ben, zeggen ze ga terug naar uw land en als ik België ben, zeggen ze dat ook.”*

- **Conflicten**

Na haar religieuze verdieping ondervond ze conflicten op school en op de werkvloer. Zo ontstonden er botsingen met leerkrachten en directeur over al dan niet het dragen van de hoofddoek op school en op de speelplaats. Wanneer ze de godsdienstvrijheid niet kreeg op school, besloot ze de school te verlaten en zich op die manier helemaal te focussen op de islam. Ten tweede ondervond ze het probleem geen werk te vinden met haar hoofddoek. Ten derde deed de spanningen zich voor binnen de familie. Haar familie vond dat ze teveel veranderd was. R7 maakte bekend dat ze geen handen meer wou schudden met mannelijke familieleden, maar deze beslissing werd niet aanvaard door de familie. *“Ik wou op een bepaald moment veel doen, alles zo snel doen en je doet dan alles zo en dan verzwak je omdat je teveel wilt. Ik heb vooral steun gevonden bij zusters in de islam die ook begrijpen wat ik doormaakte, omdat ze dat zelf hebben meegemaakt.”* Voor haar is die zusterschap zeer belangrijk. Het zijn zusters die je begrijpen en waar je altijd terecht kunt.

Het feit dat ze ook niet meer naar feesten gaat waar muziek wordt gespeeld, heeft zowel voor problemen gezorgd met de oudere generatie als jongere generatie. *“Sommige van mijn vrienden vonden het een beetje “te extreem” en zeiden tegen mij “doe gewoon, blijf rustig, blijf gematigd”. Dan vraag ik me af: Wat is gematigheid in de islam? Iedereen interpreteert het anders.”*

## **RESPONDENT 8**

### Demografische kenmerken

- Vrouw



- 23 jaar
- Scholing
  - A2 diploma
  - Volgt hogere opleiding

R8 werd aan mij geïntroduceerd via R5. Ook zij wilde graag meewerken aan het onderzoek. Na een paar mailtjes heen en weer te hebben gestuurd, spraken we af in het speelplein Henri Story in Gent om 14u. Het gesprek duurde anderhalf uur. Ik had het gevoel dat zij geen moeite had met praten. Dat kan misschien te maken hebben met het feit dat R5 haar al had ingelicht wat voor vragen er zoal aan bod komen en hoe het interview bij haar verliep. Het leek wel alsof ze er op voorhand goed over had nagedacht. Het gesprek verliep zeer vlot.

- **Geloofsbeleving**

*“Voor mij betekent islam het geloven in één God en dat Moḥammad zijn boodschapper is. Het is belangrijk dat een moslim zich houdt aan de vijf pilaren. Ook al bidt hij of zij niet en doet hij of zij niet mee aan de Ramaḍān, zal ik die nog altijd als moslim zien.”* Wanneer er vragen oprijzen, doet zij beroep op vrienden die veel over de islam weten of anders zoekt ze het op in boeken of *google* of *youtubefilmpjes*. Maar ze zou niet naar een imam gaan. Wanneer ze boeken koopt, let ze erop dat ze niet van de uitgeverij *Nour* zijn, omdat ze niet betrouwbaar zijn volgens haar.

Rond de leeftijd van 16 jaar is zij zich beginnen interesseren in de islam. Ze geeft wel toe niet echt islamitisch te zijn opgevoed. Ze begon meer te lezen over de islam waarna ze begon te bidden en besloot de hoofddoek te dragen. De aanleiding tot de verdieping heeft ook te maken met het feit dat zij als enige moslima in de klas werd ondervraagd over de islam. *“In de hogere school keken ze altijd naar mij als het over de islam ging. Als ik wou reageren op de anderen wou ik dan wel correct reageren.”* Zo verdiepte zij zich in de islam om sterker te staan in haar schoenen en meer overtuigd over te komen bij mensen. Zij is zich dan ook meer bedekkend gaan kleden. Zo probeerde zij vanaf de Ramaḍān niet meer naar muziek te luisteren, maar hervalt ze keer op keer. Ze woont islamitische lezingen bij van *Merkez Al-Tarbawi, Al-Minara, V.z.w. Salaam Deinze* en lezingen van Moḥammad Shawānī en Tāriq Ramaḍān.

