

# **‘JE PROBEERT EEN ANDER MENS TE ZIJN’**

---

Een Studie naar de Beleving van de Bedevaart naar Mekka in Termen van Religiositeit en Identiteit onder Nederlandse Moslims van Turkse en Marokkaanse Afkomst.

Ma Scriptie Lisa de Lang

15 APRIL 2017



Rijksuniversiteit Groningen

MA Scriptie

## **DE BEDEVAART NAAR MEKKA**

Een Studie naar de Beleving van de Bedevaart naar Mekka in Termen van Religiositeit en Identiteit onder Nederlandse Moslims van Turkse en Marokkaanse Afkomst.

Door:

Lisa de Lang

2221837

19 September 1989

Begeleider: Prof. dr. M.W. Buitelaar

Tweede lezer: Dr. K. Kadrouch-Outmany

15 APRIL 2017

MA-programma Religion, Conflict and Globalisation

## Abstract

Deze scriptie betreft een antropologische studie naar pelgrimage. In deze studie richt ik mij op de beleving en betekenisgeving aan de bedevaart; de *ḥadj* en *‘umra* door Nederlandse moslims van Turkse en Marokkaanse afkomst, de impact die de bedevaart heeft voor hen die deze reis hebben gemaakt en de plaats die Mekka, als heilige stad, in het leven van mijn gesprekspartners inneemt. Door middel van kwalitatief onderzoek heb ik een rijk inzicht gekregen over de wijze waarop Mekka en de bedevaart onderdeel worden van iemands habitus, hierbij ga ik in op verwachtingen, mogelijke ambivalenties, spanningen en tegenstrijdigheden in beelden van Mekka als ideaal en de moderne stad van nu. Vervolgens geef ik een uiteenzetting van de meest invloedrijke theorieën van Durkheim en van Van Gennep en de theoretische concepten van Turner aangaande een studie naar pelgrimage, en wordt weergegeven welke karakteristieken uit deze theorieën terug te vinden zijn in de hedendaagse praktijken van de *ḥadj* en de *‘umra*. Het laatste hoofdstuk laat zien dat de keus om de pelgrimstocht te ondernemen, alsook de bedevaartbeleving worden beïnvloed door meerdere *grant schemes* (Samuli Schielke 2010) en sociale discoursen waarbinnen moslims zich bewegen. Met de uiteenlopende hoofdstukken in deze studie, waarbij de focus ligt op de betekenisgeving aan de bedevaart(rituelen) door Nederlandse moslims in relatie tot religiositeit en identiteit, heb ik geprobeerd aan te tonen dat de pelgrimage niet een statisch en onveranderbaar gegeven is, maar een veranderende traditie die bestudeert dient te worden binnen de eigen sociaal-culturele en historische context (vgl. Nadia Fadil en Mayanthi Fernando 2015: 62; Talal Asad 1986). Pelgrims zijn ‘kinderen van hun tijd’.

Voor papa. Omdat je altijd tegen mij zei 'nou meid zet hem op! Voorzichtig, goed je best doen, en goed op jezelf passen.'

لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ  
وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لِأَشْرِيكَ لَكَ.

*“Hier ben ik, O Allah, hier ben ik. Hier ben ik, U heeft geen partner, hier ben ik. Voorwaar alle lof en zegeningen zijn de Uwen, en volledige soevereiniteit, U heeft geen partner.”*



Informant tijdens de ‘umra gericht naar de Ka’aba met op de achtergrond pelgrims die de tawāf lopen en de Ka’aba aanraken



Pelgrims lopen de *tawāf* om de Ka'aba. Op de foto zijn heel mooi de verschillende verdiepingen binnen de *Masjid al-Ḥarām* te zien (foto afkomst van een gesprekspartner, genomen tijdens *ḥadj*)

# Inhoud

|   |            |
|---|------------|
| <b>DANKWOORD</b> .....  | <b>vi</b>  |
| <b>SYMBOLEN IN DE CITATEN</b> .....   | <b>vii</b> |
| <br>  |            |
| <b>1. INTRODUCTIE</b> .....   | <b>1</b>   |
| 1.1. Probleemanalyse.....   | 1          |
| 1.2. Structuur .....  | 2          |
| <br>  |            |
| <b>2. METHODOLOGIE</b> .....  | <b>4</b>   |
| 2.1. Kwalitatieve onderzoeksmethode.....  | 4          |
| 2.2. Dataverzameling .....  | 4          |
| 2.3. Informanten .....  | 5          |
| 2.4. Interviews .....   | 6          |
| 2.5. Data analyse .....   | 7          |
| 2.6. Setting.....   | 8          |
| 2.7. Dit onderzoek en het publieke debat omtrent ‘de Islam’ en moslims .....                                    | 9          |
| <br>  |            |
| <b>3. MEKKA, DE BEDEVAART EN HABITUS</b> .....  | <b>11</b>  |
| 3.1. Hoe raakt Mekka vertrouwd?.....  | 11         |
| 3.1.1. <i>Souvenirs uit Mekka</i> .....   | 12         |
| 3.1.2. <i>‘Het is bijzonder’: verhalen over Mekka</i> .....   | 14         |
| 3.1.3. <i>‘Als je van rozen houdt, dan zie je de stekel niet’: over teleurstellingen en ambivalenties</i> ..... | 14         |
| 3.2. Tot besluit.....   | 22         |



|  |           |
|--|-----------|
| <b>4. THEORIEËN OVER PELGRIMAGE EN DE BEDEVAART NAAR MEKKA .....</b>                           | <b>23</b> |
| 4.1. Een antropologie van pelgrimage.....  | 23        |
| 4.2. Een antropologie van de bedevaart naar Mekka: theorie en praktijk.....                    | 25        |
| 4.2.1. <i>Separatie: de voorbereiding</i> .....  | 26        |
| 4.2.2. <i>Liminaliteit: bij Gods huis op aarde</i> .....                                       | 29        |
| 4.2.3. <i>Integratie: verandering of continuïteit</i> .....                                    | 40        |
| 4.3. Tot besluit.....  | 44        |
| <br>   |           |
| <b>5. DE BEDEVAART NAAR MEKKA: EEN VERANDERENDE TRADITIE.....</b>                              | <b>46</b> |
| 5.1. Religiositeit en identiteit.....  | 46        |
| 5.1.1. <i>Motivaties en verlangen</i> .....  | 46        |
| 5.1.2. <i>Beleving en betekenisgeving</i> .....  | 51        |
| 5.2. De bedevaart <i>als lifestyle?</i> .....  | 60        |
| 5.2.1. <i>(jonge) Moslims en de bedevaart: een nieuwe pelgrim?</i> .....                       | 61        |
| 5.2.2. <i>Gender en de bedevaart in Saoedi-Arabië</i> .....                                    | 65        |
| 5.3. Tot besluit.....  | 68        |
| <br>   |           |
| <b>6. CONCLUSIE .....</b>  | <b>71</b> |
| <br>   |           |
| <b>BIJLAGE 1. OVERZICHT <i>HADJ</i> EN/OF <i>‘UMRA</i>.....</b>                                | <b>75</b> |
| <b>BIJLAGE 2. AFSPRAKEN GEÏNTERVIEWDE EN ONDERZOEKER .....</b>                                 | <b>76</b> |
| <b>BIJLAGE 3. HET INTERVIEW .....</b>  | <b>78</b> |
| <b>BIJLAGE 4. DE BEDEVAART NAAR MEKKA: <i>HADJ</i> EN <i>‘UMRA</i>.....</b>                    | <b>84</b> |
| 4.1. Inleiding.....  | 84        |
| 4.2. De rituelen .....   | 84        |
| 4.2.1. <i>De ihrām</i> .....   | 84        |
| 4.2.2. <i>De Tawāf</i> .....   | 85        |
| 4.2.3. <i>Safāh en Marwah</i> .....  | 86        |
| 4.2.4. <i>De eigenlijke bedevaart: de Mina-vlakte, ‘Arafāt, Muzdalifah en de Jamarāt</i> ..... | 86        |
| 4.2.5. <i>Offerfeest en de afsluiting</i> .....  | 86        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>BIJLAGE 5. ISLAM ALS ‘GELEEFDE RELIGIE’ .....</b>                              | <b>89</b>  |
| 5.1. Inleiding.....   | 89         |
| 5.2. Moslim zijn is ‘gewoon’ .....  | 89         |
| 5.3. Zelf islam en het ‘moslim-zijn’ ontdekken.....                               | 95         |
| 5.4. Tot besluit.....   | 101        |
| <b>BIJLAGE 6. LIJST MET CODES SPECIFIEK VOOR <i>ḤADJ</i> EN ‘<i>UMRA</i>.....</b> | <b>103</b> |
| <b>BIJLAGE 7. LIJST MET CODES ISLAM ALS GELEEFDE RELIGIE.....</b>                 | <b>106</b> |
| <b>BIJLAGE 8. VERKLARENDE WOORDENLIJST .....</b>                                  | <b>107</b> |
| <b>LITERATUURLIJST .....</b>  | <b>112</b> |
| <b>NOTEN.....</b>   | <b>116</b> |

## DANKWOORD

Allereerst wil ik Marjo bedanken voor haar motiverende en inspirerende collegereeks *islam in het dagelijks leven*. Door als student-assistent voor haar college *antropologie van islam* kennis op te doen over deze tak van studie, heeft zij mij meer dan enthousiast gemaakt voor een studie naar islam als geleefde religie. Ook wil ik haar bedanken voor de kans die zij mij heeft gegeven om dit onderzoek uit te voeren. Hierdoor ben ik tot inzicht gekomen dat het niet alleen heel interessant is om antropologische studies naar islam als geleefde religie te lezen en te bestuderen, maar dat het vooral heel erg leuk is om zelf zo'n "klein" onderzoek te verrichten.

Dat brengt mij bij de volgende mensen die ik wil bedanken. Ik wil al mijn gesprekspartners bedanken voor hun medewerking en voor het vertrouwen. Zij stonden open om een deel van hun leven en hun persoonlijke ervaringen en verhalen te delen en stonden mij toe gebruik te maken van de prachtige persoonlijke foto's van Mekka en hun bedevaart, toegevoegd in deze scriptie. Mijn dank is groot!

Mama, jij ook bedankt voor je hulp bij het schrappen en inkorten van het verhaal. De karaktereigenschap 'je valt in herhaling' en vaardigheid van 'langdradig zijn in mijn vertelling' – alsook in het schrijven – heb ik niet van een vreemde, met een knipoog naar papa. Bedankt voor de tijd die je hebt genomen om het te lezen.

Tot slot wil ik mijn beste vriendinnen Henrieke en Merel bedanken voor het luisterende oor dat zij mij boden wanneer ik er weer eens niet uitkwam en het niet zag zitten. Voor de tijd die zij voor mij namen om even met thee of koffie 'bij te komen van de "scriptie-stress"'. Suzy en Henrieke bedankt voor de feedback die jullie mij gaven op de conclusie.

## SYMBOLLEN IN DE CITATEN

[...] Pauze, stop.

[ ] Aanvulling ter verduidelijk van Koranverzen aangebracht door de vertalers van *De Levende Koran* (2013).

(...) Weggelaten tekst uit het transcript.

( ,ldl) Toegevoegd door onderzoeker ter verduidelijk naar wat/waar de informant aan refereert.

... Informant maakt zijn of haar zin niet af.

# 1. INTRODUCTIE

## 1.1. Probleemanalyse

De studie antropologie van islam houdt zich voornamelijk bezig met de manier waarop religie wordt beleefd en vormgegeven in het dagelijks leven: hoe religiositeit en de religieuze identiteit worden geuit, en in welke mate en vormen gezaghebbende religieuze bronnen en de culturele context hier een rol in spelen. Antropologen hanteren een holistische en contextuele benadering van het studieonderwerp. Verschillende invalshoeken worden gecombineerd waarbij de onderlinge verwevenheid van alle aspecten van het leven en (lokale) culturele discoursen belangrijke componenten zijn.<sup>1</sup>

Toch beargumenteert de antropoloog Samuli Schielke (2010) dat 'er te veel islam in de antropologie van islam is'. Dat de meeste studies zich nog te veel bezighouden met het uiteenzetten van *wat* islam is in plaats van *wat* islam en moslim-zijn betekent voor moslims zelf. Hij is van mening dat studies naar islam en moslims meer gefocust dienen te zijn op de praktijk van alledag. Ook Filippo Osella en Benjamin Soares (2009) menen dat binnen antropologie van religie: 'strijd, ambivalentie, incoherenties en falen aandacht moeten krijgen in de studie naar alledaagse religiositeit.'<sup>2</sup> De focus zou meer moeten liggen op de persoonlijke ervaringen, spanningsvelden en de wisselwerking tussen een normatieve islam (het voorgeschrevene) en praktijken binnen de eigen context: islam als 'geleefde religie'. Hierbij beschrijft Schielke:

Hierbij dient de onderzoeker gevoelig te zijn voor tegenslagen waar mensen mee te maken krijgen in hun leven in relatie tot het concept dat islam een raamwerk biedt van een denkbeeldige perfectie en ideaal. Want mensen zijn nooit helemaal in staat om te voldoen aan deze perfectie. Juist de dubbelzinnigheid van het streven naar perfectie is interessant om te onderzoeken.<sup>3</sup>

Mekka is de meest heilige plaats binnen islam. Het is de stad van God en staat symbool voor perfectie, de *ḥadj* is voor velen een verzegeling van het geloof en ultieme vorm van devotie. Dit maakt de bedevaart naar Mekka een geschikt studieonderwerp voor de bestudering van islam als geleefde religie, waarin de nadruk ligt op *hoe* het streven naar het ideaal en de praktijk van alledag op elkaar zijn afgestemd.

Pelgrimage verwijst naar een reis of zoektocht van spirituele en/of morele betekenis. Pelgrimage als concept incorporeert verschillende elementen: het verlaten van [t]huis; het bezoeken van plaatsen waar belangrijke gebeurtenissen hebben plaatsgevonden en waar heilige figuren zijn geweest, en tot slot het uitvoeren van bepaalde handelingen op deze specifieke plaatsen ter verering van God en andere heilige figuren.<sup>4</sup> Deze plaatsen kenmerken zich door het feit dat voor pelgrims de aanwezigheid van God of andere vormen van sacraliteit gevoeld en ervaren kan worden. Ondanks de bloei van studies naar pelgrimage is het opvallend dat er weinig studies zijn verschenen naar de *ḥadj* als onderwerp binnen een antropologie van pelgrimage. Buitelaar (2015) merkt op dat studies naar *ḥadj*

voornamelijk betrekking hebben op de marginale rol van *ḥadj* in het verklaren van andere sociale fenomenen binnen specifieke lokale en culturele contexten.<sup>5</sup>

In deze studie analyseer ik de symboliek en betekenisgeving aan de *ḥadj* (verplichte bedevaart) en *‘umra* (kleine bedevaart) in persoonlijke verhalen van pelgrims én Nederlandse moslims die nog niet naar Mekka zijn geweest (zie bijlage één en bijlage vier). De aandacht gaat uit naar *hoe* de bedevaart van invloed is op religiositeit, identiteit, sociale identificatie en zelfbeeld. In het verlengde hiervan kijk ik naar de nuance tussen ideaal en werkelijkheid, ambivalenties en de wisselwerking tussen het heilige en het profane.

## 1.2. Structuur

Het hoofdstuk *Methodologie*, is een overzicht van de onderzoeksmethode en het onderzoeksproces. Hoe ben ik aan de data gekomen; wat is de doelgroep; op welke manier is de data geanalyseerd die tot de gepresenteerde onderzoeksresultaten hebben geleid. Tot slot benoem ik leerpunten die ik heb ondervonden tijdens het proces van data-verzameling.

De bedevaart naar Mekka als vorm van geleefde religie is het specifieke studieonderwerp in dit onderzoek. De overkoepelende onderzoeksvraag betreft: ‘Op welke manier komen religiositeit, sociale identificatie en identiteit tot uiting in persoonlijke verhalen over de ervaringen en betekenis van de bedevaart? Hoe weerspiegelen deze verhalen de manier waarop habitus gevoed wordt door verschillende culturele discoursen?’ Samenhangende deelvragen betreffen:

- 1) Op welke manier ervaren, construeren en coproduceren pelgrims het ‘sensationele’ van de bedevaart? Welke praktijken en rituelen worden uitgevoerd die bijdragen aan de mentale en sensorische ervaring en gevoelens?
- 2) Op welke manier categoriseren pelgrims hun bedevaartervaringen in termen van het heilige versus het alledaagse en in termen van islamitisch versus niet-islamitisch?
- 3) Op welke manier ontstaat het verlangen voor deze heilige reis naar Mekka? Wat zijn de motivaties voor de bedevaart, of juist om deze uit te stellen? En hoe is dit gerelateerd en verweven met het dagelijks leven?

In hoofdstuk drie: *Mekka, de bedevaart en habitus* ligt de focus op Mekka in relatie tot (religieuze) identiteit en zelfbeeld. Ik licht toe op welke manier mijn gesprekspartners zich het belang van Mekka eigen hebben gemaakt en verbondenheid met- en het verlangen naar Mekka en de bedevaart onderdeel wordt van iemands religieuze identiteit en habitus. Habitus is een sociologisch begrip en refereert aan disposities die iemand ontwikkelt op basis van socialisatie. In termen van Bourdieu is habitus:

Op ervaring gebaseerde houdingen, kennis of specifiek denkpatroon en vaardigheden in het grensgebied tussen het bewuste en het onbewuste, die maken dat men geneigd is op een bepaalde manier te handelen of te interpreteren.<sup>6</sup>

De bedevaart wordt als vorm van geleefde religie geanalyseerd, hierom is er tot slot aandacht voor verwachtingen, teleurstelling en mogelijke ambivalenties tussen een normatieve bedevaart dat wil zeggen: *hoe* het zou moeten zijn en de praktijk: *hoe* mijn informanten – Nederlandse moslims – de bedevaart naar Mekka hebben beleefd en hierop terugkijken. Hierbij kijk ik naar de manier waarop bedevaartervaringen gecategoriseerd worden in termen van sacraal versus alledaagse en in termen van islamitisch versus niet-islamitisch.

Hoofdstuk vier: *Theorieën over pelgrimage en de bedevaart naar Mekka*, vormt het theoretische deel. Hierin een uiteenzetting van de invloedrijke studies naar pelgrimage van Van Gennep (1960) en Turner (1969; 1974) en de verschenen kritiek door Eade & Sallnow (1991) en Coleman & Eade (2004). Vervolgens gebruik ik de structuur van de drie fasen van Van Gennep om te zien hoe in de persoonlijke verhalen kenmerken naar voren komen die verwijzen naar de karakteristieken van deze drie fasen en het concept van *communitas* en contrastructuur ontwikkelt door Turner. Daarnaast komt het concept van transnationale gevoelens van saamhorigheid en verbondenheid (vgl. Nilsson DeHanas 2013; Glick Schiller 2004) aan bod.

In Hoofdstuk vijf: *De bedevaart naar Mekka: een veranderende traditie*, analyseer ik de persoonlijke bedevaart verhalen van mijn gesprekspartners in het kader van islam als veranderende traditie én geef ik weer hoe de bedevaartervaring en betekenisgeving van invloed zijn op religiositeit, en religieuze identiteit. De drie thema's: (1) motivatie(s), (2) beleving van de bedevaartrituelen, en (3) de impact van *hadj* of *'umra* na terugkomst, geven weer *hoe* de wens of het besluit om op bedevaart te gaan gerelateerd en verweekeld is met het leven van alledag. Daarnaast laten de bovengenoemde thema's 2 en 3 zien op welke manier verschillende culturele discoursen (A) van invloed kunnen zijn op de keuze om op *hadj* of *'umra* te gaan en (B) op de inbedding van de bedevaartervaring in het dagelijks leven.

## 2. METHODOLOGIE

### 2.1. Kwalitatieve onderzoeksmethode

Dit onderzoek heeft als doel te onderzoeken welke betekenis moslims in Nederland toekennen aan de *ḥadj* en *‘umra* en hoe zij door middel van de bedevaart naar Mekka hun moslimidentiteit construeren en coproduceren. Om een antwoord te kunnen formuleren op bovengenoemde onderzoeksvraag en deelvragen, zijn in totaal negen diepte-interviews afgenomen met behulp van semigestructureerde vragen. Ik heb gekozen voor een diepte-interview omdat deze methode geschikt is om meer te weten te komen over persoonlijke ervaringen aangaande een specifiek studieonderwerp.<sup>7</sup> Meerwaarde van deze methode is dat de geïnterviewde vooral aan het woord is waardoor de vorm van het interview, in de meeste gevallen, een relatief informeel gesprek werd waarin zowel de geïnterviewde als ik zich op hun gemak konden voelen en vrijuit hun ervaringen konden delen. De mate waarin de geïnterviewde vrij kon spreken over ervaringen, betekenisgeving, teleurstellingen, gevoelens en emoties hing ook samen met de setting en plaats van het interview. Daarnaast heeft deze interviewmethode het voordeel dat de onderzoeker snel informatie over verschillende onderwerpen en thema's verkrijgt omdat er flexibel ingespeeld kan worden op de gegeven antwoorden; de onderzoeker is in staat direct door te vragen indien daar aanleiding voor is<sup>8</sup> of kan andere, niet vooropgestelde, vragen stellen. Dusdanig heb ik een rijk geschakeerd beeld verkregen over islam als geleefde religie en betekenisgeving aan de bedevaart onder Nederlandse moslims van Turkse en Marokkaanse afkomst.

### 2.2. Dataverzameling

In deze studie is gebruik gemaakt van een literatuurselectie over islam, studies naar pelgrimage en verschenen literatuur over *ḥadj* en *‘umra* in het bijzonder. De gepresenteerde onderzoeksresultaten zijn vooral gebaseerd op een analyse van de informatie verkregen uit twaalf interviews, drie in het kader van een groter *ḥadj*-project onder leiding van- en afgenomen door Prof. Dr. M.W. Buitelaar.<sup>9</sup> Mijn bijdrage aan het project betreft negen interviews die ik heb afgenomen onder een diverse groep mensen van hoofdzakelijk Turkse afkomst. Eén interview betreft een dubbelinterview waarin ik gelijktijdig twee personen sprak. Een ander interview betreft een (focus)groepsinterview met drie jonge vrouwen van negentien, twintig en drieëntwintig jaar oud.<sup>10</sup>

Daarnaast maak ik gebruik van een geluidsopname ten behoeve van hetzelfde *ḥadj*-project tijdens het *ḥadj*-symposium: *Global Interactions through Pilgrimage* dat in 2013 plaatsvond in het Rijksmuseum Volkenkunde in Leiden. Naima, een vrouw van Turkse afkomst heeft voor het *ḥadj*-onderzoek van Buitelaar meegedaan aan een levensverhaleninterview en was tevens een van de



sprekers tijdens het symposium. Bij het citeren van Naima zal ik aangeven of dit in het persoonlijk interview of tijdens het symposium ter sprake kwam.

Om informanten te vinden heb ik telefonisch en mail contact gehad met (bestuurs-)leden van verschillende moskeeën in Friesland en Groningen. Uiteindelijk kwam ik in contact met het ISN-bestuur.<sup>11</sup> Ook heb ik geput uit privé-contacten. Voorafgaand aan elk interview is er contact geweest tussen mij, de informant of derden. Na een korte introductie en na het maken van een definitieve interviewafspraken kregen de informanten een beschrijving van het onderzoek en een verkort format met een aantal vragen. Zodoende hadden participanten de mogelijkheid zich voor te bereiden op het interview.

De interviews duurden gemiddeld drie tot zes uren. In sommige gevallen heeft een vervolginterview plaatsgevonden. In andere gevallen heb ik de participanten, naar aanleiding van het transcriberen of wegens tijdsgebrek, aanvullende vragen gesteld door middel van e-mail. Na het interview kregen participanten een week de tijd om te beslissen of het interview gebruikt mocht worden als data voor dit onderzoek. Het volledig transcriberen heeft geresulteerd in gemiddeld vijftienduizend woorden per interview voor de analyse.

### **2.3. Informanten**

De onderzoeksgroep betreft een zeer brede groep. Sommige participanten zijn op jonge leeftijd met hun ouders naar Nederland gekomen, anderen zijn in Nederland geboren en getogen. De jongste informant was ten tijde van het interview negentien jaar oud,<sup>12</sup> de oudste informant zestig jaar.<sup>13</sup> Alle informanten zijn Soennitische moslims.<sup>14</sup> De namen in deze studie betreffen pseudoniemen, persoonlijke gegevens die kunnen leiden tot identificatie zijn geanonimiseerd.

Als gevolg van het dubbelinterview en het (focus)groepsinterview waarin meerdere personen gelijktijdig werden geïnterviewd zijn met de twaalf interviews in totaal vijftien mensen gesproken. Ik heb mensen gesproken die op *ḥadj* en/of *‘umra* zijn geweest, alsook personen die op het moment van het interview nog geen bedevaarts-plannen hadden. Tien gesprekspartners hebben Mekka een of meerdere keren bezocht. Vijf personen zijn nog niet geweest. Vier van hen hadden op het moment van het interview wel een sterk verlangen voor de *‘umra* en *ḥadj*, maar nog geen (duidelijk) beeld wanneer men zou gaan. Zes gesprekspartners zijn op *ḥadj* geweest, waarvan twee personen alleen *ḥadj* hebben verricht en de vier anderen zowel de *‘umra* als *ḥadj* hebben gedaan. Acht personen zijn op *‘umra* geweest, voor vier personen geldt een sterk verlangen om in de toekomst de *ḥadj* te verrichten (zie bijlage één).

## 2.4. Interviews

Zoals hierboven beschreven heeft een diepte-interviewmethode met semigestructureerde vragen ertoe geleid dat ik flexibel in kon haken op de antwoorden. Dit heeft ertoe geleid dat de vragen zoals te vinden in het interviewformat in een aantal gevallen niet allemaal zijn gesteld, niet per definitie in deze volgorde zijn gesteld, of dat sommige vragen op een andere manier zijn gesteld (zie bijlage drie). Hierdoor én omdat het om persoonlijke verhalen gaat is geen interview gelijk.

Het interview bestond uit twee delen. Beide delen werden thematisch ingeleid. Het eerste deel heeft betrekking op de levensloop van de geïnterviewde en het thema religie. Om een algemeen beeld van het leven van mijn informanten te krijgen werden zij eerst gevraagd om meer over zichzelf te vertellen. Dit gebeurde aan de hand van het maken en invullen van een tijdslijn. De vragen zijn onder andere gericht op; *hoogte en dieptepunten* – dingen waar men trots of juist minder trots op is – en *toekomstplannen*. Daarnaast stelde ik vragen over *de religieuze opvoeding; de eigen religieuze ontwikkeling; en het praktiseren en persoonlijke beleving van religie*.<sup>15</sup> De verschillende thema's en onderwerpen in dit eerste deel bieden inzicht in *hoe* de wens of het besluit om op bedevaart te gaan deel uit maakt van het dagelijkse leven (zie bijlage vijf voor een analyse van dit deel van het interview).

Het tweede deel richt zich specifiek op Mekka als heilige plaats binnen islam en de betekenisgeving en bedevaartbeleving. In dit deel staan eigen *ḥadj* of 'umra-ervaringen óf verhalen van anderen die de geïnterviewde kent centraal. De vragen hebben betrekking op een algemeen beeld en ideeën die men (moslims in de directe omgeving) heeft ten aanzien van de bedevaart alsook de eigen *ḥadj* of 'umra-ervaring.<sup>16</sup>

Bij elk interview werd ik gastvrij verwelkomd met thee, Turkse koffie en zelfgemaakte appeltaart, koekjes of nootjes. In sommige gevallen stonden mijn gesprekspartners erop dat ik bleef voor het avondeten, want zo werd gezegd 'daar had men wel op gerekend'. Ook werd ik weleens mee uiteten genomen. Deze gastvrijheid bleek onder andere gemotiveerd vanuit de *īmān* – het geloof.<sup>17</sup> Dit betreft een goede daad en heeft ook te maken met *barakāt* – zegeningen van God – die men hiervoor krijgt, zo legde een informant mij uit: een gast neemt tien zegeningen mee, en verlaat de gastvrouw of gastheer met één, de overige negen zegeningen blijven bij de gastvrouw of gastheer. Zo beleeft men dit, er wordt gedacht, gevoeld en ervaren dat dit gezien wordt door God. Moslims geloven in engelen en er zijn twee engelen die zich elk op een schouder bevinden. Deze houden zowel de goede als de slechte daden bij, 'dat komt allemaal in je boekje' vertelde Azime. Naima vertelde over het ontvangen van gasten het volgende: 'het is een gift van iemand om bij jou als gast te komen.' Daarnaast is het goed behandelen van gasten voor haar een vorm van devotie en *ibādah* – aanbidding van Allah.

## 2.5. Data analyse

Alle interviews zijn binnen twee weken na afname getranscribeerd. Mede hierom was het mogelijk, wanneer nodig, bepaalde vragen in een daaropvolgend interview op een andere manier in te leiden of te stellen. Om de interviews te analyseren is gebruik gemaakt van vooropgestelde thema's en onderwerpen die besproken werden door middel van specifieke vragen. Dit houdt in dat er sprake is van deductieve analyse. Gezien ik mij in dit onderzoek richt op hoe moslims religie ervaren en beleven is ook gebruik gemaakt van inductie voor de beschrijving, vergelijking en conceptualisering in het coderen en analyseren van de interviews.<sup>18</sup> Vooraf geformuleerde thema's en onderwerpen fungeren zodoende als leidraad voor de onderzoekstructuur en als 'raamwerk' voor codering. Naar aanleiding van het naluisteren, transcriberen, lezen en herlezen van de interviews ontstonden zo nieuwe codes (zie bijlagen zes en zeven).

In dit onderzoek beoog ik geen harde bewijzen over islambeleving te leveren. De scriptie is gebaseerd op subjectieve informatie en interpretatie daarvan, welke onderbouwd wordt door citaten. De persoonlijke verhalen worden vanuit drie invalshoeken geanalyseerd:

- 1) De sensationele dimensie van de bedevaart, dat wil zeggen de manier waarop fysieke, zintuiglijke en emotionele aspecten bijdragen aan de betekenisgeving van het ritueel.
- 2) De manier waarop de verschillende interpretatiekaders (uit verschillende culturele tradities, i.e. specifieke gebruiken en gewoonten) – waarvan men zich in het dagelijks leven bedienen – in hun bedevaartverhalen tot uitdrukking komen en bijdragen aan de vormgeving van hun religiositeit (religieuze beleving), zelfbeeld en banden met anderen.
- 3) De bedevaart als 'geleefde religie', dat wilt zeggen de manier waarop de bedevaart ingebed is in dagelijkse gewoonten, beslommeringen en persoonlijke betrekkingen van mensen.

Door middel van bovengenoemde analytische invalshoeken tracht dit onderzoek bij te dragen aan een antropologische studie naar pelgrimage en een antropologische studie van islam waarin men de algemene gedachtegang van 'de islamitische cultuur', 'de islam' en het idee dat 'alles wat moslims doen iets zegt over islam' te ontcrachten. Cultuur en het religieuze component binnen een cultuur worden hier beschouwd als 'werk in uitvoering', waarbij, zoals Gert Baumann beargumenteert, het 'hebben' van cultuur altijd een kwestie van cultuur 'maken' is.<sup>19</sup>

## 2.6. Setting

De interviews hebben in verschillende steden in Nederland en in verschillende settings plaatsgevonden. Sommige interviews vonden plaats in Turkse moskeeën, andere bij mensen thuis of op het werk. Wanneer het interview plaatsvond in een meer openbare setting heeft dit mogelijk geleid tot andere antwoorden dan wanneer het interview in een meer vertrouwde en/of privésfeer werd gehouden, omdat er tijdens een interview in een openbare setting soms derden binnenkwamen en er, uit interesse of nieuwsgierigheid, bij aanschoven. Op deze momenten begonnen informanten zachter en voorzichtiger te spreken. Op de vraag of we het interview moesten afbreken kreeg ik meestal als antwoord een fluisterend 'nee dat is niet nodig'. Óf dit van invloed is geweest op de antwoorden kan ik niet met zekerheid zeggen, enkel dat de gesprekspartners in kwestie met zachtere stem spraken en meer gericht waren op- en vertelden over een normatieve islam en hetgeen in de Koran geschreven staat dan over eigen gevoelens en ambivalenties in het naleven van de geboden van islam.

Het (focus)groepsinterview met drie jonge vrouwelijke informanten leverde interessante antwoorden op over de persoonlijke ervaringen en gevoelens aangaande hun 'umra, alsook omtrent de naleving en beleving van islamitische geboden. Soms kreeg ik de indruk dat één van de gesprekspartners door de aanwezigheid van de andere vrouwen niet geheel vrijuit kon of durfde te spreken over eigen gevoelens en ervaringen. Zoals Hennink, Hutter & Bailey (2001) omschrijven is een focusgroepsdiscussie niet altijd een geschikte methode om individuele, persoonlijke en gevoelige thema's en onderwerpen te bespreken.<sup>20</sup> Daarentegen stellen zij dat het wel een geschikte methode is om inzicht te krijgen in verschillende denkbeelden of gedeelde normen en waarden binnen een specifieke gemeenschap.<sup>21</sup> Hieronder volgt een kleine schets van het interview waarin naar voren komt dat persoonlijke gevoelens niet altijd gemakkelijk bespreekbaar bleken.

Nisrin maakte de opmerking over hoe zij het gedrag van de Arabieren in Mekka en Medina heeft ervaren: 'ik vind dat het volk daar (Saoediërs, ldl), zij zijn eigenlijk de heilige gebieden niet waard want zij ...' Waarop Amal direct de opmerking plaatste 'je mag niet oordelen!' Aisha kwam vervolgens met een mogelijke verklaring waarom er een verschil is tussen de houding van pelgrims uit het buitenland (Nederland) en het Saoedische volk en hoe dit strookt met het ideaalbeeld dat pelgrims hebben ten aanzien van gewenst gedrag in de heilige steden:

Aisha: Weet je wat het is. Omdat wij er zover vandaan zijn hebben wij een extra gevoel en neiging om [...] (...) Voor mij geeft dat meer waarde omdat je er niet altijd bent (niet woont en leeft, ldl), het is iets waar je misschien maar één keer (in je leven, ldl) heen kan gaan en zij zijn daar altijd. Zij maken daar altijd zulke dingen mee dus het heeft niet per se met hen te maken maar misschien is het daarom dat wij er gevoeliger voor zijn.

Nisrin: Misschien wel ja.

Dat Nisrin direct gewezen werd op 'het niet mogen oordelen over anderen' in deze dialoog heeft er mogelijk toe geleid dat zij niet geheel vrijuit haar eigen gevoelens met mij heeft gedeeld aangaande het onderwerp het 'Saoedische volk', maar mogelijk ook met betrekking tot andere thema's en onderwerpen die ter sprake kwamen. Daarnaast laat deze schets zien dat een groepssetting er toe kan leiden dat informanten juist verschillende aspecten en inzichten over eenzelfde thema belichten zoals naar voren komt in de overdenking van Aisha.

## **2.7. Dit onderzoek en het publieke debat omtrent 'de Islam' en moslims**

Net als de setting van het interview van invloed kan zijn geweest op de door mijn gesprekspartners gegeven informatie, bemerkte ik dat ook de recente ontwikkelingen, de terreurdaden begaan door IS, en het publieke debat omtrent 'de islam' en moslims van invloed was op het opzetten en uitvoeren van dit onderzoek.

In mijn 'zoektocht' naar personen van Marokkaanse origine die mee zouden willen doen heb ik behoorlijk wat weerstand ondervonden. Meerdere malen werd aan de telefoon verteld: 'men heeft daar geen zin in, niemand heeft zin en behoefte om over islam en moslims te praten met alles wat er nu aan de hand is aangaande IS en de terreurdreiging in Europa.' Deze reactie op de vraag 'of ze open stonden voor een interview over de rol van religie in hun dagelijkse leven en de plaats en betekenis van Mekka en de bedevaart?' riep niet alleen teleurstelling bij mij op, maar ook vragen. Want dit onderzoek gaat toch helemaal niet over zaken als radicalisering en extremisme? Het is niet een geheel onbegrijpelijke reactie. Islam als religie ligt onder vuur, ook de mensen die islam aanhangen worden veelal bekritiseerd op basis van een simplistische "wij" versus "zij" scheiding, waarbij voor het gemak alle nuances onder tafel worden geschoven.

Velen lijken steeds minder gemotiveerd zich uit te spreken tegenover niet-moslims, over hun moslim-zijn en hun islamitische identiteit en waarden; moslims zouden allemaal over één kam geschoren worden en men luistert tóch niet. Deze begrijpelijke vermoeidheid is niet alleen jammer voor studenten zoals ik, het is minstens zo zorgelijk omdat hiermee het negatieve publieke debat in Nederland standhoudt en naar mijn mening een vertekend, zo niet verkeerd beeld schetst van islam en van moslims, waarin vooral de 'wij'-'zij' dichotomie wordt bevestigd.

In Nederland wordt het publieke debat in het algemeen sterk beïnvloed en gevoed door de Islamofobische en xenofobische uitspraken van Geert Wilders en zijn achterban met betrekking tot de vluchtelingen crisis in Europa en de vluchtelingenopvang. Tijdens de interviews heb ik gemerkt dat het publieke debat een rol speelt voor de geïnterviewden. Dagelijks worden ook zij aangesproken op hun moslim-zijn. De verschillende reacties laten zien dat het publieke debat over 'de islam en moslims' een direct gevolg heeft voor de gevoelens en zelfidentificatie als moslim. Zo begonnen een aantal gesprekspartners het interview of vertelden zij tijdens of achteraf aan het interview over hun visie en gedachten over radicale en extremistische moslims. Meerdere gesprekspartners vertelden

bijvoorbeeld: 'de terroristen van IS zijn geen ware moslims' en 'wat IS doet dat is niet islam.' Azime gaf bijvoorbeeld aan dat zij blij was met mijn interesse en vragen, en vertelde:

Eigenlijk ben ik blij dat je hier bent gekomen (...) wij zijn ... wij willen geen fouten maken, *hadj* leidt juist tot goede dingen en niet tot de radicale islam, ja radicale moslims die zitten er ook tussen, maar dat hoort niet in islam. Dat bedenken ze zelf zeg maar.

Zoals Buitelaar (2011) schrijft is het verzamelen van etnografische gegevens nooit neutraal. De motieven van de onderzoeker alsook de intenties en beweegredenen van participanten bepalen de kennis en inzichten.<sup>22</sup> Of de bredere geopolitieke gebeurtenissen aangaande de opmars en gewelddadigheden begaan door IS, alsook het publieke debat en de waarneembare en toenemende mate van islamofobische sentimenten in Nederland, van invloed zijn geweest op wat mijn gesprekspartners wel of niet met mij deelden tijdens de interviews kan ik niet met zekerheid zeggen. Toch is het niet onmogelijk en geheel uit te sluiten dat mijn gesprekspartners in een context van islamofobische gevoelens en radicale islam juist wél instemden met een interview over de bedevaart naar Mekka, wellicht om op die manier een tegengeluid te bieden. Hierbij hebben mijn gesprekspartners zowel in hun keus om mee te doen aan het interview als in hun vertellingen en antwoorden mogelijk rekening gehouden met een breder 'denkbeeldige' publiek.

Overigens kreeg ik ook veel positieve reacties en gevoelens van dankbaarheid. Zo vertelden de meesten dat zij het 'leuk' en niet 'meer dan normaal' vinden om iemand te helpen. En spraken zij vol enthousiasme over de rol van islam in hun leven, wat het voor hen betekent om moslim te zijn en vertelden mijn gesprekspartners openhartig over hun *hadj* en 'umra-ervaringen. Met een groot deel van hen heb ik nog steeds contact en word ik zo nu en dan uitgenodigd voor een Turkse koffie bij hen thuis of op het werk. Ook waren mijn informanten soms blij 'verrast' dat ik als destijds zesentwintig jarige studente 'al zoveel weet over islam, haar geschiedenis en bepaalde rituelen.' Dit leidde er een enkele keer toe dat ik antwoorden kreeg als: 'maar dat weet je vast wel en hoef ik jou niet meer te vertellen.' Wanneer zich dit voordeed, bleef ik mijn gesprekspartners doorvragen omdat ik graag wilde weten *hoe* zij religie zelf beleven.