*“Niet iedereen die een khimār draagt is heilig. Velen doen dat om indruk te maken op anderen.”* De islambeleving van de oudere generatie speelde een kleine rol in tegenstelling tot de jongere generatie. De islam die zij kennen is meer verweven met cultuur. Maar ook heeft het te maken met het analfabetisme. *“Sommigen van de eerste generatie konden amper lezen, dus baseren zij zich op wat ze horen van anderen en wat de imam zegt.”* Nu durven jongeren er meer voor uitkomen dat ze moslim-zijn, stellen zichzelf vragen en is de islam veel toegankelijker door vertaalde boeken et cetera.

- **Cultuur**

R8 vindt het belangrijk om de Marokkaanse cultuur te behouden. Je moet weten wie je bent, van waar je komt, wat je geschiedenis is. Iedereen heeft z'n eigen cultuur. Zij vindt de Marokkaanse cultuur en tradities belangrijk. Zo wil ze ook de typisch uitgebreide Marokkaanse feesten, de gastvrijheid enz. behouden. Maar wel verwerpt ze de cultuur een verschil te maken tussen jongens en meisjes. *“Bijvoorbeeld mijn broer mag wel uitgaan en ik als meisje niet. Als het voor mij ḥarām is, is het voor hem ook ḥarām.”* Zo ook de Marokkaanse gedachte dat de vrouw thuis hoort te zijn, kan zij niet verdragen terwijl in de islam de vrouw zich wel mag ontplooien.

- **Identiteit**

*Ik ben een Belgische van Marokkaanse origine.* Soms voelt zij zich meer Marokkaan en soms meer Belg. Wanneer zij in Marokko is, voelt zij zich meer Belg en in België meer Marokkaan. Ze vindt het niet nodig om de islam te nemen als een *identitymarker*.

- **Conflicten**

Wanneer zij de hoofddoek begon te dragen stond haar vader niet achter haar beslissing. *“Mijn pa zei van: Is dat wel echt direct nodig? Want het kan je later belemmeren.”* Ook op de nieuwe school wordt ze vreemd aangekeken doordat zij de hoofddoek draagt.

Ook heeft zij kritiek op mensen die eisen van anderen die een feest geven om *nashīd* te draaien. *“Dat vind ik extreem.”* Zo heeft ze een vriendin die niet meer naar haar feestjes komt omdat R8 muziek afspeelt.

Alsook geeft zij kritiek op mensen die verkeerd omgaan met de islam waaronder Abu 'Imrān van *Sharia4Belgium*. *“Hij wil de islamitische wetgeving toepassen in België, maar dat is onmogelijk.”* Zij vindt dat iedereen vrij is om met de religie om te gaan hoe zij willen, maar niet wanneer ze haat prediken zoals *Sharia4Belgium* dat doet. Alsook verwerpt ze de gedachte bij Marokkanen dat *wanneer ze een meisje zien met hoofddoek ervan uitgaan dat zij een goed meisje is en wanneer zij een meisje zien met een skinnybroek en losse haren als slecht zien. Terwijl de hoofddoekdragende evengoed niet bidt en het meisje met losse haren dat wel doet.*

## RESPONDENT 9

### Demografische kenmerken

- Man
- 20 jaar
- Scholing
  - A2 diploma
  - Volgt hogere opleiding

R9 werd aan mij geïntroduceerd via mijn nicht die mijn introductie heeft doorgestuurd naar haar vriendenkring. Via een e-mail toonde R9 zijn interesse aan voor dit onderzoek, nadat hij had gehoord van mijn nicht dat ik nog op zoek was naar mannelijke respondenten. Na een aantal verduidelijkingen omtrent het onderzoek te hebben besproken, was hij bereid deel te nemen. We ontmoetten elkaar aan de universiteitsbibliotheek van geneeskunde in Gent om 12u. Het gesprek duurde drie kwartier. Het gesprek verliep niet zo vlot zoals de voorgaande interviews. R9 was vrij verlegen en wist soms niet wat te antwoorden. Hij hield een vrij afstandelijke houding waardoor ik soms moeite kreeg om door te vragen. Daarnaast werd het gesprek eens onderbroken door een telefoongesprek. Al bij al heb ik nog veel uit het gesprek kunnen halen.