### 3. MEKKA, DE BEDEVAART EN HABITUS

*Bayt Allah*, of het huis van God, zoals de Ka'aba – het kubusvormige gebouw – in Mekka, wordt genoemd is een oriëntatiepunt voor veel moslims. Elke dag bidt men vijf keer richting Mekka, bakermat van de islamitische religie, voor moslims het centrum van de wereld en verboden voor niet-moslims. Mekka is hierdoor een centraal referentiepunt voor de religieuze identiteit van veel gesprekspartners en nadrukkelijk aanwezig in hun leven. Dit geldt ook voor degenen die (nog) niet op *hadj* of *'umra*, zijn geweest. Ook al ligt Mekka ver weg, deze heilige plaats speelt vaak van jongs af aan een rol in het leven. Kinderen leren dat Mekka dé belangrijkste plaats binnen islam is doordat hierover wordt verteld door familie, vrienden en in de moskee. Zij leren richting Mekka te bidden, en in veel moslimgezinnen hangt er vaak een foto van de Ka'aba ergens in huis.

#### 3.1. Hoe raakt Mekka vertrouwd?

Kinderen wordt op jonge leeftijd geleerd dat *hadj* een van de verplichtingen in islam is, en dat zij minsten één keer in hun leven Mekka dienen te bezoeken. Naast verhalen over Mekka, Ibrāhīm, zijn vrouw Hager, hun zoon Ismā'īl en de profeet Mohammed, maken sommigen mee dat familieleden – ouder(s), opa's en oma's of ooms en tantes – op bedevaart gaan, of zijn zij bekend met *hadj*-verhalen die binnen de familie doorverteld worden. Naima vertelde tijdens het symposium bijvoorbeeld over haar herinnering aan de *hadj* die haar overgrootvader vanuit Turkije te paard maakte, waarbij hij negen maanden onderweg was. Iets dat zij omschrijft als 'buitengewone onderneming.' Zelf heeft zij haar overgrootvader nooit gekend, maar het verhaal over zijn *hadj* blijft doorverteld worden.<sup>23</sup>

Omdat niet al mijn gesprekspartners op bedevaart zijn geweest vroeg ik hen eerst naar herinneringen die zij hebben aan familieleden of vrienden. De herinneringen aan anderen die op bedevaart zijn geweest vertonen veel overeenkomsten en hebben vooral te maken met: souvenirs – het vertrek en de thuiskomst van pelgrims – en tot slot de mooie verhalen van familieleden en vrienden die zij (op jonge leeftijd) te horen kregen. Daaropvolgend ging ik dieper in op de eigen bedevaartervaring van mijn gesprekspartners die ten tijde van het interview Mekka wel hadden bezocht.

Het interview met Basil was anders. Hij kon zich niets herinneren van familieleden die op *hadj* of *'umra* zijn geweest. Het enige dat hij over Mekka wist te vertellen is: 'het is een belangrijke plaats voor moslims en daarom gaan ze erheen.' Maar hij wist niets over de specifieke *hadj* en *'umra*-rituelen omdat hij: 'er nooit naar heeft gevraagd.' Basil is zich bewust van zijn moslimachtergrond, maar vertelde dat religie en religieuze identificatie niet alleen iets is dat aangereikt wordt maar sterk afhangt van 'eigen behoefte' en 'wat je ermee doet.' Met betrekking tot Mekka en de *hadj*, stelde hij: 'ik weet eigenlijk heel weinig over mijn eigen cultuur, puur omdat ik mij er niet in heb verdiept.'

### 3.1.1. Souvenirs uit Mekka

In 2013 exposeerde het Rijksmuseum Volkenkunde in Leiden de tentoonstelling *Verlangen naar Mekka*. Deze tentoonstelling presenteerde op unieke wijze wat *hadj* en de bedevaart naar Mekka voor miljoenen moslims betekent. In hetzelfde jaar werd het symposium *Hajj: Global Interactions through Pilgrimage* door het museum georganiseerd. Tijdens dit symposium deelden verschillende sprekers hun eigen *hadj*-ervaring in een publiek dubbelinterview met Buitelaar.

Verteld werd dat ‘voor kinderen *hadj* altijd gekoppeld is aan cadeautjes’, souvenirs die worden meegebracht door pelgrims. Als voorbeeld werden ‘kijkertjes’ genoemd: kleine doosjes met foto’s van Mekka en de Ka’aba die je voorbij zag komen wanneer je op het knopje drukte. Ook Jasmin herinnert zich zo’n kijkertje. Anderen vertellen over meegebrachte bidkleedjes, *tisbeh* (gebedskralen), *hijābs* (hoofddoeken) armbandjes, wierook en parfum uit Mekka, of zilveren ringen en serviessetjes. Natuurlijk worden dadels uit Medina en water van de Zamzam-bron niet vergeten. Pelgrims nemen vaak kilo’s dadels en liters van dit water mee naar huis omdat wordt geloofd in de heiligheid en helende werking ervan. Deze worden na terugkomst samen genuttigd met thuisblijvers om op die manier de heiligheid te delen. Vaak wordt er wat Zamzam-water bewaard voor speciale gelegenheden.<sup>24</sup>



Tappunt voor Zamzam water (foto afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens *hadj*)



Het meebrengen van cadeautjes en souvenirs is iets dat erbij hoort omdat het leuk is om iets van Mekka mee terug te nemen voor de thuisblijvers, en om hun eigen reis te herdenken. Dat veel souvenirs niet geproduceerd zijn in Mekka of zelfs in Saoedi-Arabië maar afkomstig uit niet-islamitische landen zoals China maakt niets uit. Ilias vertelde dat hij verhalen kent van mensen die souvenirs ‘gewoon in Istanboel of hier in Beverwijk kopen!’ Wel was hij verbaasd toen hij erachter kwam dat ‘sommige mensen voorafgaand aan hun bedevaart al souvenirs en cadeautjes inkopen en deze achteraf aan familie en vrienden geven.’ Zelf heeft hij alleen dadels en Zamzam-water mee teruggenomen. Thuis liet hij mij een klein zilveren serviessetje zien dat hij speciaal voor het Zamzam-water had gekocht in Mekka. Azime vertelde dat zij met *ḥadj* van alles mee had genomen, maar haar komende ‘*umra* niet zou winkelen omdat: ‘het daar niet om gaat, beter is het om je tijd te besteden aan het bidden en genieten dat je in Mekka bent.’



Binnen de *Masjid al-Ḥarām* (Foto afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens de ‘*umra*)

### **3.1.2. 'Het is bijzonder': verhalen over Mekka**

Wat mijn gesprekspartners zich naast meegebrachte souvenirs vooral herinneren uit hun kindertijd is dat naast het 'afscheid' nemen, bij thuiskomst 'het een maandenlang in en uitlopen van familieleden en visite kon zijn' waarbij cadeautjes werden weggegeven, foto's gedeeld en naar verhalen werd geluisterd.

Pelgrims beschrijven Mekka veelal als 'mooiste' en 'heiligste' plaats en proberen de eigen spirituele ervaring en emotionele gevoelens onder woorden te brengen om duidelijk te maken *hoe* bijzonder de bedevaart is geweest en welke indruk Mekka en Medina op hen heeft achtergelaten. Nadir herinnert zich wat zijn opa altijd zei: 'je kan het niet beschrijven, je moet het zelf meemaken en ervaren.' Na zijn eigen 'umra' concludeerde Nadir: 'dat is echt zo, nu snap ik inderdaad van "je kan het niet beschrijven" je kan het alleen maar voelen.' Om dit gevoel voor mij als niet-moslim tastbaar te maken vergelijkt hij het zien van livestreambeelden van *hadj*, en verhalen die hij vanuit zijn omgeving over *hadj* en 'umra' heeft meegekregen met het kijken naar een voetbalwedstrijd of concert op televisie: 'dat is superleuk, maar als je in het stadion zit dan pas voel je echt de sfeer.' Veel informanten beamen de moeite om duidelijk onder woorden te brengen wat *hadj* of 'umra' doet met iemand en de gevoelens die in Mekka worden ervaren, juist omdat je na de bedevaart – in wat een informant kenschetste als een 'spirituele bom' – terecht komt wat moeilijk te bevatten is.

Van jongs af aan wordt moslims verteld dat het bijzonder is als iemand op *hadj* gaat omdat Mekka dé belangrijkste plaats voor hen is. Pelgrims praten over Mekka als 'hele mooie en leuke plek' en delen vooral de bijzondere (spirituele) ervaringen. Dit leidt er vaak toe dat anderen enthousiast worden om na te denken over een eigen bedevaart. Jasmin vertelde: '(...) dan wordt je zo nieuwsgierig van "goh", wat mooi zouden wij ook gaan? Wanneer kunnen wij gaan?' Het verbaasde dan ook niet dat niet iedereen uit zichzelf de minder leuke aspecten van hun reis met mij deelde. Ik kreeg vaak de indruk dat men minder leuke aspecten niet noemt omdat dat niet hoort. De meesten benadrukken hun mooie herinneringen en goede ervaringen aan de heilige steden, de spirituele atmosfeer, en dat je dankbaar moet zijn dat 'jij een bezoek aan Gods huis hebt mogen brengen.'

### **3.1.3. 'Als je van rozen houdt, dan zie je de stekel niet': over teleurstellingen en ambivalenties.**

Uit mijn gesprekken lijkt het alsof er een taboe heerst op het delen van minder positieve kanten over Mekka en de bedevaart. Aisha antwoordde bijvoorbeeld op de vraag of er dingen waren die tegenvielen?: 'ik wilde het eigenlijk niet zeggen want je moet niet slecht praten over daar (de heilige plaatsen Mekka en Medina, ldl)' en Yusuf gaf mij een hoofdschuddend 'nee er is absoluut niets tegengevallen!' als antwoord. Tijdens de bedevaart en wanneer iemand terugkomt delen, volgens veel gesprekspartners, pelgrims vooral ervaringen over de chaos aan spirituele en emotionele gevoelens door alle indrukken die men in Mekka en Medina heeft opgedaan. Naima noemt dit: 'die spirituele

bom' waardoor: 'op het moment dat je terug bent je vol energie en spiritualiteit zit (...) het is een plek van aanbidding en dáárom wil je het niet "allegaars" maken' als reden *waarom* men niet praat over de negatieve kanten. Wat opvalt is dat de antwoorden van Aisha en Naima duiden op een duidelijke scheiding tussen het sacrale en profane: de heilige stad Mekka, daar praat je niet in negatieve zin over zoals je bijvoorbeeld wel doet over beslommeringen en frustraties uit het dagelijks leven.

Niet alleen praat men liever niet of niet gemakkelijk over teleurstellingen en tegenvallers die zijn ervaren in Mekka, zoals het bovengenoemde citaat van Yusuf – 'als je van rozen houdt, dan zie je de stekel niet' – illustreert, weet men dat er negatievere kanten aan Mekka en de bedevaart (kunnen) zijn, net als dat rozen stekels hebben, maar dat deze minder worden opgemerkt of worden vergeten door alle mooie indrukken tegelijkertijd. Zo zegt Nadir over tegenvallers en teleurstellingen: 'tsja die vergeet je gewoon door al die mooie dingen.'

Toch kan je uit de verhalen thema's en onderwerpen halen die door pelgrims als teleurstellend zijn ervaren omdat de werkelijkheid niet overeen komt met het ideaalbeeld van Mekka en de bedevaart. De door mijn informant hieronder genoemde voorbeelden bieden inzicht in hoe de denkbeelden, verwachtingen en de voorstelling over Mekka en de bedevaart deel uitmaakt van hun habitus; deze zijn gevoed door wat zij van jongs af aan te horen hebben gekregen over Mekka en de betekenis die zij hieraan hebben gegeven. Eenmaal aangekomen blijken Mekka en de bedevaart hier in sommige opzichten niet mee overeen te komen, en 'als je dat met je eigen ogen ziet, dan is dat toch wel apart', vertelde Aisha.

Teleurstellingen – indrukken en ervaringen die niet stroken met de verwachtingen van Mekka en de bedevaart als ideaal – waarover sommige gesprekspartners hun ongenoegen uitten betreffen overwegend voorbeelden die (A) samenhangen met de rijkdommen van Saoedi-Arabië; (B) de grote winkelcentra en (C) Mekka als stad waar alles te koop is, maar waar authenticiteit en historisch cultureel erfgoed verloren gaan. Daarnaast uitte Ilias kritiek op de manier waarop Saoediërs hun interpretatie van islam 'lijken op te leggen' aan pelgrims:

Overal standjes, en ze (Saoediërs, ldl) delen actief cd's en boekjes uit waarin ze vertellen hoe zij de dingen zien. Er zijn overal blauwe borden waarop duidelijk staat aangegeven dat bepaalde plaatsen geen plaatsen van aanbidding zijn, om bijgeloof te voorkomen (...) Zelfs bij de berg 'Arafāt, heb je borden met: "dit is maar een plek waar je op een bepaald moment moet zijn, en ga niet op de berg bidden." (...) De Saoediërs zijn daar op tegen. Van mij hoeft het niet, maar het is heel erg zwart-wit zo van: "dit is werelds en dit kan ervoor zorgen dat ze naast Allah ook andere dingen gaan aanbidden dus hupsakee streep erdoorheen."



Tijdens de *hadj* zijn er vaak standjes aanwezig rond de *Masjid al-Harām* en de plaatsen daarbuiten. Hier zijn cd's en boeken verkrijgbaar voor pelgrims waarmee men kennis kan opdoen van de Saoedische interpretatie van islam. (foto afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens *hadj*)



Nisrin en Jasmin hadden zich bijvoorbeeld voorgesteld omringd te worden door bergen en woestijn: 'ik ga allemaal woestijn zien en alle wegen zijn van zand!' dacht Nisrin. Jasmin raakte gedesillusioneerd en haar teleurstelling was dan ook groot toen ze alleen maar hotels zag en dacht: 'ben ik in New York ofzo?' Nisrin benoemt de modernisering van en rondom Mekka noodzakelijk, maar dat het afbreuk kan doen aan de *hadj*-ervaring. Verder wordt de commercialisering van de bedevaart – het hamsteren van souvenirs en cadeautjes voor thuisblijvers – bekritiseerd: 'Chinatown werkt daar erg goed en veel vrouwen gaan er alleen maar heen om te shoppen' werd gezegd. Toen Aisha vertelde dat zij wel wist dat de Zamzam-toren een winkelcentrum is schoot Nisrin in de lach en zei:

Dat wist ik dus echt niet he! Ik had verwacht dat het dé plaats is waar de Zamzam-bron is. Ja serieus! Ik kwam er daar pas achter dat dat niet zo is. (...) Het is net een soort minaret, het hoort er gewoon bij, dacht ik.

De misvatting van Nisrin dat de Zamzam-toren onderdeel van het immense *Masjid al-Ḥarām* complex is staat niet op zichzelf:

Er waren zelfs mensen die tot de toren aan het bidden waren omdat ze dachten dat het erbij (bij de *Masjid al-Ḥarām*, ldl) hoorde! Ja er komen natuurlijk ook hele onwetende mensen uit een of ander gat uit Afrika, die zien de Big Ben op z'n Saoedisch overal bovenuit komen en denken dat dat een belangrijke plek is (...) (Ilias)



Pelgrims buiten de *Masjid al-Ḥarām*. Op de achtergrond is de Zamzam-tower te zien (foto afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens de *'umra*)



De Ka'aba met op de achtergrond de Zamzam-tower (foto afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens de 'umra)

De meeste informanten blijven in zekere zin 'op veilige grond' aangaande aspecten die zij als teleurstellend hebben ervaren. Teleurstellingen worden vooral benoemd in termen van de verwachting van het ideale plaatje van het 'vroegere' Mekka in vergelijking tot het moderne Mekka van nu. Waar, volgens Nisrin en Aisha, 'sowieso veel tegenstrijdigheden zijn.' Amal stelt bijvoorbeeld:

De koning leeft in alle luxe (...), dat is zijn probleem, en heb ik geen last van. Maar als je een McDonald's neerzet dan maak je de verleiding om daar naar toe te gaan voor iedereen groter. Ik vind dat McDonald's in Mekka verboden móet worden!<sup>25</sup>

De Burger King, Starbucks en de gigantische winkelcentra rondom de *Masjid al-Ḥarām* worden hier, door Ilias, aan toegevoegd als onnodige aspecten van modernisering en commercialisering:

Als je bij de *Masjid al-Ḥarām* naar buiten loopt, kun je bij de Burger King een hamburger eten en de Starbucks zit twintig meter verderop! (...) dat vind ik te opzichtig allemaal. Ik ben tegen! Datgene dat er allemaal omheen gebeurt; winkelcentra en luxe hotels, de koning die daar zijn eigen huis aan vast-heeft-geplakt, een grote toren die ze hebben gebouwd. (...) Dat soort vertoon, commercialisering eromheen dat is jammer en denk ik niet goed.

Aisha en Nisrin vertelden dat zij wisten dat Mekka welvarend en modern is, dat je er alles kan kopen maar: 'dat dat pal naast de Ka'aba zou zijn!' hadden ze niet verwacht. In tegenstelling tot andere gesprekspartners sprak Aisha over deze modernisering en commercialisering in apocalyptische termen:

Er gaat een Dag des Oordeels komen, het einde van de wereld (...) Wij geloven in bepaalde elementen waaraan we kunnen zien dat die dag nabij is. Een van die elementen zijn hoge gebouwen, rijkdom; dat je echt verschil tussen arm en rijk kan zien. Dat je deze dingen in Mekka ziet, dat is zo tegenstrijdig!

De grote winkelcentra, luxueuze hotels en weelde waar de rijkere pelgrims zich in kunnen begeven tijdens hun verblijf in Mekka steekt af tegen een achtergrond van armoede, bedelaars, en de sobere islam die in Saoedi-Arabië wordt nageleefd, maar vooral tegen 'daar waar het om zou moeten draaien.' Nadir en Ilias noemen de opzichtige manier waarop het Saoedische koningshuis haar rijkdom toont; de weelde en luxe 'overbodig en onnodig'. Volgens Ilias zouden Saoediërs en de monarchie 'meer respect' moeten hebben voor cultuur en geschiedenis. Hij uit dan ook kritiek tegenover de Saoedische voorstelling van islam waarbij soberheid en eenvoud vooropstaat, maar in hetzelfde land worden grote hotels en paleizen gebouwd. Met verbazing noemt hij het feit dat in en rondom Mekka vele historische plekken – islamitisch erfgoed – worden vernietigd voor de bouw hiervan.<sup>26</sup> En spreekt zijn ongenoegen uit over het niet onderhouden van historische plekken omdat dit volgens de Saoedische voorstelling van islam 'werelds en niet belangrijk is':

Het pad naar de (Hira, Idr) grot is echt smerig, er is geen licht en zijn er allemaal zwervers. De Saoediërs zeggen: "het is maar een grot." Het is helemaal niet belangrijk voor ze en daarom wordt het niet onderhouden. Is er dan geen middenweg? Ik zou zeggen het is toch wel een belangrijk plekje dus onderhoudt het als cultureel erfgoed (...)

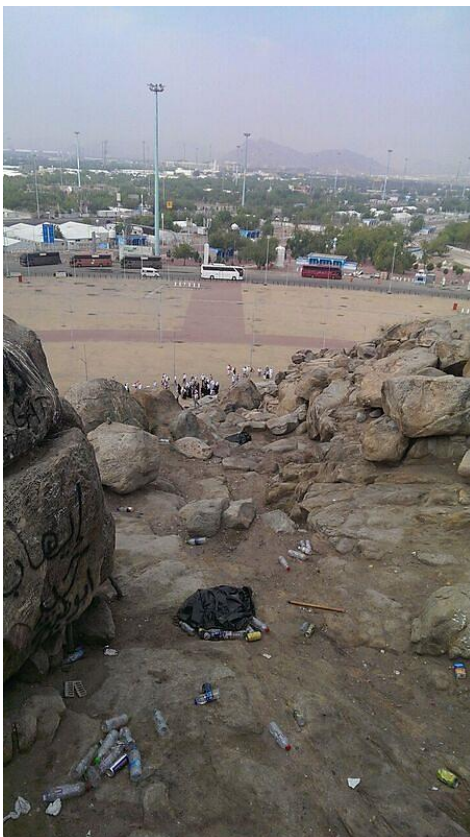
Naima en Aisha relativeren en reflecteren op de Saoedische houding jegens – wat Ilias omschrijft als islamitisch cultureel erfgoed – door te stellen: 'Mekka is voor Saoediërs gewoon een woonplaats.'

Voor ons is dat heilig gebied, (...). Maar voor Arabieren is het gewoon hun woonplaats! Als zij niet hygiënisch zijn dat is hun ding, het is hun land. En als zij niet dezelfde waarde geven aan die plekken dan is het voor veel mensen van hier "ja maar dit, ja maar dat" (Naima).

Ilias vraagt zich af 'of de mensen wel in staat zijn te waarderen dat ze in deze stad (Mekka, Idr) mogen wonen?' en stelt dat juist 'de afstand en de uniciteit van de reis de ervaring misschien wel mooier maakt.'



Pelgrims bij en op de berg 'Arafāt, te zien is dat er veel vuilnis ligt en de muren zijn beklad met graffiti. (foto afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens de ḥadj)



Het pad naar de top van de berg 'Arafāt. Sommige participanten benoemden het gemak waarmee sommige pelgrims hun afval deponeren en de Saoedische houding, het gemakzucht, om de heilige plaatsen buiten de Masjid al-Ḥarām schoon en netjes te houden als iets dat men niet had verwacht tegen te komen in en rondom Mekka. (foto's afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens de ḥadj)



Ambivalentie en teleurstelling aangaande de bedevaartbeleving worden vooral uitgedrukt in materiële zaken samenhangend met modernisatie en commercialisering; winkelcentra, luxueuze hotels en resorts die afsteken tegen een achtergrond van armoede, sociale ongelijkheid en misstanden. Teleurstelling met betrekking tot gevoelens van *communitas* – overstijgende saamhorigheid, eenheid en broederschap – hoe deze horen te zijn tegenover hoe het óók kan zijn, worden vooralsnog door weinigen genoemd laat staan bekritiseerd (zie hoofdstuk vier over gevoelens van *communitas*).

Toch staan tijdens het symposium de deelnemers kritisch tegenover de overheersend ‘ideale werkelijkheid’ die altijd wordt verteld: ‘het was één groot zoetsappig verhaal! (...) iedereen schetst altijd een heel mooi beeld, alles is heilig, maar dat is het niet altijd! (...)’ Wat volgt is de beschrijving van een persoonlijk voorval waarmee de deelnemer een andere kant van het verhaal laat zien, waarin hij dit eenzijdige beeld: alles in Mekka is heilig en mooi en het ideaalbeeld van ‘sterke gevoelens van broederschap’ ietwat afzwakt. Want ook in Mekka kunnen pelgrims te maken krijgen met dingen, voorvallen en het gedrag van andere pelgrims die worden beschouwd als alledaags, onrechtvaardig en absoluut niet heilig:

Mijn vrouw heeft MS. Wij stonden bij een taxi, na uren wandelen. Het was maar een paar kilometer maar ik had ook mijn moeder bij mij (...). We (...) stappen in en er komen drie hele jonge mannen aan, jonger dan ik, zij lachten een beetje met de chauffeur. Ik denk dat ze hem iets meer geld hadden aangeboden, en wij konden eruit! (...) dan staan de tranen wel in je ogen: “zoveel onrecht op die plek door mensen waarvan je dacht dat het broeders waren.” Dan is broederschap ver te zoeken hoor!

Naima vertelt tijdens het symposium dat het ‘heel pijnlijk is’ dat ook in Mekka het wereldse en alledaagse gewoon doorgaat. Maar beide deelnemers zijn van mening dat moslims deze kant van het verhaal móeten weten. Naar eigen zeggen als een van de weinigen in hun omgeving praten zij gemakkelijker over tegenvallers, teleurstellingen en tegenstellingen tussen ideaal en werkelijkheid, en geven aan dat er sprake is van ‘menselijke strijd’ waarbij je als pelgrim minder leuke dingen om je heen ziet en mee kunt maken; aspecten van de bedevaart waar pelgrims zich op voor moeten bereiden. Indruisend tegen de verheerlijking en het ideaalbeeld worden als voorbeelden genoemd: het dringen bij de Ka‘aba, diefstal en gedrag van andere pelgrims: ‘waarbij *akhlaq* – ethiek – ver te zoeken is’ en tot slot sociale misstanden in Mekka waaronder de vele bedelaars.

In het interview vertelt Naima: ‘(...) er zijn veel mensen die kinderen ontvoeren, verminken en daar neerzetten om te bedelen. Dat zijn ook aspecten van het leven, aspecten van het religieus toerisme.’ Opvallend wat zij tijdens het symposium hierover zegt is dat op het moment dat je als pelgrim geconfronteerd wordt met onrechtvaardigheid op een plaats waar dit juist niet zou (mogen) bestaan, ze zich bewust werd dat zo’n situatie door pelgrims zelf wordt gecreëerd. Zodoende kwam zijzelf voor een persoonlijk dilemma te staan: ‘(...) vragend om geld (...) geef ik het en houd ik het zo in stand? Of geef ik het niet ...?’

Nadir kijkt hier anders tegenaan, hij vertelde: 'buiten de *Masjid al-Ḥarām* is Mekka een normale stad, en daar heb je dus ook bedelaars en diefstal (...).' Ondanks dat Mekka heilig is ziet Nadir de sociale misstanden als onvermijdelijk omdat het zozegd 'een normale stad is.' Voor hem was het enige dat telt het feit dat je als pelgrim met goede bedoelingen gaat, al het mooie dat je ziet en de spirituele ervaring: 'het boeit je niet omdat je daar bent voor één taak. Je ziet het wel maar ook weer niet.' Hij relativeert deze misstanden en ongelijkheid door te stellen: 'Het is de stad van God, dus is het logisch dat de duivel sterk aanwezig is om mensen te verleiden en af te leiden het goede te doen.'

Naima voelde zich niet geheel veilig in Mekka, in tegenstelling tot Amina die benadrukte dat het zo veilig was juist omdat iedereen slechts met het geloof bezig is: '(...) Het is echt veilig! Niemand praat tegen je, iedereen leest de Koran (...)' Deze gevoelens van veiligheid komen in meerdere gesprekken naar voren; 'iedereen concentreert zich op het goede – belijden van het geloof – waardoor negatieve gedragingen van pelgrims, het feit dat er in Mekka mogelijk mensen met andere intenties zijn niet/minder worden bemerkt. Wanneer onveiligheid wel wordt genoemd staat dit vooral in relatie tot de immense drukte en kans op ongevallen. Velen voegen hieraan toe dat de Saoediërs het organisatorisch, 'heel goed doen.'

### **3.2. Tot besluit**

Veel moslims zijn bekend met familieleden of vrienden die eens in hun leven op bedevaart zijn geweest. Mijn gesprekspartners vertelden openhartig over de manier waarop zij kennis over- en vertrouwd zijn geraakt met Mekka en de bedevaart. Vooral de verhalen van derden, en meegebrachte souvenirs worden genoemd als jeugdherinneringen. Het viel op dat veel gesprekspartners vooral bereid en enthousiast waren om te vertellen over de positieve kanten van de heilige stad en de bedevaart, en dat slechts weinigen met gemak de negatievere kanten, teleurstellingen en tegenvallers met mij deelden.

Wanneer wel gesproken werd over teleurstelling betrof dit vooral teleurstelling aangaande een geïdealiseerde denkbeeld van het heilige Mekka in contrast met de realiteit van Mekka als moderne stad. Alsook de kritiek van sommige gesprekspartners op het Saoedische koningshuis, de Saoedische mentaliteit en voor veel gesprekspartners de conservatieve Saoedische interpretatie van islam. Een enkele keer werden teleurstellingen toegeschreven aan het tegenvallende gedrag van andere pelgrims alsook aan de sociale misstanden in Mekka. Maar wat hier opvalt is dat de informanten die wél sociale misstanden zoals bedelen en armoede noemen, dit niet uiten in termen van kritiek op het ideaalbeeld van Goddelijkheid, heiligheid, gelijkheid en eenheid, maar in termen van 'teleurstellend gedrag van anderen.' Het ideaalbeeld houdt de boventoon en blijft sterker dan de waarneembare sociale misstanden.

## 4. THEORIEËN OVER PELGRIMAGE EN DE BEDEVAART NAAR MEKKA

Bedevaart is een fenomeen waarbij in essentie drie hoofdelementen te onderscheiden zijn: reizen en beweging, de verering van iets/iemand en als laatste specifieke plaatsen die een speciale betekenis hebben voor een pelgrim. Pelgrims ondernemen een reis en voeren bepaalde betekenisvolle handelingen en praktijken uit, zoals bidden en rituelen op weg naar- en tijdens hun verblijf op deze speciale plaatsen.<sup>27</sup>

Hieronder maak ik gebruik van een aantal citaten om te laten zien hoe pelgrims de theoretische concepten van gevoelens van *communitas*, broederschap en anti-structuur, zoals ervaren tijdens hun verblijf in Mekka, verwoorden in hun vertelling. In paragraaf 4.2. zal uitgebreider ingegaan worden op de manier waarop de specifieke karakteristieken van de hieronder beschreven fasen terugkomen in persoonlijke bedevaartverhalen.

### 4.1. Een antropologie van pelgrimage

Door de jaren heen zijn rituelen vanuit verschillende invalshoeken bestudeerd door antropologen en religiewetenschappers. Fiona Bowie (2006) omschrijft een ritueel als:

Een formele, symbolische handeling welke volgens een bepaald patroon verloopt. Religieuze rituelen worden vaak beschouwd als iets dat verwijst naar goddelijke of transcendente wezens of voorouders (...) die de deelnemers vereren of met wie ze anderszins communiceren.<sup>28</sup>

Emile Durkheim stelt dat rituelen belangrijk en effectief zijn omdat ze iets vertellen over sociale fenomenen. Belangrijk voor deze studie is dat volgens Durkheim (religieuze) rituelen; de samenkomst van mensen en het participeren in een hetzelfde ritueel 'iets' veroorzaakt. Dit 'iets' noemt hij *collective effervescence*, hierbij ervaart men een verlies van gevoelens van individualiteit en wordt één met alle anderen. Belangrijke kenmerken van *collective effervescence* zijn gevoelens te behoren tot een gemeenschap en een versterking van deze gevoelens. Gevoelens deel uit te maken van een veel groter geheel zijn frequent aanwezig in de persoonlijke verhalen over *hadj* en de *'umra*. Volgens Durkheim zorgen rituelen er voor dat er een onderscheid aangebracht kan worden tussen het heilige en profane, dat wil zeggen routines en wereldse activiteiten van alledag.<sup>29</sup>

Een sleutelfiguur in het onderzoek naar rituelen is Van Gennep met zijn theorie *rite de passage*.<sup>30</sup> Volgens Van Gennep vinden in het leven van een individu verschillende overgangen van de ene sfeer/fase naar een andere sfeer/fase plaats. Zo'n overgang wordt gemarkeerd door bepaalde ceremonies of door rites/rituelen. Vandaar zijn theorie van *rite de passage*. Kenmerkend van zijn theorie zijn de drie fasen *separatie* – *liminaliteit* – en *integratie*, die een individu ondervindt.<sup>31</sup> Volgens

Van Gennep heeft een *rite de passage* betrekking op de symbolische dood en wedergeboorte van een individu en ook hij beschrijft de scheiding tussen heilig en profaan.

De fase van separatie (*pre-liminal rite*) omvat symbolisch gedrag waarmee een individu zich als het ware 'losmaakt' van/uit een eerdere sociale structuur en zich ontdoet van zijn of haar sociale status.<sup>32</sup> De liminele fase (*liminal rite*) is een fase van transitie. Een overgangsfase waarbij een persoon door middel van bepaalde rituelen wordt 'ingewijd' in een nieuwe status. Met de laatste fase, integratie (*post-liminal rite*), wordt de passage voltooid. Het individu verkeert in een relatief stabiele toestand en kent op grond van het voltooien van de *rite de passage* bepaalde rechten en plichten ten opzichte van anderen. Hij of zij wordt geacht te voldoen aan bepaalde gedragingen overeenkomstig (ethische) normen en gebruiken.<sup>33</sup> In de praktijk betekent dit het incorporeren, eigen maken en uiten van een nieuwe identiteit (status) die onder andere wordt gekenmerkt door symbolische en uiterlijke veranderingen van een persoon.

Turner werkt eind jaren '60 het concept van liminaliteit en de kenmerken van dood en wedergeboorte – zoals Van Gennep omschrijft – verder uit in een theoretisch model voor pelgrimage. Volgens Turner wordt liminaliteit vaak vergeleken met de dood, of gevoelens van zich (weer) bevinden in de baarmoeder en worden liminele personen voorgesteld als 'zij die geen bezittingen, kleding of andere status-verwervende attributen bezitten, die hen kan onderscheiden van mede participanten aan hetzelfde ritueel'.<sup>34</sup>

Belangrijk in Turner's theorie is het concept van *communitas*. Dit zou ontstaan door het uitvoeren van bepaalde rituelen die zijn voorzien van (symbolische) attributen én door de afwezigheid van een normale sociale structuur. Tim Olaveson (2001) merkt op dat gevoelens van *communitas* aansluiting vindt en gelijkenis vertoont met het idee van *collective effervescence* van Durkheim.<sup>35</sup> Turner benadrukt de noodzaak van liminaliteit om gevoelens van *communitas* te kunnen ervaren. Net als van Gennep beschouwt ook Turner de liminele fase als een overgangsfase tot het ritueel is volbracht en omschrijft hij personen in deze staat als '*betwixt and between*'. Kenmerkend is de ambigue conditie waarin pelgrims zich tijdens de liminele fase bevinden. Zoals de termen *betwixt and between* impliceren bevindt een pelgrim zich niet meer in een 'vroegere' status en identiteit maar ook nog niet in een 'nieuwe/toekomstige' status en identiteit.

*Communitas* refereert aan een staat van gelijkheid, kameraadschap en medemenselijkheid, buiten de normale sociale verschillen, rollen en hiërarchieën. Gevoelens van broederschap en gelijkheid – die onder andere wordt versterkt door de speciale *ihrām*-kleding – worden door veel gesprekspartners genoemd. Gedurende de liminele fase bevinden pelgrims zich buiten een (vertrouwde) sociale structuur en treden een nieuw type ruimte in waarin men bevrijd is van de grenzen en restricties van deze (vertrouwde) sociale structuur; de nieuwe vrijheid van wereldse structuren die een pelgrim ondervindt en ervaart vanaf het moment dat hij of zij in de liminele fase komt en er sprake is van een anti-structuur/contraststructuur volgens Turner.<sup>36</sup> Yusuf, een van mijn informanten omschreef dit als volgt: 'je denkt aan niets en vergeet alles, niet aan je vrouw en andere familieleden. Ik ben vier weken

weggeweest en had helemaal niets aan mijn hoofd!’ Een andere informant reflecteert op zulke gevoelens van contrastructuur en gevoelens van intense spiritualiteit tijdens de liminele fase: ‘jouw hoofdtaak is ... Je hebt geen andere dagbesteding, dus wat moet je in hemelsnaam anders doen dan aan God denken!?’

Sinds de jaren '90 heeft er binnen antropologie van pelgrimage een explosieve groei plaatsgevonden van verschillende studies waarin onderzoekers verschillende disciplinaire grenzen en onderzoeksmethoden overstijgen. Er kwam meer kritiek op het allesomvattende en universele aspect inherent aan Turner's theorie. De meest invloedrijke kritiek kwam van Eade en Sallnow met hun boek *Contested the Sacred*.<sup>37</sup> Hierin stellen zij dat pelgrimage geen universeel of homogeen fenomeen is, maar dat het altijd bestudeerd dient te worden vanuit specifieke historische en culturele invalshoeken.<sup>38</sup> Sallnow stelt dat bedevaartsplaatsen geen intrinsieke kwaliteiten bezitten, maar beschouwd moeten worden als 'lege hulzen' waar bezoekers zélf (symbolische, religieuze) waarde aan toekennen. Dat pelgrimage in al haar complexiteit geen afgebakend fenomeen is met een duidelijke dichotomie tussen structuur en *communitas* zoals Turner veronderstelt.<sup>39</sup> Verder bekritisieren zij de utopie die ten grondslag ligt aan het concept van *communitas*. *Communitas* – zoals Turner deze bedoelt – is een geïdealiseerde vorm en houdt geen rekening met ambivalenties tussen het ideaal van pelgrimage waarin al het wereldse en profane achter zich gelaten wordt, en de werkelijkheid waarbij pelgrims veelal óók tijdens pelgrimage beïnvloedt worden door het leven van alledag.

Coleman en Eade (2004) beargumenteren dat er geen sprake hoeft te zijn van een dichotomie tussen een studie van pelgrimage aan de hand van Turner's concept van *communitas* en Eade en Sallnow's *contestation*. Beide theorieën kunnen gecombineerd worden. Zij pleiten voor een benadering waarin (1) de verbanden tussen fysieke, spirituele, mentale en sociale bewegingen van pelgrims naar voren komen en (2) een studie naar pelgrimage waarin zowel de specifieke gedragingen die waarneembaar zijn tijdens pelgrimage én de inbedding van de bedevaart in het dagelijkse leven van de pelgrim worden bestudeerd.<sup>40</sup> Hieronder een uiteenzetting van *hadj* en *‘umra* als een *rite de passage*. In de laatste sub-paragraaf en in hoofdstuk vijf en zes hanteer ik meer de benadering van Coleman en Eade.

## **4.2. Een antropologie van de bedevaart naar Mekka: theorie en praktijk**

Om te zien hoe in de persoonlijke verhalen kenmerken naar voren komen die verwijzen naar de karakteristieken van deze fasen, geef ik in deze paragraaf de structuur van de drie fasen van een *rite de passage* voor de tijd voorafgaand, tijdens, en na het uitvoeren van *hadj* of *‘umra* (vgl. Roff 1995; Saghi 2010). De hieronder beschreven ervaring(en) en gevoelens met betrekking tot de voorbereiding, de specifieke gemoedstoestand en de voorgeschreven rituelen zijn afkomstig van informanten die op *hadj* of op *‘umra* zijn geweest.

#### 4.2.1. *Separatie: de voorbereiding*

De *pre-liminele* fase van de bedevaart naar Mekka kan toegeschreven worden aan de periode voor het vertrek naar Mekka. Moslims die op *ḥadj* of *‘umra* gaan houden zich bezig met verschillende voorbereidende activiteiten, waarbij onder andere internet een rol kan vervullen. Nadir maakte zich bijvoorbeeld de voorgeschreven gebeden eigen en leerde veel over de rituelen en hun betekenis dankzij het internet. Gesprekspartners die met de *Diyanet* op *ḥadj* of *‘umra* zijn geweest kregen verschillende boekjes aangereikt met daarin (historische) informatie over de plaatsen die bezocht worden en praktische informatie: welke gebeden en *du‘a* pelgrims uit dienen te spreken. In Nederland organiseren moskeeën seminars waar mannen leren hoe zij het witte gewaad van de *iḥrām* aan moeten trekken. Meerdere mannelijke gesprekspartners vertelden dat zij de speciale *iḥrām*-kleding via de *Diyanet* of een andere *ḥadj/‘umra* organisatie hadden aangeschaft. Een aantal vrouwelijke gesprekspartners vertelden dat op het moment dat zeker was dat zij op bedevaart zouden gaan, hun ‘zoektocht’ naar gepaste kleding begon. Wellicht heeft het verschil in wijze waarop toekomstige pelgrims hun kleding aanschaffen te maken met het feit dat mannelijke pelgrims allemaal hetzelfde gewaad dragen. Voor vrouwen volstaat een eenvoudig gewaad waarbij het hele lichaam is bedekt, maar de speciale kleding voor vrouwen kent geen verdere verplichting bijvoorbeeld met betrekking tot kleur.

Tijdens haar interview vertelde Naima dat zij van mening is dat moslims zich fysiek, spiritueel en mentaal voor moeten bereiden. Fysiek vanwege de lichamelijke uitputting ‘je bent echt afgepeigerd, het is heel zwaar’ werd door meerdere gesprekspartners geuit. Lichamelijke uitputting kan komen door het grote verschil in klimaat, het onregelmatige leefpatroon, weinig slaap en natuurlijk de fysieke zwaarte van de *ḥadj*-rituelen.<sup>41</sup> Lachend maar niettemin ernstig zei Naima:

Als je op *ḥadj* wilt moet je een jaar van te voren beginnen met sporten, echt waar! Je hebt dat nodig, want je gaat minimaal twee bergen op; de *Hira* en de *Nur*, dat is gewoon bergbeklimmen man! (...) De *tawāf*, als je rond de Ka‘aba zit dan is de afstand niet zo groot, maar het is zo druk (...) op de bovenste verdieping is één ronde één kilometer, dat liepen wij twee á drie keer per dag. Daar moet je fysiek klaar voor zijn.

Met spirituele voorbereiding bedoelt zij dat men weet welke gebeden en *du‘a* ze waar en wanneer kunnen/moeten lezen: ‘het is toch zoveel mooier als je daar bent dat je dan de voorgeschreven rituelen kunt doen.’ Voor Naima is het op de juiste manier uitvoeren van voorgeschreven gebeden op specifieke plaatsen belangrijk ‘zodat je het (ritueel en spirituele van de bedevaart, ldl) beter meemaakt.’

De mentale voorbereiding betreft volgens Naima het nadenken over wat men in Mekka gaat doen, maar ook wat Mekka en de bedevaartervaring (bij terugkomst) met een persoon kan doen. Zo vertelt zij dat men zich mentaal voorbereidt op de bedevaart door zich af te vragen: “wat ga ik doen, hoe ga ik het allemaal doen?” “wat brengt dit?” “wat doet het met mijn lichaam?” en “wat daarna?” En vertelt ze

dat de voorbereiding op deze verschillende vlakken belangrijk is omdat zij veel vriendinnen kent die na thuiskomst in een depressie terechtkwamen. Naima schrijft dit toe aan een slechtere voorbereiding.

Nadir vertelde dat hij zich ‘echt mentaal voorbereidde’ aan de hand van de *salāt*: ‘ik wilde daar een routine van in mijn leven hebben gemaakt’, verwijzend naar de structuur die het vijfmaal daags bidden hem zou geven. Het moment waarop hij besloot om op ‘*umra* te gaan was een breuk met zijn ‘oude’ leven, waarbij Nadir verwijst naar een tijd waarin hij zich niet bezighield met het geloof, een tijd waarin hij vaak uitging en ‘experimenteerde’ met drank en drugs. Een periode waarop hij terugkijkt en deze omschrijft als: ‘ik genoot ervan, ik heb leuke ervaringen gehad maar ik had geen rust en dit ben ik niet.’ Zijn besluit om op ‘*umra* te gaan heeft Nadir geholpen om deze periode van zijn leven af te sluiten: ‘de dag dat ik had besloten om te gaan, was het moment waarop ik afscheid nam van dat soort dingen.’ Door elke dag te bidden, brak Nadir met zijn oude leefstijl waarin religie en het praktiseren geen (grote) rol speelden, zodoende bereidde hij zich voor op zijn ‘nieuwe zelf’ na terugkomst van de ‘*umra*.

Als iemand besluit op *ḥadj* te gaan dienen een aantal handelingen en gedragingen in acht genomen te worden. Eventuele schulden moeten worden afbetaald, ruzies bijgelegd en familieleden en vrienden om ‘vergeving’ gevraagd. Ilias noemde dit niet een vorm van vergeving maar meer een ‘vergunning’ om te gaan: ‘je zegt tegen mensen: “ik ga en mocht er iets tussen ons zijn, gun het mij dan.” De ander verklaart eigenlijk “ik verlos jou van schulden/verbintenissen.” Materieel en immaterieel.’

Sommige gesprekspartners vertelden dat vanuit de traditie, dat wil zeggen: specifieke gebruiken en gewoonten doorgegeven van generatie op generatie, vaak een samenzijn wordt georganiseerd ter ‘afscheid’ van de toekomstige pelgrim. Uit mijn gesprekken blijkt dit laatste soms niet helemaal in het teken te staan van een belangrijk ritueel of als ‘iets’ bijzonders, maar meer als een samenkomst omdat het ‘gezellig is en iedereen blij voor degene is dat hij/zij de kans heeft om naar Mekka te gaan.’ Voor een informant werd bijvoorbeeld vlak voor vertrek een barbecue georganiseerd en Nisrin vertelde: ‘bij mij werd er niet een echt afscheidsfeestje georganiseerd, maar bij Turken is het heel normaal dat mensen even langskomen en een kopje koffie komen drinken.’

Tijdens deze bezoeken worden vaak cadeautjes gegeven aan toekomstige pelgrims en wordt soms door anderen gevraagd om voor hen speciale gebeden in Mekka uit te spreken. Tegenwoordig is het gebruikelijk dat toekomstige pelgrims geld krijgen van de visite die hen een goede bedevaart komen wensen. Van deze financiële bijdrage kan er iets ‘leuks’ gekocht worden in Mekka. Nadir benadrukte dat het niet gaat om ‘het innen van cadeautjes en geld’ maar het net zoiets is als ‘je je diploma hebt gehaald, dat wil je delen met anderen.’ Volgens Azime was het vroeger gebruikelijk om handdoeken cadeau te doen, dit uit praktische overweging: ‘uhm, om te gebruiken (...) tegenwoordig zit je in een hotel, is alles kant en klaar en zijn er wasmachines. Vroeger was dat niet dus kreeg je handdoeken.’

De duidelijke scheiding tussen heilig en profaan – zoals voorgesteld door Durkheim en Turner – blijkt in de praktijk niet altijd zo duidelijk, zeker niet wanneer men bepaalde rituelen niet als zodanig beschouwt. Het (rituele) afscheid staat van oudsher in het teken van de mogelijkheid dat iemand niet

terugkeert van bedevaart, maar wordt door velen vooral beschouwd als een ‘gezellig samenzijn’ dat niet in het teken staat van strikte rituelen, maar meer als traditie: visite alvorens vertrek is iets dat er gewoon bij hoort. Bezoek met een ‘kopje koffie’, een barbecue of de gelijkenis met ‘het laten zien van je diploma’ geven weer hoe rituelen en alledaagse handelingen – in de beleving van mensen – niet per se te onderscheiden zijn, en laat zien dat het sacrale en profane domein door elkaar heenlopen.

In het verleden was de bedevaart een enorme onderneming waarbij men soms maandenlang onderweg was met alle gevaren van dien, tegenwoordig niet meer. Vanuit Nederland zijn pelgrims met een paar uurtjes vliegen in Mekka, wel is men op de hoogte van ongevallen in het verleden. In 2015 kwamen bijvoorbeeld honderden pelgrims in Mina om het leven door verdrukking terwijl zij op weg van en naar de *Jamarāt* waren, dit was het dodelijkste *ḥadj*-jaar sinds vijfentwintig jaar.<sup>42</sup>

De kans op overlijden tijdens de bedevaart is iets waar moslims zo nu en dan bij stilstaan. Opvallend is dat veel informanten hier niet (alleen) over praten in termen van gevaar of bedreiging, maar dat zij aan de kans te sterven in Mekka juist waarde toekennen: ‘er bestaat geen mooiere plaats om te sterven’ – ‘beter kan je het niet krijgen’ – ‘ik ga liever daar dood dan dat ik terugkom en wie weet wat er gebeurt?’ of ‘het is een zegen dat je op zo’n moment mag overlijden, dat zou heel waardevol moeten zijn.’ werd door meerdere gesprekspartners gezegd. Sterven in de meest heilige plaats is voor moslims bijzonder, omdat gedacht wordt dat bij overlijden tijdens de bedevaart je direct naar de hemel gaat.

Amal, Aisha en Nisrin vinden dat overlijden en begraven worden in Mekka ‘prachtig’ is omdat ‘er altijd zoveel mensen zijn die bidden en *du‘a* doen’. Volgens Amal is het bijzonder omdat het een bewijs en bevestiging is dat je een goed moslim bent geweest:

Hoe goed moet je hebben geleefd om daar te kunnen overlijden, (...) soms zie je op video’s dat ze gewoon tijdens het gebed overlijden. (...) Dat zou ik wel heel graag willen!

In Saoedi-Arabië krijgt men geen graf zoals mensen in het Westen, maar ook in Turkije gewend zijn.<sup>43</sup> Voor Ilias werden de weken voor hij op *ḥadj* ging gekenmerkt door momenten van besef dat er een kans bestaat dat hij niet meer terug zou keren naar zijn vrouw en kinderen en direct begraven zou worden in Saoedi-Arabië:

Interessant hè. Toch denk je bij jezelf “ooh dat is wel een beetje anders.” In Mekka hebben ze de opvatting dat je niet teveel aandacht moet schenken aan graven. Dat dat geen plaatsen van aanbidding mogen worden of iets dergelijks waardoor je alleen een steen hebt met een hoopje, maar je weet eigenlijk niet wie daar ligt (...) In Turkije heb je wel graven met stenen (en naam, ldl) (...) dat je weet waar iemand ligt en je af en toe langs gaat (...) Bij de Saoedische kijk op islam is dat niet correct. Daar sta je wel bij stil, mijn vrouw was even benauwd “stel dat er iets gebeurt!” Maar op een gegeven moment moet je dat loslaten en denken van “ja dood is dood” zo ga je dan praten.



In tegenstelling tot de manier waarop het rituele ‘afscheidsfeest’ van vrienden en familie wordt beleefd, kan men opmerken dat de overpeinzingen met betrekking tot de voordelen van sterven in Mekka wel gekenmerkt wordt door een sterke scheiding van het sacrale en het alledaagse leven. Nadir, Nisrin, Amal en Aisha kunnen zich bijvoorbeeld geen betere plaats om te sterven voorstellen. Voor Amal is het zelfs een droom om in de heilige stad te ‘mogen sterven’. Ook Ilias zei ‘moslims zouden zich niet beter kunnen wensen!’ maar voegde hieraan toe dat het ontbreken van een tastbaar graf toch een vreemd idee is. Hier zie je dat het sacrale en profane en de betekenis van beide – in het geval van sterven – voor individuen in conflict met elkaar kunnen zijn. Voor Amal, Aisha en Nisrin maakt dit laatste niet uit. In hun beleving is het feit dat in de stad van de Profeet, waar elke dag honderden mensen gebeden en *du‘a* doen, belangrijker dan het hebben van een tastbaar en werelds graf, hier vertelde Amal het volgende over:

(...) Als je bij je geliefde wordt begraven maakt het toch niets uit of er een naamplaatje opkomt of niet. (...) De rest is niet belangrijk. Je bent dan een van de gezegende mensen die daar is begraven. (...) Het wereldse is niet meer, natuurlijk willen nabestaanden een gebed voor je doen, maar dat kan ook zonder graf. (...) Het moet gaan om gevoel, en jij moet mij hier (wijzend naar het hart, ldl) voelen in plaats van dat je een graf ziet.

Met het afscheid nemen van familie en vrienden; het lezen van de Koran; het inlezen door middel van de verkregen informatieboeken en gebruik van het internet; alles goed en netjes geregeld hebben voor achterblijvers zodat zij, alsook toekomstige pelgrims, zich geen zorgen hoeven te maken om hun welzijn, bevinden moslims zich in termen van een *rite de passage* in de *pre-liminele* fase. Door middel van de verschillende gedragingen en handelingen in de voorbereidingen maken toekomstige pelgrims zich los van hun huidige ‘status’ en identiteit en bereiden ze zich voor op een nieuwe fase in hun leven.

#### **4.2.2. Liminaliteit: bij Gods huis op aarde**

Ik adviseer bijlage vier: *Bedevaart naar Mekka: Ḥadj en ‘Umra* te raadplegen voor een beschrijving van de bedevaartrituelen. De *liminele* fase begint met het uitvoeren van het *iḥrām*-ritueel: op het moment dat een moslim de *ghusl* verricht en hij of zij de speciale *iḥrām*-kleding aantrekt. De *iḥrām* omvat een reinigingsritueel die moslims ondergaan alvorens zij Mekka binnentreden. *Iḥrām* heeft zowel betrekking op de mentale (gemoedstoestand) alsook fysieke reinheid van een persoon. De *ghusl* is de grote rituele wassing die moslims verrichten alvorens de bedevaart. Dit zijn voorbeelden van handelingen die moslims doen waardoor men ‘los is gekomen’ van alledaagse routines en zorgen.<sup>44</sup> Vanaf dit moment is iemand pelgrim en in ‘gewijde toestand’ waarbij men zich geheel dient te onthouden van het wereldse. Pelgrims beginnen nu aan hun reis, zowel fysiek, spiritueel als mentaal. In de *iḥrām* zijn sommige handelingen en gedragingen, die normaal gesproken zijn toegestaan, nu *ḥarām* – verboden, omdat je één met de schepping bent. Naima en Azime vertelden: ‘(...) Je mag geen mier vertrappen, geen waarde verspillen, daar moet je heel bewust mee omgaan omdat je in de

gewijde toestand bent.’ – ‘dan mag je ook niet je eigen man kussen, of te dichtbij komen. Daarom noemen ze dat [...] *ḥarām*, en wat *ḥarām* is, dat is fout!’

Tijdens het binnentreden van de *Masjid al-Ḥarām* – de grote moskee in Mekka – prevelen pelgrims de *talbiyah*, een speciaal reciet (zie pag. i). Mannen zeggen dit reciet vaak met luide stem en vrouwen met zachtere stem. In de praktijk zeggen en prevelen pelgrims de *talbiyah* vaak gedurende de gehele reis naar Mekka. Nisrin vertelde dat tijdens de vlucht vanuit Istanboel naar Jeddah de *talbiyah* werd opgenoemd. Voor haar was het horen hiervan hét moment dat zij zich echt bewust werd van haar spirituele reis, dat ze in een andere mentale toestand verkeerde waarin al het profane, achter zich gelaten diende te worden:

[...] in het vliegtuig [...] de zinnen *labbayk allahumma, labbayk*, dat was doorslaggevend. Dat was echt van ‘wow’! Oké totdat ik in vliegtuig zat realiseerde ik mij niet dat ik naar de heilige gebieden Mekka en Medina ga. Dat ik naar de plaatsen ga waar de Profeet heeft gelopen, waar hij allemaal dingen heeft meegemaakt. Dat was echt een draaipunt voor mij. Ook toen we met zijn allen in de bus vanuit Jeddah naar Mekka gingen, die hele reis zeiden we alleen maar dat (de *talbiyah*, ldl), want je bent nu het wereldse vergeten, dat heb je achter je gelaten en je moet je alleen richten op Allah.



Pelgrims treden de *Masjid al-Ḥarām* binnen. Op de foto is duidelijk te zien dat de moskee nog volop onder constructie is ter uitbreiding van haar capaciteit voor de jaarlijkse *ḥadj* (foto's afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens *ḥadj*)

De herinnering aan het opzeggen en mee-prevelen van de *talbiyah*, dat door zoveel moslims gelijktijdig wordt gedaan tijdens de heenreis naar Mekka en tijdens het binnentreden van de *Masjid al-Ḥarām*, wekt bij een aantal informanten sterke emoties op. Nisrin praatte opgewekt over het gezamenlijk opnoemen van de *talbiyah* maar Azime kreeg bijvoorbeeld tranen in haar ogen waarop ze het volgende zei: ‘ik kan het niet goed uitleggen, ik kan echt weer huilen, je komt echt (...) dat moet je ervaren’.



Pelgrims in *ihram* (foto afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens de *umra*)

Vanuit antropologisch perspectief kunnen zowel het aannemen van de staat van *ihram* als het opnoemen van de *talbiyah* gezien worden als lichamelijke technieken die pelgrims stimuleren om hun dagelijkse en wereldse leven achter zich te laten en zich uitsluitend te richten op God.<sup>45</sup> Tijdens de staat van *ihram* behoort er een duidelijke scheiding tussen het wereldse en het heilige te zijn, pelgrims zijn zich hier van bewust, maar bemerken ook dat er wel degelijk sprake is van spanningen tussen het ideaal waarin ‘je je van het wereldse moet afhouden’ en de praktijk. Nisrin die zich in Nederland al in *ihram* had gehuld vertelde:

(...) kijk je moet erg opletten want je mag niet meer roddelen (...) ja dat was heel erg moeilijk! [...] wij zijn met de vriendengroep gegaan en onderling ouwehoeren wij ook veel, weet je wel! Dus ja dat was best moeilijk voor ons. Mijn moeder zat naast een vrouw die alleen maar slechte dingen over haar schoondochter vertelde (gelach, ldl). En mijn moeder die luisterde gewoon mee, maar achteraf kwam zij er dus achter van “hey dit mocht helemaal niet want ik moet haar (roddelende vrouw, ldl) er dan op attenderen dat ik in *iḥrām* ben en dat dat niet mag”.

Bovengenoemd voorbeeld van de roddelende vrouw en onderstaand citaat illustreren dat gewoonten, gedragingen en handelingen van alledag – beschouwd als *ḥarām* gedurende de staat van *iḥrām* – in de praktijk blijven voorkomen: hoe gemakkelijk iets gebeurt zonder dat je er bewust van bent:

In het vliegtuig, nadat wij hadden gegeten had zij haar handen schoongemaakt met een nat doekje, maar daar zit alcohol in, dat mag niet. Niets met geur of met alcohol, daar mag je niet mee aankomen. (...) Ik heb daar veel moeite mee, want ik bijt altijd op mijn lip en dat mag ook niet! Je mag jezelf geen pijn doen of ... nou ja pijn, je mag dus ook niet expres of met opzet je haren kammen omdat je weet dat er iets uit kan vallen zeg maar, een haar bijvoorbeeld. Dat soort dingen mogen niet [...] De eerste keer (staat van *iḥrām*, ldl) was heel moeilijk want we hadden best veel fouten gemaakt (Nisrin).

Nisrin en Aisha moesten erg lachen toen ze terugdachten aan hoe zij de eerste keer dat zij zich in de staat van *iḥrām* bevonden hebben ervaren, juist omdat het hen – naar eigen zeggen – niet helemaal vlekkeloos afging. Aisha vertelde dat wanneer je tijdens de staat van *iḥrām* een fout begaat, ‘je deze moet afbetalen.’ Dit afbetalen doe je door ‘*sadaqa* – een aalmoes – te geven.’

Jasmin kwam met een prachtig verhaal die zij van de imam had gehoord. Het voorval betreft de lering dat je je tijdens de bedevaart bewust moet zijn van je gedragingen naar anderen, hierin komt naar voren dat – zoals Naima vertelde – je gemakkelijk en zonder het te beseffen mensen kunt kwetsen en welke consequentie dit kan hebben voor pelgrims:<sup>46</sup>

Een dame had een wit kleed meegenomen om te bidden. Een Afrikaanse vrouw liep met blote voeten over het kleed en er kwam bloed op. Die andere vrouw werd heel boos: ‘je hebt mijn kleed vies gemaakt, hoe durf je!’ (...) Die mevrouw zei huilend sorry: ‘ik had het kleed niet gezien’ (...) Maar zij stuurde haar huilend weg. Die avond kwam onze profeet in de droom van de vrouw die boos werd, en zei: ‘je hebt mijn zus gekwetst, je bent niet meer welkom in Medina.’ (...) Dat is erg hoor, als je wordt weggestuurd. De volgende dag ging ze naar de imam: ‘ik weet niet wat ik moet doen, dit is er gebeurd.’ De imam zei: ‘wat heeft u gedaan?! Hoe kan je die vrouw nou vinden, je moet vergiffenis vragen.’ (...) ‘bid de hele dag, ik weet het niet want je hebt echt iets ergs gedaan.’ De volgende dag kwam hij (de profeet, ldl) weer (in haar droom, ldl) en zei: ‘ben je er nog? Ik wil jou hier niet.’ Drie keer achter elkaar! Toen heeft de imam gezegd: ‘alsjeblijft maak het niet erger, ga terug.’ Zij is teruggegaan voordat ze *hajiya* werd.

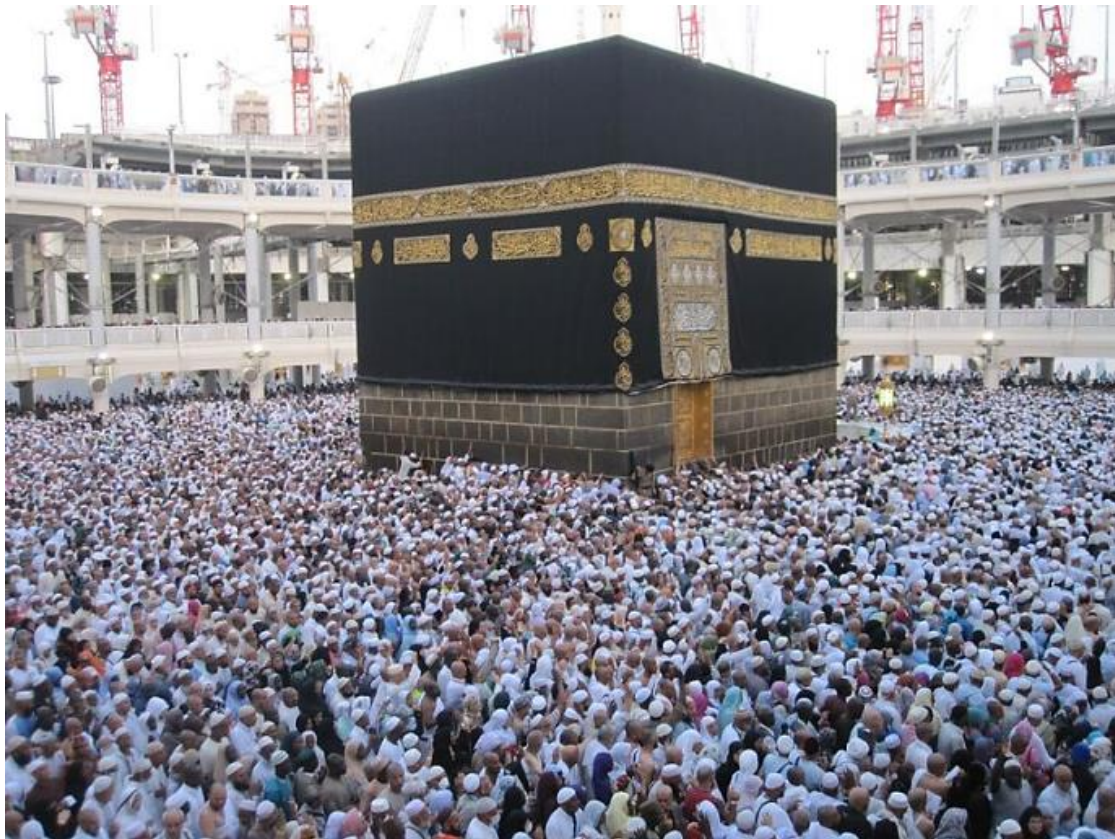
De citaten geven weer dat het soms lastig is wanneer er zoveel mensen zijn, met zoveel verschillende achtergronden, om de idealen van *ṣabr* – geduld, – nederigheid en broederschap na te leven. Hoe goed men het ook probeert. De voorbeelden van Nisrin en Naima laten zien dat in Mekka en Medina ideaal

en praktijk soms op gespannen voet staan en het verhaal van Jasmin illustreert dat het vervelende consequenties kan hebben. Nisrin en Aisha waren wat luchtiger. Zij moesten erg lachen toen zij terugdachten aan het vliegtuig-verhaal, maar waren zich wel bewust van de ‘fouten’ die waren gemaakt en compenseerden deze door het geven van *sadaqa* en het doen van *du‘a*. In tegenstelling tot Jasmin, Nisrin en Aisha benoemt Naima geen enkele consequentie of mogelijkheid eventuele fouten te compenseren, enkel dat het haar veel moeite kostte om ‘niemand te krenken’ tijdens *ḥadj*.

Meerdere informanten vertellen dat zij bemerkten en zagen hoe lastig het voor sommige pelgrims is om in Mekka het wereldse volledig ‘af te schudden’ en alleen met God bezig te zijn. In de gesprekken komt naar voren dat ook in Mekka het profane doorsijpelt in het sacrale en dat er van een duidelijke scheiding tussen deze twee werelden niet altijd sprake is. Zo worden voorbeelden gegeven over andere pelgrims die: ‘ruzie bij de lift maken’ – ‘klagen over het eten’ – ‘praten over “gewone” dingen in de *Masjid al-Ḥarām*’ of ‘zich druk maken over het feit dat er maar één tv-kanaal werd uitgezonden in het hotel’ kortom: ‘lekker doorgaan met waar ze mee bezig waren maar dan zijn ze wel *ḥadji* geworden.’ Hiervan zeggen mijn gesprekspartners: ‘dat is jammer maar het gebeurt genoeg hoor.’<sup>47</sup>

Naast het voorzien in een scheiding tussen het sacrale en profane stelt Durkheim dat rituelen een versterking van gevoelens van eenheid en broederschap teweeg brengen omdat iedereen participeert in hetzelfde rituele gebruik. In het *ḥadj* en ‘*umra*’-ritueel zijn de staat van *iḥrām* en het opnoemen en mee-prevelen van de *talbiyah* gedurende de heenreis – als rituelen – hier voorbeelden van.

Liminaliteit kenmerkt zich door het ‘wegnemen’ of verdwijnen van enig onderscheid tussen pelgrims. De speciale *iḥrām*-kleding zorgt ervoor dat iedereen er qua kleding hetzelfde uitziet en men van ‘de buitenkant’ niet van elkaar kan weten wat voor status iemand in het alledaagse leven bezit. De *iḥrām*-kleding draagt bij aan *communitas*, gezien de intense gevoelens van gelijkheid, egalitarisme en broederschap waaraan pelgrims uitdrukking geven. Ook het fysieke proces van de lichamelijke participatie – alle pelgrims voeren gelijktijdig dezelfde rituelen uit op dezelfde historische heilige plaatsen – of zoals informanten vertelden: ‘iedereen heeft één gemeenschappelijk doel,’ draagt bij aan gevoelens van saamhorigheid en het gevoel deel uit te maken van één wereldwijde moslingemeenschap: de *ummah*. Zo vergeleek Nadir de *tawāf* met een thuiswedstrijd: ‘hoe meer mensen hoe leuker. Het is één team zeg maar, net zoals je met zijn alleen voor FC Groningen bent (...)’ en ervoer Ilias deze als: ‘onderdeel te zijn van een groter geheel.’



**De *tawāf*. Sommige pelgrims bevinden zich nog in de staat van *ihrām*, anderen niet meer (foto afkomstig van een gesprekspartner, genomen na afloop van de *ḥadj*)**

Volgens Peggy Levitt en Nina Glick Schiller resulteren gevoelens van *transnational ways of belonging* tot een zelfidentificatie waarbij een persoon zich bewust verbonden voelt met een bepaalde groep die juist niet wordt gekenmerkt en begrensd door een natiestaat.<sup>48</sup> Alle bedevaartrituelen dragen bij aan deze sensorische gewaarwording en bewustwording van gevoelens van gelijkheid, broederschap en eenheid die transnationale/trans-lokale en etnische grenzen overstijgt: 'het zijn allemaal broeders en zusters, waar iedereen elkaars gelijke is' vertelden meerdere informanten.<sup>49</sup> Voor Amina verdween haar Marokkaanse nationaliteit als sneeuw voor de zon, zij voelde slechts gelijkheid met alle andere pelgrims en vertelt: 'ik voelde mij geen Marokkaanse (...) we zijn allemaal gelijk, er zijn geen verschillende "rassen."' Daarbij stelden Ilias en Jasmin dat dit een lering kan zijn voor het dagelijks leven:

(...) kleur en achtergrond verdwijnt. (...) Het laatste restje wat je zou kunnen hebben aan vooroordelen of negatieve denkbepelden die je over groepen hebt [...] kun je daar echt bestrijden, dat verdwijnt gewoon want je zit in een rij waarin zes verschillende nationaliteiten zitten waarvan jij er eentje bent. (...) Het zou mooi zijn als mensen dat gevoel altijd met elkaar zouden kunnen ervaren.

Volgens Bianchi (2004) kan de bedevaart mensen inspireren en aanzetten tot zelfkritiek en oproepen tot sociale verandering, dit vinden we bijvoorbeeld terug in hetgeen Jasmin vertelt over de broederschap die zij heeft ervaren:

(...) Naast jou zit een Pakistaan, ze zijn allemaal zussen en broeders, vanuit religie. (...) Dan denk je “dus het kan wel?” “waarom maken we van de wereld zo’n puinhoop, waarom doen we dit niet als we buiten (Mekka en Medina, ldl) zijn, en alleen maar hier?” Je let op elkaar, je hoeft elkaar niet eens te kennen maar je helpt elkaar. “Waarom doen we dat niet als we niet hier zijn?” Je gaat echt anders denken.

Voor veel moslims bevestigen *ḥadj* en *‘umra* – juist omdat moslims vanuit alle landen ter wereld samenkomen in Mekka – dat islam een universele religie is die etniciteit en raciale verschillen overstijgt.<sup>50</sup> Uit mijn gesprekken wordt duidelijk dat gevoelens van gelijkheid, broederschap en eenheid eigenlijk ‘slechts’ betrekking hebben op het religieuze; in Mekka gaat het namelijk alleen om religieuze identiteit. Hoewel men ervaart dat ‘kleur en achtergrond allemaal verdwijnt’ zoals Ilias omschreef, blijven verschillende nationaliteiten aanwezig, bijvoorbeeld in de organisatorische kant van de *ḥadj*. Jasmin vertelde over het tentenkamp op de Mina-vlakte: ‘(...) de tenten, zijn verdeeld; waar de Turken zijn, Irakees etc. zelfs *Miligurush*, *Hishmet* en *Diyanet* hebben aparte tenten. (...) Allemaal andere groepen.’<sup>51</sup>

Ondanks het overheersende karakter van eenheid en gelijkheid, blijkt uit de gesprekken het besef te zijn dat er wel degelijk sprake is van onderlinge verschillen tussen pelgrims. Dit komt naar voren in verschil in gedragingen en cultureel gebonden religieuze uitingen. Twee informanten vertelden bijvoorbeeld over het tegenvallende gedrag van pelgrims – waarbij ze bewust de nationaliteiten benadrukten – het volgende: ‘Iraniërs en Irakezen, dat mag ik eigenlijk niet zeggen, maar die zijn een beetje grof.’ ‘Vooral de dames uit Irak en Iran, van die hele grote stevige vrouwen die lopen je gewoon omver!’ En Aisha en Nisrin ervoeren het als vervelend om er door Saoediërs en andere pelgrims op gewezen te worden dat hun *‘umra*-kleding als *ḥarām* wordt beschouwd, waardoor zij gingen twijfelen:

Nisrin: Wij zijn *hanafieten* en bij ons mag je het gezicht, handen en voeten – tot aan de enkels – zien. Wij droegen vaak geen sokken en zo gingen we ook bidden. Ik werd hier zoveel op aangesproken door zo’n Arabische vrouw, dan wees ze naar mijn voeten en zei “*ḥarām*, *ḥarām!*” Ik probeerde haar duidelijk te maken dat we van een andere wetschool zijn ...

Aisha: Velen begrepen dat niet!

Nisrin: Inderdaad, ik dacht dan “huh zit ik fout?” (...) Dat was een probleem waar we tegenaan liepen.

Volgens Amal komt deze houding doordat Saoedi-Arabië geen onderlinge religieuze diversiteit kent aangaande verschillen in interpretatie – zoals moslims dat in Nederland kennen. Het naast elkaar bestaan van verschillende interpretaties van ‘juist gedrag’ – waaronder kledingvoorschriften – als gevolg van de vier rechtsscholen die moslims wereldwijd volgen leidt ertoe dat er sprake is van vele

vormen van verscheidenheid binnen de moslimgemeenschap die samenkomt in Mekka.<sup>52</sup> Het voorbeeld van de jonge vrouwen geeft weer dat – naast onderscheid tussen moslims op grond van nationaliteit, etniciteit, en sociale achtergrond – zelfs gelijkheid als moslim relatief is.

Bianchi (2004) ziet de *iḥrām*-kleding als lijkwade die alle zielen zullen dragen op het moment zij voor God verschijnen op de Dag des Oordeels.<sup>53</sup> Werbner (2015) beargumenteert dat de opvolgende *ḥadj*-rituelen waarbij pelgrims worden verlost van hun zonden en een zuivering van henzelf plaatsvindt overeenkomt met symbolisch sterven en wedergeboorte, waarbij *ḥadj* wordt beschouwd als generale repetitie voor de Dag des Oordeels.<sup>54</sup> De thema's dood en wedergeboorte kwamen met regelmaat naar voren in de interviews:

Mensen uit alle delen van de wereld komen voor één reden: voor berouw, vergeving en de wil om zich te verzoenen met zichzelf en met anderen, de wil om een nieuwe pagina te beginnen. Opnieuw te beginnen, als een pasgeboren baby (Amina).

Een aantal informanten vertelden dat je de fysieke en mentale staat van *iḥrām* kan omschrijven als; 'je bent half levend en half dood (...) – 'je merkt gewoon je bent in *iḥrām*, je leeft wel maar eigenlijk ben je gewoon dood [...].' Mijn gesprekspartners refereren hier aan een soort *twilight-zone*; je bent niet levend en niet dood, maar sterft wel. Volgens Naima gaan moslims ook naar Mekka 'om te sterven.' Dit is een andere gedachte dan dat bij werkelijk overlijden in Mekka, alle zonden worden vergeven, een pelgrim geen fouten meer kan maken en direct in *Jannah* – het Paradijs – komt. Uit de interviews blijkt dat pelgrims tijdens de bedevaart een emotionele en spirituele ontlading ervaren waarbij zij hun eigen leven overdenken, om vergeving vragen en dankbaarheid tonen. Interessant is dat de term sterven symbolisch is en verwijst naar gevoelens 'zich te ontdoen' van de 'vroegere zelf'; de vroegere zelf 'sterft' samen met de zonden, waarna iemand als herboren terugkeert en met een schone lei opnieuw kan beginnen. Gedacht en ervaren wordt dat door het verrichten van de verplichte rituelen, waarbij berouw wordt getoond, de pelgrim een nieuwe kans krijgt en in staat stelt om in het dagelijks leven te streven naar een zo goed mogelijk en zinvol leven conform de islam. Dat is de intentie en wens waarmee moslims naar Mekka gaan.

De thema's sterven; wedergeboorte; en zich voelen als een pasgeboren baby kwamen vooral terug in de gesprekken over het ritueel op de berg 'Arafāt. Het meedoen aan het gezamenlijke *wuqūf*-ritueel wordt beleefd als meest bijzondere moment en als 'hoogtepunt van de reis' en zo wordt gezegd '*ḥadj* is 'Arafāt.' Staan bij of op de berg 'Arafāt is het belangrijkste ritueel tijdens *ḥadj*, omdat het tijdens dit ritueel is dat veel *ḥadj*-pelgrims de overgang van de 'oude zelf' naar een 'nieuwe zelf' – de wedergeboorte – ervaren. 'De teller wordt weer op nul gezet' verwoorde Ilias.

Hét moment waarop je afscheid neemt van je oude jij want je krijgt daar de kans om opnieuw te beginnen (...) maar je bent ook dankbaar voor alles wat jou daar heeft gebracht natuurlijk. Dat is heel bijzonder (...) Het mooiste moment van de hele reis.





Pelgrims op de berg 'Arafāt (foto afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens *ḥadj*)

Ook in de verhalen van mijn gesprekspartners die (alleen) de 'umra hebben gedaan, en dus niet het *wuqūf*-ritueel hebben verricht, komt het symbolisch sterven naar voren. Ook zij voelden zich na de 'umra herboren: 'zonder zonden als een pasgeboren baby.'

Pelgrimages kunnen ondanks de individuele dimensies ook een sociale aangelegenheid zijn. We zagen hoe *ḥadj* en 'umra vormen van pelgrimages zijn die gevoelens van saamhorigheid, eenheid en collectieve identiteit opwekken en overstijgen daarmee individuele, lokale of nationale grenzen.<sup>55</sup> Volgens Ilias' omschrijving, is dit ook inherent aan het *wuqūf*-ritueel. Zo spreekt hij in zijn vertelling ook in meervoud. 'Op 'Arafāt word je herinnerd aan alle zonden begaan door de mens waardoor je zoiets hebt van "neem ons maar gewoon, want we zijn zo'n waardeloos wezen, we bakken er helemaal niets van.'" Ilias vertelt dat het ritueel uit twee delen bestaat, die gelijkenis vertonen met het idee van symbolisch sterven en wedergeboorte. 'Eerst word je helemaal klein gemaakt en afgebroken als onderdeel van de mensheid, wat wij allemaal fout doen op de wereld.' Hierbij geeft de imam een opsomming van alle zonden die mensen begaan, dit heeft een algemeen karakter, maar tegelijkertijd overdenken pelgrims hun persoonlijke zonden:

Jij doet dat ook in je hoofd met je eigen zonden, het is echt ongelooflijk wat er gebeurt. Je vraagt vergiffenis voor alles wat hij (de imam, ldl) zegt, echt een heel bijzonder moment. Je wordt emotioneel, je hebt spijt en berouw en begint te huilen. Een heel emotioneel moment waarop je als hele groep beseft dat je het met elkaar hebt verprutst eigenlijk.

Dan komt er een 'kantelpunt'. Waarbij Ilias opgewekt vertelde dat pelgrims niet meer om vergeving vragen, maar wensen uitspreken en weer hoop en inspiratie krijgen:

“We weten dat je barmhartig bent, we weten dat je kunt vergeven, we weten dat je ons liefhebt.” Dan bouwde (de imam, ldl) dat weer op zeg maar en kunnen we dingen wensen. Dus niet meer alleen om vergeving vragen. (...) “Help ons om vanaf nu een beter mens te worden” – “help ons om onze kinderen goed op te voeden” – “help ons om met anderen respectvol om te gaan.” (...) Aan het eind van die rit denk je “je wilt iets” en alsjeblieft help ons daarmee, we hebben er zin in en gaan er voor. We hebben berouw en spijt getoond, zijn helemaal kapot en klein gemaakt. Ja we gaan ervoor, we zijn weer terug!

Net als bij Ilias zorgde de herinnering aan- en het vertellen over ‘Arafāt voor sterke emoties bij Azime, met tranen in haar ogen citeerde ze de imam: ‘jullie zijn nu zuivere mensen, als een baby (...) probeer vanaf nu geen fouten meer te maken.’

Interessant ook, is hetgeen Ilias vertelde over de *Jamarāt*, de plaats in Mina waar pelgrims symbolisch de duivel stenigen als een van de rituelen van de *ḥadj*. Volgens hem stenig je in Mekka namelijk niet echt de duivel, maar juist symbolisch de duiveltjes ‘in jezelf’ verwijzend naar (slechte) karaktereigenschappen en gedragingen die je vanaf dat moment achter je dient te laten: ‘De duivels die jij [...] (...) Stenig het feit dat je soms geen geduld hebt of stenig dat je niet tolerant genoeg bent.’