- **Geloofsbeleving**

Voor R9 betekent het moslim-zijn het toepassen van de vijf zuilen. Maar het gedrag en respect voor anderen acht hij heel belangrijk te vinden. Daarnaast vindt hij het ook

belangrijk om zoveel mogelijk naar de moskee te gaan en de koran te lezen. *“Het is zeer belangrijk voor een moslim zich te houden aan het gebed, dat staat op nummer één.”*

Wanneer R9 met vragen zit over de islam, gaat hij te rade bij zijn ouders. *“Op de eerste plaats zou ik naar mijn ouders gaan en vragen of zij daar iets over weten. Wanneer zij het niet weten, zoekt hij het op, op betrouwbare sites. Wanneer dat ook niet helpt, vraagt hij raad bij de imam. Hij beluistert graag lezingen van Khālid Yassīn en broeder Moḥammad Al-Khattāb uit Nederland.*

Van kleins af aan stimuleerde zijn vader hem om zich bezig te houden met de islam. Op de leeftijd van 15 jaar ging hij met zijn vader naar de vrijdagpreken. Het zijn die preken die een opflakking hebben gezorgd in zijn verdieping. Hij heeft zich dan vooral gefocust op *‘achlāq* zoals het respect voor de ouders. Volgens R9 is er een herleving van islam dat te wijten is aan de vertaalde koran, *ḥadīth* en islamitische boeken. Hij heeft ook de omgang met meisjes een halte toegeroepen.

*“De islambeleving van de eerste generatie is zeer gebonden aan tradities terwijl de jongere generatie meer aan het verwesteren zijn.”* Zo vertelt hij dat vroeger de trouwfeesten gemengd waren, terwijl dat nu uit den boze is en ook beter is. De islam speelde een kleine rol, ze hadden weinig middelen terwijl de jongere generatie op alle manieren kennis kunnen vergaren.

- **Cultuur**

*“Wat betreft cultuur en tradities zou ik zeggen, alles aan de kant en u meer bezighouden met de religie.”* Er zijn veel tradities die hij verwerpt zoals de hand schudden met een niet-*maḥram*. *“Sommige mensen beseffen niet of ze nu bezig zijn met de cultuur of met het geloof. Vanaf dat ik het hoorde in lezingen en het las in boeken, gaf ik geen hand meer.”* Zowel hij als zijn ouders houden zich er nu strikt aan. Maar toch zijn er tradities die hij onschadelijk vindt en ook wil behouden zoals de tradities binnen de Marokkaanse eetcultuur.

- **Identiteit**

*“Mijn identiteit is moslim en ik wil ook zo gezien worden”*. Maar toch wanneer hij zich op de schoolbanken bevindt en omringd is door zijn autochtone collega’s, ziet hij zichzelf als Belg en tevens wanneer hij in Marokko zit.

- **Conflicten en kritieken**

In het begin van zijn verdieping geeft hij toe dat hij op een extreme manier met religie omging. Hij nam toen van iedereen afstand en was vrij nors tegen zijn jongere broer. *“In het begin zei ik dan ook tegen mijn broer van: bid en dit en dat!. Het was nogal op een harde manier, maar dan kreeg ik het besef dat ik hem nogal pushte en het eigenlijk op een zachte manier moet doen. Ik zei dan van je bidt niet voor mij, je bidt voor God. “*

R9 heeft kritiek op *Sharia4Belgium*. *“Ze hebben me eigenlijk een beetje teleurgesteld, want door hen is er weer een negatief beeld over de islam.”* Volgens R9 zijn er meer en meer aanhangers voor die organisatie. Het extremisme komt daarmee naar boven.

## **RESPONDENT 10**

### Demografische kenmerken

- Man
- 21 jaar
- Scholing
  - A2 diploma
  - Volgt hogere opleiding

R10 ontving mijn introductieemail via een vriendin. Hij nam contact op met mij en stemde in om mee te werken aan het onderzoek. We spraken af in de campus Mercator van hogeschool Gent. Voor het interview had hij aangegeven dat hij toch liever niet wil dat het gesprek wordt opgenomen. Het gesprek duurde 50 minuten. R.10 was een beetje verlegen, zo durfde hij mij ook niet in de ogen aan te kijken. Maar na een vijf à tien minuten sprak hij meer openlijk.