Hierboven is uiteengezet *hoe* mijn gesprekspartners de bedevaart naar Mekka hebben ervaren en hoe in de vertellingen karakteristieken van de liminele fase en het concept van *communitas* terug te vinden zijn. Bijvoorbeeld het symbolisch sterven en de wedergeboorte, en de overheersende gevoelens van eenheid, gelijkheid en broederschap. Uit de vertellingen blijkt dat er geen sprake is van een duidelijke scheiding tussen het sacrale en profane, zoals verondersteld wordt door Durkheim en Van Gennep. Beide domeinen lopen door elkaar heen, zoals de gegeven voorbeelden over teleurstellend gedrag en de spanningen tussen het ideaal en realiteit laten zien. Maar ook versterken en beïnvloeden beide domeinen elkaar. Juist de intense spiritualiteit in Mekka en de vergeving van begane zonden leidt tot bezinning en zelfreflectie aangaande het dagelijkse leven met al haar beslommeringen. Dit komt bijvoorbeeld naar voren in de bewoordingen zoals ‘terugkeren als pasgeboren baby’, ‘geen fouten meer mogen maken’ en in hetgeen Ilias vertelde over de *Jamarāt* waar men ‘slechte karaktereigenschappen stenigt’.



Foto boven: Pelgrims op weg naar de *Jamarāt*. Links op de foto twee van de drie 'pilaren' die de duivel verbeelden. Binnen in de *Jamarāt* bevinden zich meerdere verdiepingen van waar pelgrims de symbolische steniging uit kunnen voeren als een van de rituelen tijdens *ḥadj*. Foto onder: de *Jamarāt*, de symbolische steniging van de *shaitān*, duivel (foto's afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens *ḥadj*)



### 4.2.3. Integratie: verandering of continuïteit

Hieronder staan de thema's verandering en continuïteit centraal. Ik ga in op de manier waarop Mekka als heilige stad – in contrast tot Nederland – van betekenis is, en op welke manier de bedevaartervaring, eenmaal weer thuis in Nederland, ingebed is in het dagelijks leven van sommige gesprekspartners.

De *post-liminele rite* of fase van integratie houdt in dat een persoon de passage – overgang – heeft voltooid en terugkeert naar de gewone sociale structuur. Met het voltooien bezit men een nieuwe status en identiteit die gekenmerkt wordt door mogelijke innerlijke en uiterlijke veranderingen, zoals het verlaten van de staat van *iḥrām* door het afknippen van (een lok) van het haar. Met het *wuqūf*-ritueel heeft de pelgrim de *rite de passage* van de *ḥadj* volbracht en gaat van nu af aan door het leven als *ḥadji* of *ḥadjiya*. Bij de *‘umra* wordt iemand geen *ḥadji/ḥadjiya*, toch laten pelgrims na voltooiing van de *tawāf* en *sa’i* ook (een lok van) het haar afknippen voordat ze weer naar huis gaan. Hiermee vindt er een (kleine) uiterlijke verandering plaats in Mekka. Daarnaast vertelden sommige gesprekspartners dat na de *ḥadj* of *‘umra* van moslima's verwacht wordt dat zij de *ḥijāb* gaan dragen en dat mannen hun baard laten staan.

Het idee dat na de *ḥadj* bepaalde dingen verboden of verplicht zijn vindt Naima, net als veel andere gesprekspartners, een onbegrijpelijke discussie en in zekere zin onzinnig. Bepaalde dingen zijn altijd ge- en verboden waar een moslim zich óók aan moet houden of je nou wel of niet op *ḥadj* gaat of bent geweest. 'De verplichtingen van islam: het gebed, vasten, je bedekken, alles is vóór en ná *ḥadj* hetzelfde. Het is niet dat dít verandert als je op *ḥadj* bent geweest. (...) *Ḥadj* maakt je niet anders. (...) *ḥarām* is *ḥarām* of je het nou daarvoor doet of daarna' werd gezegd.

Sommige informanten voelden zich na voltooiing van de rituelen 'een nieuw persoon.' Naima was sceptisch en zei 'je bent geen nieuw of ander persoon, je bent nog steeds hetzelfde!' Om haar mening kracht bij te zetten noemde zij het voorbeeld van een tante:

Tuurlijk mag je de eretitel *ḥadji* gebruiken maar veel mensen ... Ik heb een tante en mijn moeder had haar gebeld en vroeg: "*ḥadjiya* is er een beetje verandering in jouw houding gekomen?" Mijn tante moest lachen en zei: "nee hoor meid, ik ben dezelfde gebleven." Mijn moeder zei: "al die schoonheid, heb je niet iets kunnen verbeteren?" Zij zei: "nee schat, je moet het hiermee doen." Het is grappig maar heeft een ondertoon. Je verandert niet, je doet dat niet (...)

Aan de andere kant reflecteert Naima op het feit dat juist vanwege het idee 'ik ga daar (Mekka, ldl) sterven en kom weer terug' dit iemand kan veranderen omdat je na de *ḥadj* – volgens Naima – 'het leven ziet als een gift'. Dit kan iemand 'vergevingsgezinder of vrijgeviger maken, of hij of zij zal proberen zijn of haar *bad habits* na te laten.' Yusuf stelde dat hij wel een ander persoon is geworden na de *ḥadj*: 'ik ben veel toleranter en heb meer begrip, ik laat mij niet meeslepen als mensen kwaad (spreken, ldl). Ik ben voorzichtiger om mensen geen pijn te doen.'

Het nalaten van mogelijke *bad habits*, zoals Naima omschrijft, vindt aansluiting bij wat de andere deelnemer aan het symposium vertelde over wat de bedevaart met je kan doen na thuiskomst: 'Je wordt geen ander mens, je bent wie je bent. Maar je probeert wel een ander mens te zijn. (...)' Wat Naima ziet als verandering in karaktereigenschappen waarbij *bad habits* worden nagelaten, ziet Yusuf in termen van 'een ander persoon zijn.' En ook Jasmin omschrijft *ḥadj* en wat *ḥadj* met haar heeft gedaan in termen van verandering die samenhangt met het verlangen naar- en het bijzondere van Mekka:

Ja de eerste keer als je erheen gaat dan verander je wel. Het doet veel met je. Je denkt "ik ben ergens geweest wat de droom van alle moslims is." Nu zeg ik: ik ben iets wat de droom van elke moslim is, ik ben *ḥadjjiya*! Dat was mijn droom. (...)

De impact die de bedevaart voor mijn gesprekspartners heeft, betreft vooral verandering op het gebied van gedragingen, houdingen en voor sommigen ook de kijk op- en invulling van het leven. Het is niet dat je een nieuw persoon bent, maar dat men zich bewust is te proberen het goede te doen. Voor de een is er daarom sprake van verandering in zijn of haar karaktereigenschappen en persoonlijkheid, voor de ander vindt er een spirituele verandering plaats. Anderen benadrukken dat de bedevaart moslims en zeker moslimjongeren kan inspireren en bijdragen aan de ontwikkeling van een eigen religieuze levensstijl. Dit geldt bijvoorbeeld voor Nadir en Amina. Zij ervaren 'umra in termen van goed versus fout en persoonlijke verandering. Amina vertelde over haar 'umra het volgende: "Oh mijn God", ik zal een ander persoon zijn, en moet proberen geen zonden meer te begaan.'

Nadir vindt dat de 'umra-ervaring hem heel erg heeft veranderd. Hij vindt zichzelf volwassener en meer toekomstgericht. De grootste verandering heeft te maken met het praktiseren van religie. Hoewel ook hij van mening is dat de verplichtingen en geboden van islam vóór de bedevaart en ná de bedevaart even belangrijk en verplicht zijn, heeft de 'umra wel degelijk impact gehad op- en verandering gebracht in zijn dagelijkse activiteiten. Natuurlijk ziet hij zijn vrienden nog steeds, maar hij gaat niet meer op stap, bidt dagelijks, en is veel meer te vinden in- en betrokken bij de moskee. Nadir ziet de 'umra als 'nieuw beginpunt' dat bijgedragen heeft aan het afsluiten van een bepaalde levensfase en de ontwikkeling van een andere leefstijl waarin religie een prominentere rol heeft gekregen. Zijn 'umra-ervaring fungeert als stok achter de deur – om naar eigen zeggen – 'echt te stoppen en zijn "oude" leven achter zich te laten.' Zoals hij zelfverzekerd vertelde:

Door die muur over te klimmen en in een nieuw hoofdstuk te stappen. (...) Ik wist dat als ik daar heen zou gaan ik geen alcohol meer zou drinken, niet meer blowen, geen pilletje of paddo's (...) Ik wist dat dit ('umra) een nieuw begin zou kunnen zijn (...)

De verhalen van andere informanten worden, in tegenstelling tot het verhaal van Nadir, niet gekenmerkt door een prominentere rol van religie in het dagelijks leven. Dit heeft te maken met het feit dat voor hun bedevaart, islam en het praktiseren hiervan al meer aanwezig was in hun dagelijks

leven, zij hielden zich bijvoorbeeld wel al aan de *salāt*. Wel benadrukken sommige gesprekspartners dat het bezoek aan Mekka bijgedragen heeft aan verandering in betekenisgeving van bijvoorbeeld het gebed en de plaats en betekenis van de heilige stad Mekka.

Het merendeel van mijn informanten stelt dat na thuiskomst het juist gaat om 'wat iemand zélf doet' met zijn of haar bedevaartervaring. Veel moslims zien *ḥadj* en/of 'umra als uitnodiging; men wordt immers 'geroepen'. Jasmin stelde dat de *ḥadj* niet alleen een uitnodiging en roeping is, maar ook een test: 'Je gaat er niet zomaar heen. Je krijgt toestemming, je mag erheen: "je bent er nu klaar voor." (...) "kan jij dit wel aan, ben jij dit wel waard?"'

Naima merkte op dat teruggekomen pelgrims soms in een depressie terechtkomen. Dit schrijft ze toe aan een minder goede voorbereiding, en aan sociale druk vanuit de omgeving: hoe en wat er over het algemeen gedacht en verwacht wordt van pelgrims. Zelf kreeg ze te maken met opmerkingen als: 'ben jij wel *ḥadjiya*?' – 'maar jij bent *ḥadjiya*!' wanneer zij iets wel of niet doet dat strookt met bepaalde verwachtingen. Naast verwachtingspatronen van derden kunnen – volgens Naima – ook té hoge (spirituele) verwachtingen van teruggekomen pelgrims leiden tot depressiviteit:

Die spirituele bom kan ontploffen of het kan je breken. (...) Soms heb die drang en denk je "ik moet dat niet doen want ik ben *ḥadjiya*!" Je verwacht die extase, die volmaaktheid, maar dat hoeft niet zo te zijn. Wij hoeven niet volmaakt te zijn, dat is Allah.

Interessant is dat Ilias, Nisrin en Aisha hun thuiskomst en 'wat na de bedevaart?' beschreven in termen van de karakteristieken van een scheiding tussen de liminele staat zoals ervaren in Mekka en Medina en de fase van integratie in Nederland. Alle drie vertelden dat zij in een 'dip' terechtkwamen na terugkomst. Ilias voelde zich niet thuis, hij had last van heimwee, spanning, boosheid en frustratie en vroeg zich af: 'wat doe ik hier in Nederland?!' Terug in Nederland ervoeren Nisrin en Aisha een groot gemis en leegte. Nisrin omschrijft het zelfs als een depressie. Deze gevoelens werden niet toegeschreven aan een slechte voorbereiding of té hoge spirituele verwachtingen – zoals Naima benadrukte – maar juist aan het sterke 'gemis' en moeite om zich weer aan te passen aan het ritme van alledag. Daarnaast stellen beide vrouwen dat ook culturele verschillen tussen Nederland en Saoedi-Arabië hier een rol in speelden:

Het was niet normaal, zo'n leegte ineens! (...) De volgende dag moest ik weer naar school, dat was moeilijk omdat je twee werelden hebt en het verschil is heel groot. (...) Mijn broer en ik kwamen terug met de trein, het was warm en iedereen was bloter gekleed en in Mekka was iedereen bedekt, dat is heel anders (...)

In de vertellingen over thuiskomst komen ook karakteristieken van liminaliteit en anti-structuur – ervaren in Mekka en Medina versus de 'normale' structuur van alledag eenmaal thuis – terug. Aisha vertelde bijvoorbeeld dat zij 'die atmosfeer van- en in Mekka' zo mist. Volgens Ilias is het zo'n bijzondere periode, 'wat je daar op dat moment niet altijd direct beseft':

(...) Ik was de eerste paar weken diep ongelukkig en gefrustreerd, je komt daar wel weer overheen. Emotioneel, ja hoe moet ik dat beschrijven. Ik voelde mij in Mekka zo thuis terwijl ik hier drie kinderen heb die ik mistte. Ik was blij toen ik weer terugging, maar toen ik hier eenmaal was voelde het net alsof ik weggerukt was uit de plek waar ik hoorde te zijn. Ik ben redelijk nuchter, maar ik dacht echt van “wat is dit?” Ik moest de volgende dag de auto weer naar de APK brengen en ik dacht alleen maar “wat is dit? – waar zijn we mee bezig?” In Mekka was het hoofddoel gewoon het gebed en de ontmoeting (...)

In Mekka draait het om God, spiritualiteit en religiositeit. Pelgrims hebben, volgens Naima, Ilias en Yusuf, geen ander hoofddoel en dagbesteding. Tijdens de liminele fase komen pelgrims ‘los’ van de grenzen en restricties van een bepaalde sociale en wereldse structuur. In Mekka biedt religie de dagelijkse structuur. Eenmaal weer terug van bedevaart vormen ook andere verplichtingen een onderdeel van deze structuur, waar teruggekomen pelgrims ‘weer aan moeten wennen.’

Zoals eerder beschreven stelt Turner dat de liminele staat en gevoelens van anti-structuur ook worden ervaren als ‘zich in de baarmoeder bevinden.’ Ilias omschreef zijn verblijf in Mekka precies in deze termen. Hoewel hij zich pas na thuiskomst realiseerde dat hij zijn *hadj* op deze manier had ervaren juist doordat hij ‘weer terug in het systeem kwam.’ Vervolgens gaf ie een mooi voorbeeld over hoe hij terugkijkt op deze gevoelens:

[...] je bent daar (in Mekka, ldl) in een cocon, helemaal veilig als in een baarmoeder. Achteraf vergelijk ik het daar mee, dat gevoel heb je dan. (...) Het leven gaat door, ik moest ontzettend hard aan het werk. Je hebt gewoon geen zin om terug dat systeem van consumentisme en dit en dat weer in te gaan (...) Daar in een cocon, daar kan je goed mee reflecteren: hoe het daar was en hoe het nu is. Het is daar een heel andere wereld, maar dit kan ook een andere wereld zijn. (...) Het is een mooi contrast voor jezelf waardoor je ziet waar je (in het leven, ldl) staat.

Aangaande het onderwerp ‘thuiskomst’ valt op te maken dat sommige pelgrims hun leven, de invulling van het leven en alledaagse beslommingen na terugkomst vanuit een ander perspectief belichten of door een andere lens zijn gaan bekijken waardoor deze (soms) een meer spirituele invulling en karakter krijgen dan voorheen.

Toen het interview met Ilias ten einde liep kregen we het over wat en hoe hij zijn *hadj* hier in Nederland een plek in zijn leven heeft gegeven. Een vraag die hij niet had verwacht, maar ook een vraag waar hij ‘nog nooit echt over heeft nagedacht.’ Naar eigen zeggen heeft de bedevaart ‘bezinning’ gebracht, en net als bij Azime helpt deze ervaring hem relativeren en reflecteren op- of ‘onthaasten’ van het dagelijkse leven:

die haastigheid van het leven hier (...) moeilijke dingen. Je zou kunnen zeggen dat zijn allemaal aanleidingen voor het duiveltje in jou om jou te raken; je raakt gefrustreerd, ongeduldig of boos en soms ben je egoïstisch en niet tolerant genoeg, we zijn allemaal mensen (...) In Mekka heb je religie tot een centraal punt gemaakt (...) Een hele mooie ervaring die mij als mens rijker heeft gemaakt (...) Het is iets waar ik op terug val (...) zorgt er voor dat ik dingen nu beter kan handelen. Ik ben eerder geneigd even door te vragen, door te zoeken

of door te denken om te kijken van “ja wat is ook alweer onze rol en hoe moet ik hier mee omgaan” waardoor ik niet gehaast en primair reageer.

Na enige aarzeling vertelde hij dat *ḥadj* voor hem een emotioneel proces is geweest dat hij beschouwt als: ‘bron van inspiratie, kracht en reflectie.’ Door de blijvende herinnering aan alles wat hij gevoeld en meegemaakt heeft in Mekka en Medina, kan Ilias naar eigen zeggen beter omgaan met moeilijke aspecten van- of negatieve gebeurtenissen in het leven. Ook vindt hij zichzelf emotioneel strikter geworden met het gebed: ‘ik probeer er meer uit te halen, het gevoel van daar (in Mekka, ldl) na te bootsten.’

Voor iedereen is de bedevaart een mooie periode en bijzondere ervaring. Herinneringen zorgen ervoor dat deze op verscheidene manieren een plaats in het dagelijkse leven heeft gekregen. Sommige informanten vertelden dat het gevoel dat men na de bedevaart heeft ‘minder wordt en wegebt.’ Toch doen verschillende (dagelijkse) bezigheden mijn gesprekspartners hun bedevaart herinneren en/of herbeleven:

Iedere keer als ik een oproep tot gebed hoor dan denk ik weer even aan die tijd (in Mekka, de *ḥadj*, ldl), en kan ik terug naar dat gevoel (...) Er zijn liedjes over Mekka en de *ḥadj*, als ik die luister of kijk naar livestreambeelden ... als anderen gaan, dan beleef ik het weer (...) Je komt terug in dat moment waardoor je weer inspiratie hebt of je blijft je herinneren wat ook alweer de bedoeling en de boodschap is. Wat het (de bedevaart, ldl) met je gedaan heeft, wat jij ermee wilt doen. Op die manier blijft het bij mij leven. (Ilias)

Het dagelijkse gebed – voor veel gesprekspartners een vorm van meditatie en bezinning en/of een manier om dichterbij God te komen – is voor Ilias, Nisrin en Aisha de trigger die hen herinnert aan de bedevaart en Mekka. De *adhan* en *salāt* neemt hen terug naar de *Masjid al-Ḥarām* en de Ka‘aba. Op deze momenten bidden zij niet alleen ‘richting’ Mekka, maar zijn ze voor heel even weer ‘in’ Mekka, waarbij ze zich herinneren *wat* moslim-zijn voor hen betekent.

### 4.3. Tot besluit

Het theoretische model van Van Gennep en de concepten van Turner blijken toegankelijke middelen voor de bestudering van de bedevaart naar Mekka. Zo hebben we gezien hoe pelgrims zich voorafgaand aan de *ḥadj* of ‘*umra*’ door middel van specifieke handelingen en gebruiken niet alleen praktisch voorbereiden op hun komende reis, maar ook dat toekomstige pelgrims zich zodoende ‘losmaken’ van de normale structuur.

De gevoelens die de speciale *iḥrām*-kleding, het opnoemen van de *talbiyah*, en het uitvoeren van de bedevaartstrituelen (*ḥadj* en ‘*umra*’) in en rondom de *Masjid al-Ḥarām* samen met duizenden anderen, opwekken komen overeen met de kenmerken van een liminele fase. Deze handelingen zijn sensorische mechanismen die gevoelens van saamhorigheid, verbondenheid en broederschap opwekken, versterken en bevestigen. Pelgrims worden zich op het moment van vertrek, alsook tijdens het verblijf



in Mekka, bewust deel uit te maken van de *ummah*, een moslimgemeenschap die transnationale grenzen overstijgt. Dit heeft betrekking op het concrete (er zijn alleen maar gelijkgestemden om hen heen) en op emotioneel en spiritueel gebied.

Interessant is hoe mijn gesprekspartners hun ervaringen aangaande sacraal versus profaan verwoorden. Uit mijn gesprekken blijkt dat deze sferen wel degelijk door elkaar heenlopen, en zeker niet elkaar uitsluitende dimensies betreffen. Dit komt bijvoorbeeld naar voren in de vertellingen over het ideaalbeeld dat 'je al het wereldse achter je laat' maar dat soms op gespannen voet staat met de praktijk. Of zoals Schielke (2010) beargumenteerd: 'mensen zijn nooit in staat helemaal te voldoen aan deze perfectie.' Daarnaast komt de relatie en wisselwerking tussen het heilige en wereldse terug in de vertellingen waarin verwezen wordt naar (slechte) eigenschappen die vanaf het moment dat de bedevaart is voltooid achter zich gelaten dienen te worden, omdat een pelgrim 'als pasgeborene terugkeert.'

Pelgrims ervaren en beschouwen Mekka als thuis. De intense spiritualiteit, religiositeit en broederschap zoals ervaren tijdens de bedevaart, kan soms leiden tot een 'dipje' of depressiviteit. Dit wordt toegeschreven aan de realiteit van de alledaagse beslommingen van het normale leven. Vanuit theoretisch oogpunt is dit te verklaren door – wat Turner beschrijft als – gevoelens van anti-structuur. Tijdens de bedevaart onttrekken pelgrims zich aan het leven van alledag is er sprake van anti-structuur. Zich samen met duizenden geloofsgenoten omgeven met de heilige en spirituele sfeer van Mekka en Medina steekt af tegen het leven in Nederland, de normale structuur.

Wanneer pelgrims terug in Nederland zijn incorporeren zij hun bedevaartervaring. De fase van integratie, waarbij teruggekeerde pelgrims worden geacht te voldoen aan bepaalde gedragingen, verantwoordelijkheden en (eventueel) uiterlijke veranderingen passend bij een nieuwe status en identiteit. Op de vraag wat de bedevaart voor mijn gesprekspartners – eenmaal terug in Nederland – betekent waren velen niet voorbereid. Het gevoel, 'die bom van spiritualiteit' zoals Naima beschreef, ebt langzaam weg en maakt plaats voor herinneringen. Het is juist de herinnering aan Mekka, aan de rituelen en het contact met andere pelgrims, die mijn gesprekspartners omzetten in bezinning en zingeving. Ondanks het sociale karakter van de bedevaart, lijkt de ervaring – eenmaal terug in Nederland – vooral een persoonlijke aangelegenheid. In termen van verandering gaat het voor velen namelijk om wat iemand zelf doet met de eigen ervaring aangaande spiritualiteit en religiositeit, deze is niet per definitie uit te drukken in concrete veranderingen zoals uiterlijkheden. Volgens Ilias zijn dat 'slechts oppervlakkig- en onzinnigheden.' Óf iemand wel of niet en in welke opzicht, lijkt veelal – al dan niet geheel – samen te hangen met (1) de motivatie voor de bedevaart, en (2) de persoonlijke betekenisgeving aan en beleving van deze spirituele reis.

## 5. DE BEDEVAART NAAR MEKKA: EEN VERANDERENDE TRADITIE

In dit hoofdstuk laat ik zien wat de bedevaart betekent voor Nederlandse pelgrims met betrekking tot religiositeit, zelfdefiniëring en identiteitskwesies en op welke manier culturele en sociale discoursen van invloed kunnen zijn op de keuze voor de bedevaart en haar beleving. Ook wordt kort ingegaan op de routinisering van de bedevaart, dat wil zeggen: niet alleen *hoe* de keuze is ingebed in het dagelijkse leven, maar ook op welke manier de bedevaart ‘past’ bij het leven. Ik sluit af met genderissues die ter sprake kwamen.

### 5.1. Religiositeit en identiteit

Met uitzondering van Basil konden de meeste van mijn gesprekspartners de *ḥadj* of ‘*umra*’-rituelen benoemen en de bijbehorende verhalen uit de islamitische geschiedschrijving reproduceren; Mekka en verhalen uit de islamitische traditie zijn op jonge leeftijd aangeleerd en onderdeel van de identiteit en habitus geworden. Ondanks de normatieve vorm van de bedevaart die men veelal meekrijgt vanuit de opvoeding alsook het sociale karakter van de bedevaart, zijn de motivaties om Mekka te bezoeken, de betekenisgeving en bedevaartbeleving persoonlijk.

Voor veel moslims is *ḥadj* een bezegeling van het geloof en veel pelgrims zien *ḥadj* als één van de belangrijkste religieuze ervaringen. Naast het feit dat de *ḥadj* voor moslims die hier financieel en fysiek de mogelijkheid toe hebben een islamitische verplichting betreft, zijn er verscheidende persoonlijke motieven die leiden tot de keuze om op bedevaart te gaan. De bedevaart naar Mekka (zowel *ḥadj* als ‘*umra*’) wordt vooral gezien als gelegenheid voor boetedoening, zelfreflectie of een manier om weer ‘op te laden’.

#### 5.1.1. Motivaties en verlangen

Tegenwoordig ondernemen veel jonge mannen en vrouwen de bedevaart, zowel *ḥadj* als ‘*umra*’. Hiermee vindt er een verandering plaats in motivatie om de reis te maken. Motivaties die vooral bij adolescenten ter sprake komen zijn religieuze en spirituele ontwikkeling. Zo wordt de bedevaart als educatieve les gezien; men wilt op bedevaart om meer te weten te komen over islam en het leven van belangrijke figuren binnen de islamitische traditie. Anderen gaven aan dat de bedevaart naar Mekka juist een functie kan hebben in de versterking van *īmān* – het eigen geloof – of een stap was in hun zoektocht naar- en bevestiging van de moslimidentiteit.

In het verleden gingen moslims meestal op latere leeftijd op *ḥadj*, dit had te maken met het feit dat er lang gespaard moest worden, men maandenlang onderweg was én ‘dan had je geen zorg meer over

de kinderen' werd gezegd. Sommige gesprekspartners benadrukten dat *ḥadj* vroeger vooral werd gezien als aangelegenheid voor 'oude mannen'. Vrouwen gingen niet of nauwelijks. Niet alleen leidde deze praktische overwegingen tot oudere pelgrims. Belangrijker nog zijn de argumenten dat iemand eerst alle verplichtingen naleeft én dat 'de *ḥadj* een daad van berouw is' waarmee je je schuld bij God aflost als frequent genoemde motieven waarom men er vroeger voor koos om op late leeftijd te voldoen aan de *ḥadj*-verplichting. Hier kan het merendeel van mijn gesprekspartners zich niet in vinden.<sup>56</sup> Ilias voerde het volgende dialoog op om de twee standpunten weer te geven:

Jij bent toch ook moslim, moet jij je er dan niet aan houden als je nu niet geweest bent? "jawel natuurlijk, maar als je terug bent dan moet je je er echt aan houden!" ja hoezo? "nou gewoon want als je terug bent dan ben je herboren!" (...) alsof voordat je gaat het (drinken van alcohol, ldl) wel toegestaan is maar als je dan terug bent het echt niet mag! Als je dan met één been in het graf bent dan kun je nog 'effe' naar Mekka zodat je schoon de andere kant uitgaat zullen we maar zeggen, of herboren de andere kant uitgaat. Ja dat is de makkelijke weg.

De opmerking: 'dan moet je je er "echt" aan houden (...) want dan ben je herboren' in bovengenoemd citaat schetst een algemeen verbreid beeld van *ḥadj*'s en *ḥadj*ya's. De ideeën van een jongere generatie moslims druist hier vaak tegenin, want 'vóór *ḥadj* moet je je immers toch óók aan de ge- en verboden houden?' wordt vaak met verontwaardiging gezegd. Berouw, boetedoening en vergeving van zonden als doel en motivatie om pas op het laatste moment in het leven *ḥadj* te volbrengen beschouwt Ilias als 'de makkelijke weg', dan heb je je hele leven dingen gedaan die vanuit islamitisch oogpunt niet horen, maar 'ga je toch schoon de andere kant uit (binnentreden van het Paradijs, ldl).' Ook Nadir sprak fel: 'zo werkt het natuurlijk niet!'

Anderen stellen dat het 'helemaal niet verstandig en goed is' om op late leeftijd op *ḥadj* te gaan: 'dat is een hele foute keuze want dan merken ze dat die *ibādah* (aanbidding, ldl), heel zwaar is.' *Ḥadj* is de meest uitputtende en inspannende verplichting binnen islam, niet alleen religieus en emotioneel maar ook vanwege het klimaat, de fysieke rituelen en de immense drukte. Over het idee dat je 'oud' moet zijn voor *ḥadj* vertelde Jasmin aangaande het uitvoeren van de verplichte rituelen en het bezoeken van de Hira-grot:

Zij (gezelschap, ldl) zeiden: "dat is niet makkelijk, je moet veel lopen en het is een hoge berg." "Kan mij niet schelen, ik wil daarheen!" Ik heb astma dus (...) Met moeite zijn we naar boven gegaan. Daarom zeg ik: "je moet gezond zijn als je naar Mekka gaat. Als je er bent denk je: "oh waar komt die mentaliteit vandaan dat je ouder moet zijn! waarom?!" Je moet juist jong zijn! Je ziet jongeren die doen alles tien keer zo snel. Dat is toch veel beter!? Veel ouderen met een rolstoel, kunnen de *tawāf* niet eens volhouden!

Naast de fysieke en emotionele zwaarte als redenen waarom *ḥadj* niet opgeschoven zou moeten worden vertelt Naima dat steeds meer moslims op jongere leeftijd op *ḥadj* gaan vanwege 'de rust' die het hebben voldaan aan de *ḥadj*-verplichting voor velen met zich meebrengt omdat je je daarna op andere dingen kan richten. Ook benoemt Naima de voordelen van de bedevaart voor jonge moslims en

benadrukte zij tijdens het symposium dat de overweldigende ervaring jonge moslims kan helpen meer 'feeling' te krijgen met religie en hen inspireren om islam een grotere rol in hun leven te laten worden en zo een religieuze levensstijl te ontwikkelen. Iets dat we terugzien in het verhaal van Nadir.

Het verlangen naar Mekka omschrijft Ilias als geleidelijk 'groeiproces' waarin hij bewust een beter mens wilde worden. Hij had het gevoel dat hij naar Mekka móest om dingen af te sluiten en verder te kunnen: '(...) het is een bepaald gevoel dat je krijgt. Ik had het gevoel dat ik dat nodig had om mezelf te "kick-starten" om het maar zo te zeggen.' Voor sommige informanten speelde de wens voor de bedevaart vaak al geruime tijd, maar 'kwam het er gewoonweg niet van.' Volgens Naima is de keuze voor *ḥadj* ook een kwestie van 'gelegenheid'. Ilias beaamt dit, sinds 2010 was zijn *ḥadj*-wens groot, maar:

(...) of mijn vrouw was uitgerekend dus dat kon ik dan niet maken, de belastingdienst was geweest, of ik zat midden in een verhuizing! Er was gewoon altijd wel wat waardoor het niet uitkwam.

De mogelijkheid om naar Mekka te gaan wordt tevens vaak gezien als 'een kans.' Ilias is werkzaam voor de Islamitische Stichting Nederland (ISN) en werd gevraagd om mee op *ḥadj* te gaan. 'Ik belde mijn vrouw en zei "ik wil wel overleggen, maar ik ga!"' en dat hij vervolgens dacht: '(...) dit kan niet waar zijn!? (...) de kans dient zich gewoon aan!' Een kans omdat:

Ik had geen geld, geen tijd (...): De *ḥadj* kost gauw €5000,- en je bent drie á vier weken weg. Voor een zzp-er met drie kleine kinderen, en een vrouw die werkt is het eigenlijk nooit de juiste tijd. Het heeft zo moeten zijn.

Moslims geloven in het algemeen niet in toeval. Omdat Ilias – juist in het jaar waarin hij veertig was geworden, en zei: 'ik zeg niet meer dat ik wil, het is klaar, het lukt toch niet' – als bestuurslid door de ISN werd gevraagd, beschrijft hij deze mogelijkheid in termen van lotsbestemming.<sup>57</sup> Volgens Naima ligt het in iemands *nasīb* – lot – en 'jouw levensloop' of een persoon op bedevaart gaat. Jasmin en Yusuf zien *ḥadj* als 'roeping' waarbij Yusuf het beschrijft in termen van opwelling en spontaniteit:

Het moet jouw tijd zijn. Op mijn tweeënvijftigste werd ik geroepen! (...) Dat vuur komt in één keer; "dit is het moment om te gaan, ik wacht geen minuut langer" zei ik tegen mijn vrouw. Dat was plotseling. (...) Ik voelde gewoon dat ik snel moest gaan.

Het verhaal van Maher vertoont overeenkomsten met dat van Ilias. Maher kwam in 2013 naar Nederland voor een aanstelling van vijf jaar. Als Turkse imam werd hij gevraagd een groep Nederlandse moslims te begeleiden tijdens de *ḥadj* van 2015. Een moment van 'groot geluk' waarbij hij zich 'geprezen' voelde. Saoedi-Arabië hanteert een quotasysteem. Vanwege de lange wachttijden als gevolg van dit systeem had Maher, wanneer hij in Turkije was gebleven, zeer waarschijnlijk niet binnen afzienbare tijd de mogelijkheid gehad om op *ḥadj* te gaan.<sup>58</sup> Het blijkt dat gevoelens van dankbaarheid voor sommige gesprekspartners samenhangt met de wetenschap dat veel moslims niet

de mogelijkheid hebben om op *hadj* (of *'umra*) te gaan. Niet alleen vanwege de hoge kosten of armoede, maar des te meer vanwege de quotaregel die wordt gehanteerd, zo vertelde Maher:

In Nederland is het zo dat iedereen die zich opgeeft ook gaat. In Turkije is de wachtrij ongeveer tien jaar – als men met *Diyamet* reist – en je mag maar één keer in je leven op *hadj*.

De keuze om op bedevaart te gaan kan naast een kwestie van 'gelegenheid' of 'mogelijkheid die iemand krijgt', samenhangen met sleutelgebeurtenissen en/of emotionele momenten in het leven, zogenoemde 'nucleaire episodes'.<sup>59</sup> Hieronder de verhalen van Nadir, Azime, Naima en Jasmin.

Tijdens de adolescentie experimenteren mensen met het vormgeven van hun identiteit(en), jongeren 'ontdekken' *wie* en *wat* ze zijn (Buitelaar 2009; 2011. Zie ook bijlage vijf). Hierbij is het belangrijk in acht te nemen dat identiteitsvorming altijd gebeurt als wisselwerking tussen zelfdefinitie en de toeschrijving van anderen.<sup>60</sup> In het verhaal van Nadir komt dit sterk naar voren. Hieruit is op te maken dat Nadir voor zijn *'umra* met zichzelf in de knoop zat. De overgang naar het HBO gaf hem – naar eigen zeggen – 'meer vrijheid', tijd en mogelijkheid om 'te experimenteren' verwijzend naar drugs en alcoholgebruik. Nadir is wel opgevoed met religie, maar meer in termen van normen, waarden en omgangsvormen jegens anderen: 'wat is goed en wat is slecht' en niet praktiserend, 'ik ging liever voetballen' vertelde hij. Belangrijk uit zijn opvoeding vindt Nadir het idee: 'je bent verantwoordelijk voor jezelf in alles wat je doet.' Op een gegeven moment zag Nadir in dat deze leefstijl niet alleen ongezond was, hij realiseerde zich vooral: 'dit past niet bij mij, dit ben ik niet!' Ook vertelt Nadir dat hij deze gevoelens al geruime tijd had, maar dat het hem niet lukte zijn leefstijl op te geven: 'ik vond dat (op stap gaan, alcohol- en drugsgebruik, ldl) gewoon leuk, het was genieten. Het lukte niet om niet aan die verleidingen toe te geven.'

Door het zien van zijn spiegelbeeld besloot hij het roer om te gooien 'ik ging weer sporten, en nam tijd voor mezelf.' Ook begon Nadir steeds meer zijn moslimachtergrond te bevragen en ging op onderzoek uit: 'ja ik ben wel moslim maar wat houdt het precies in?' was een vraag die hij zichzelf stelde. Vrijwel in dezelfde periode organiseerde de moskee een *'umra*-reis. Nadir zag dit als dé kans om zijn leven om te gooien, te stoppen met wat hij noemt: 'mijn stoute fase', een tijd waarin hij bemerkte 'dit is niet *wie* en *wat* ik ben!'

Over zijn *'umra* vertelt hij: 'toen voelde ik echt die liefde van mijn religie!' Hiermee verwijst hij naar het feit dat ondanks alles wat hij heeft uitgespookt en wat eigenlijk 'niet hoort', hij gevoelens van barmhartigheid en de vergevingsgezindheid van God ervoer. Dat religie een centraal element van zijn identiteit is. Voor Nadir is de *'umra* een keerpunt, een gebeurtenis en ervaring die hem heeft geholpen 'over de muur te stappen en een nieuw hoofdstuk te beginnen.' Hij zag de bedevaart en het bezoeken van Mekka als 'stop' en tegelijkertijd als nieuw begin; een motiverende factor om 'afscheid van zijn oude leven (te kunnen) nemen.' Daarom beschrijft Nadir zijn *'umra* als 'mijn redding.'

Azime was begin twintig toen zij in 1977 naar Nederland kwam. De combinatie van stress om zich aan Nederland aan te passen, veel werken plus het moederschap, resulteerde in een druk bestaan. In

2007 werd Azime arbeidsongeschikt. Hierdoor raakte ze ‘in een dipje’, wat leidde tot depressiviteit. Tijdens deze moeilijke periode dacht zij vaak: ‘ik kan niets meer!’ Naar eigen zeggen was ze al die jaren alleen maar bezig met ‘de wereld’ en stond ze te weinig stil bij God en haar religie. Door de (onterechte) gedachte ‘ik kan niets meer’ realiseerde Azime zich: ‘hey ik kan heus wel wat! Ik moet de Koran gaan lezen.’<sup>61</sup> Zodoende ging zij naar Koran-les en begon weer vijfmaal daags te bidden. Dit gaf rust en ze vertelde: ‘de depressiviteit ging weg.’

Er ontstond meer ruimte voor het praktiseren van islam in het leven van Azime. In deze context moeten we ook haar wil en keus om naar Mekka te gaan plaatsen. Na velen jaren vooral bezig te zijn geweest met haar werk, de opvoeding van de kinderen etc. was Azime toe aan rust. De *salāt* en koranlessen hielpen haar hierbij. Daarnaast dacht ze: ‘als je een kopje koffie krijgt dan bedank je degene, dus waarom bedank ik God niet?’ Niet alleen wilde Azime door Mekka te bezoeken God bedanken, ook had ze zelf behoefte aan een time-out: ‘ik moet een beetje met mijzelf bezig zijn en aan mijn geloof denken, even naar Mekka.’ Volgens Azime is de bedevaart goed voor de gezondheid: een reis die ‘geestelijk geneest’. Tijdens de bedevaart kan iemand zich uit het haastige leven van ‘moeten, moeten, moeten’ terugtrekken en zodoende ‘opladen’. In Mekka ervoer zij dichter bij God te zijn dan waar dan ook. Voor haar is de bedevaart: *ḥadj* of ‘*umra* een manier waarop het bedanken van God, tijd voor jezelf en onthaasten samenkomen.

Ook voor Jasmin en Naima was de bedevaart een soort time-out tijdens een moeilijke periode in hun leven. Naima droeg vanwege de ziekte van haar moeder al op jonge leeftijd de zorg en verantwoordelijkheid over het gezin. Daarnaast werd zij tijdens haar studententijd zelf ook ziek en overleed een dierbare. Deze gebeurtenissen grepen haar aan en zette Naima aan het denken over het leven. Na ups en downs studeerde ze in 1997 af, waarna ze zichzelf de ‘*umra* ‘cadeau’ deed. Voor haar was de ‘*umra* een keerpunt: ‘er komt rust in je lichaam dat heeft mij heel goed gedaan (...) ik werd stukken vrolijker en kreeg weer kleur!’ Jasmin’s scheiding en het huwelijk van haar zoon zorgde voor spanning en stress resulterend in lichamelijke klachten. Een goede vriendin stond erop dat haar man (de plaatselijke imam) ervoor zou zorgen dat Jasmin naar Mekka kon gaan want ‘dat is de beste plek waar Jasmin kan herstellen!’ werd destijds gezegd. Zoals naar voren komt in andere gesprekken beaamt Jasmin dat je op het moment dat je in Mekka en Medina bent je het wereldse achterlaat en nadenkt over *hoe* je leven tot op dat moment is verlopen. Dit beschrijft zij in termen van haar lichamelijke klachten, waarna ze nadrukkelijk bevestigd dat de ‘*umra* haar goed heeft gedaan:

Alle stress ben ik daar kwijtgeraakt! (...) Je gaat echt anders denken “ik heb dit gedaan en dat, waarom? Waarom heb ik het zo kapot gemaakt? Waarom heb ik mijzelf zo kapotgemaakt voor een bruiloft?! Het lichaam is aan jou geleend, het is niet van jou! (...)