## **Interview 10**

- **Geloofsbeleving**

*“De islam is voor mij een manier van leven. Als moslim is het belangrijk zich te houden aan de vijf pilaren en het zijn van een goede mens.”* Volgens R10 is het heel belangrijk om te doen waar jij je goed bij voelt. Van kleins af aan leerde hij van zijn vader bidden en vasten hij mee met zijn broers en zussen. Maar het religieuze bewustzijn was er nog niet. Hij deed het omdat anderen het deden. Op de leeftijd van 18 jaar beseftte dat hij al teveel fouten in zijn leven had gemaakt en probeerde dan terug te keren naar de islam samen met enkele van zijn vrienden. Hij begon Arabische lessen te volgen en islamitische lezingen bij te wonen van *As-Sakina* en *Al-Mawada*. Ook las hij boeken, maar dan meer over de geschiedenis van de moslims in Europa et cetera. Hij probeert nu meer zijn leven te leiden volgens de geloofsregels. Zo probeert hij vaak naar de moskee te gaan en gaat hij niet meer uit en is er ook geen omgang meer met het andere geslacht. Ook probeert hij zoveel mogelijk het schudden van de hand met het andere geslacht te vermijden. Hij is opgegroeid in een familie die altijd al religieus is geweest. Hij ziet geen verschil tussen de geloofsbeleving tussen oudere en jongere generatie. *“Je hebt altijd mensen die zich meer met religie bezighouden dan andere.”*

- **Cultuur**

Volgens R10 moet er duidelijk een onderscheid gemaakt worden tussen islam en cultuur. Ook vindt hij dat er enkel tradities moeten gevolgd worden die overeenkomen met de islam. *“Er zijn veel tradities die in tegenspraak zijn met de religie.”* Zo verwerpt hij de gewoonte wanneer iemand ziek is, een traditionele geneesheer bezoekt. *“Dat vind ik bijgeloof.”*

- **Identiteit**

*“Ik zie mezelf als Marokkaan en als Belg.”* Het is afhankelijk van plaats tot plaats en van situatie tot situatie met welke identiteit hij zichzelf identificeert. Zo voelt hij zich in Marokko en op school meer een Belg dan Marokkaan. Wanneer hij zich onder zijn Marokkaanse vrienden bevindt, voelt hij zich eerder Marokkaan dan Belg.

- **Kritieken**

R10 is van mening dat de laatste jaren meer en meer mensen van niet-praktiserend omspringen naar het extreem-zijn. *“De islam heeft 72 of 73 groeperingen dus sowieso zijn er verschillende gedachten.”* Ook heeft hij kritiek op *Sharia4Belgium* die alles letterlijk neemt

van wat er in de koran staat. *“Je moet praktiseren a.d.h.v. 2012, je moet mee zijn met de tijd.”*

## **RESPONDENT 11**

### Demografische kenmerken

- Man
- 23 jaar
- Scholing
  - A2 diploma
  - Volgt hogere opleiding

R11 werd aan mij geïntroduceerd via R6. R11 contacteerde mij via e-mail en wilde graag meewerken aan het interview. Het gesprek duurde één uur. We ontmoette elkaar in het faculteitsgebouw waar hij studeert in Gent om 13h. Ook R11 gaf aan dat hij liever wil dat het gesprek niet wordt opgenomen desondanks het feit dat hij via e-mail aangaf er geen problemen mee te hebben. Het gesprek verliep heel vlot. In het begin leek hij wat zenuwachtig maar in een mum van tijd was hij zeer spraakzaam en openhartig aan het vertellen over zijn beleving, ervaring et cetera. Het was een aangenaam gesprek.

### • **Geloofsbeleving**

*“Religie is een deel van het leven, een levenswijze. Een moslim voor mij is degene die zich houdt aan de vijf pilaren.”* Het is hier moeilijk als moslim te leven in België, omdat er veel verleidingen zijn en omdat er meer belang wordt gehecht aan tradities in plaats van de moslimwaarde.

De belangrijkste punten in de islam zijn de vijf pilaren, het gedrag en de omgang met mensen.