De motivatie van hedendaagse pelgrims verschilt wezenlijk met hoe er wordt gedacht over ‘pelgrims van vroeger.’ Zo werd verteld dat de *ḥadj* vroeger vooral werd verricht door ‘oude’ mannen als gevolg van sociaal-culturele omstandigheden, maar dat er tegenwoordig steeds meer jonge mensen op

bedevaart gaan. In deze sub-paragraaf heb ik uiteengezet hoe de motivatie voor de bedevaart en het verlangen naar Mekka is ingebed in het dagelijks leven van mijn gesprekspartners. Voor de keus om op bedevaart te gaan zijn uiteenlopende beweegredenen te geven die veelal – al dan niet altijd – samenhangen met de persoonlijke situatie. Voor jongeren is een belangrijke beweegreden hun ‘zoektocht’ in termen van religieuze identiteit, maar ook wordt de bedevaart gezien als middel om dagelijkse en wereldse tegenslagen en beslommingen te relativiseren of het hoofd te kunnen bieden.

### **5.1.2. Beleving en betekenisgeving**

Door middel van (lichamelijke) handelingen en technieken tijdens de rituelen van de *hadj* en *‘umra*, bootsen moslims fysiek en met alle zintuigen specifieke verhalen van de islamitische geschiedschrijving na (zie voor een specifieke beschrijving van de rituelen bijlage vier). Op die manier worden de verhalen gememoreerd en dragen bij aan de uitbreiding en versterking van de religieuze identiteit als moslim.<sup>62</sup> De fysieke aanwezigheid in Mekka en het uitvoeren van de rituelen is voor velen een sensorische gewaarwording en emotionele ervaring letterlijk te lopen in de voetstappen van profeet Ibrāhīm, zijn vrouw Hajar en de profeet Mohammed en zijn metgezellen, die zij beschouwen als rolmodellen. Voor velen voelt het alsof zij dichterbij Allah zijn. Deze sensorische gewaarwording heeft invloed op de eigen spiritualiteit en religiositeit: ‘het is een spirituele ladder waar je in zit’ werd bijvoorbeeld gezegd.

Tijdens het binnentreden van de *Masjid al-Ḥarām* wordt pelgrims gezegd naar de grond te kijken, zodat zij niet direct de Ka‘aba aanschouwen. Het aangezicht van de Ka‘aba omschrijft Naima als:

Er komt rust in je lichaam – de warmte en liefde komt naar je toe – op dat moment is die ontlading, die spirituele vulling. Het is echt doping. (...) Ik was in het aangezicht van God.

Voor velen is de eerste keer dat men de Ka‘aba ziet een beladen gebeurtenis, een moment vol bewondering, adrenaline en emoties.<sup>63</sup> Jasmin vertelde over het moment dat zij haar ogen opende en het kubusvormige gebouw zag: ‘ik kreeg geen lucht meer! Ik was even helemaal weg!’ De eerste aanblik kan ‘echt wat met iemand doen’, is hetgeen Naima tegen anderen vertelt. Pelgrims krijgen van huis uit – door familie en vrienden – mee dat het binnentreden van de grote moskee en het zien van de Ka‘aba, Gods huis op aarde, een bijzonder emotionele gebeurtenis is. De meeste pelgrims benadrukken de gevoelens van intense liefde wanneer ze eenmaal op de plaats staan waar ook Ibrāhīm en Mohammed hebben gestaan. Hoewel ook Nadir ‘direct die liefde voelde’ hoefde hij niet te huilen, maar voelde jaloezie jegens degenen die wél huilden: “‘ik wilde ook huilen” want ik zag die uiting van emotie. Ik voelde het in mijn hart en wilde dat óók ik er tranen van zou krijgen (...)’ Pelgrims proberen doorgaans dichtbij de Ka‘aba te komen, in de hoop deze aan te raken. Nadir had tijdens de *tawāf* het gevoel dat de Ka‘aba hem naar zich toetrok als een magneet. Hij had het geluk daadwerkelijk de Ka‘aba aan te raken, dit was het moment waarop hij begon te huilen.<sup>64</sup>



Foto boven: pelgrims rond de Ka'aba. Deze foto is genomen tijdens de 'umra, hierop is goed te zien dat het een stuk minder druk is dan tijdens het *hadj*-seizoen (foto afkomstig van een gesprekspartner genomen tijdens de 'umra) Foto onder: De *tawāf*. Sommige pelgrims bevinden zich nog in de staat van *ihrām*, anderen niet. Deze laatsten voeren waarschijnlijk de afscheids-*tawāf* uit (foto afkomstig van een gesprekspartner genomen tijdens *hadj*)





Opvallend aan *ḥadj* en *‘umra*-verhalen is het feit dat gesprekspartners zich in hun vertellingen voornamelijk identificeren met Mohammed en veel minder met de andere figuren uit de islamitische traditie. Bijvoorbeeld wanneer het *sa’i*-ritueel wordt benoemd vertellen mijn gesprekspartners het historische verhaal, maar weinigen identificeren zich- of voelen zich emotioneel verbonden met de hoofdpersoon Hajar.<sup>65</sup> Tijdens het *sa’i*-ritueel lopen pelgrims zeven keer op en neer tussen de plaatsen *Marwah* en *Safāh*, dit ritueel wordt vooral minder expliciet benoemd door mijn mannelijke gesprekspartners en door jonge vrouwelijke informanten. Zo memoreerde alleen Jasmin het afzien van de Hajar, zij vroeg zich tijdens de *sa’i* dan ook af: ‘het is zoveel lopen, hoe heeft zij dit volgehouden!?’ Als moeder identificeerde Jasmin zich met Hajar:

Je moet aan je kinderen denken, je moet vragen; “God geef hen een goed leven, geef hen het idee om een goed moslim te zijn.” – Wat je wilt voor je kind – wat echt belangrijk voor hen is; een goed leven, gezondheid en laat ze met goede mensen trouwen (Jasmin).

Azime identificeerde zich juist meer met de vrouw Hajar. Tegenwoordig is de weg tussen *Safāh* en *Marwah* een lange overdekte gang met marmeren vloeren en airconditioning waar pelgrims, in alle koelte, de *sa’i* uitvoeren. Door de marmeren vloeren en aanwezige airconditioning bootsen pelgrims niet zo zeer de moeite die Hajar heeft ondervonden na, maar is de ‘zoektocht’ vooral symbolisch. Op bepaalde stukken – met groen licht aangegeven – dienen mannen hun loopas te versnellen. Waarom dit alleen is voor mannen en niet voor vrouwen is niet bekend. Tijdens het interview met Azime stond ze daar ineens bij stil, ze vindt dit raar omdat het tóch de zoektocht van Hajar – een vrouw – memoreert:

Soms zie je mannen rennen. Vrouwen niet, wij komen er achteraan omdat uhm [...] Eigenlijk als ik zo denk is het heel raar dat vrouwen niet rennen want die (een vrouw, ldl) zocht naar water, maar mannen draven en vrouwen niet. (...)

Het *sa’i*-ritueel, het overnachten in Mina, steentjes zoeken op *Muzdalifah* en de *Jamarāt* worden vaak minder expliciet genoemd als rituelen die een grote spirituele en blijvende indruk op mijn gesprekspartners hebben achtergelaten. Deze rituele handelingen worden ‘gewoontjes’ benoemd als handelingen van *ḥadj* (en *‘umra*) waar men wel mooie herinneringen aan heeft, maar die geen prominente plaats in de verhalen aangemeten krijgen. In veel gesprekken hadden informanten het dan ook niet over emoties, gevoelens en indrukwekkende (lichamelijke) ervaringen tijdens het uitvoeren van deze rituelen. In tegenstelling tot Azime en Jasmin vertelde de jonge Amina over de *sa’i*: ‘Ik was niet emotioneel bewogen. Nee ik dacht er (de zoektocht van Hajar, ldl) eigenlijk niet aan, ik was moe en kan me niet herinneren dat ik huilde.’



Pelgrims lopen de *sa'i* tussen *Safāh* en *Marwah* (foto afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens de *'umra*)

Voor Ilias is de betekenis van het *sa'i*-ritueel 'dat je altijd moet blijven hopen, want op het laatste moment ontstaat de bron Zamzam' en zegt stellig: 'echt iedereen snapt die symboliek!' Hij gaf aan dat het voor pelgrims altijd duidelijk is wat de betekenis van de rituelen is en welke lering men bijvoorbeeld uit het verhaal van Hajar en Ismā'īl kan trekken.

Toch blijkt de achterliggende betekenis achter het verrichten van de vastgestelde rituelen voor een aantal gesprekspartners niet het belangrijkste om over na te denken. Voor sommigen is het belangrijker te hebben voldaan aan hetgeen voorgeschreven staat: 'ik deed gewoon wat ik moest doen' werd bijvoorbeeld gezegd. Men wordt zich hiervan bewust op het moment wanneer derden naar de betekenis vragen. Nisrin en Aisha moesten lang nadenken over wat het *sa'i*-ritueel voor henzelf betekent, ze hadden er nooit over na gedacht of naar gevraagd, maar als onderdeel van de normatieve islam 'gewoon' uitgevoerd omdat het hoort. Tot slot concludeerden Nisrin, Aisha, en Amal, van wie de laatste nog niet naar Mekka is geweest, dat de *sa'i* het vertrouwen in God symboliseert:

Amal: (...) Wat volgens mij het meest logische is, is 'het vertrouwen in Allah'. Je loopt heen en weer op dezelfde plaats, je bent er al geweest maar je loopt nog een keer in vertrouwen dat je het toch gaat vinden. Toch?

Nisrin: ja

Aisha: ja dat is het meest logische

Amal: ja want als ik hier één keer heb gelopen (...) ga ik niet nog een keer terug (...). Het is echt de houvast aan Allah en geloven dat het goed gaat komen (...) Dus na de *ṣabr* (geduld, ɪdl) die jij hebt dat Allah jou toch hetgeen geeft wat jij wilt als jij in Hem gelooft. Dat is mijn interpretatie, ik weet niet of dat er echt achter zit

Nisrin: volgens mij is dat ook de achterliggende gedachte, dat je jezelf over moet laten aan Allah, dat Allah ....

Amal: het onmogelijke waar kan maken!

Aisha: ik sluit mij daar bij aan. Maar om eerlijk te zeggen heb ik daar niet zo over nagedacht want ik weet dat het een handeling is van de 'umra. Ik dacht wel "hier heeft zij zeven keer heen en weer gelopen en toen kwam er water" [...]

Net als anderen benadrukt Amina dat God en religie belangrijke thema's in haar leven zijn, iets waar ze kracht, hoop en inspiratie uit put voor een waardevolle invulling aan het leven; de basis vormt voor normen en waarden en daarnaast een referentiekader voor haar kijk op de samenleving en wereld is. Toch springt het interview met Amina er – in vergelijking met de andere gesprekken – uit. Haar vertelling over de 'umra is van andere aard, de nadruk ligt op de manier waarop de 'umra haar kijk op het leven heeft beïnvloedt en verandert.

Amina was verrast door de verandering, in spirituele en religieuze zin, van familieleden die op 'umra waren geweest. Ze waren beleefd en gedisciplineerd, God werd herdacht en er werd op tijd gebeden. Zijzelf kreeg van hen te horen dat 'ze nergens van afwist en zoveel in haar leven miste' omdat zijzelf niet naar Mekka was geweest. Ze vroeg zich af wat er gebeurd was met hen ook omdat ze

benadrukten 'nog een keer naar Mekka te willen.' "Oh mijn god, wat is er zo bijzonder?" De verandering bij familieleden maakte haar ook wel nieuwsgierig "we zullen wel zien." Tijdens en na terugkomst van haar eigen 'umra zou ook Amina vrijwel dezelfde spirituele ontwikkeling ervaren en ideeën delen: '(...) je gaat nadenken over jouw plaats en rol op de wereld.' Tot slot zei ze volmondig dat ze niets liever wil dan Mekka nog een keer bezoeken.

De bewoordingen van Amina met betrekking tot haar 'umra-beleving zijn veelal anders gekozen. Amina benadrukt in haar verhaal dat de 'umra haar heeft doen inzien dat er werkelijk niets belangrijker is dan God: 'het (leven, ldl) is écht niets als we geen dingen doen in dienst van God (...) het is alsof je jezelf overgeeft aan God, dat is een geweldige ervaring!' Het was alsof ze besepte dat: 'het (wereldse, ldl) leven helemaal niets meer voor mij betekende':

Ik vroeg constant om vergeving (...) op een gegeven moment besepte ik "ooh God neem mijn leven als U voelt dat ik toch geen goed mens zal zijn." Ik verkies te leven in Uw Paradijs dan om te genieten van het leven en wereldse geneugten die mij naar de hel zullen leiden.

In tegenstelling tot de andere gesprekspartners is Amina de enige die zegt 'het leven betekende niets meer voor mij.' De momenten bij de Ka'aba te midden van de *Masjid al-Ḥarām* beschrijft zij als: 'toen ik daar was, voelde ik mij verloren aangaande mijn eigen identiteit.' Haar aanwezigheid in Mekka, de meest heilige plaats leidde tot zelfreflectie: 'Wat doe ik op deze wereld?'

Ook had Amina vragen met betrekking tot spirituele en religieuze ontwikkeling: 'wat is het nut van de *tawāf* en *sa'i* en hoe draagt dit bij aan mijn eigen spirituele groei?' Door het uitvoeren van de *tawāf* samen met vele anderen realiseerde Amina zich niet alleen dat iedereen gelijk is in de ogen van God, maar ook dat ze 'een slaaf van God is' en zich dient te onderwerpen aan Zijn wil. Net als Nadir heeft Amina 'umra ervaren als 'startpunt' om religie en geloof een grotere rol en belangrijker plaats in haar leven te laten zijn: 'religie als spil van mijn leven, godsdienst als leidraad en tegemoet komen aan mijn geloof. Religie dicteert mij wat ik moet doen met mijn leven.' Verschil is dat het voor Nadir als motivatie gold om op 'umra te gaan, en dat Amina dit gevoel vooral bemerkte op het moment dat zij in Mekka de *tawāf* uitvoerde.

Naast een vorm van dankbaarheid en het nabootsen en memoreren van specifieke verhalen, zijn de *tawāf*, de *sa'i*, het *wuqūf*-ritueel, de *Jamarāt* en het bezoeken van de graven in Medina, voor velen een moment van bezinning, zelfreflectie en zingeving. Een punt waarop pelgrims niet alleen hun leven overdenken en vanaf dat moment een kans hebben om een 'nieuwe' weg in te slaan, maar zeker ook een moment waarin allerlei identiteitsvragen opkomen. Net als Nadir zich afvroeg vóór zijn 'umra kregen Amina en Jasmin allebei te maken met vele identiteitsvragen en gedachten over hun plaats op de wereld.

Voorafgaand aan- of na voltooiing van de bedevaart brengt het gros van de pelgrims een bezoek aan de Hira-grot, het huis van de Profeet in Mekka, nu een bibliotheek en de *Masjid al-Nabawi* in Medina. Deze bezoeken zijn *ziyārat* (enk, *ziyārah*): vormen van pelgrimages naar bepaalde plaatsen

geassocieerd met Mohammed, zijn metgezellen, soefi heiligen of islamitisch geleerden. Zoals Reader (2015) schrijft, stelt zo'n bezoek mensen in staat om dichterbij het heilige te komen op een directe, intieme en persoonlijke manier.<sup>66</sup> Naima en Jasmin drukten het bezoek aan de graven in deze termen uit, 'een moment van reflectie' waarbij de heiligen als rolmodel en inspiratiebron beschouwd worden. Dit geldt ook voor Amina die het bezoeken van de graven van de profeet en zijn metgezellen in Medina 'fascinerend' vond en zich wederom realiseerde: 'het (leven, ldl) is slechts een kom die je moet vullen met goede daden.'

Hierboven heb ik getracht weer te geven hoe pelgrims de bedevaartrituelen beleven en welke betekenis(sen) hieraan worden gegeven. Uit de meeste interviews blijken de *hadj* en *'umra*-rituelen te worden beschouwd als handelingen om daar lering uit te trekken, om zoals Ilias beschreef 'een beter mens te kunnen zijn.' Hier staan kracht en inspiratie om 'door te gaan' voorop. Voor velen geeft de bedevaart een versterking van de religieuze overtuigingen en daarmee een bevestiging van de religieuze identiteit.



Een pelgrim bezoekt de grot van Hira in de *Jabal al-Nūr* (gebergte van het licht). Volgens de overlevering kreeg de Profeet zijn eerste openbaring in deze grot (foto afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens *ḥadj*).



Pelgrims bij het huis van de Profeet in Mekka. Tegenwoordig is het een bibliotheek (foto afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens de *'umra*)



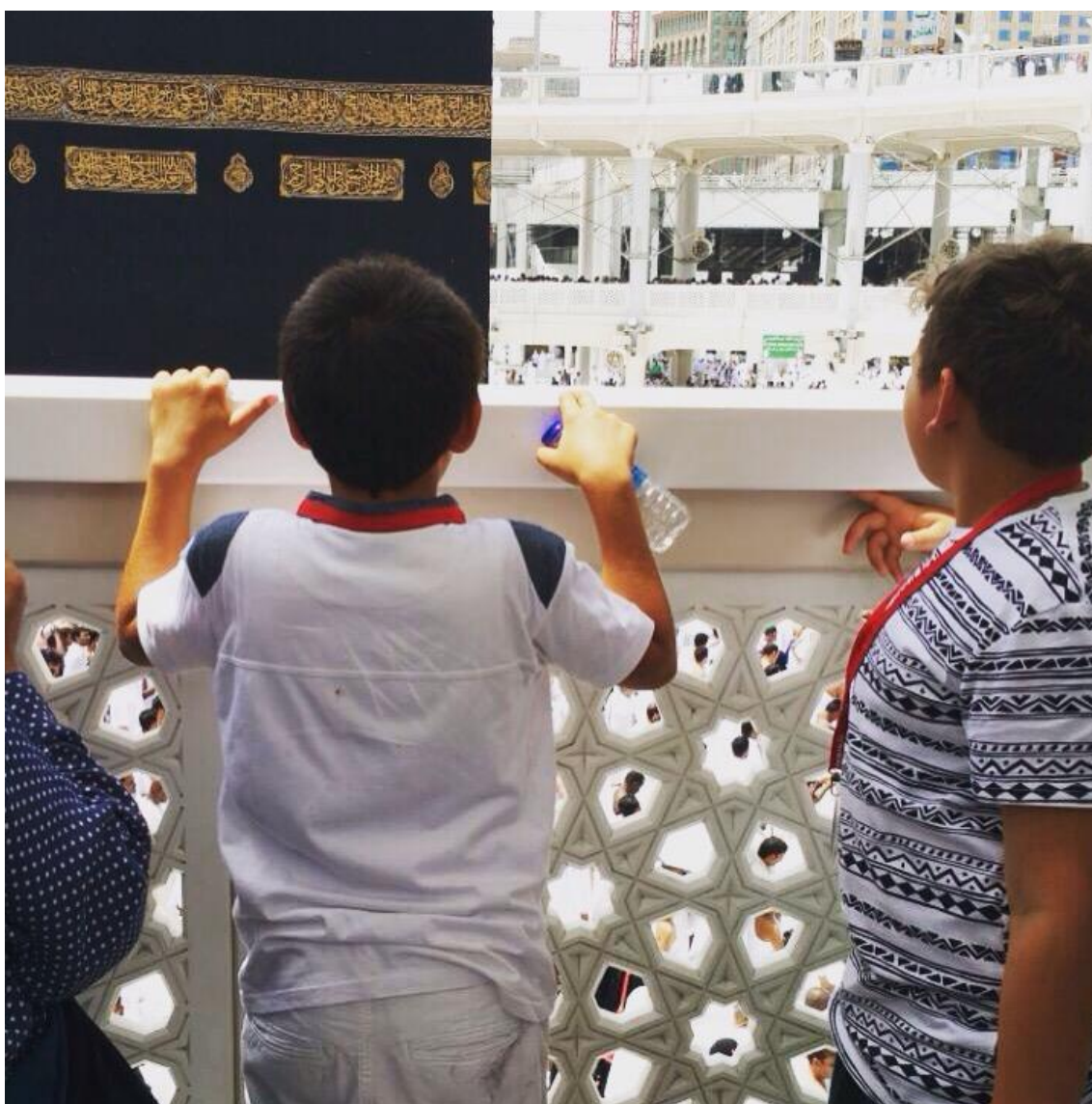
Foto boven: *Masjid al-Nabawi*. Moskee van de Profeet in Medina (foto afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens *ḥadj*) Foto onder: pelgrims bij het graf van profeet Mohammed in de *Masjid al-Nabawi* in Medina (foto afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens *ʿumra*)



## 5.2. De bedevaart *als lifestyle*?

In Nederland is reizen en op vakantie gaan gewoon, en onder Nederlandse moslims wordt de bedevaart naar Mekka steeds populairder, ook onder jongeren. De *ḥadj* is één van de grootste mensenverzameling en voor veel moslims een reis waar men al jaren naar uitkijkt en toeleeft. Voor veel Nederlandse moslims is de *ḥadj* niet alleen een droomreis die zij ooit hopen te maken, maar een reis die gemakkelijker werkelijkheid wordt.

Gesprekspartners vertelden over veranderingen tussen vroeger en nu en hoe zij aankijken tegen de ontwikkeling dat steeds meer moslims op jonge leeftijd de *ḥadj* volbrengen of in de vakantie op *‘umra* gaan. Omdat gender-gerelateerde issues frequent terugkwamen in de gesprekken met moslima’s besteed ik tot slot aandacht aan de ontwikkeling van een toename van vrouwelijke pelgrims, en de regels omtrent vrouwen en de bedevaart.



Twee jongetjes langs de balustrade op een van de verdiepingen van de *Masjid al-Ḥarām* kijkend naar de Ka'aba (foto afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens de *‘umra*).



### 5.2.1. (jonge) Moslims en de bedevaart: een nieuwe pelgrim?

Tegenwoordig gaan steeds meer jongeren op bedevaart of worden kinderen door hun ouders (soms in de eerste levensjaren) meegenomen: 'zoveel jongeren en al die kleine kindjes, echt zo schattig!' riep Nisrin. Ook Naima hoopt haar neefje eens mee op 'umra te nemen. Net als de andere vier verplichtingen is *ḥadj* verplicht vanaf het moment dat iemand de *bulūg* – puberteit – bereikt en hier fysiek en financieel de mogelijkheid voor heeft. Gesprekspartners in de leeftijdscategorie negentien tot en met vijventwintig jaar vertelden graag op *ḥadj* te willen, 'inshaAllah', maar vonden het 'nog te vroeg' en gaven aan eerst de 'umra te willen doen. Veel van hen beschouwen 'umra als een 'voorbereiding, generale repetitie' of 'schriftelijke overhoring vóór de toets' zoals Najim en Nadir het verwoordden. Naima geeft de volgende verklaring voor een toename van jonge moslims op *ḥadj*:

Ik heb nu de gezondheid en het geld, het is *fard* (verplicht, ldl). Ik kan het uitstellen, maar in de toekomst heb ik misschien geen tijd, geen geld, word ik ziek of ga ik dood. En dan heb ik het niet gedaan! Hoe moet ik dat uitleggen aan God?! (...)

Het idee verantwoording af te moeten leggen – wanneer iemand niet op *ḥadj* is geweest hoewel daar wel de mogelijkheid voor was – komt bij meer gesprekspartners naar voren. Yusuf ging op zijn tweeënvijftigste en vertelde:

Ik was eigenlijk al op mijn zeventiende verplicht, want ik had genoeg geld. Wat als ik was overleden? (...) als je komt te overlijden en je hebt niet de *ḥadj* gedaan dan heb je een schuld en daar was ik bang voor.

Toch vinden mijn gesprekspartners dat je niet té jong moet zijn voor de *ḥadj*. Tijdens het symposium wordt verteld dat twaalf jaar té jong is vanwege de fysieke zwaarte van de *ḥadj*-rituelen en de 'emotionele draagkracht' Naima omschrijft dit als: 'je bootst het einde van de wereld na (...) je gaat op *ḥadj* met het idee "ik ga sterven, ik ga een nieuw leven beginnen".'

Is er sprake van een nieuwe categorie pelgrims? Opvallend is dat het ook lijkt dat *ḥadj* en 'umra steeds vaker worden gezien als 'een hele goede vakantie', aldus Azime. Net als Nisrin zijn Azime en Naima meerdere keren op 'umra geweest. Steeds meer moslims kiezen ervoor – als vakantiebestemming – om tijdens de maand *dhu al-Hijjah* op *ḥadj* te gaan, of in een vakantieperiode de 'umra te verrichten. Nadir, Nisrin en Aisha hebben de 'umra verricht tijdens een schoolvakantie. 'Het perfecte moment' aldus Nisrin. De reden waarom steeds meer moslims voor de 'umra kiezen komt uit praktische en financiële overweging. De 'umra kost niet zoveel tijd, en benadrukt werd dat *ḥadj* in Nederland extreem duur is en steeds duurder wordt, waardoor 'mensen het niet meer kunnen betalen.' Azime vertelde:

De 'umra is goedkoop, €1200,- voor twee weken! Ik ben dat ook kwijt als ik ergens anders heenga, bijvoorbeeld Spanje. Dus waarom zou ik niet naar Mekka gaan (...).'

Juist omdat reizen gemakkelijker is geworden – ook voor jongeren in Turkije – stelt Naima dat er een verschuiving is in motivatie om op ‘umra te gaan. Zij is van mening dat ‘umra téveel onderdeel is geworden van een bepaalde *lifestyle* waardoor de kleine bedevaart in haar ogen aan betekenis heeft ingeboet:

Zelfs die rijke linkse Turken die echt helemaal niets met God hebben die gaan op ‘umra! Want dat is chique! Dus heeft het aan betekenis ingeboet. Iedereen moet een keer op ‘umra zijn geweest! (...) Ze dragen een hele chique hoofddoek en hebben hele mooie chique zijden *abaya's*, een Gucci tas en hoge hakken! Zo gaan ze op ‘umra (...)

Uit mijn gesprekken blijkt dat jongeren tegenwoordig binnen verschillende kringen, zoals familie, vrienden of binnen universiteiten en moskeeën, worden gestimuleerd om de ‘umra te verrichten. Naima vertelde dat er in Turkije universiteiten zijn die ‘umra-reizen organiseren, en in Nederland organiseren moskeeën en islamitische stichtingen frequent goedkope ‘umra-reizen waar jongeren/studenten van profiteren. Zo was Nisrin een van de honderd uitgekozen studenten die tijdens een kerstvakantie – slechts vier maanden na terugkomst van haar eerste ‘umra – Mekka ‘voor maar de helft van de prijs’ nog een keer kon bezoeken. Ook Nadir vertelde dat de moskee die hij bezoekt een ‘umra-reis organiseerde voor jongeren onder de vijftwintig jaar. Zijn ‘umra: ‘was een speciale actie (...) voor maar € 750,- dat is super goedkoop! Normaal is het € 2000,- of € 1600,-.’

Hoewel mijn gesprekspartners voornamelijk via de eigen moskee of de *Diyanet* op bedevaart zijn geweest, houden ook sociale media moslims op de hoogte van *hadj* en ‘umra-aanbiedingen. Met simpele zoektermen kom je op vele sites waar Mekka en Medina-reizen worden aangeboden. Deze sites bevatten naast specifieke informatie over de bedevaart-rituelen vaak ook een reisschema met daarin de te bezoeken historische bezienswaardigheden waaronder religieuze en culturele uitstapjes.<sup>67</sup>

Door te kijken naar veranderingen en verschillen tussen pelgrims van vroeger en nu heb ik getracht weer te geven hoe de bedevaart en pelgrims onderhevig zijn aan verandering, en op welke manier men kan spreken van een routinisatie van de bedevaart van Mekka. Onder andere als gevolg van een hogere levensstandaard, een groeiende middenklasse, globalisatie en modernisatieprocessen, alsook verbeterde transportmogelijkheden is voor veel moslims – zeker in het Westen – op bedevaart gaan steeds gewoner.



Foto boven: Als onderdeel van het verblijf in Medina kunnen pelgrims een bezoek brengen aan de Quba moskee. Volgens de traditie zijn de eerste stenen gelegd door de profeet Mohammed, en is het de eerste moskee die werd gebouwd. Foto onder: Moslims in een moskee in de stad Medina. (foto's afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens de *hadj*)





Foto boven: Station van de *Hijaz*-spoorlijn in Medina. De spoorlijn werd aangelegd ten tijde van het Ottomaanse rijk en vormde een verbinding tussen Damascus en Medina om de reis voor (*hadj*) pelgrims te vergemakkelijken. Veel Turkse pelgrims brengen een bezoek aan het museum. Foto onder: Locomotief in het museum van de *Hijaz*-spoorlijn (foto's afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens de *hadj*)



### 5.2.2. Gender en de bedevaart in Saoedi-Arabië

Naast een toename van jonge pelgrims kaarten sommige informanten de ontwikkelingen op het gebied van gender aan én samenhangende factoren als mogelijke verklaringen. Tijdens het symposium wordt benadrukt dat er in Europese landen, waaronder Nederland, een verschuiving plaatsvindt waarbij steeds meer jonge vrouwen op bedevaart gaan.

Beide deelnemers aan het symposium zijn het erover eens dat de 'trends': meer jongeren én vrouwen op *ḥadj* of 'umra, vooral te maken heeft met economische welvaart, de *ḥadj* en *umra* zijn 'betaalbaarder' en daardoor toegankelijker geworden, waardoor het financieel gemakkelijker is dat meerdere personen tegelijkertijd op bedevaart gaan: man en vrouw gaan vaker samen. Tijdens het symposium spraken beide deelnemers over de rol van vrouwenemancipatie in het verklaren van een toename van jonge vrouwelijke pelgrims, zo vertelde Naima tijdens het symposium: 'vrouwen beschikken tegenwoordig gemakkelijker én over meer kennis van islam en eisen hun recht om te kunnen voldoen aan de *ḥadj*-verplichting op.' Hier voegde ze aan toe dat steeds meer vrouwen economisch en financieel zelfstandig zijn, en zelf hun *ḥadj* of 'umra kunnen bekostigen.<sup>68</sup> Ook werd verteld over een andere fenomeen, namelijk *ḥadj* als bruidsschat/huwelijksreis: 'dan hebben ze die verplichting gedaan en kunnen ze zich richten op het stichten van een gezin' werd gezegd. Men is in de bloei van hun leven, het huwelijk is een nieuwe levensfase en daar past de bedevaart in.

In tegenstelling tot mijn mannelijke informanten benadrukken vrouwelijke gesprekspartners de regels die verbonden zijn aan de bedevaart. Hoewel *ḥadj* verplicht is voor elke moslim, man én vrouw, zijn sommige vrouwelijke gesprekspartners zich bewust van bepaalde restricties. Naima stelt dat de *ḥadj* vrouwen vroeger werd 'misgund'. Anderen uiten frustratie en kritiek op de traditionele *mahram* om überhaupt naar Mekka te mogen.<sup>69</sup> Tijdens het symposium vertelde Naima dat vrouwen voor hun vijfenveertigste niet alleen naar Mekka mogen reizen, maar tegelijkertijd een beetje opgewekt dat er wel manieren zijn om hier onder uit te komen, bijvoorbeeld door in groepsverband te reizen.<sup>70</sup> Nisrin vindt dat deze regelgeving jonge vrouwen belemmert om te kunnen voldoen aan een van de islamitische verplichtingen en stelt dat Mekka:

Voor sommige jongeren (vrouwen, ldl) een onbereikbare plaats is omdat er veel regels aan verbonden zijn. Bijvoorbeeld dat je met een *mahram* móet gaan. Daarom kunnen heel veel meiden die geen broer of vader hebben (die mee willen, ldl) al niet.

Ten tijde van het (focus)groepsinterview was Nisrin tweemaal op 'umra geweest, Aisha één keer en had Amal Mekka nog nooit gezien. Wanneer we het hebben over de *mahram*-regel en Nisrin en Aisha opgewekt vertellen over hun broertjes en vader die meedingen zegt Amal met een flinke dosis teleurstelling: 'jullie konden gaan ... mijn broertje wilde niet.' Enas vertelde dat zij erg lang heeft moeten 'pushen' om haar vader of man te overtuigen haar te vergezellen op 'umra. Ze wil al heel lang heel graag, ondanks de verwoede overtuigingspogingen leek de 'umra ver weg omdat het – naar eigen

zeggen – ‘helaas verplicht is om met je vader of man te gaan.’ De verplichte *mahram* en overtuigingpogingen resulteerde ook bij haar in behoorlijke frustratie.<sup>71</sup>

Naast de *mahram*-regel worden ook gedragsnormen en vrouwenemancipatie in Saoedi-Arabië aangehaald. Naima’s vader was bijvoorbeeld gewaarschuwd met de woorden: ‘pas op, ze is jong en blank, dat is gevaarlijk voor haar!’, waardoor er tijdens haar ‘*umra* geen sprake was dat zij ‘enig moment alleen kon zijn.’ Ze is dan ook de enige die felle kritiek uit over Saoedi-Arabië en de gedragsnormen en regels die gelden in het land: ‘nee, nee nee! Vrouwen worden niet als gelijkwaardig gezien. Er is geen sprake van emancipatie want vrouwen verblijven in verschillende vertrekken.’ Ze noemt het ‘zo’n achterlijk land waar je als vrouw niet eens in je eentje een taxi kunt nemen!’ Omdat ze in Nederland wel zelf dingen onderneemt en zelfstandig kan en mag zijn voelde Naima zich in Mekka ‘verstikt.’ Aisha en Nisrin benoemen de strikte genderscheiding in Saoedi-Arabië als iets waar ze in Nederland onbekend mee zijn. In tegenstelling tot Naima hebben zij in geen geding de genderscheiding binnen de publieke ruimte als negatief ervaren, maar vooral als iets waar je ‘aan moet wennen’, ze geven een aantal concrete voorbeelden van de strikte genderscheiding en merken op: ‘het hoort eigenlijk wel zo.’

Nisrin: (...) We gingen erheen en we mochten niet naar binnen. Het restaurant was wel van een Turk, maar daarboven was het verhuurd aan Saoediërs. Wat hem betreft mochten we wel naar binnen, maar dan zou ie aangesproken worden op het feit dat de restauranteigenaar vrouwen had binnengelaten. Uiteindelijk mochten we wel naar binnen (...) we kregen een soort van kapstok als scheiding tussen ons vrouwen en mannen. Het is heel raar, maar eigenlijk wel zoals het hoort. Wij zijn er niet mee opgegroeid en het niet gewend dus daarom vond ik het raar.

Aisha: Ja niet echt raar, we moesten er gewoon even aan wennen want het is wel hoe het hoort, mannen en vrouwen apart. Het is een minpunt van ons dat wij, hier ... Ja hier hebben wij eigenlijk geen keus.

Tijdens het interview moesten de vrouwen ontzettend lachen om de genderscheiding omdat dit soms ‘grappige’ scenes opleverde:

Aisha: Wat opviel (...) als wij bijvoorbeeld eten wilden halen dan was er een wachtrij voor mannen en een wachtrij voor vrouwen. In de bus moesten de vrouwen achterin zitten en de mannen voorin.

Nisrin: Ja! Je had echt ‘for men’ en ‘for women.’

Aisha: Omdat wij dat niet wisten stonden we een keer in de rij en mensen keken ons aan van ‘wat doen zij?’ Ze zeggen niets, maar je merkt het wel. Toen zagen we een bordje van ‘for men’ en dachten we echt van ‘huh wat doen wij hier?’ Dat was wel grappig!

Amina is de enige informant die benadrukte dat zij uit religieuze overtuiging niet direct haar haar liet afknippen na het verrichten van de *sa’i* tijdens de ‘*umra*:

(...) Omdat er mannen waren, waarom zou ik dat doen!? Ik bedoel wat is de zin van het bedekken van je haar als je het wel laat zien? Dus hebben we gewacht tot we naar huis (het hotel, ldl) gingen.

Vanaf kindertijd is Amina opgevoed met het idee dat je als vrouw altijd bedekt moet zijn voor mannen buiten de familiekring, voor haar is de *hijāb* een gebod van God. Om die reden koos zij ervoor niet een lok van het haar in bijzijn van andere moslims af te knippen, maar te wachten tot zij terug in het hotel, enkel in het bijzijn van haar oma en zus, was alvorens haar *‘umra* af te sluiten.

Ook Azime vertelt over gepaste kleding in Saoedi-Arabië. Na het volbrengen van de rituelen hebben pelgrims tijd voor (culturele) uitstapjes, Azime liet foto's zien waarop zij samen met een jonge vrouw een kamelenboerderij bezoekt. Hoewel de jonge vrouw lange kleding droeg en bedekt was, vertelt Azime: 'Zij kreeg meerdere keren een waarschuwing omdat haar kleding té strak was en je een beetje haar lichaamsvormen kon zien. Die Arabische mensen schreeuwden *ḥarām!*' Vervolgens benadrukt Azime dat zijzelf na het bezoek aan Saoedi-Arabië meer en beter is gaan letten op haar kledingkeus: 'Het is voor jezelf, niet voor iemand anders. (...) Vroeger dacht ik niet zo (...) maar nu ...'

Wat opvalt in deze voorbeelden is het feit dat de jonge vrouwen Amina, Aisha en Nisrin, maar ook Azime de Saoedische regels en interpretatie aangaande uiten gaan met mannelijke familieleden en de kledingvoorschriften interpreteren in termen van 'eigenlijk hoort het wel zo.' Aisha en Nisrin spreken zelfs van een 'minpunt' dat zij de afscheiding tussen zichzelf en hun *mahram* in het restaurant als 'raar' ervoeren, maar voegen toe dat dit komt omdat zij dit in Nederland niet gewend zijn.

Aan het eind van het interview met Amina benadrukt zij haar gevoelens van tegenstrijdigheid aangaande de 'gepaste' wijze waarop zij haar islamitische identiteit uit. Deze ambivalentie wordt gevoeld door de wisselwerking van verschillende culturele discoursen waarmee zij is opgegroeid en kennis heeft gemaakt. Ze vertelde over de pedagogische opvoedingsstijl in het Marokkaanse basisonderwijs en op welke manier het dragen van specifieke islamitische kleding onderdeel is geworden van haar habitus, een specifieke wijze waarop zij van huis uit heeft meegekregen *hoe* uiting te geven aan haar moslimidentiteit. Amina begon bijvoorbeeld op jonge leeftijd (vijf jaar) de *hijāb* te dragen, enerzijds als gevolg van het Marokkaanse basisonderwijs, maar ook haar vader (een gerespecteerde islamgeleerde) prefereerde dat zijn dochters al op jonge leeftijd de *hijāb* zouden dragen. Ze vertelde: 'het werd niet opgelegd, maar mijn vader had hier wel een voorkeur voor' en 'destijds dacht ik "oh al mijn oudere zussen dragen de *hijāb*, dan doe ik het ook".'

In Nederland probeert Amina een balans te vinden tussen wat zij van huis uit mee heeft gekregen met betrekking tot 'gepaste' kleding en wat zij zelf leuk en comfortabel vindt om te dragen. Maar na het hebben verricht van de *‘umra* en haar terugkomst in Nederland bemerkte Amina meer en meer moeite te hebben om een 'juiste' kledingstijl te realiseren 'hoe een dame zou moeten zijn' conform islam. Zelf vindt ze lange kleding en *abaya's* 'soms onhandig' en 'niet modieus' en draagt ze af en toe graag een broek met hoge hakken, en beschrijft dit als 'ik ben schizofreen'. Ze sluit haar betoog stellig af door op te merken dat het heilige Mekka – waar vrouwen de *abāyah* dragen – 'het ideaal van vrouwen representeert.'

### 5.3. Tot besluit

Naast het sociale karakter van *ḥadj* en *‘umra*, is de bedevaart ook een persoonlijke aangelegenheid, deze dimensie komt naar voren in de motivaties, in de bedevaartbeleving, de betekenisgeving aan de rituelen, én in de impact van *ḥadj* of *‘umra* na terugkomst: ‘elke pelgrim heeft zijn of haar eigen verhaal, motivatie en reeks van ervaringen.’<sup>72</sup> Toch zijn er uit mijn gesprekken terugkerende thema’s en beweegredenen te concluderen waarom moslims op bedevaart gaan.

Voor velen is de bedevaart naar Mekka een reis naar het centrum van islam. We hebben bijvoorbeeld gezien hoe de bedevaart een educatief middel kan zijn, of men onderneemt de bedevaart in termen van religieuze en spirituele ontwikkeling. Hiermee kan – zoals Reader (2015) schrijft – een bezoek aan bedevaartsplaatsen zorgen voor een intensivering, bevestiging en nieuwe impuls aangaande religiositeit en identiteit. Daarnaast blijkt de keus alsook het moment dat iemand besluit op bedevaart te gaan vooral samen te vallen met het dagelijks leven, en met specifieke sleutelgebeurtenissen. Motivatie, betekenisgeving, beleving en verwachtingen zijn hierdoor onderling sterk verweven.

Zo waren voor sommige gesprekspartners de beweegredenen ten dele pragmatisch gemotiveerd, zoals de hoop en wens op genezing van lichamelijke, psychische en of emotionele klachten. Dit wil overigens niet zeggen dat de ene beweegreden de andere uitsluit. In tegendeel, vaker wel dan niet wordt bijvoorbeeld de wens voor verbetering of verandering binnen het profane domein (zoals identiteitsvragen, stress en klachten) gekoppeld aan het religieuze en spirituele domein. Juist door naar Mekka te reizen waarbij pelgrims zich alleen bezig houden met religie en zich – door het uitvoeren van de verplichte rituelen – identificeren met islamitische rolmodellen, stelt hen eenmaal terug in Nederland in staat de wereldse en dagelijkse beslommering te relativeren en het hoofd te bieden.

Veranderingen tussen pelgrims van ‘vroeger’ en de eigentijdse pelgrims, alsook de manier waarop verschillende culturele discoursen van invloed zijn op zowel de keuze voor de bedevaart als op de bedevaartbeleving, werden in paragraaf 5.2. besproken. Hier zagen we bijvoorbeeld een kritische blik aangaande de strikte genderscheiding en gepaste kleding in Saoedi-Arabië, maar bij sommigen (jonge) vrouwen ook de realisatie dat deze scheiding en kledingvoorschrift conform een normatieve islam is, dat de specifieke kleding – zoals gedragen in Saoedi-Arabië – de juiste is.





Een van mijn jonge vrouwelijke informanten bij de *Masjid al-Nabawi* in Medina.



Een van mijn jonge vrouwelijke informanten op de berg *Thawr* uitkijkend op Mekka, met in de verte de Zamzam-tower.

## 6. CONCLUSIE

Ten eerste is weergegeven hoe moslims zich een beeld en denkpatroon over de heilige stad en de bedevaart eigen maken. Mekka is ver weg, maar de liefde voor- en het verlangen naar zit bij velen diepgeworteld. De wijze waarop over Mekka en de bedevaart gesproken wordt, geeft inzicht in de habitus. Kenmerken van de bedevaart (beleving) werden ook nadrukkelijk benoemd door informanten die nooit in Mekka zijn geweest. Onder andere door een geïdealiseerde habitus wordt zelden gesproken over negatieve kanten, ambivalenties en teleurstelling aangaande Mekka en de bedevaart. Op het eerste gezicht is er sprake van een duidelijke scheiding tussen heilig en profaan.

Deze scheiding in Durkheims' concept van *collective effervescence*, Van Genneps liminaliteit en de utopie ten grondslag aan Turners concept van *communitas*, zijn bruikbare theoretische tools voor een bestudering van de *ḥadj* en *ʿumra*. De meest voorkomende en terugkerende thema's die een grote impact hebben gehad op respondenten zijn: (1) het aanschouwen van de Ka'aba, het gevoel dichterbij en in het aangezicht van God te zijn; (2) de *tawāf* waarbij ervaren wordt de individualiteit te verliezen en onderdeel van een groter geheel te zijn; (3) vergeving van begane zonden; de *wuqūf* als repetitie voor de Dag des Oordeels; en (4) de identificatie met figuren uit de islamitische geschiedschrijving. Mijns inziens tonen de theoretische modellen ook aan dat wanneer je de betekenisgeving aan *ḥadj* en *ʿumra* en de manier waarop de bedevaart (ervaring) is ingebed in het dagelijks leven wilt onderzoeken, je niet enkel de persoonlijke vertellingen kunt analyseren en interpreteren aan de hand van deze intrinsieke kenmerken van pelgrimage.

Het valt op dat praktische verschillen tussen de *ḥadj* en *ʿumra* geen afbreuk doen aan de spirituele beleving en gevoelens. Veel gesprekspartners hanteren in hun vertelling over de *ʿumra* dezelfde termen als *ḥadj*-pelgrims. De specifieke handelingen, beleving, gevoelens en emoties zijn te herleiden naar de karakteristieken van een *rite de passage* en gevoelens van contrastructuur en *communitas*. Daarbij zijn *ḥadj* en *ʿumra* voor velen expressies van een transnationale gemeenschap. Verbondenheid en broederschap vormen het middelpunt en overstijgen transnationale/trans-lokale en etnische grenzen. De *ihṛām*-kleding en verplichte rituelen dragen bij aan de sensorische bewustwording deel uit te maken van de wereldwijde moslimgemeenschap, de *ummah*. Dit geeft velen een gevoel van geborgenheid in de zoektocht naar en versterking van de religieuze identiteit. Dit zien we met name bij moslimjongeren. Gevoelens dat men in Mekka 'thuis' is komen ook bij andere pelgrims naar voren.

Hoewel een scheiding tussen heilig en profaan overheersend is in de beleving en het denkpatroon, lijkt deze ook te vervagen door wat pelgrims waarnemen. Ook Mekka kent negatieve kanten zoals onrechtvaardigheid en ook in Mekka gaat voor veel pelgrims het 'alledaagse' leven gewoon door. Dit zegt overigens niets over spirituele en religieuze gevoelens aangaande heilig versus profaan. Het is daarom niet verwonderlijk dat kritiek op- en tegenstrijdigheden in het ideaalbeeld aangaande emotie, religiositeit en spiritualiteit en gevoelens van *communitas* zelden worden geuit. Hoewel gevoelens van religieuze eenheid en gelijkheid tussen pelgrims overheersen, blijken deze relatief. Zo worden wel

degelijk onderlinge verschillen ervaren als gevolg van nationaliteit, etniciteit, sociale afkomst en cultureel-religieuze verscheidenheid. Pelgrims zijn zich hier ook van bewust. Gegeven voorbeelden aangaande teleurstelling en ambivalentie – hoewel voornamelijk uitgedrukt in het ‘tastbare’ – laat een dubbelzinnigheid zien van een geïdealiseerd beeld over *hoe* Mekka en de bedevaart zullen zijn en *hoe* het in de praktijk is, en bevestigen wat Eade en Sallnow beargumenteren met ‘pelgrimageplaatsen zijn lege hulzen’.

Met de voltooiing van de liminele fase genieten pelgrims een nieuwe sociale positie en identiteit. Persoonlijke transformatie wordt genoemd in termen van religieuze en spirituele ontwikkeling met betrekking tot de versterking van de *īmām* en bevestiging van de moslimidentiteit. Dit uit zich onder andere in het naleven van een vrome leefwijze – uitgedrukt in ethische principes en richtlijnen afgeleid uit de Koran en ‘*ahādīth*, bezoeken van de moskee en uiterlijke kenmerken die als essentieel beschouwd worden voor zelf-definiëring en zelfbeeld als moslim.<sup>73</sup> Op deze manier kan habitus aangaande religiositeit in het dagelijks leven wezenlijk veranderd zijn ten opzichte van vóór de bedevaart. Zodoende kunnen teruggekeerde pelgrims zich ‘een nieuw of ander persoon voelen’. Dit geldt niet voor iedereen en het blijkt dat een mogelijke persoonlijke verandering in eerste instantie vooral samenhangt met de motivatie voor de bedevaart.

Motivatie(s) voor *ḥadj* of ‘*umra* zijn veelal verweven met het leven van alledag. We zagen hoe de bedevaart beschreven wordt als time-out tijdens of na een moeilijke periode. Voor anderen was het een manier om een bepaalde levensfase af te sluiten, of wordt de bedevaart beschouwd als educatief middel. Dat Nederlandse moslims tijdens vakantieperioden op bedevaart gaan laat zien dat ook de mogelijkheid voor deze spirituele reis verweven is met het alledaagse leven: vrijetijdbesteding en religiositeit komen samen. Naast commercialisering in- en rondom Mekka, die veelal als negatief wordt bestempeld, is er door verbeterde transportmogelijkheden, verbeterde economische omstandigheden en de wijze waarop de bedevaart wordt aangeboden en aangeprezen ook sprake van commercialisering van de bedevaart. Daarnaast is er een nieuwe gedachtegang ontstaan aangaande motivering en het moment waarop iemand naar Mekka gaat. Deze nieuwe gedachtegang is het gevolg van identiteitsvragen en toegenomen religiositeit. De leeftijd van pelgrims is aanzienlijk gedaald. Religieuze, spirituele en praktische argumenten worden gegeven. Zeker de kleine bedevaart wint aan populariteit. Steeds meer moslims bezoeken Mekka in de vorm van de ‘*umra*. Het is steeds normaler dat moslims met regelmaat naar Mekka gaan om de ‘*umra* te verrichten dan slechts één keer de *ḥadj* te volbrengen.

Tot slot heb ik kort genderissues besproken. Het is niet verwonderlijk dat juist hier in Nederland opgegroeide moslima’s dit onderwerp aansneden. Het merendeel van mijn vrouwelijke informanten studeert of heeft gestudeerd. Zij zijn gewend en hebben de mogelijkheden om binnen bepaalde grenzen eigen keuzes te maken en zich te ontwikkelen en ontplooien tot degene die zij willen zijn. Volgens sommigen beperkt de *mahram*-regel vrouwen om individueel en zelfstandig te voldoen aan een gebod van God, welke ook zij als moslima’s verplicht zijn te volbrengen. Interessant en opvallend

is dat de meesten de genderscheiding niet als negatief hebben ervaren. De vrouwen menen dat de manier waarop vrouwen in Saoedi-Arabië, en zijzelf tijdens de bedevaart, de islamitische identiteit uitdragen de juiste wijze is. Toch wordt benadrukt dat het voor hen, als gevolg van de verschillende wetsscholen waarmee zij zijn grootgebracht en de culturele en sociale discoursen in Nederland, bijna onmogelijk lijkt om te voldoen aan dit ideaal.

In deze studie heb ik geprobeerd te laten zien dat ondanks de normatieve en vastgestelde vorm van *hadj* en *umra*, de bedevaart naar Mekka een discursieve traditie is. Dit heb ik gedaan door te kijken naar verschillen in motivatie, bedevaartbeleving en betekenisgeving aan rituelen, door Nederlandse pelgrims van nu en pelgrims van vroeger, in relatie tot religiositeit en identiteit. Hieruit komt naar voren dat de bedevaart bestudeert dient te worden in de eigen sociaal-culturele en historische context. Pelgrims zijn 'kinderen van hun tijd'. Mede hierdoor is het wellicht interessant, om in de toekomst eenzelfde onderzoek door middel van vervolginterviews te houden. Zo kan er bestudeert worden of- en in welke mate en op welke manier een bedevaartbeleving onderhevig is aan verandering, juist als gevolg van commercialisering en normalisering van pelgrimage in het alledaagse leven van hen.

Daarnaast, in een tijd waarin de nadruk ligt op radicalisme, extremisme, jihadisme, en er sprake is van een toename van xenofobische sentimenten binnen de (Nederlandse) samenleving is het van belang meer informatie en kennis te genereren over *wat* islam in het dagelijks leven van gewone moslims betekent. *Hoe* zij religie meer omschrijven in termen van hoop, kracht, inspiratie, troost of ethische principes en omgangsnormen. Door een etnografische benadering verschaft deze studie inzicht in dit laatste: de manier waarop het ideaalbeeld van islam en het alledaagse leven op elkaar zijn afgestemd. Zodoende heb ik geprobeerd bij te dragen aan antropologische inzichten in de dynamiek van islam als geleefde religie. Dit onderzoek geeft tevens inzicht in – hoe in een wereld van toenemende globalisering – de duidelijke scheiding tussen het heilige en het profane/alledaagse wordt vormgegeven, maar ook kan vervagen en hoe rituele praktijken kunnen bijdragen aan de constructie van '*selfing*' en '*othering*' uitgedrukt in een religieuze identiteit en in termen van islamitisch versus niet-islamitisch.

Buitenplein van de *Masjid al-Nabawi*, de moskee van de Profeet in Medina. Hierop zien we de opengeslagen parasols die met het schemer van de avond inklappen en lantaarns vormen om het plein te verlichten (foto afkomstig van een gesprekspartner, genomen tijdens *hadj*)



Met het vallen van de avond klappen de parasols rond *Masjid al-Nabawi* dicht en vormen zij lantaarns om het plein te verlichten (foto afkomst van een gesprekspartner, genomen tijdens *umra*)

## BIJLAGE 1. OVERZICHT *ḤADJ* EN/OF *‘UMRA*

| Naam   | <i>Ḥadj</i> | <i>‘umra</i> | (nog) niet geweest |
|--------|-------------|--------------|--------------------|
|        |             |              |                    |
| Naima  | x           | x            |                    |
| Azime  | x           | x            |                    |
| Jasmin | x           | x            |                    |
| Maher  | x           | x            |                    |
|        |             |              |                    |
| Ilias  | x           |              |                    |
| Yusuf  | x           |              |                    |
|        |             |              |                    |
| Nisrin |             | x            |                    |
| Aisha  |             | x            |                    |
| Amina  |             | x            |                    |
| Nadir  |             | x            |                    |
|        |             |              |                    |
| Enas   |             |              | x                  |
| Amal   |             |              | x                  |
| Najim  |             |              | x                  |
| Basil  |             |              | x                  |
| Yiğit  |             |              | x                  |

## **BIJLAGE 2. AFSPRAKEN GEÏNTERVIEWDE EN ONDERZOEKER**

Ik kom naar u toe voor het interview. De ervaring leert dat gesprekken vooral prettig en gemakkelijk lopen als we in een ruimte zitten waar u zich thuis voelt en waar we zo'n 2 tot 3 uur ongestoord kunnen praten. Een ruimte, met andere woorden waar geen anderen aanwezig zijn of ons gesprek kunnen volgen.

De praktijk leert dat een levensverhalen interview soms niet binnen het tijdsbestek te volbrengen is. Het zou dus mogelijk zijn om het interview in twee sessies (2 interviews) op te splitsen.

### **1. Opname**

Het gesprek neem ik (LdL) op, zodat ik tijdens het interview met al mijn aandacht naar je kan luisteren. Volgens de regels van de universiteit moeten die opnamen bewaard te blijven als bewijs dat de onderzoeksuitkomsten niet door mij verzonden zijn. Alleen mensen die bij het project betrokken zijn (assistenten die delen v.d. interviews uittypen, een controlerende wetenschapscommissie) mogen de opnamen afluisteren, maar daar niet uit kopiëren. De opnamen blijven dus in mijn beheer en zullen niet aan derden worden doorgegeven of via internet verspreid worden.

### **2. Anonimiteit**

Alle gegevens worden anoniem verwerkt: je krijgt een (zelf gekozen) andere naam, en gegevens die tot herkenning zouden kunnen leiden worden veranderd. Dit geldt ook voor de namen van andere mensen over wie je misschien iets vertelt in je verhaal. Waar je over anderen spreekt, gaat het mij er niet om wie dat zijn (geen naam en toenaam dus) maar wat voor rol ze in jouw verhaal spelen.

### **3. Informatie aan derden**

Ik verstrek geen informatie aan derden over mensen die ik gesproken heb in het kader van dit onderzoek, dus ook niet aan andere mensen die meedoen met het onderzoek.

### **4. Toestemming gebruik interview ten behoeve van het onderzoek**

De geïnterviewde geeft toestemming om het materiaal uit het interview voor het onderzoek te gebruiken. Tot een week na afloop van het interview kun je het aangeven als je bij nader inzien liever toch niet meedoet. Daarna wordt de tekst uitgetypt en klaargemaakt (gecodeerd) en opgenomen in het totale databestand. Als je dat prettig vindt, stuur ik je t.z.t. graag een kopie van de tekst van je eigen interview.



## 5. Weergave van perspectieven

Omdat ik veel mensen hoop te spreken en dus veel verhalen ga vergelijken, kan het gebeuren dat ik een citaat uit het interview in een ruimer kader plaats, zodat het niet meer alleen jouw 'stem' weergeeft, maar als voorbeeld dient voor gedeelde ervaringen of ideeën die ik in de tekst boven/onder het citaat samenvat in eigen woorden. Ik doe daarbij wel mijn uiterste best om in mijn weergave en interpretatie van de gegevens zoveel mogelijk jouw eigen visie te respecteren.

## 6. Wijzigingen adresgegevens

Graag ontvang ik wijzigingen in je (email)adres, telefoonnummer etc., zodat ik je op de hoogte kan houden over het verloop van het onderzoek.

Handtekening voor akkoord:

Datum:

Datum:

.....

(Naam geïnterviewde)

Lisa de Lang

(Master student RuG)

## BIJLAGE 3. HET INTERVIEW

### Levensverhalen interview:

Inleiding: *ik ben vooral geïnteresseerd in wat religie voor mensen betekent, met name in hun dagelijks leven. Daarom wil ik graag eerst iets van dat leven te weten komen.*

- 1) Wie ben je? Waar kom je vandaan? Hoe ziet jouw leven eruit en wat is belangrijk voor je.
- 2) Wie zijn belangrijke personen in je leven, wat is de relatie met hen en waarom zijn deze mensen belangrijk voor je. (hierbij hoef ik geen namen te weten, alleen de relatie en wat ze voor jou betekenen)
- 3) Wat zijn hoogtepunten (successen) en wat zijn dingen/gebeurtenissen waar je minder trots op bent.
- 4) Wat zijn je toekomstplannen.
- 5) Wat zijn belangrijke thema's in jouw leven. → uitmondend in het thema religie.

### Religie

- 1) Religieuze opvoeding:
  - a. Wat heb je van huis uit meegekregen wat het betekent om moslim te zijn
  - b. Eigen ontwikkeling hierin: veranderingen t.a.v. ouders/omgeving
- 2) Eigen religiositeit en rol van religie in het leven:
  - c. Kun je een fase benoemen waarin religie belangrijker is geworden/en grotere rol in je leven is gaan spelen?
    - a. Verandering in eigen religiositeit – praktiseren van religie en hoe?
    - b. Zijn hier concrete gebeurtenissen, en/of personen van invloed op geweest?
  - d. Wat betekenen rituelen voor je? (de 5 zuilen van Islam) en hoe verhoudt zich dat tot/in jouw dagelijks leven?

### ***Hadj als één van de verplichtingen van islam (algemeen beeld van *hadj*):***

Inleiding: *veel aspecten van religie zie je van kinds af aan 'gewoon' om je heen waardoor je hiermee vertrouwd wordt. Maar Mekka is ver weg, de *hadj* of 'umra 'wat het is, en waarom het belangrijk is', daarover leer je vooral door de verhalen van of over anderen die er geweest zijn. Ik ben benieuwd naar de verhalen en herinnering hieraan die u kent/weet van anderen. Bijvoorbeeld van familie en mensen uit jouw naaste omgeving.*

- 1) Kan je mij vertellen wat je vanuit jouw opvoeding heeft meegekregen over de *hadj*?
- 2) Zijn er familieleden, naasten en of kennissen van jou op *hadj* geweest?

- a. Wat kan je je daarvan nog herinneren? (*bijvoorbeeld; voorbereidingen, het afscheid nemen en de terugkomst – was er een feestje? – was er contact met pelgrims in Mekka/Medina – meegebrachte souvenirs en voor wie, wat heb je zelf gekregen?*)
- b. Kan je vertellen wat voor soort verhalen pelgrims vertelden over hun ervaringen?
- c. Welke aspecten van de bedevaart (*ḥadj*) komen het meest naar voren in die verhalen?
  - i. Over de *ḥadj* plaatsen: de Ka‘aba – berg ‘Arafāt – graf van de Profeet in Medina.
  - ii. Andere pelgrims; ontmoetingen en massaliteit.
  - iii. Buitengewone ervaringen. (*bijvoorbeeld je hoort weleens dat mensen tijdens ḥadj bijzondere dromen hebben. Ken jij zulke verhalen? Wat voor dromen waren dit en welke betekenis hadden deze voor de pelgrim? – dat er buitengewone gebeurtenissen zich voordoen; ineens iemand ontmoeten, of een wonderbaarlijke genezing – geneeskrachtige werking van dingen die uit Mekka meegebracht worden; water van de Zamzam bron en dadels, kruiden of bidkleedjes, gebedssnoeren die speciale baraka of kracht bevatten*).

### **Ideaalbeeld van *ḥadj* en *ḥadji/ḥadjiya*:**

Inleiding: *Mekka is zelfs in het Nederlands spreekwoordelijk geworden voor ‘het mooiste dat er is’; ‘dat is echt het Mekka voor mensen die daar en daar van houden.’ Mekka is dus bijzonder, heeft associaties met ‘het mooiste op aarde’, met het verhevene, ideaalbeeld van islam. Ik wil graag weten wat en hoe er over het algemeen gedacht wordt over de ḥadj ideaal. Ten eerste de houding die u in uw eigen omgeving ziet t.a.v. ḥadj ‘hoe het moet zijn’ en daarna over uw eigen visie hierop.*

- 1) Hoe denken mensen in jouw omgeving over de betekenis van *ḥadj* in relatie tot de andere verplichtingen van islam?
  - a. Waar moet een persoon aan voldoen, dat wil zeggen wanneer is iemand ‘klaar’ voor *ḥadj*? (*zijn er bepaalde richtlijnen waaraan iemand moet voldoen?*)
  - b. Wat voor soort gedrag verwacht men (in het algemeen) van een *ḥadji/ḥadjiya*?
    - i. Hoe kijk jij hier zelf tegen aan, wanneer vind jij dat iemand ‘klaar’ is om op *ḥadj* te gaan?
  - c. Wat voor gedrag is voor jouzelf belangrijk? (specifiek vragend naar zowel vóór als na *ḥadj*).
- 2) Wat zijn de verschillen tussen *ḥadj* en ‘*umra* in de keuze die iemand maakt om naar Mekka te gaan. (*bijvoorbeeld een lagere drempel?*)
  - a. Wanneer kiest iemand voor *ḥadj* en wanneer voor ‘*umra*?
  - b. Hoe zie jij deze keuze voor jouzelf?

## **Veranderingen:**

Inleiding: *Mekka verandert, bijvoorbeeld uitbreidingen van de Masjid al-Ḥarām; modernisering; bouw van luxe hotels etc. mede omdat er steeds meer moslims op ḥadj gaan (de mogelijkheid hebben om op ḥadj te gaan). De volgende vragen hebben betrekking op de veranderingen in gebruiken hier in Nederland; in jouw eigen omgeving rond tradities aangaande voorbereiding om op ḥadj te gaan.*

- 1) Wat voor soort veranderingen kan je zien m.b.t. ḥadj-gebruiken in jouw eigen omgeving? (bijvoorbeeld vroeger gingen vooral ouderen, tegenwoordig gaan ook steeds meer jongeren op ḥadj – andere/veranderde gebruiken rond voorbereiding, vertrek en thuiskomst).
  - a. Worden moslims die op ḥadj zijn geweest ook aanspreken met de titel ḥadji/ḥadjjiya?
    - i. Laten jonge mensen die op ḥadj zijn geweest zich ook aanspreken met deze titel? Of wordt dit vooral door de oudere generatie gedaan? (waarom wel/niet?).
- 2) Wat zie je vaker; dat eerst mannen op ḥadj gaan en daarna hun vrouwen?; dat eerst ouders gaan en daarna pas hun (volwassen) kinderen?
  - a. Is er een trend dat men steeds vaker samen gaat?
- 3) Zijn er veranderingen of men eerst op ‘umra gaat en daarna op ḥadj – of dat men vaker alleen op ‘umra/ḥadj gaat?
  - a. Waarom maken mensen deze keuze?
- 4) Terugkijkend op de veranderingen die je benoemt, wat vindt jij hiervan?

## **Op de eigen persoon gericht:**

Inleiding: *we hebben het tot nu toe vooral gehad over hoe en anderen in jouw omgeving in het algemeen tegen ḥadj/‘umra aankijken. Ik wil nu graag specifiek ingaan op de manier waarop ḥadj al dan niet in jouw eigen leven een rol speelt.*

- 1) Wat betekent religie, geloof voor jou? (hoe zou jij religie en geloof omschrijven).
- 2) Welke rol speelt islam/de vijf zuilen in jouw leven?
- 3) Wat betekenen rituelen voor jou als persoon. (bijvoorbeeld vijf keer er dag bidden – vasten tijdens de maand Ramadān – islamitische voorschriften m.b.t. ḥarām en ḥalāl – ḥadj als ritueel).

## **Indien zelf op ḥadj en/of ‘umra geweest:**

- 1) Met wie ben jij op ḥadj/‘umra geweest?
- 2) Wanneer ben jij op bedevaart geweest?
- 3) Hoe zag jouw leven er op dat moment uit?
  - a. Kan je mij vertellen hoe het zo gekomen is dat je juist toen op bedevaart ging? (bijvoorbeeld een specifieke gebeurtenis in het leven als aanleiding).

- 4) Wat en hoe waren de reacties van anderen op jouw voornemen/plannen om op *ḥadj* 'umra te gaan?
- Wat deden deze reacties met jou? Wat voelde jij?
  - Kan je de verwachtingen die je had voorafgaand aan *ḥadj/umra* nog herinneren? (*bijvoorbeeld met betrekking tot: wat aan te treffen als u eenmaal in Mekka zou zijn – eigen reacties die u van uzelf verwachtte te zullen ervaren*).
  - Hoe zijn deze verwachtingen tot stand gekomen? (*Bijvoorbeeld door verhalen van familieleden – vrienden; wat iemand heeft gelezen over Mekka en ḥadj – wat iemand heeft meegekregen vanuit de eigen opvoeding*).
- 5) Kan je mij vertellen over de manier waarop jij je hebt voorbereidt op de bedevaart?
- Informatie bij de moskee – hoe werd de reis georganiseerd?
  - Inlezen over Mekka en *ḥadj*?
  - Afscheid nemen van familie en naasten (als ritueel).
  - Hoe was de voorbereiding op religieus gebied? (*bijvoorbeeld meer lezen uit de koran*).
- 6) Hoe heb jij de bedevaart ervaren?
- Wat heeft de meeste indruk gemaakt tijdens *ḥadj* of 'umra?
  - Waar keek je van op? (*d.w.z. wat had u van te voren niet bedacht/verwacht te zien, mee te maken of te ervaren*).
  - Wat was anders dan je van tevoren had verwacht/waarop je jezelf had voorbereidt?
  - Wat viel tegen?
- 7) Waar heb jij overnacht tijdens de bedevaart?
- 8) Hoe heb je de massaliteit/mensenmassa ervaren?
- Had je ook contact met andere pelgrims tijdens de bedevaart?
    - Hoe was dit contact?
    - Welke gevoelens kwamen er bij jou op naar aanleiding van dit contact?
- 9) Wat voor soort emoties – en of lichamelijke ervaringen heb je ervaren tijdens de bedevaart?
- Wat voelde je/ervoer je? (*bijvoorbeeld de enige plek op aarde waar alleen maar moslims zijn – versterking van de ummah*).
  - Waar en wanneer ervoer je deze gevoelens? (*specifieke plaats*).
- 10) Hoe zie je jouw eigen ervaringen aan de bedevaart in termen van het heilige?
- 11) Hoe zie je jouw eigen ervaringen aan/tijdens de bedevaart als spirituele ervaring versus alledaagse dingen en beslommeringen?
- 12) Hoe zie je jouw ervaring aan/tijdens de bedevaart – de ervaring op zich – het in Mekka zijn en wat je daar hebt meegemaakt in termen van religieus vs. niet-religieus; islamitisch vs. niet-

islamitisch? (bijvoorbeeld het alsmäär uitbreiden van Mekka, de moskee – veranderen van het ritueel van het stenigen van de duivel – luxueuze hotels – het minder moeilijk maar juist vergemakkelijken van het uitvoeren van de rituelen en het in sommige opzichten zo comfortabel maken als mogelijk, bijvoorbeeld airconditioning in de hal tussen Safāh en Marwah).

13) Heb je ook souvenirs uit Mekka/Medina meegenomen?

- a. Wat voor souvenirs heb je voor jezelf/en voor anderen meegenomen?
- b. Wat betekenen deze? welke symbolische waarde hebben deze souvenirs voor jou (en anderen)?

### **Reflectie; terugkijkend op bedevaart en zelfbeeld:**

- 1) Wat/hoe waren de reacties van anderen na/bij je terugkomst?
  - a. Kan je vertellen of deze reacties van invloed zijn geweest op jou als persoon?
- 2) Kan je zeggen dat de bedevaart, *ḥadj*/*‘umra* een keerpunt in jouw leven is (geweest)?
  - a. Is de bedevaart en de ervaring hieraan van invloed op jou als persoon?
    - i. Kan voorbeelden geven van op welke manier?
  - b. Zijn er dingen veranderd voor jou na de bedevaart?
    - i. Heeft de bedevaart invloed gehad op jouw religiositeit?
    - ii. Heeft de bedevaart invloed gehad op jouw zelfbeeld en identiteit?
- 3) Heeft de bedevaart bijgedragen aan de eigen spirituele belevenis (in Nederland) (*heeft de ervaring bijgedragen aan een verandering in de eigen religiositeit*).
  - a. Op welke manier, kan je voorbeelden benoemen?
- 4) Hoe zie je de eigen spiritualiteit/religiositeit in verhouding staat met de dingen van alledag?
  - a. Religieus vs. niet-religieus
  - b. Islamitisch vs. niet-islamitisch

### **Indien wel plannen of op iemands ‘verlanglijstje’:**

- 1) Wanneer zou je graag naar Mekka willen? (zowel *ḥadj* als *‘umra*)
- 2) Wanneer acht je jezelf ‘klaar’ om op *ḥadj* te gaan?
- 3) Wat zijn jouw verwachtingen aan zowel de ervaring van de bedevaart als van Mekka als een van de meest heilige steden op de wereld?
- 4) Op welke manier zou je jezelf voorbereiden op de bedevaart? (*bijvoorbeeld inlezen – seminars in de moskee bezoeken – te raden gaan bij familie en vrienden*).
- 5) Wat voor soort effecten/impact verwacht je dat de ervaring op jou als persoon zal hebben?

- a. Wat verwacht je op het gebied van religiositeit, identiteit en zelfbeeld dat de bedevaart met jou zal doen?

**Indien zelf nog niet op *ḥadj*/*ʿumra* geweest:**

- 1) Doorvragen over toekomstplannen; mogelijke issues waar iemand nog mee kampt
- 2) Overwegingen om wel of niet op bedevaart te gaan
  - a. Waarom wel of niet?
- 3) Terugkoppelen naar de rol van religie in de opvoeding en hoe deze mogelijk is veranderd.
  - a. Doorvragen over de plaats en betekenis van Mekka in iemands leven.
- 4) Kan je mij vertellen over de verhalen van/over *ḥadj* en of *ʿumra* die jij van anderen hebt meegekregen?
  - a. Wat doen deze verhalen met jou?
    - i. Krijg je bepaalde gevoelens wanneer je terugdenkt aan deze verhalen/herinneringen? (wat voor gevoelens ervaar je dan?)
- 5) Heb je zelf souvenirs uit Mekka gekregen van anderen?
  - a. Wat voor souvenirs zijn dit?
  - b. Wat is de betekenis van deze souvenirs zowel voor jou als voor degene van wie je deze hebt gekregen?

## BIJLAGE 4. DE BEDEVAART NAAR MEKKA: ḤADJ EN ‘UMRA

### 4.1. Inleiding

Hieronder geef ik een introductie over wat de bedevaart naar Mekka is; wat staat hierover geschreven in de Koran? Welke rituelen worden door de pelgrims in en rond Mekka uitgevoerd en welke verhalen memoreert men tijdens deze rituelen?

*Ḥadj*, de bedevaart naar Mekka, is de laatste van de vijf verplichtingen van islam. *Ḥadj* is een vorm van aanbidding welke zowel met bezittingen als met het lichaam wordt verricht.<sup>74</sup> Iedere moslim moet eens in zijn of haar leven de *ḥadj* hebben volbracht mits hij of zij daar fysiek en financieel tot toe in staat is.<sup>75</sup> Vers 97 van *surah āl-‘Imrān* verschaft voor moslims bewijs dat *ḥadj* verplicht is voor degene die daar de mogelijkheid tot toe hebben.<sup>76</sup> In de Koran wordt een enkele keer verwezen naar de betekenis van *ḥadj*. Hierbij gaat het vooral om het verhaal rond de profeet Ibrāhīm (Abraham in de christelijke traditie) en zijn zoon Ismā‘īl en hun aandeel in de bouw van de Ka‘aba, het Huis van God.<sup>77</sup>

*Ḥadj* vindt plaats gedurende de eerste helft van de maand *dhu al-Hijjah*, net als de maand Ramadān verschuift de *ḥadj*-periode elk jaar. Tijdens *ḥadj* moeten pelgrims zich volgens een vaststaand tijdsschema bevinden op vastgestelde plaatsen en vindt er een uitvoering van vaststaande rituelen plaats voordat men zich *ḥadji* of *ḥadjjiya* mag noemen. De ‘*umra* wordt beschouwd als kleine bedevaart en kan op elk moment van het jaar worden verricht, de ‘*umra*-rituelen vinden alleen plaats in de *Masjid al-Ḥarām* in Mekka. Naima vertelde dat de ‘*umra* een *waziva* is, een ritueel dat heel vaak kan. En zo vertelden Nisrin en Aisha mij dat zij de ‘*umra*-rituelen elke dag, soms meerdere malen per dag, uitvoerden. In de Koran wordt het niet als bedevaart omschreven, maar als ‘een bezoek aan het Huis.’<sup>78</sup> De ‘*umra* is voor moslims niet *fard* – verplicht – maar aanbevelingswaardig.<sup>79</sup>

De rituelen van *ḥadj* en ‘*umra* bevatten een bepaalde symboliek en verwijzen naar specifieke verhalen en gebeurtenissen waar moslims in geloven. Gelijktijdig met het verrichten van de voorgeschreven rituelen en handelingen worden bepaalde voorgeschreven formuleringen en *du‘as* door de pelgrim gepleveld.

### 4.2. De rituelen

#### 4.2.1. De *iḥrām*

Alvorens moslims Mekka mogen binnentreden dienen zij zich in *iḥrām* te hullen. *Iḥrām* verwijst naar een staat van zowel fysieke als mentale reinheid. Zoals een van de informanten vertelde betekent de staat van *iḥrām* zich verkeren ‘in gewijde toestand.’ Belangrijk hierin is dat men zich onthoudt van wereldse zaken en begeerten. Daarnaast is het *ḥarām* om anderen te kwetsen en om jezelf of anderen schade toe te brengen, of op een andere manier pijn te doen. Hiertoe behoort alles wat volgens



moslims door God is geschapen, een informant vertelde 'het is dus ook verboden om bloemblaadjes te plukken of insecten dood te trappen.'

Om in deze staat te komen wordt het lichaam netjes verzorgd: nagels kunnen nog voor een laatste keer worden afgeknipt, en de *ghusl*, grote rituele wassing, of *wudū*, kleine rituele wassing, wordt door de pelgrim verricht. Hierna hullen mannen zich in twee witte niet-gezoomde doeken, de *īzār* wordt om de taille bevestigd en de *ridā* om de schouders geslagen.<sup>80</sup> Voor vrouwen volstaat een eenvoudig gewaad waarbij het hele lichaam bedekt is met uitzondering van gezicht en handen. Veel vrouwelijke pelgrims dragen tijdens de *ḥadj* ook wit maar dit is niet een verplichting.

Volgens de islamitische traditie kent Saoedi-Arabië drie verschillende plaatsen van *miqāt*, deze plaatsen geven het grensgebied aan wanneer men de heilige grond rondom Mekka betreedt. Hier hebben pelgrims een laatste mogelijkheid om zich te hullen in de staat van *iḥrām*. De processen van globalisatie en modernisatie hebben er onder andere toe geleid dat pelgrims, uit Westerse landen, zich vaak al in eigen land (Nederland) in de staat van *iḥrām* hullen. Ook is het mogelijk wanneer, in het geval van Nederlandse moslims die op bedevaart gaan via de *Diyanet* en er sprake is van een overstap in Istanboel, dat pelgrims in Istanboel nog de mogelijkheid hebben om de rituele wassing uit te voeren en vervolgens de speciale kleding aantrekken. Het komt ook voor dat pelgrims voorafgaand aan *ḥadj* of *‘umra* eerst naar Medina gaan. Wanneer pelgrims eerst een bezoek brengen aan Medina en de *Masjid al-Nabawi*, de moskee van de Profeet, en vervolgens naar Mekka gaan om *ḥadj* of *‘umra* te volbrengen, dan voeren zij het reinigingsritueel uit in Medina of elders bij een van de *miqāt* grenzen.<sup>81</sup>

#### 4.2.2. De Tawāf

Direct na binnenkomst in de *Masjid al-Ḥarām* verrichten pelgrims de *tawāf*; de zeven rondjes – tegen de klok in – om de Ka‘aba. Het volbrengen van de *tawāf* neemt een belangrijke plek in omdat het symbool staat voor de goddelijke eenheid.<sup>82</sup> Met het uitvoeren van de *tawāf* brengen moslims een bezoek aan Gods Huis op aarde en is daarmee voor velen een bijzonder moment. Een van mijn informanten vertelde dat zij tijdens het binnentreden van de *Masjid al-Ḥarām* het volgende opnoemde:

God ik ben er met al mijn ongemakken, met al mijn gebreken, met al het vreselijk dat ik heb gedaan. Met al mijn schoonheden. Ik ben terug, ik ben bij U en neem mij tot U.

Ook memoreren pelgrims hiermee het leven van Ibrāhīm en zijn zoon Isma‘īl, die volgens de traditie de Ka‘aba hebben gebouwd. Zowel bij *ḥadj* als bij de *‘umra* beginnen pelgrims de rondgang bij de zwarte steen die in de oosthoek van het kubusvormige gebouw gemetseld is. Moslims geloven dat in deze steen de voetafdruk van Ibrāhīm staat. Tijdens de *tawāf* worden bepaalde gebeden gepreveld, reciteren pelgrims verzen uit de Koran en kunnen ze ook eigen *du‘as* – smeekbeden – verrichten.