Op de leeftijd van 19 jaar begon hij zich te verdiepen nadat zijn relatie met zijn vriendin stukgelopen was. *“Toen begon ik eenmaal te beseffen en stil te staan bij religie”*. Hij begon islamitische boeken te lezen, zocht informatie op het internet en beluisterde lezingen van Abū Ismā‘īl, Moḥammad Al-Ḥassanī en Aḥmad Dīdāt. Hij heeft veranderingen ondernomen, zoals alles wat slecht is, neemt hij afstand van zoals het uitgaan. Tevens bracht hij

veranderingen aan zichzelf en zijn omgang met zijn ouders en de buitenwereld. De eerste verandering was het gebed. *“Op het moment dat ik me verdiepte, liet ik alles vallen. Mijn vrienden, tai boxen en ging ik om met andere jongens. Op een gegeven moment ging ik zo ver in religie dat ze mij hebben terug getrokken. Ook heb ik wel contacten verbroken met meisjes. Ze hadden daar geen begrip voor, maar door deze stap werd ik zelfzeker”*.

*“Maar ook de gebeurtenissen zoals 9/11, oorlog in Palestina dat doe je denken aan religie waardoor mensen terugkeren naar de islam. Nu ben ik wel verzwakt in mijn religie, het is net alsof je verliefd bent op deze nieuwe materialistische wereld.”*

Wat betreft de islambeleving van de oudere generatie is hij van mening dat eenmaal zij ouder worden, zij meer religieus worden. *“Toen ze jong waren, waren ze toch wel gebonden aan cultuur terwijl als ze ouder worden zij stilaan terugkeren naar de islam.*

- **Cultuur**

*“Ik vind de tradities opvolgen niet belangrijk. We moeten één weg volgen en dat is islam.”* Zo vindt R11 dat er veel tradities zijn die niet islamitisch zijn en nergens staat dat het gevolgd moet worden. Als voorbeeld geeft hij aan wanneer zijn broer stierf, gaf zijn familie een etentje voor de familie en kennissen. Zo vindt hij ook het Marokkaanse trouwfeest nutteloos en ‘één en al geldverspilling’. *“Volgens mij moet de cultuur en islam sterk van elkaar gehaald worden.”*

- **Identiteit**

*“Ik ben op de eerste plaats moslim en op de tweede plaats Berber. Als moslim is er een zeker beschermingsinstinct om de islam te beschermen en dan komt de identiteit als moslim naar boven. Hij voelt zich wel Belg als hij Nederlands spreekt en wanneer hij in Marokko is. “Ik voel me moslim als ik tussen religieuze mensen zit. Als ik met dreiri’s (vrienden) ben, voel ik me Marokkaan. Ik voel me Berber door het spreken van de Berberse taal, maar in mijn hart voel ik me moslim.”*

- **Conflicten en kritieken**

Er waren wel een tal van botsingen die hij ondervond. Zo vertelt hij dat er mensen – hypocrieten zijn die altijd in de moskee zitten en of zich zeer religieus kleden en denken dat



ze alles weten en zichzelf een superioriteit toekennen terwijl ze fondsen van de moskee stelen.

Daarnaast spreekt R11 van spanningen, omdat hij vindt dat enkele mensen extreem omgaan met de islam. Zo vertelt hij dat hij nichten heeft die strikt religieus zijn en telkens wanneer ze bij hem in de buurt zijn van hem weglopen. *“Ze dragen dan ook lange kledij om aan te tonen hoe religieus ze zijn. Als je rustig weggaat, is het minder opvallend dan weglopen. Ik zie ze als rotte appels.”* Als laatste bekritiseert hij *Sharia4Belgium*. *“Die organisatie verpest het beeld van de islam. De islam staat voor vrede en niet voor geweld en terreur.”*

## **RESPONDENT 12**

### Demografische kenmerken

- Man
- 25 jaar
- Scholing
  - A2 diploma
  - Volgt hogere opleiding

R12 werd aan mij geïntroduceerd via R8. R12 had gehoord dat ik nog op zoek was naar mannelijke respondenten en contacteerde mij. Na een paar e-mailwisselingen, was hij zeer enthousiast over het onderzoek en wilde hij graag meewerken aan het interview. We ontmoetten elkaar om 17u in de bibliotheek van de Hogeschool Gent in de Voskenslaan. R12 was zeer spontaan en was zeer gemotiveerd om deel te nemen aan het interview. Het gesprek duurde meer dan een uur. Bij R12 had ik het gevoel dat hij zeer eerlijk en openhartig vertelde. Zo gaf hij ook aan dat hij zich op zijn gemak voelde en deelde hij zijn persoonlijke ervaringen mee die hij normaal gezien niet zo snel aan anderen zou vertellen. Dat gaf aan dat er een zekere vertrouwensband ontstond. Hij had absoluut geen moeite met praten en er was een zeer ontspannen sfeer.