### **4.2.3. Safāh en Marwah**

Na de *tawāf* loopt men zeven keer de *sa'i* tussen *Safāh* en *Marwah*.<sup>83</sup> De *sa'i* herinnert aan- en symboliseert de zoektocht naar water van Hajar voor haar zoon Ismā'īl. Hajar en Ismā'īl werden door Ibrāhīm achtergelaten in de woestijn naar aanleiding van een gebod van God. Ook tijdens het lopen van de *sa'i* prevelen pelgrims bepaalde gebeden, reciteren zij verzen uit de Koran en doet men *du'as*. Het lopen van de *sa'i* is een ritueel dat pelgrims, zowel tijdens *ḥadj* als *'umra*, verrichten. Wanneer pelgrims de *tawāf* en het *sa'i* ritueel hebben verricht wordt de dag afgesloten met het drinken van Zamzam-water.<sup>84</sup> Na het *sa'i*-ritueel verblijven pelgrims vaak in de *Masjid al-Ḥarām* om hier gebeden en vrijwillig de *tawāf* te verrichten. Op de zevende dag van *dhu al-Hijjah* participeren zij in een gezamenlijk gebed rond de Ka'aba.<sup>85</sup>

### **4.2.4. De eigenlijke bedevaart: de Mina-vlakte, 'Arafāt, Muzdalifah en de Jamarāt**

De volgende dag begint de eigenlijke bedevaart die drie dagen duurt. Pelgrims vertrekken naar de Mina vlakte, even buiten Mekka. Mina is tijdens de *ḥadj*-periode een oase van witte tenten, waar pelgrims de nacht doorbrengen. Op de negende dag, de laatste dag voor *'Id al-adha*, het offerfeest, vertrekken pelgrims naar de berg 'Arafāt, ook wel 'de berg van genade' genoemd.<sup>86</sup> Hier verblijven pelgrims tot het ondergaan van de zon. Op 'Arafāt wordt een ritueelgebed en een ceremonie genaamd 'het staan' uitgevoerd.<sup>87</sup>

Het verblijf op 'Arafāt wordt *wuqūf* genoemd en memoreert zowel aan het verhaal van de komst van Adam en Eva op aarde, op deze berg zouden zij elkaar weer hebben teruggevonden, als aan de afscheidspreek van profeet Mohammed in 632 n. Chr.<sup>88</sup> Tijdens het verblijf op 'Arafāt reciteren pelgrims de Koran, prevelen zij persoonlijke *du'as* en overdenken zij hun leven. Na het *wuqūf*-ritueel mogen moslims zichzelf *ḥadji* of *ḥadjiya* noemen. De *wuqūf* wordt beschouwd als belangrijkste en meest bijzondere onderdeel van *ḥadj*, iets dat veel informanten beaamden.

Dezelfde avond keren pelgrims terug naar *Muzdalifah*, waar men wederom een nacht doorbrengt, vaak in de open lucht. Op de *Muzdalifah* worden (kleine) steentjes verzameld. Volgens de overlevering zou de Profeet dit ook hebben gedaan. Na het doorbrengen van de nacht op de *Muzdalifah* vertrekt men naar Mina. Hier wordt bij de eerste pilaar van de *Jamarāt* de *shaitān* – de duivel – door de pelgrim gestenigd met zeven steentjes. Het stenigen van deze eerste pilaar memoreert het verhaal van de duivel die Ibrāhīm meerdere malen zou hebben verleidt om niet aan Gods gebod te voldoen zijn zoon Ismā'īl te offeren.

### **4.2.5. Offerfeest en de afsluiting**

Op dag tien wordt een offerdier geslacht. Vaker wel dan niet wordt het ritueel slachten niet door pelgrims zelf gedaan maar uitbesteed. Dit ritueel verwijst naar de gehoorzaamheid van Ibrāhīm. Op het punt dat hij Gods bevel om zijn zoon Ismā'īl te offeren wilde gehoorzamen zond God een ram om

Ismā'īl's plaats op de offertafel te vervangen. Pelgrims keren na het regelen van een in hun naam te slachten offerdier weer terug naar Mekka om daar nogmaals de *tawāf* te lopen. Door degene die voordat zij zich op de berg 'Arafāt bevonden nog niet de *sa'i* hadden verricht wordt deze alsnog uitgevoerd. Tot slot laten mannen hun hoofdhaar afscheren en vrouwen laten een lok van het haar afknippen. Met deze laatste handeling verlaten pelgrims de staat van *iḥrām*.

De volgende twee, drie dagen wordt de tijd besteed aan het stenigen van alle drie de pilaren die de *shaitān* symboliseren (de eerste keer bij de *Jamarāt* wordt alleen de eerste pilaar gestenigd) en voert men gedurende deze dagen (meerdere malen) een afscheids-*tawāf* uit.

Vaak blijven pelgrims die de *ḥadj* of 'umra, of een combinatie hiervan, hebben volbracht nog een periode bij de Ka'aba of brengen ze een bezoek aan Medina. In sommige gevallen bezoeken moslims alvorens zij naar Mekka gaan voor *ḥadj* of 'umra deze stad. Het bezoeken van heiligengraven en moskeeën in Medina is geen onderdeel van *ḥadj*, maar velen verblijven – ondanks dat *ḥadj* slechts enkele dagen duurt – vaak een aantal weken in deze heilige steden alvorens zij Saoedi-Arabië verlaten en terugkeren naar Nederland.

Hierboven heb ik een overzicht gegeven van de verschillende rituelen van *ḥadj* en de 'umra. Een van de grootste verschillen tussen de kleine bedevaart en de *ḥadj* is dat de 'umra-rituelen alleen in en om de *Masjid al-Ḥarām* plaatsvinden. Binnen een uur kunnen pelgrims de 'umra verrichten en weer uit de staat van *iḥrām* treden. Veel pelgrims kiezen ervoor om na het uitvoeren van de *sa'i* één van de *miqāt*-grenzen op te zoeken, zich vervolgens weer in *iḥrām* te hullen en nogmaals de 'umra te verrichten.

De *ḥadj* duurt meerdere dagen waarbij de rituelen ook plaatsvinden buiten de *Masjid al-Ḥarām*. Moslims spreken vaak over dé *ḥadj*. Ook in de literatuur wordt veelal dé *ḥadj* als element van de vijf verplichtingen behandeld en toegelicht. Dit impliceert dat er sprake is van één *ḥadj* die voor alle moslims in de praktijk gelijk is. Echter in theorie zijn er drie verschillende manieren waarop de *ḥadj* kan worden uitgevoerd. Of mijn gesprekspartners op de hoogte en zich bewust zijn van verschillende *ḥadj* vormen is niet aan de orde gekomen tijdens de interviews. Tijdens het interview ging het 'gewoon' over *ḥadj*. Slechts één geïnterviewde refereerde zelf aan het feit dat er verschillende vormen zijn en dat deze vormen ook verschillende momenten kennen wanneer een pelgrim weer uit *iḥrām* treedt. Volgens het boek *Basiskennis over islam* (2015) ligt het verschil in *niyah*, de intentie van de pelgrim. De drie *ḥadj*-vormen zijn:

- 1) De *Ifrād-ḥadj*
- 2) De *Tamattu-ḥadj*
- 3) De *Qirān-ḥadj*

Bij *Ifrād-ḥadj* spreekt een pelgrim voorafgaand aan de bedevaart alleen de *niyah* voor *ḥadj* uit. De pelgrim blijft tot de dag van het offerfeest in *iḥrām*, maar het is niet *fard* – verplicht – voor de pelgrim om een dier te offeren want *ḥadj* en 'umra zijn niet samengevoegd.<sup>89</sup> De *Tamattu-ḥadj* en *Qirān-ḥadj*

zijn beide vormen van *ḥadj* waarin de pelgrim zowel de *‘umra* – die niet alle bovengenoemde *ḥadj*-rituelen bevat – als de *ḥadj* verricht. Het verschil in beide is de intentie waarmee de pelgrim zijn of haar bedevaart begint.

Bij de *Tamattu*-vorm worden twee verschillende intenties uitgesproken: eerst een intentie voor de *‘umra* en daarna voor de *ḥadj* (als de *‘umra* gelijktijdig wordt verricht tijdens de *ḥadj* periode). Na het verrichten van de *‘umra*-rituelen – de *tawāf* en *sa’i* – treedt de pelgrim éérst weer uit de *iḥrām* om zich daarna op de achtste dag van de maand *dhu al-Hijjah* opnieuw in *iḥrām* te hullen en vervolgens de *ḥadj*-rituelen te verrichten. Zoals Naima het verwoordde ‘bij de *tamattu-ḥadj* is sprake van een “aan-uit-*iḥrām*.”’ Bij de *tamattu-ḥadj* is het offeren van een offerdier *mandub* – aanbevelingswaardig.

Bij de *Qirān-ḥadj* spreekt de pelgrim één intentie uit voor zowel de *‘umra* als de *ḥadj*. *Ḥadj* en *‘umra* worden gecombineerd uitgevoerd. De pelgrim voert de handelingen van de *‘umra* uit als onderdeel van *ḥadj*. Pelgrims treden dus niet uit *iḥrām* na het verrichten van de *‘umra*-rituelen (d.w.z. afknippen of scheren van het haar na het *sa’i* ritueel). De pelgrim verblijft zo in een constante staat van *iḥrām* tot het moment dat hij of zij zowel de *‘umra* als *ḥadj* heeft verricht. Bij deze vorm is het offeren van een offerdier verplicht.<sup>90</sup>

## BIJLAGE 5. ISLAM ALS ‘GELEEFDE RELIGIE’

### 5.1. Inleiding

*Elke vraag die je aan een moslim stelt, ‘waarom doe je iets’ daar kan een moslim op antwoorden ‘omdat God het zegt’ (Aydin, tolk)*

In dit toegevoegde hoofdstuk analyseer ik op welke manier de praktijk van alledag afgestemd is op de idealen die men nastreeft om een zo goed mogelijk leven te leiden conform (religieuze) overtuigingen. De vragen rond dit thema zijn vooral gericht op; *religieuze opvoeding; de eigen religieuze ontwikkeling; en het praktiseren en beleving van religie*. In dit toegevoegde hoofdstuk staat de manier waarop het alledaagse leven en het ideaalbeeld van islam op elkaar zijn afgestemd centraal. Kernvraag betreft: ‘op welke manier(en) komt een religieuze identiteit onder Nederlandse moslims van Turkse en Marokkaanse afkomst tot stand, en op welke manier geven zij uiting aan hun religieuze identiteit?’.

Zoals bovenstaand citaat impliceert, is voor moslims de *waarom*vraag met betrekking tot bepaalde gedragingen en handelingen vrij simpel te beantwoorden. ‘Omdat God het zegt.’ Voor veel moslims is *ibādah*, door aanbedding het ge- en herdenken van God, in de praktijk het volbrengen van- en houden aan de geboden van Allah. Dit komt tot uiting in verschillende symbolen, rituelen, (bezoek aan) de moskee en uiterlijke kenmerken die moslims beschouwen als essentieel voor hun zelf-definiëring en zelfbeeld als moslim.<sup>91</sup> Buitelaar (2016) beschrijft dat religieuze gevoelens en betekenisgeving aan de religieuze identiteit niet alleen geproduceerd en ervaren worden door [het lezen van, en kennis bezitten over] historiografische verhalen binnen de islamitische traditie zoals beschreven in de gezaghebbende bronnen, maar dat ook zintuigelijke waarnemingen en lichamelijke technieken een rol spelen in het produceren en/of versterken van religieuze gevoelens die iemand verkrijgt en bezit.<sup>92</sup> De *salāt* (het gebed), *sawm* (het vasten) en *hadj* (verplichte bedevaart naar Mekka) zijn hier voorbeelden van.

### 5.2. Moslim zijn is ‘gewoon’

Voor veel moslims is islam en moslim-zijn ‘gewoon’; ‘iets’ dat altijd aanwezig is in hun leven. Velen maken mee- en ervaren op jonge leeftijd wat dit moslim-zijn inhoudt omdat zij kennis verkrijgen van hetgeen waarin een moslim gelooft, zoals beschreven in de verzen van de Koran. Ilias vertelde bijvoorbeeld: ‘[...] die (Koranverzen, ldl) heb ik van mijn moeder meegekregen, zij vond dat heel belangrijk en iedere avond las zij deze aan ons voor.’ Ook krijgt men van jongs af aan mee wat het is om moslim te zijn doordat men in zijn of haar omgeving in aanraking komt met de orthopraxie van islam als ‘geleefde religie’.

Centraal in deze paragraaf staan de vragen ‘wat betekent islam en moslim-zijn voor jou?’ en ‘op welke manier speelt religie een rol in jou dagelijkse leven: *hoe* heb jij dit vanuit de opvoeding meegekregen? En *hoe* geef jij hier uiting aan?’ In de gesprekken leidde de eerste vraag stevast in het

opnoemen van de vijf verplichtingen die een moslim behoort na te leven, evenals de ge- en verboden met betrekking tot spijswetten, kledingvoorschriften en de daaruit voortvloeiende moeilijkheden die mijn gesprekspartners soms ervaren. Ook werd vaak verwezen naar normen en waarden waaronder roddelen als 'iets' dat moslims niet horen te doen, het verrichten van eerlijke arbeid waarmee men op een eerlijke manier geld verdient, en goed zijn voor je medemens, als typerend voor moslims. Een moslimidentiteit vormt op deze manier een referentiekader van waaruit mijn gesprekspartners bepaalde gedragingen en praktijken naleven.

Islam is een belangrijk element in de zelf-definiëring en het zelfbeeld van moslims, maar de mate waarin iemand gelooft en de religie praktiseert is voor velen een persoonlijke aangelegenheid. Tegelijkertijd vormt islam en moslim-zijn een belangrijk element in iemands habitus. Mahmood (2012) beargumenteert dat in het verkrijgen van een habitus pedagogie; het aanleren en eigen maken van bepaalde gedragingen, een aanzienlijke rol speelt. Daarom spelen het gezin en de omgeving, alsook het mogelijk veranderen van deze omgeving een cruciale rol in het vormen van een habitus. Habitus betreft dus bewust of onbewust aangeleerd gedrag en denkpatronen die uiteindelijk een substantieel onderdeel van de eigen 'ik' worden.

Velen krijgen van huis uit, door ouders en omgeving, mee wat het is om moslim te zijn. Dat wil zeggen, wat moslims behoren te doen betreffende gedragingen, kledingvoorschriften en het zo goed mogelijk naleven van de vijf verplichtingen. Deze habitus wordt sterk beïnvloed door de frequentie waarmee iemand bepaalde gedragingen waarneemt in zijn of haar gezin (familie en vrienden). Daarnaast speelt de lokale context (omgeving) waarin iemand zich bevindt een rol in het zich eigen maken van een religieuze identiteit, in welke mate deze religieuze identiteit tot uiting komt en daarmee waarneembaar is voor anderen.

Familie en het gezin functioneren als rolmodellen. Zo vertelde Jasmin dat het voor kinderen 'heel goed is om te zien, het is niet alleen leren, je moet ook zien hoe mensen leven in je familie.' Voor Amal geldt hetzelfde. Zij benadrukt dat ouders een voorbeeldfunctie hebben en dat wanneer ouders het 'juiste' doen: een zo goed mogelijk leven leiden conform islam, 'het makkelijker wordt om dit ook te doen, als je het juiste voorbeeld hebt.' Het belang van ouders als rolmodellen wordt onderstreept door een van de informanten. Zij vertelt dat haar moeder geen hoofddoek draagt en dat niemand anders in haar directe omgeving zich 'bezighoudt' met islam, hetgeen van invloed is op haar eigen zoektocht naar islam:

Van zo'n persoon kan ik niet verwachten dat ik dan ook wat meekrijg, maar ja zij heeft het ook nooit meegekregen. Daarom heb ik het nog moeilijker gehad dan alle anderen, ondanks dat ik moslim ben. (...) Bij mij hebben ze gezegd "ja dit ben je, klaar." En ja ik moest het zelf gewoon allemaal uitzoeken.

Voor praktiserende moslims is het voldoen, of in ieder geval het zo goed mogelijk voldoen en naleven van deze geboden belangrijk, omdat het geboden van God betreft en je het 'daarom behoort te doen', waarna bovengenoemd citaat aan het begin van dit hoofdstuk refereert. Wel is er voor velen sprake

van een 'mix' van cultuur en religie en is men zich bewust van verschillen in het praktiseren van islam afhankelijk van culturele achtergrond:

In die zin is religie gewoon onderdeel van de cultuur het is niet iets waar heel actief over gepraat werd, sommige dingen mogen en andere dingen niet, klaar punt. Je hebt een aantal regels waaraan je je houdt en ook hoe je je gedraagt en ja daar zit soms cultuur aan ten grondslag en soms religie en soms een mix daarvan, het is er gewoon.

Zoals hierin naar voren komt gaat islam, zeker op jonge leeftijd, vooral over bepaalde regels aangaande 'wat mag wel en wat mag niet', die men meekrijgt vanuit de opvoeding. Islam wordt door moslims niet alleen als religie gezien; het is een manier van leven. 'Ik zie het echt als een levensstijl waarbij je het (religie, ldl) toepast en niet (moet zien, ldl) als een bijzaak.' Deze leefwijze wordt van jongs af aan aangeleerd waarbij de Koran, 'ahādīth en de ge- en verboden betreffende *ḥalāl* en *ḥarām* als leidraad gelden om het leven en het bestaan op een zo juist mogelijke manier invulling en zingeving te geven. Maar ook met betrekking tot normen, waarden en sociaal geaccepteerd gedrag ten aanzien van anderen:

Moslim-zijn houdt niet alleen in wat je in de moskee doet en wat je aan je gebed doet, maar ook wat je daarbuiten doet. Ja in het dagelijks leven heeft alles ermee te maken, het is heel breed. [...] Alles wat je doet, van de omgang met mannen tot aan het lopen buiten. [...] het weggooien van een prul kan ook als een zonde gelden omdat andere mensen het op moeten ruimen, en zij zich daaraan kunnen ergeren. Nou dan ga je toch wel letten op wat je doet [...]

Omdat het praktiseren van islam vooral regels en gewoonten omvat waarmee men vertrouwd raakt, als 'normaal' beschouwt en deze overneemt, worden bepaalde handelingen en gedragingen (op den duur) onderdeel van de eigen 'ik'. Islam wordt zo onderdeel van de eigen habitus: 'het is iets wat je gewoon aangereikt krijgt dat is het.' Veel van de informanten gaven het voorbeeld van het vasten tijdens de maand Ramadān als één van de belangrijkste kenmerken van het moslim-zijn. Het vasten is vanaf een bepaalde leeftijd, wanneer men de puberteit heeft bereikt, verplicht. Het komt veelvuldig voor dat de kleintjes voor het bereiken van deze leeftijd al een deel mee-vasten; hetzij halve dagen of een aantal dagen afhankelijk van de leeftijd en of ouders het toestaan of niet. Overigens werd hier veelal aan toegevoegd dat het niet alleen om het vasten gaat, maar dat een moslim zich aan alle geboden en verplichtingen moet houden.

Veel informanten vertelden opgewekt over hun ervaringen met het vasten op jonge leeftijd, omdat het zo bijzonder is en het hen een 'speciaal' gevoel gaf. Dit speciale gevoel had vooral betrekking op het feit dat kinderen zich realiseren dat het 'zo moet' en ze het gevoel kregen 'erbij te horen.' Het meemaken dat mensen om je heen vasten is vooral een drijfveer om ook te proberen te vasten, Nisrin vertelde 'bij mij was het wel echt zo van "hey iedereen doet het" dus ik wil ook meedoen!' Daarnaast speelt het idee en het gevoel 'iets goeds te doen' als motivatie. Wanneer je iedereen om je heen ziet

vasten, zo wordt er gedacht 'dan moet het wel iets goeds zijn om te doen.' Deze gevoelens van 'erbij te horen' en 'iets' goeds doen zijn sterk aanwezig in de verhalen over het vasten op jonge leeftijd.

Het vasten is vooral een sociaal gebeuren, voor (jonge) kinderen is er nog geen sprake van een realisatie dat, wanneer zij mee-vasten, zij uiting geven aan een religieuze verplichting. Maher vertelde 'kinderen hebben op jonge leeftijd nog niet echt besef van het geloof.' Maar 'nieuwsgierigheid en het krijgen van een beloning' zijn volgens Maher en Yusuf de grootste innerlijke motivaties en drijfveren voor kinderen om wél te vasten. Dit wordt vaak gestimuleerd door ouders, zo vertelde Najim en Nadir dat zij als kind 'snoep of een cadeautje kregen wanneer zij (een deel van de dag of een aantal dagen) hadden gevast.' Iets dat Najim nu zelf ook doet 'ik geef nu geld aan mijn neefjes en nichtjes.' Zo wordt het vasten van jongs af aan geassocieerd met 'iets dat goed én leuk is om te doen.' Jasmin vertelde dat zij van haar ouders niet mocht vasten omdat deze haar nog té jong vonden maar omdat zij het zo leuk vond dit toch stiekem deed:

Toen we op school zaten, mochten we niet vasten van onze familie. Dat is heel zwaar, zeiden ze, je moet echt een leeftijd van twaalf hebben en zo, dat je sterk bent ervoor. Maar we vonden het zo leuk dat we gewoon stiekem gingen vasten. Ja, echt, wij eh, we gingen niet – ja, ik zeg wij want ik had veel neefjes en nichtjes, we deden alles samen - en dan spraken we met elkaar af: "we gaan vandaag vasten, niet zeggen tegen papa en mama" [...]

Het aanleren en eigen maken van het gebed werd ook als voorbeeld genoemd met betrekking tot de zelfidentificatie en het zelfbeeld van moslim-zijn. Hierbij werd eveneens net als bij het vasten aangegeven dat men op jonge leeftijd al te maken had met ouders die bidden, en omdat je ziet dat je moeder of vader bidt jij het ook gaat doen. Toch geldt dit niet voor alle informanten en is het juist zo dat zij pas op latere leeftijd het belang van het gebed inzagen en dit gebod ook zo goed mogelijk proberen te vervullen, waardoor het uitvoeren van het rituele gebed, in tegenstelling tot het vasten, vaak pas op latere leeftijd een onderdeel van de habitus wordt.

Veel gesprekspartners ervaren het bidden als versterking van de *īmān* waarbij men een bevestiging van de aanwezigheid van Allah ervaart. Overigens geldt ook, hoewel alle informanten refereerden aan het gebed als referentiepunt voor de zelfidentificatie als moslim, het niet voor iedereen vanzelfsprekend is om op deze manier uiting te geven aan het moslim-zijn. Ook zegt het niets over de mate van de eigen religiositeit. Yiğit, Basil en Enas bidden niet, niet elke dag, en zeker niet vijf keer per dag, maar dit leidt niet tot het feit dat zij zich geen moslim voelen, Yiğit vertelt het volgende:

[...] *ilhamdullah* ben ik moslim, maar ik leef daar naar voor tachtig procent, en twintig procent niet. De ene keer bid ik elke dag, maar sommige maanden ook niet. (...) Als ik wil bidden dan ga ik bidden. (...) Ik ben dus wel honderd procent moslim, maar ik kom de honderd procent niet na [...]

Voor sommige is de werkomgeving van grote invloed of men ervoor 'kiest' om wel of niet te bidden. Een familielid van Yiğit heeft hier moeite mee, Yiğit kijkt daar zelf anders tegenaan:



Familieid: Ik kan niet elke keer tegen mijn baas zeggen “ik stop even om te bidden.” Misschien kan dat één of twee keer, maar niet een derde keer, het is onder werktijd. [...] ik kan niet steeds weg om te bidden. [...]

Yiğit: (...) Het is makkelijker om te praktiseren in islamitische landen dan hier in Europa, hier is het gewoon moeilijker. Veel mensen werken in een bedrijf en bazen zeggen “ja jongens alles leuk en aardig maar ik kan jou niet elke keer twintig minuten pauze geven om te bidden.” Ik (Yiğit, ldl) denk anders, islam heeft ook veel makkelijke kanten. Ik werk elke dag zes of acht uurtjes en dan mis ik er maar één (gebed, ldl), dat is geen probleem want als ik thuiskom dan haal ik het in. Als je echt vijf keer per dag wilt bidden kan dat! [...]

In het verhaal van Enas komt de sensorische beleving van religieuze gevoelens en de betekenis hiervan naar voren. Zo vertelde ze dat elke keer wanneer zij bidt zij niet alleen dichterbij God is, ook God is dichterbij haar:

Het gevoel is [...] Het is meer dan kippenvel. Ik dacht “wat is dit!” Al die gevoelens! Ik werd niet echt bang maar ik vroeg mij iedere keer af wat het gevoel was dat ik kreeg tijdens het bidden [...] Het voelt alsof er iets in mij gaat, van top tot teen. Weetje wel, geen kippenvel maar zo van (...)

Deze sensorische gewaarwording is voor Enas een bijzondere ervaring juist omdat het voor haar een teken is dat haar *īmān*, ondanks dat ze niet vijfmaal daags bidt, op de goede plaats is.

Het overnemen van bepaald gedrag en handelingen gebeurt vaak vanwege derden in de directe omgeving. Zoals hierboven duidelijk wordt, wordt het voldoen aan bepaalde verplichtingen ‘gewoon’ omdat je hiermee opgroeit. Toch is het niet altijd vanzelfsprekend dat ‘omdat je ouders het doen, jij het ook doet.’ Zo is het ook voor Basil. Geboren en getogen in Nederland en zich sterk bewust van zijn moslim achtergrond omdat hij van huis uit bepaalde leefregels heeft meegekregen omtrent wat mag wel en wat mag niet; wat is *ḥalāl* en *ḥarām*. Ook werd hij op jonge leeftijd naar Koranles gestuurd waar hem de verzen van de Koran werd geleerd en is hij bekend met het gebed omdat zowel zijn vader als stiefmoeder beiden wél vijf keer per dag bidden. Zelf definieert Basil zich als moslim, omdat hij geboren en opgevoed is als moslim, maar:

Mij erna gedragen dat heb ik eigenlijk uuuuhh niet. Ik heb het wel meegekregen vanuit huis, maar ik heb er nooit wat meegedaan [...] Nou dat wij zeg maar niet mogen drinken, (alcohol, ldl) geen varkensvlees eten. Nou ja alles wat je niet mag doen van het geloof, dat soort regels hebben wij wel meegekregen. Maar de vraag is wat ik ermee gedaan heb. Is niets!

Voor hem betekent moslim-zijn op dit moment niet zoveel, daardoor houdt hij zich, zoals hijzelf zegt, ook niet aan de geboden waaraan een moslim zich zou moeten houden:

Zoals ik nu ben, betekent dat eigenlijk helemaal niets. Ik zeg niet dat het geloof niets betekent maar zoals ik nu leef is dat helemaal niets, zoals ik het zelf voel [...] Ja gewoon zoals ik nu leef, op stap en toch even drinken en alles eten wat niet *ḥalāl* is, het hoeft niet per se varkensvlees te zijn want bij ‘ons’ [...] vleeswaren moeten

allemaal *ḥalāl* geslacht worden, dus je kan ook geen kip uit de supermarkt eten want dat is niet *ḥalāl*, ja dat eet ik wel [...]

Aan de andere kant is hij zich ook bewust van zijn moslim achtergrond, de manier waarop hij op dit moment leeft met betrekking tot het naleven van de ge- en verboden in islam hangt volgens Basil niet alleen af van *hoe* deze worden aangeleerd, maar ook van 'hoe iemand het oppakt.' Op dit moment speelt religie geen rol in zijn leven, echter, dit wilt niet zeggen dat islam nooit een grotere rol zal kunnen gaan spelen:

Nou niet belangrijk [...] dat is eigenlijk wel een groot woord 'belangrijk' want je bent eigenlijk nooit te laat om zeg maar op het goede pad te lopen, (...) het kan ook zijn dat ik volgend jaar denk nou ik ben klaar en ik ga mij meer bezig houden met het geloof. [...] Nee op dit moment leef ik gewoon zoals ik leef. Het kan zo zijn dat ik zo blijf leven tot ik er niet meer ben, maar het kan ook zo zijn dat ik op een gegeven moment zeg "nou ik ben er klaar mee, ik kies toch die andere richting."

Zoals hierboven omschreven is habitus zowel bewust als onbewust gedrag, omdat het aangeleerd wordt en het 'gewoon zo is' als gevolg van de directe omgeving die bepaalde opvattingen en overtuigingen bezit, en hierom bepaalde gedragingen, handelingen en praktijken naleeft. Dit geldt ook voor Basil. Hij identificeert zichzelf als moslim omdat hij zo geboren en opgevoed is, en ondanks dat ie zich niet aan alle geboden en verplichtingen houdt – die worden verwacht vanuit de islamitische religie en tradities – is islam wél onderdeel van zijn habitus. Dit komt naar voren wanneer we het hebben over *zakāt*:

(*zakāt*, ldl) Wat is dat? [...] Ja er is een bepaald bedrag dat je moet afstaan, ik geef het altijd aan mijn vader en ik ga ervan uit dat hij wel weet aan wie hij het moet geven. Of hij neemt het mee als ie weer naar Marokko gaat, dan geeft ie het daar aan iemand.

Dat men zich eigenlijk altijd identificeert als moslim wil niet zeggen dat alles wat zij doen iets over islam zegt. Ook zegt dit niets over de mate van religiositeit, zoals naar voren komt in bovengenoemde voorbeelden. Het zich eigen maken van een religieuze identiteit hangt sterk samen met de omgeving waarin iemand zich bevindt en waarmee men zich identificeert. Zoals Ilias omschrijft is islam 'iets dat aangereikt wordt', maar zoals Basil omschrijft hangt het ook af van 'wat je ermee doet.' Daarom spelen niet alleen familie en vrienden een belangrijke rol in het vormen van een religieuze identiteit, ook de behoefte aan religie in iemands leven leidt ertoe of iemand wel of niet praktiseert, in welke mate, en op welke manier men hier uiting aangeeft.

De opvattingen van Ilias en Basil laten zien dat het 'hebben' van een cultuur, met daarin een religieus component, altijd gepaard gaat met het 'maken' hiervan. Het 'maken' van cultuur impliceert dat cultuur niet een statisch en afgesloten geheel is. Cultuur, samen met het religieuze component, geeft iemand zelf vorm waarbij hij of zij deze zich eigen maakt. Het gaat hierbij om een dynamisch proces daarbij gebruikmakend van zowel hetgeen dat hen door de directe omgeving is (aan)geleerd,

maar ook door middel van nieuwe instrumenten en mogelijkheden die een andere of nieuwe context biedt. Zoals in de hoofdstukken vier, vijf en zes naar voren komt geldt dit ook voor aangaande verwachtingen, ervaringen en herinneringen aan de eigen *ḥadj* of ‘*umra*-beleving. In de volgende paragraaf licht ik toe *hoe* en met welke middelen in Nederland opgegroeide moslims zich een religieuze component van hun identiteit en cultuur eigen maken.

### 5.3. Zelf islam en het ‘moslim-zijn’ ontdekken

Rituelen (zoals het vasten en het gebed) en de symbolen die hierbij horen, alsook kledingvoorschriften en bepaalde gedragingen – waaronder spijswetten en het bezoeken van de moskee – zijn kenmerken van moslims die referentiepunten vormen voor hun zelfidentificatie en zelfbeeld als moslim. Naar aanleiding van het gesprek over de ‘gewoonten’ van het moslim-zijn, realiseerde Aisha zich dat het eigenlijk wel zonde is dat bepaalde dingen die moslims doen ‘gewoonten zijn geworden’ en dat het juist van belang is dat mensen zich blijven verdiepen in de betekenis achter de verplichtingen, en de ge- en verboden van islam:

Ik vind het wel slecht en heel jammer, want het is zo’n gewoonte dat je het automatisch doet. Bij elke handeling moet je nadenken “kijk hier doe ik het voor en dat ga ik krijgen.” Met zulke intenties moet je wel beginnen (...) Maar omdat het een gewoonte is ga je niet meer filosoferen van: “het heeft deze betekenis en hier doe ik het voor.” (...) Het is een verplichting van islam [...] maar welke waarde het voor jezelf heeft, daar denk je niet meer bij na. Tenminste zo’n ervaring heb ik en daarom wil ik mij er meer in verdiepen zodat ik weet wat voor waarde het voor mij heeft (Aisha).

Ook Ilias denkt er in zekere zin zo over. Volgens hem is het voor moslims belangrijk om de ‘ware’ islam te ontdoen van culturele invloeden en bepaalde interpretaties, door zélf op onderzoek te gaan naar de betekenis zoals deze is bedoeld en niet alles als norm en waarheden aan te nemen. Tegenwoordig is men daar op vele manieren tot toe in staat, maar het is wel een persoonlijke keuze die iemand maakt. Voor hem gaat islam niet slechts om het voldoen aan de verplichtingen en of bepaalde gedragingen waaronder uiterlijke kenmerken die voor anderen wél exacte en duidelijke geboden van God betreffen en daarmee als representatief voor de ‘ware’ islam worden beschouwd:

(...) als je de Koran alleen maar ziet als “ik moet 5 keer per dag bidden” en je niet eens antwoord kan geven op het “waarom dan” ja waar ben je dan mee bezig? (...) Bijvoorbeeld de hele baard-kwestie daar word van gezegd “Mohammed had ook een baard!” Ja maar zijn vijanden hadden ook allemaal een baard, en nu loop jij met een baard die ook zijn vijanden hadden (...) Goed aan de andere kant het zijn persoonlijke opvattingen van mensen ten aanzien van religie en dat is ook prima (...) Het is voor mij eigenlijk veel belangrijker dat ik het goed begrijp en dat ik het kan uitleggen aan mijn kinderen en omgeving. (...) Ik zie dat mensen soms een broek dragen met pijpen die in de lucht hangen, dat is voor sommige belangrijk, ik was verbaasd! Dat is dan reinheid omdat ze (de broekspijpen, ldl) de grond niet raken en ben je schoon?! Dan denk ik bij mijzelf “ja je bent wel een beetje de weg kwijt jongeman of jongedame.” Maar ja ze moeten het zelf weten.

Af te leiden uit de gesprekken die ik heb gehad met moslimjongeren blijkt dat je ook kan spreken van 'islamisering van het zelf'. Ondanks dat het merendeel van mijn informanten grootgebracht is met het islamitisch erfgoed, en zij zichzelf ook altijd als moslim identificeren, blijkt dat islam en de religieuze betekenis van het moslim-zijn voor velen pas vanaf een bepaalde leeftijd een steeds belangrijkere of grotere betekenis en rol in het eigen leven heeft ingenomen. Dit heeft niet alleen te maken met de manier waarop het moslim-zijn is overgedragen door ouders, maar kan eveneens toegeschreven worden aan het ontwikkelen van de eigen religieuze overtuiging, bijvoorbeeld uit interesse en nieuwsgierigheid.

Vooraf jongeren van Turkse afkomst waren zich bewust van het feit dat zij als 'in Nederland geboren en getogen moslims' islam op een andere manier aangeleerd en meegekregen hebben dan hun ouders in het land van herkomst. Ondanks dat ook voor hen het moslim-zijn gewoon is, wordt er wel degelijk een duidelijk onderscheid gemaakt tussen cultuur en religie. Met andere woorden tussen islam zoals deze is overgedragen door de ouders én de 'ware' zuivere islam waar men zelf naar 'opzoek' gaat.

Mede door de opkomst van het internet, sociale-media en het taalkundig zich bevinden in twee of meerdere werelden, maakt dat Nederlandse moslims van de tweede en derde generatie met een migratie achtergrond zich gemakkelijker een islam eigen kunnen maken die bij hen past. Hierbij vindt er zowel een positionering plaats ten aanzien van een 'nieuwe' context, namelijk 'op welke manier kan men moslim zijn in Nederland?' maar ook ten aanzien van de context van de ouders zoals zij islam hebben overgedragen aan hun kinderen.

Velen gaan op een bepaalde leeftijd zélf op onderzoek uit om te begrijpen wat geloof is. Met vragen als 'waarom zou dit (islam, ldl) de waarheid zijn?', 'wat is de waarheid?' en 'hoe geef ik uiting aan mijn religieuze identiteit in Nederland?' In sommige gevallen vindt er een vorm van de-culturatie plaats. Men raadpleegt verschillende bronnen waaronder de Koran, de 'ahādīth'-boeken, de imam, en praatgroepjes en lezingen worden bezocht. Ook het internet, sociale media, en apps spelen een steeds belangrijker wordende rol in hun zoektocht naar de 'ware' en zuivere islam. Op deze manier komt men erachter wat religieus is en wat cultureel bepaald is en vindt er een loskoppeling van deze twee plaats. Hieronder volgt een citaat uit het interview met Ilias waarin deze loskoppeling naar voren komt:

Er zitten ook wel dingen in die niets met geloof te maken hebben. (...) Je hebt allerlei vieringen, zoals de verjaardag van de Profeet en de laatste avonden voor de Ramadān. Er zijn speciale avonden die Turken wel hebben en die andere moslims niet hebben (...) dat is iets cultureels, iets dat niet erg is, iets dat er eigenlijk niet is maar zich zo heeft ontwikkeld. Bijvoorbeeld in het verpleeghuis daar zijn ook Marokkaanse ouderen en die kennen dat helemaal niet. Als wij hen belden om hen daarmee (een feestdag, ldl) te feliciteren dan vroegen ze mij "ja maar waar feliciteer je mij mee?" Dus zo kwam ik er voor de eerste keer achter dat wij (Turken, ldl) allemaal dingen hebben die andere moslims niet hebben. (...)

Zoals bovengenoemd citaat illustreert, werd Ilias zich bewust van verschillen in de beleving en uiting van religieuze identiteit op het moment dat hij in aanraking kwam met Marokkaanse moslims. Daardoor realiseerde hij zich dat hetgeen hij vanuit zijn opvoeding had meegekregen als 'islam' en 'islamitisch' niet enkel en alleen gebaseerd is op religie, maar deels ook op cultuur. Een ander mooi voorbeeld van Ilias laat zien op welke manier religie en cultuur met elkaar verweven zijn, maar niet per definitie hetzelfde omvat:

Pas geleden hoorde ik er eentje en daar moest ik echt heel hard om lachen, dat zijn van die oude vrouwtjes die allemaal van die ideeën hebben (...) Deze vond ik echt origineel. Je hebt altijd dat je twintig of dertig kilo mee mag. Het standaardprobleem van Turkse ouderen is dat ze altijd téveel mee heen en terug willen nemen (...) Er was dan een gebed en als je dat dan op een bepaalde manier las dan zorgde dat ervoor dat je zelfs met vijftig kilo door de douane kwam! (...) Dat is een beetje treurig, en mijn moeder zei dat ze dit gehoord had, ze zei nog net niet dat ze het ook echt geloofde maar ... En toen zei ik ook tegen haar 'ja mam nu is het echt klaar'. Wat is dit, Allah heeft het boek gebracht zodat wij een aantal dingen gaan vermenigvuldigen, optellen en aftrekken zodat wij hier dan door de douane komen? Is dat dan de essentie van de Islam?! (...) dingen gaan een eigen leven leiden en bijzaken worden hoofdzaken.

Bovengenoemde citaten geven weer dat Ilias kennis heeft van het feit dat er verschillen tussen moslims zijn op basis van culturele achtergrond, maar ook dat Ilias in staat is om zijn eigen culturele achtergrond, dat wilt zeggen de invloed die een cultuur heeft op de persoonlijke beleving van religie, te onderscheiden van een normatieve islam zoals hij deze belangrijk vindt en beleeft. Dit leidt ertoe dat hij anders tegen bepaalde opvattingen, gedragingen, en praktijken aankijkt dan zijn ouders omdat zoals Ilias zelf zegt 'ik deze religieus niet altijd een plek kan geven, (omdat, ldl) die met bijgeloof te maken hebben en dan denk ik "ja daar gaat het (islam, ldl) helemaal niet om" (...).'

Hetzelfde kan afgeleid worden uit hetgeen Amal, Nisrin en Aisha vertelden over verschillen tussen hen en hun ouders. Zij refereerden meerdere malen aan het feit dat een oudere generatie niet het onderscheid tussen cultuur en religie kan maken: 'bepaalde dingen komen uit het geloof waarvan zij denken dat dat cultuur is, bepaalde dingen zijn cultureel waarvan zij denken dat dat vanuit het geloof komt.' Zowel Amal als Aisha vertelden dat zij degene zijn die hun ouders, en wellicht ook anderen in hun omgeving, 'onderwijzen' in islam en daarbij een scheiding tussen cultuur en religie aanbrengen. Hiertoe zijn zij in staat doordat zij zelf op verschillende manieren op onderzoek gaan naar *wat* islam is en *wat* islam voor hun betekent; door zich te verdiepen in een islam die anders is dan zij van huis uit mee hebben gekregen:

Amal: Mijn tante zei "vrouwen mogen niet werken" ik zeg "vrouwen mogen zeker wel werken, zolang het *halāl* is waarbij ze niets verkeerd doen is het toegestaan dat vrouwen werken. Waar zie jij dan staan dat ze niet mogen werken?" (...) Mijn moeder, zij zegt tegen mij bepaalde dingen en dan zeg ik "nee mama dat is niet zo" dat leg ik uit met achtergrondinformatie en argumenten, met bewijzen uit de Koran en dan begrijpt ze het en neemt ze het wel aan. Maar als je dat niet doet dan weten ze het ook niet en nemen ze het zo aan zijnde dat het met het geloof te maken heeft.