- **Geloofsbeleving**

*“De islam is een manier om dit aardse leven aan te kunnen, een leidraad, een gids.” Volgens R12 dient de moslim zich te houden aan de vijf pilaren, maar ook een goed gedrag te hebben en respect te hebben voor anderen. “Je bent ofwel moslim ofwel niet. Niet dat je een pintje gaat drinken en dan meedoet aan de Ramaḍān.”*

Volgens R12 is er het laatste jaar meer en meer interesse in de islam, omdat er veel vertalingen zijn van islamitische boeken. Er zijn meer lezingen en er zijn youtubefilmpjes over de islam. De interesse in de islam begon op zijn vijftien jaar, maar zwakte meteen af. Het was pas echter toen zijn moeder stierf aan kanker, toen was hij 21 jaar, dat hij een grote klik maakte. *“Door mijn moeder heb ik alles kunnen relativiseren en heb ik het (de islam- een plaats in mijn leven kunnen geven.”* Hij begon op die leeftijd te bidden en veranderde zijn gedrag. *“Het tikkeltje arrogantie dat ik had, heb ik dan ook kunnen wegwerken.”* Hij ging zich dan ook engageren in een islamitische v.z.w. *De Toekomst* en *Salaam* in Gent. Ook woonde hij lezingen bij van `Abd al-Wāḥid Van Bommel en Shatwānī Moḥammad. Als laatste kijkt hij soms naar *Houda TV* en *IslamChannel*.

*“De islam is geen dwangreligie: lā ikrāha fi al-dīn”. De oudere generatie waren analfabeten. Het was voor hen dus geen evidentie om kennis te vergaren. De islam die zij kenden was vermengd met het mythische en magische. Bij de oudere generatie heeft de cultuur het laatste woord.”*

- **Cultuur**

*Cultuur kan iets heel leuk zijn, maar kan ook schadelijk zijn. Zo vindt hij dat tradities perfect kunnen bestaan naast de islam, indien ze niet de religie tegenspreken. Wel vindt hij dat onder andere gemengde feesten niet door de beugel kunnen. “Ik probeer dat dan uit te leggen van als je dat gemengd doet, zal Allah je geen zegening geven.”* Hij geeft wel toe dat in de familie de mannen en vrouwen gewoonlijk samenzitten. *“Ik weet dat het niet zo goed is, maar soms is het in de islam goed om dingen te laten zoals ze zijn om geen schade te verrichten.* Ook vindt hij het Marokkaanse gedachtegoed dat vrouwen niet horen te studeren of werken schandelijk. *“De vrouw van de profeet heeft ook gewerkt. De islam geeft de vrouw het recht om haar te ontplooien.”*

Hij vindt wel dat jongeren tegenwoordig meer en meer de cultuur proberen te onderscheiden van de islam. De Marokkaanse eetcultuur mag van hem wel blijven bestaan en de Marokkaanse kledingstijl vindt hij ook mooi.

- **Identiteit**

*“Ik ben moslim en een Belg met Marokkaanse roots.” “Ik wil gezien worden als moslim.”* R12 voelt zich Belg omdat hij in België is geboren en getogen. Hij heeft weinig voeling met Marokko omdat er geen band meer is. *“Wij doen niets voor dat land”.*

- **Conflicten en kritieken**

Hij werd soms gezien als een extremist door zijn omgeving, omdat hij zijn religie praktiseert. Een niet-moslim denkt dat iedereen moslim is en die kan dat verschil niet maken tussen praktiserenden en cultuurmoslims. *“Ik ga wel eens met een jallāba naar de moskee in Deinze, maar niet naar school of buiten. Ik wil wel gezien worden als moslim.”*

Vaak ontstaan er discussies tussen zijn vader en hem. Zo wil zijn vader niet dat hij een baard laat groeien. De vader vindt hem daar nog te jong voor. Als laatste heeft R12 ook kritiek op *Sharia4Belgium*. *“Als je niet goed omgaat met de islam, is dat niet leefbaar voor u en ook niet voor uw omgeving.”* De uitspraak die zij doen en de daden die zij verrichten vindt hij schandalig, daar staat de islam niet voor.