Ook vinden Aisha, Amal en Nisrin dat veel mensen 'onwetend' zijn met betrekking tot wat wel en niet (volgens) 'islam is' omdat 'men weet niet beter en zich ook niet verdiept':

Aisha: Ik ben er achter gekomen dat zij eigenlijk heel onwetend zijn. [...] Je weet waar je mee bezig bent, je weet in wat je gelooft, maar de geschiedenis hoe alles is ontstaan en wat er later allemaal bij is gekomen dat weten heel veel mensen niet. Dat heb ik allemaal geleerd en daar ben ik nog steeds mee bezig. Ik merk aan mijn ouders dat ik dan allemaal dingen vertel, heel enthousiast alles wat ik heb geleerd op school, en dan denken zij "ooh echt dat wisten we niet." Ik vind het heel mooi dat ik hen dat kan vertellen en leren, maar ik vind het ook heel jammer dat er veel mensen zijn, ouderen, die veel dingen niet weten. (...) In mijn opleiding heb ik gemerkt dat ikzelf achter heel veel dingen kom en ga komen en dat ik niet alleen alles van mijn ouders meekrijg, natuurlijk krijg ik wel de vaste standpunten mee maar verder onderzoek ik zelf hoe dingen zitten, ik ga er echt veel dieper op in.

De drie vrouwen realiseren zich ook dat een oudere generatie niet over veel en verschillende mogelijkheden beschikten en tegenwoordig in staat zijn om inderdaad een scheiding tussen cultuur en religie te kunnen maken, en dat islam zoals bijvoorbeeld hun ouders deze hebben meegekregen vanuit huis nog steeds op die manier na- en beleefd wordt als onderdeel van de eigen habitus:

Amal: Omdat ze dus heel beknopt zijn in de informatie en eigenlijk niet de mogelijkheid hebben om het goed te onderzoeken, hebben ze dat (bepaalde overtuigingen, ldl) aangenomen zoals zij dat te horen hebben gekregen. Niet geleerd maar te horen hebben gekregen want dat gaat van oor naar oor en van kind op kind

Daarnaast spreken de vrouwen waardering uit voor het feit dat zij in deze tijd leven. Dat zij het geluk hebben wel over meerdere mogelijkheden te beschikken om de voor hun 'ware' en zuivere islam te ontdoen en scheiden van culturele invloeden:

Nisrin: Tegenwoordig hebben we echt veel mogelijkheden internet etc. Wij kunnen alles onderzoeken en dat hebben zij niet zo meegekregen zo zijn zij niet opgegroeid, zij hebben echt een mix tussen cultuur en geloof en dat is wel een nadeel voor hen want zij denken en hebben veel dingen vanuit de cultuur opgenomen waarvan zij denken dat het ook vanuit het geloof zo is. Terwijl dat helemaal niet zo is. Zij waren niet in staat om dat te onderzoeken en dat hebben wij nu wel. [...] Wij hebben het voordeel dat wij in dit tijdperk leven, bijvoorbeeld via *whatsapp* wordt er bericht dat "als je op deze dag dit en dit gebed verricht is het meer waard." Dat hebben zij niet meegekregen en vandaar ook dat zij een beetje met open mond naar ons kijken van "hey is dat echt zo?"

Uit mijn interviews blijken internet, sociale media en *apps* voor velen een uitkomst te zijn om te achterhalen 'wat islamitisch is' en 'wat islam over bepaalde zaken zegt.' Het internet wordt met verschillende doeleinden geraadpleegd. Enas onderzoekt vooral door het kijken van YouTube filmpjes en het gebruik van Google. Het bekijken van bepaalde filmpjes is voor haar voornamelijk ter bevestiging van hetgeen in de Koran geschreven staat. Het onderzoeken van islam en wat islam voor

haar betekent kwam op een cruciaal moment in haar leven, als pasgetrouwde vrouw moest zij wennen aan een nieuwe omgeving en nieuw leven met haar man. Enas vertelde dat ze als kind bepaalde video's over islam had gekregen, maar deze waren in de loop der jaren kwijtgeraakt. Aan het begin van de nieuwe levensfase voelde ze een leegte en had ze behoefte om deze video's terug te kijken. Zodoende typte ze op een avond eens 'iets' in op YouTube en omschrijft deze avond als volgt 'ja daar begon het allemaal, die dag dat ik die beelden weer zag. Dat heeft mijn leven veranderd.' [...] Totdat YouTube en Google bestonden heb ik mij nooit verdiept!

Voor Najim is internet 'echt een uitkomst' wanneer hij met bepaalde vragen zit raadpleegt hij altijd eerst het internet want 'er staat zoveel op.' Wel realiseert hij zich dat internet soms misleidend kan zijn, daarom vraagt hij, altijd achteraf, ook de imam. Zoals hierboven beschreven vinden Aisha, Amal en Nisrin het fijn dat zij de mogelijkheid hebben om op verschillende manieren zelf te achterhalen wat islamitisch is. Ook deze jonge vrouwen hebben weleens vragen waarna ze op het internet surfen om achter een antwoord te komen. In onderstaand citaat komt naar voren dat verschillende moderne technologieën waaronder *whatsapp* en het internet voor hen dan uitkomst biedt om, bij twijfel, de juiste wijze te achterhalen:

Tijdens het gebed vergis ik mij best wel vaak of ik nou twee *rak'āt* heb verricht of drie of vier, dan moet je een bepaalde handeling verrichten om het te compenseren zodat het [gebed, ldl] toch geldt. Via de *app* heb ik het gelijk gevraagd aan de vrouwelijke geleerde maar ik kreeg niet direct antwoord. Dus ik ging naar de site en daar stond alles uitgelegd stap voor stap, bijvoorbeeld als je dit fout had gedaan dan moet je zo en zo doen. Dus dat is wel heel handig [...]

Bij twijfel of men wel op een juiste wijze de *salāt* uitvoert, dat wilt zeggen praktiseert conform een normatieve islam, zijn internet en het gebruik van moderne technieken zoals sociale media en *whatsapp* vaak 'handige' middelen om zélf op onderzoek te gaan naar *wat* islam is en *hoe* islam gepraktiseerd zou moeten worden. Toch zijn de vrouwen ook kritisch met betrekking tot het gebruik van het internet. Juist vanwege de overvloed aan en soms tegenstrijdige of niet juiste informatie zijn zij van mening dat het internet slechts een ondersteunende functie heeft:

Aisha: Internet vind ik heel erg matig, het is totaal niet betrouwbaar.

Amal: Maar eerlijk sommige dingen zijn echt niet betrouwbaar daar moet je echt goed op letten en zelf onderzoek naar doen. (...) Je kan zeker niet alles aannemen wat je ziet (...) Internet kan een goed hulpmiddel zijn maar het kan je ook op een totaal verkeerd pad leiden. (...) Internet moet gewoon een bevestiging zijn, het moet gewoon bevestigen wat je ....

Nisrin: Ja je moet niet als eerste op het internet gaan zoeken, dat moet je inderdaad (gebruiken, ldl) als bevestiging of als je geen andere mogelijkheid hebt.

Niet alleen kan internet 'je het verkeerde pad doen leiden' zoals Amal zegt, ook kan de veelheid aan informatie ertoe leiden dat men gemakkelijk in de war raakt. Zo probeerde Nisrin eens op het internet

de 'juiste manier' van de *salāt* op te zoeken en vertelde: 'ik heb ook andere sites bekeken waar het weer helemaal anders wordt uitgelegd (bepaalde regels aangaande de *salāt*, ldl) en dan raak je wel in de war.' De drie vrouwen menen dat de waarheid alleen gevonden kan worden in de gezaghebbende bronnen en daarom blijft voor Amal, Nisrin en Aisha persoonlijk contact met de imam, geleerden en andere moslims het belangrijkste in de eigen zoektocht naar- en verdiepende kennis over islam:

Amal: (...) Je komt erachter dat dat niet zo is door de geleerden, dan kom je ook achter het belang van de lezingen omdat het daar wordt verteld. Je moet je continue ontwikkelen om (1) bij de tijd te blijven en (2) om te achterhalen of iets waar is of niet en niet zomaar dingen aannemen (...)

Aisha: (...) Ik heb net geleerd dat je heel strikt naar de overleveringsketen moet kijken of het betrouwbaar is en dat het echt uit bepaalde boeken komt die wij vertrouwen zoals al-Bukhari. (...) Als je het zeker wilt weten dan moet je ook zelf onderzoek doen en niet per se het internet want er zijn altijd wel geleerden in een moskee.

Wel onderhouden zij dit contact via de moderne communicatiemiddelen: 'wij hebben veel contact met onze geleerden, die zitten in de groepsapp en voor de rest via Facebook.'

Tegenwoordig zijn eigenlijk alle gezaghebbende bronnen, de Koran en *ahādīth* gedigitaliseerd en te vinden op het internet, of door middel van apps. Men hoeft dus niet meer 'de boeken in te duiken' want met een paar drukken op een knop verschijnen deze zo op het beeldscherm of kan men hele *surahs* beluisteren. Ilias is van mening dat moslims tegenwoordig op heel veel manieren in staat zijn om de 'ware' betekenis van islam te achterhalen, en daarbij op te zoeken en uit te vinden wat wél en wat níet de boodschap en betekenis van islam is:

Er zijn genoeg bronnen en er zijn zeker genoeg Turkse bronnen. *Diyanet* heeft hele mooie apps.<sup>1</sup> Ik heb er zelf tien, die zijn kosteloos en er zit geen reclame in. Die zijn heel zuiver religieuze theorie en geen politiek maar gewoon dit is het Soennisme en dit zit erin en dat is toen ontstaan (...)

Tijdens het interview laat Ilias verschillende apps zien en opent een aantal die hijzelf gebruikt. Wat volgt is een virtuele rondleiding waarin hij stap voor stap uitlegt hoe deze werken en op welke manier moslims dus in staat zijn om te achterhalen wat de betekenis van de verzen van de Koran zijn:

Als jij, zeker in dit tijdperk, ook maar enig verstand hebt [...] het is een heel simpele app ... als je dan met dit soort instrumenten nog steeds niet in staat ben om het juiste te vinden, ja sorry, maar dan ben je ... (...) Als je dit soort dingen dus niet leest ja dan snap je het ook niet natuurlijk.

Door zowel het bekijken van YouTube filmpjes die hetgeen bevestigen wat in de Koran geschreven staat, en door gebruik te maken van speciale apps, onderzoekt Enas wat islam is en wat het voor haar betekent om moslim te zijn. Hoe ze dat doet?: 'Nou gewoon luisteren naar de *surahs*'

---

<sup>1</sup> De *Diyanet* is een overkoepelende stichting die onder andere de bedevaart naar Mekka organiseert voor moslims in Nederland.



Ik heb een Turkse vertaling (*app*, ldl). De eerste keer gewoon (luisteren, ldl) van 1 t/m 114, ik heb alleen maar geluisterd, stap voor stap. Ik hield elke keer bij wat ik had geluisterd, tijdens het koken, tijdens het strijken, op de fiets, in de bus, net voordat ik ging slapen. Zo vaak, want ik wilde zo graag alles zo snel mogelijk aanhoren. Dat was de eerste keer, dat heeft een paar maanden geduurd. En toen heb ik besloten om het nog een keer te luisteren om het veel beter te begrijpen. (...) De 1<sup>e</sup> keer was gewoon basis zo van “hey dit en dat is er gebeurd.” De tweede keer wist ik al waar het over ging, de 3<sup>e</sup> keer luisteren heb ik mijzelf getest, ik wist dan gelijk wat het begin en het einde was. Mijn hersenen wisten veel sneller waar de *ayah* over ging.

Omdat Enas geen mensen in haar directe omgeving heeft die net als zij bezig zijn met het geloof en daardoor gevoelsmatig ook niet echt steun vindt in haar directe omgeving, maar wel als moslim is geboren omschrijft zij zichzelf als volgt ‘ik ben moslim, en ik ben, als ik het zelf zeg, een moslim die zich achteraf heeft ontdekt.’ Duidelijk in het verhaal van Enas wordt dat voor haar moderne technologieën zoals *apps* en het internet een belangrijke rol spelen in de actieve ontdekking van de eigen ‘moslim-ik.’ Een aantal dagen na het interview met Enas krijg ik een aantal *apps* via de *whatsapp* doorgestuurd waarmee ook ik de Koran kan beluisteren en daarmee ‘de boodschap van islam zal begrijpen.’

Bovengenoemde voorbeelden laten zien dat velen gebruik maken van moderne technologieën en communicatiemiddelen om voor henzelf uit te zoeken ‘wat islam nou precies is?’ Een gevolg van deze eigen zoektocht en religieuze ontwikkeling is dat men, zoals mijn gesprekspartners dit zelf ervaren, in staat is islam te ontdoen van culturele invloeden zoals overgedragen en nageleefd door een oudere generatie. Ook raken moslims door het gebruik van het internet steeds meer ‘onderwezen’ in het bestaan verschillende interpretaties van de religieuze bronnen, en zijn zij daarom in staat om voor zichzelf uit te maken ‘welke islam bij hen past’ maar ook ‘welke betekenis men geeft en hecht aan bepaalde zaken die voor de een wél ‘islam zijn’ en voor de ander niet. Deze voorbeelden tonen aan dat we kunnen spreken van de-culturatie maar ook dat we islam moeten zien als veranderende traditie.

#### **5.4. Tot besluit**

In dit hoofdstuk heb ik uiteengezet *hoe* moslims zichzelf definiëren, en op welke manier(en) deze zelfidentificatie en het zelfbeeld van moslims tot stand komt. Bepaalde religieuze overtuigingen en gedragingen worden een onderdeel van iemands habitus, deze habitus wordt voor een groot deel op jonge leeftijd aangeleerd door derden en ingegeven door de omgeving waarin iemand opgroeit. Verschillende factoren en actoren spelen een rol in zowel het vorm- als uiting geven aan een religieuze identiteit.

Sleutelaspecten van geloofsbeleving die samenhangen met zelfbeeld en zelfdefiniëring van moslim-zijn omvatten: (1) overtuiging, (2) praktijk, (3) ervaring en effect waaronder: troost, energie en kracht en (4) religieuze kennis.<sup>93</sup> Uit mijn interviews blijkt dat de islambeleving vooral naar voren komt in het streven een vrome leefwijze te realiseren en een hechte band met God. Dit doen geïnterviewden door zich zo goed mogelijk proberen te houden aan de islamitische voorschriften en verplichtingen.

Opvallend en interessant is het feit dat een vrome leefwijze vooral wordt benadrukt en uitgedrukt in termen van ethische principes en richtlijnen, bijvoorbeeld omgangsvormen met anderen die men afleidt uit de Koran en *ahādīth*. Islam komt vooral neer op ‘goed zijn voor je medemens.’ De betekenis van de *salāt*, *sawm* en *zakāt*, worden bijvoorbeeld door velen niet enkel nageleefd omdat het ‘zo hoort want ik ben moslim’ maar ook vanuit het idee daarmee ‘bij te dragen’ aan persoonlijke ontwikkeling en het vormgeven van een ‘goede’ samenleving. Op deze manier wordt het sacrale verbonden met het alledaagse leven.<sup>94</sup>

Ondanks dat veel moslims refereren aan hun zelfbeeld van ‘moslim-zijn is gewoon’, en aangeven een religieuze habitus te hebben meegekregen vanuit de opvoeding, gaan velen op een bepaalde leeftijd zelf op onderzoek naar wat moslim-zijn dan betekent. Hierbij komt men erachter dat er naast de vijf verplichtingen, normen en waarden, en gedrag als referentiepunten en zelfidentificatie van moslims, ook veel verschillende vormen van islam bestaan waarin iedereen zijn of haar eigen keuzes maakt conform een normatieve islam die bij hen past. Door het bevragen van islam zijn mijn gesprekspartners erop uit om religieus getinte culturele tradities en de ‘zuivere’ islam te onderscheiden.<sup>95</sup> Dit leidt ertoe dat de religieuze beleving af kan wijken van de geloofsbeleving waarmee men is grootgebracht. De manier waarop een persoon uiting geeft aan zijn of haar religieuze identiteit, laat zien dat mensen geen passieve cultuurdragers zijn omdat het uiten van een religieuze identiteit – religie als onderdeel van een cultuur – anders kan zijn dan deze is overgedragen door de ouders. Dit laat zien dat religie en cultuur met elkaar verweven zijn, maar niet per definitie hetzelfde omvatten. Hierom kán men niet spreken van ‘de islam’, ‘de moslim’ en ‘de islamitische cultuur’ die voor iedereen gelijk is. Ik heb in dit hoofdstuk dan ook niet willen weergeven *wat* islam is, maar vooral *wat* islam en het moslim-zijn betekent voor mijn gesprekspartners.

## BIJLAGE 6. LIJST MET CODES SPECIFIEK VOOR *HADJ* EN 'UMRA

|                                      |                                      |
|--------------------------------------|--------------------------------------|
| Adam en Hawwa                        | Geduld vs. ongeduld                  |
| Afscheid                             | Gelegenheid                          |
| Ambivalenties                        | Gemis en verlangen                   |
| Anti/contra-structuur                | Gender                               |
| Bedevaart                            | Generatie (verschillen)              |
| Beslommeringen                       | Genezing                             |
| Betekenis (rituelen)                 | God                                  |
| Bewustwording                        | Goede moslim zijn                    |
| Bezinning                            | Globalisatie                         |
| Broederschap ('broeders en zusters') | Gunnen en 'gegund worden'            |
| <i>Collective effervesence</i>       | Habitus                              |
| Commercialisering                    | <i>Hadj</i>                          |
| <i>Communitas</i>                    | Hajar en Isma'īl                     |
| Continuïteit                         | Heilig                               |
| Consumentisme                        | Heimwee                              |
| Cultuur                              | Herboren worden/voelen               |
| Cultureel religieus erfgoed          | Ibrahim                              |
| Depressiviteit                       | Ideaal, ideaalbeeld                  |
| Eenheid                              | Identiteit (Islamitische identiteit) |
| Egalitarisme                         | Intentie                             |
| Emancipatie (vrouwen)                | Islam, islamitisch                   |
| Emotie(s)                            | Jong (m.b.t. leeftijd)               |
| Eindpunt                             | Ka'aba                               |
| Energie                              | Kans                                 |
| Ethiek                               | Keuze                                |
| Etnische/nationale verschillen       | 'Klaar zijn' (voor)                  |
| Gedrag norms                         | Klassenverschillen                   |

|   |  |
|---|--|
| Lering en educatie                                  | Persoonlijkheid                                |
| <i>Liminal rite</i> (liminele fase en liminaliteit) | Persoonlijke betekenis van de rituelen         |
| Lotsbestemming ( <i>nasīb</i> )                     | <i>Post-liminal rite</i> (fase van integratie) |
| <i>Mahram</i>                                       | Reflecteren                                    |
| <i>Masjid al-Ḥarām</i>                              | Reiniging                                      |
| <i>Masjid al-Nabawi</i>                             | Relativeren                                    |
| Massaliteit   | Religieuze gelijkheid                          |
| Mensenmassa   | Religieuze reis                                |
| Missen en gevoelens van 'gemis'                     | Religieus toerisme                             |
| Moderniteit, modernisering                          | Religiositeit                                  |
| Moeilijk(heden)                                     | Richtlijn                                      |
| Moslim, niet-moslim                                 | Roeping  |
| Motivatie: voldoen aan laatste verplichting         | Saamhorigheid                                  |
| Motivatie: berouw                                   | Sacraal (heilig)                               |
| Motivatie: vergeving                                | Saoedi-Arabië, monarchie en Saoediërs          |
| Motivatie: innerlijke/spirituele groei              | Sociale controle                               |
| Motivatie: ontwikkeling eigen vroomheid             | Sociale druk                                   |
| Motivatie: identiteitsformatie                      | Sociale identificatie                          |
| Nature & nurture                                    | Sociale media                                  |
| Nieuw begin   | Spiritualiteit                                 |
| Normatief   | Tegenstrijdigheden                             |
| Normen & waarden                                    | Teleurstelling, tegenvallers                   |
| Nucleaire episodes (sleutelgebeurtenissen)          | Traditie, traditioneel                         |
| Obstakels   | Time-out                                       |
| Oud (m.b.t. leeftijd)                               | Vakantie                                       |
| Praktijk, praktiserend                              | Verandering                                    |
| <i>Pre-liminal rite</i> (fase van separatie)        | Verantwoordelijkheid                           |
| Profaan (werelds)                                   | Verhalen achter de rituelen: <i>Tawāf</i>      |

Verhalen achter de rituelen: *sa'i*  
Verhalen achter de rituelen: *Jamarāt*  
Verhalen achter de rituelen: *Mina*  
Verhalen achter de rituelen: *Muzdalifāh*  
Verplichting  
Verwachtingen en verwachtingspatronen  
Vorbereiding(en)  
Wahabisme  
Werelds (profaan)  
Werkelijkheid  
Westen  
Wonderen/bijzondere gebeurtenissen  
Uiterlijk  
*‘umra*  
Zelfbeeld  
Zelfdefiniëring  
*Ziyarah, Ziyarāt* (bezoek aan heiligenschrijnen)

## BIJLAGE 7. LIJST MET CODES ISLAM ALS GELEEFDE RELIGIE

|                             |                                     |                      |
|-----------------------------|-------------------------------------|----------------------|
| <i>‘ahādīth</i>             | Normen en Waarden                   | Verschillen          |
| Ambivalenties               | Obstakels                           | Ware & Zuivere islam |
| Apps                        | Onderzoeken/ontdekken               | Werkelijkheid        |
| Beloning                    | Omgeving                            | Uiterlijk            |
| Beperking                   | Oud (m.b.t leeftijd)                | <i>‘umra</i>         |
| Cultuur                     | Praktijk en praktiseren             | <i>Zakāt</i>         |
| Communicatie (middelen)     | Profaan (werelds)                   | Zelfbeeld            |
| De-culturatie               | Profeet Mohammed                    | Zelfdefiniëring      |
| Ethiek                      | Persoonlijk                         |                      |
| Facebook                    | Persoonlijkheid                     |                      |
| Familie                     | Rechtsscholen (wetscholen)          |                      |
| Fundamentalisme             | Reiniging                           |                      |
| Generatie (verschillen)     | Richtlijn                           |                      |
| Gewoonten                   | Rituelen                            |                      |
| Goede moslim                | Saamhorigheid                       |                      |
| Globalisatie                | <i>Salāt</i> (rituele gebed)        |                      |
| Habitus                     | <i>Sāwm</i> (vasten)                |                      |
| Identiteit                  | <i>Shahāda</i> (geloofsgetuigenis)  |                      |
| Institutionele islam        | Sociale controle                    |                      |
| Intentie                    | Sociale druk                        |                      |
| Islam                       | Sociale media                       |                      |
| Jong (m.b.t leeftijd)       | Spiritualiteit                      |                      |
| Moderniteit/modernisering   | Tegenstrijdig(heden)                |                      |
| Moeilijk (moeilijkheden)    | Traditie en traditioneel            |                      |
| Moslim vs. niet-moslim      | Verandering                         |                      |
| Nature en nurture           | Verdieping (zelf op onderzoek gaan) |                      |
| Normatief, normatieve islam | Verplichtingen (vanuit islam)       |                      |

## BIJLAGE 8. VERKLARENDE WOORDENLIJST

*Abāyah* – de *abāyah* is een islamitisch gewaad dat wordt gedragen door sommige vrouwen, vanuit religieus oogpunt of vanuit culturele traditie. In sommige delen van de moslim wereld zijn vrouwen verplicht zichzelf te bedekken. De traditionele *abāyah* is zwart van kleur. Het gewaad bedekt het hele lichaam met uitzondering van gezicht (hals), handen en voeten.

*Adhan* – oproep tot het gebed. Vijf maal per dag worden moslims opgeroepen tot het gebed door de muezzin.

*Akhlāq* – gewoonten en de daaruit voortvloeiende gedragingen en handelingen. De geboden van islam zijn onderverdeeld in drie groepen, *Akhlāq* is een van deze drie, de andere twee geboden zijn *amal* en *īmān*.

*Alhamdulillah* – God zij geprezen.

*ʿAmal* – praktijk en daden. In islam zijn twee soorten daden; aanbidding van Allah en geboden omtrent gedrag en omgang van mensen onderling. De geboden van islam zijn onderverdeeld in drie groepen, *amal* is een van de drie, de andere twee geboden zijn *akhlaq* en *īmān*.

*Ashahadu la ilaaha illAllah wa ashahadu Muhammed abduhu wa rasuulAllah* – de geloofsgetuigenis; ik getuig dat er geen andere god is dan Allah, en ik getuig dat Mohammed de dienaar en de boodschapper van Allah is.

*Awrah* – wat voor zowel mannen als vrouwen *ḥarām* is om van hun lichaam te laten zien aan anderen buiten hun echtgenoten en echtgenotes om. Deze specifieke delen van het lichaam moeten goed en correct bedekt zijn. Hierover zijn verschillende interpretaties tussen de vier rechtsscholen, maar ook tussen moslims en moslima's onderling.

*Ayah*, mv. *Ayāt* – verzen uit de Koran.

*Bayt Allah* – Gods huis. Het huis van God.

*Baraka*, mv. *barakāt* – zegeningen van God.

*Bid'ah* – term die verwijst naar 'innovatie' of 'iets nieuws'. Vanuit religieus oogpunt verwijst *bid'ah* naar religieuze innovatie: religieuze praktijken die niet door de profeet Mohammed zijn voorgeschreven en gedaan.

*Bismillah* – in naam van God. Dit wordt door veel moslims gepreveld wanneer zij op het punt staan een bepaalde handeling te verrichten.

*Dhu al-Hijjah* – de twaalfde maand van de lunaire kalender waarin jaarlijks de *ḥadj* plaatsvindt.

*Diyanet* – overkoepelende stichting waar Turkse moskeeën in Nederland bij zijn aangesloten. Als instituut valt de *Diyanet* onder het ministerie van Algemene Zaken in Turkije. De *Diyanet* regelt verscheidene zaken voor moslims die in het buitenland (waaronder Nederland) wonen, hieronder valt onder meer de organisatie van de *ḥadj*. Ook worden de Turkse imams in Nederland door de *Diyanet* gezonden.

*Djihād* – inspanning op de weg van God; strijd tegen ongeloof (in jezelf).

*Du‘a* – persoonlijke smeekbedes, gebeden.

*Fard* – verplichte geboden. Hieronder vallen de *salāt*, de *sawm* en *zakāt*. De *ḥadj* is ook *fard* voor degene die hier zowel fysiek als financieel toe in staat zijn.

*Fiqh* – Islamitische plichtenleer of rechtswetenschap.

*Ghusl* – de grote wassing.

*Ḥadj* – de bedevaart naar Mekka. Iedere moslim die daar toe in staat is, zowel fysiek als financieel, moet eens in zijn of haar leven de *ḥadj* hebben volbracht. Mannelijke pelgrims die op *ḥadj* zijn geweest krijgen de titel *ḥadji*, vrouwelijke pelgrims krijgen de titel *ḥadjiya*.

*Hadīth*, mv. ‘*ahādīth* – overleveringen van de Profeet. De ‘*ahādīth* betreft gewoonten (*sunnah*), uitspraken bepaalde handelingen en stilzwijgende goedkeuringen van de Profeet die op schrift zijn gesteld na zijn dood. Belangrijke en gezaghebbende ‘*ahādīth*-verzamelingen zijn die van al-Bukhari en Muslim.

*Ḥalāl* – rein/toegestaan in islam. Dit heeft betrekking op bepaalde spijswetten maar bijvoorbeeld ook op bepaalde gedragingen.

*Ḥarām* – onrein/verboden. Dit heeft betrekking op bepaalde spijswetten maar bijvoorbeeld ook op bepaalde afkeuringswaardige gedragingen.

*Hidjrah* – migratie van de profeet Mohammed met een aantal metgezellen naar *Yathrib*, het latere Medina in het jaar 622 n. Chr.

*Hijāb* – islamitische hoofdoek gedragen door moslima's.

*Hira* – de grot nabij Mekka waar de profeet Mohammed zijn eerste openbaring kreeg.

*Ibādah* – aanbedding van God.

‘*Id al-adha* – het offerfeest. Deze feestdag vindt plaats op de tiende dag van de maand *dhu al-Hijjah*.

*Iḥrām* – omvat een reinigingsritueel die moslims ondergaan alvorens zij Mekka binnentreden. *Iḥrām* heeft zowel betrekking op de mentale (gemoedstoestand) alsook fysieke reinheid van een persoon.



Uiterlijke kenmerk van de staat van *iḥrām* is het dragen van speciale kleding door mannen; twee witte niet-gezoomde doeken. Voor vrouwen volstaat een eenvoudig gewaad, veel vrouwen dragen tijdens de *ḥadj* ook wit maar dit is niet een verplichting. Tijdens de staat van *iḥrām* dient men zich te onthouden van wereldse zaken en begeerten en is het *ḥarām* om jezelf of anderen te kwetsen of op een andere manier pijn te doen.

*Īmān* – het begrip *īmān* betekent geloven vanuit het hart in datgene dat Allah naar de Profeet heeft gezonden, en met de mond [en daden] dit geloof bevestigen. Het heeft daarom betrekking op het eigen geloof van de gelovige; religiositeit en eventueel spiritualiteit. *Īmān* betekent het erkennen en tegelijkertijd aanvaarden en zich onderwerpen aan Allah. De geboden van islam zijn onderverdeeld in drie groepen, *īmān* is het eerste van deze geboden. De andere twee geboden zijn *akhlaq* en *īmān*.

*Imam* – een imam is de voorganger in een moskee. Daarnaast geeft een imam vaak Arabisch en Koran lessen. Turkse moskeeën in Nederland zijn vaak aangesloten bij de *Diyanet*, dit is een koepelorganisatie. De *Diyanet* in Nederland stelt voor moskeeën een imam voor een periode van vijf jaar aan.

*Jamarāt* – de drie pilaren in *Mina* waar de symbolische steniging van de duivel plaatsvindt. Dit is een van de rituelen van de *ḥadj*.

Ka‘aba – het kubusvormige gebouw dat zich bevindt in de *Masjid al-Ḥarām* in Mekka. De Ka‘aba is het centrale punt en heiligdom voor moslims. Vijf keer per dag bidden moslims richting de Ka‘aba. De Ka‘aba wordt ook wel *Bayt Allah*, het huis van God, genoemd.

*Kiswa* – het zwarte met goud versierde kleed die de Ka‘aba bedekt.

*Talbiyah* – *Labbayk allahumma labbayk; labbayk la sharika laka, labbayk; inna-l-hamda wa nimta laka walmulk; la sharika laka* – ‘Hier ben ik, O Allah, hier ben ik. Hier ben ik, U heeft geen partner, hier ben ik. Voorwaar alle lof en zegeningen zijn de Uwen, en volledige soevereiniteit, U heeft geen partner.’ Dit is het reciet dat moslims met luide stem of zachtjes prevelen tijdens het binnentreden van de *Masjid al-Ḥarām* voor de ‘umra of de *ḥadj*.

*Madhab* – Islamitische rechtsschool binnen de soenitische islam.

*Mahram* – nabije (mannelijke) familieleden. Wanneer een vrouw op ‘umra of *ḥadj* wilt gaan kan zij volgens sommige interpretaties alleen onder begeleiding van een *mahram*, een mannelijk familielid gaan. Er bestaan verschillen in mening over of het wel of niet is toegestaan dat vrouwen van een bepaalde leeftijd wél zonder mannelijk familielid op *ḥadj* of ‘umra zouden mogen gaan. Het is toegestaan dat één mannelijk familielid meerdere vrouwelijke familieleden onder zijn hoede neemt.

*Mandub* – aanbevelingswaardige handelingen of praktijken. Men wordt beloond wanneer hij of zij deze handelingen of praktijken verricht, maar zal niet gestraft worden wanneer men deze niet verricht.

*Masjid al-Ḥarām* – de grote moskee in Mekka, ook wel de gewijde moskee genoemd. Hierbinnen bevindt zich de Ka‘aba.

*Miqāt* – plaatsen aan de grens van het heilige gebied rond Mekka. Hier hebben pelgrims de laatste kans om zich in *iḥrām* te hullen.

*Muzdalifah* – plaats waar pelgrims de stenen voor de *Jamarāt* bij elkaar rapen.

*Nasīb* – lotsbestemming.

*Nisāb* – standaardmaat voor rijkdom volgens de religieuze normen. Iemand die volgens deze normen, buiten de primaire behoeftes en schulden genoeg geld en bezittingen heeft, wordt als rijk beschouwd (Yazici 2015: 182).

*Niyah* – intentie.

*Ummah* – wereldwijde moslimgemeenschap.

‘*Umra* – kleine, vrijwillige bedevaart naar Mekka. De ‘*umra* is niet verplicht en kan op elk moment in het jaar gedaan worden.

*Qadar* – het lot van de mens.

*Rak‘ā*, mv: *rak‘āt* – voorgeschreven bewegingen (handelingen) en woorden tijdens het gebed.

*Ramadān* – de Islamitische vastenmaand. Het vasten vindt plaats in de negende maand van de Islamitische jaarkalender.

*Sadaqa* – vrijwillige gift, vorm van liefdadigheid.

*Sahaba* – metgezellen van de profeet Mohammed.

*Sallallahu alaihi wa salām (SAW)* – dit is een uitdrukking die veel moslims prevelen na het zeggen of horen van de naam van de Profeet. Het betekent; ‘Gods zegen en vrede zij met hem.’

*Salāt* – het gebed.

*Sa‘i* – het zeven maal heen en weer lopen door pelgrims tussen de bergen *Safāh* en *Marwah* tijdens de *ḥadj* of ‘*umra*.

*Shahāda* – geloofsgetuigenis; ‘*ik getuig dat er geen andere god is dan Allah, en ik getuig dat Mohammed de dienaar en de boodschapper van Allah is.*’

*Shaitān* – de duivel.

*SubhanAllah* – God zij geprezen.

*Sunnah* – de gewoonten van de profeet Mohammed die op schrift zijn gesteld en samengevoegd en gebundeld in de *‘ahādīth*.

*Surah* – hoofdstuk in de Koran. De Koran kent honderdveertien *surah*'s.

*Takbīr* – uitdrukking *‘Allāhu Akbar*’, *‘God is groot.’* Dit wordt telkens aan het begin van het gebed opgezegd.

*Tarawih* – ramadān gebeden.

*Tawāf* – het zeven maal rond de Ka‘aba lopen tegen de klok in.

*Tawhīd* – het erkennen en geloven in de eenheid van God; *‘er is geen God dan Allah en Mohammed is zijn boodschapper.’* Vaak wordt de *tawhīd* ook wel verward met de *shahāda*. Beide erkennen de eenheid van God en dat Mohammed Zijn boodschapper is, maar de vertaling van de *shahāda* is iets anders en uitgebreider.

*Thawr* – gebergte nabij Mekka waar volgens de overlevering de Profeet en Abu Bakr zich zouden hebben verstopt voor de Mekkanen alvorens zij naar *Yathrib*, Medina vertrokken voor de *Hidjrah*.

*Wājib* – volgens de Hanafitische rechtsschool betekent *wājib* aanbevelingswaardige handelingen en praktijken. Volgens de andere drie rechtsscholen binnen islam betekent *wājib* niet aanbevelingswaardig maar verplicht.

*Wazifa* – een ritueel die meerdere keren (achter elkaar) uitgevoerd kan worden. Binnen de verschillende rechtsscholen wordt verschillend gedacht over of *wazifa* aanbevelingswaardig of *bid‘ah* is.

*Wudū* – rituele wassing voor het gebed, ook wel kleine wassing genoemd.

*Wuqūf* – het rituele verblijf door pelgrims op ‘Arafāt.

*Zakāt* – religieuze armenbelasting.

*Zamzam* – waterbron bij de Ka‘aba, volgens de traditie is deze ontsprongen op de plaats waar Ismā‘īl met zijn baby voetje zat nadat de profeet Ibrāhīm tot God had gebeden over het welzijn van zijn tweede vrouw, Hajar en hun zoon Ismā‘īl.

## LITERATUURLIJST

- Al-Faisal, Reem en Seyyed Hossein Nasr. 2009. *Hajj*. (1<sup>e</sup> edition). Garnet Publishing Limited.
- Andersen, Seibert en Wagner. 2012. *Politics and Change in the Middle East*. (10<sup>th</sup> ed.) United States: Pearson Education.
- Asad, Talal. 1986. The idea of an anthropology of Islam. *Centre for Contemporary Arab Studies*.
- Bowie, Fiona. 2006. Ritueel en uitvoering. In Christopher Partridge (red.), *Handboek van de Wereldgodsdiensten* (pp.32-37). Uitgeverij Kok – Kampen.
- Brown, Daniel W. 2009. *A New Introduction to Islam*. Tweede editie. Wiley-Blackwell.
- Bianchi, Robert R. 2004. *Guests of God: Pilgrimage and Politics in the Islamic world*. Oxford University Press.
- Buitelaar, M.W. 2011. *Islam en het Dagelijks Leven: Religie en Cultuur onder Marokkanen*. Olympus.
- Buitelaar, M.W. 2016 (a). Moved by Mecca: the meaning of the Hajj for present day Dutch Muslims. In Ingvild Flakerud & Richard Natvig (red.), *Muslim Pilgrimage in and from Europe* (pp.1-18). Palgrave. Komend in 2016.
- Buitelaar, M.W. 2015. The Hajj and the Anthropological study of pilgrimage. In Luitgard Mols & Marjo Buitelaar (red.), *Hajj: Global Interactions through Pilgrimage* (pp. 9-26). Leiden: Sidestone Press.
- Buitelaar, M.W. 2009. *Van Huis uit Marokkaans: Over Verweven Loyaliteiten van Hoogopgeleide Migrantendochters*. Bulaaq.
- Buitelaar, M.W. 2016 (b). Working paper for the EASA conference 2016, Milan. Bringing home the pilgrimage. The meaning of the Hajj in Asra's Nomani's memoir *Standing Alone* (pp. 1-14).
- Coleman, S. Sept. 1, 2002. Do you believe in Pilgrimage?: Communitas, contestation and beyond. *Anthropological Theory* 2, no. 3, pp. 355-368.
- Coleman, S. en John Eade. 2004. Introduction: Reframing pilgrimage. In Simon Coleman en John Eade (red.), *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion* (pp. 1-25). London and New York: Routledge.
- Cleveland, William L. en Martin Burton. 2009. *A History of the Modern Middle East*. Westview Press.
- Dr. Özcan Hidir en drs. Fatih Okumuş (vert.) 2013. *De Levende Koran*. Rotterdam. IUR Press, Stichting Lezen Leven.

- Eade, John. 2000. Introduction to the Illinois paperback. In J. Eade en M. Sallnow (red.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage* (pp. ix-xxx). Urbana: University of Illinois Press.
- Fadil, Nadia en Mayanthi Fernando. 2015. Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an anthropological divide. *Journal of Ethnographic Theory* 5, no 2, pp. 59-88.
- Glick Schiller, Nina. 2004. Transnationality. In Nugent D. & Vincent J. (red.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Malden, MA: Blackwell, (pp.448-467).
- Haq, Farooq en John Jackson. 2009. Spiritual journey to Hajj: Australian and Pakistani experience and expectations. *Journal of Management, Spirituality & Religion*. Central Queensland University, Australia.
- Hennink, M. Inge Hutter en Ajay Bailey. 2001. *Qualitative Research Methods*. Los Angeles: Sage.
- Khan, Fareeha. 2015. Why Mecca? Abraham and the Hajj in the Islamic tradition. In Eric Tagliacozzo en Shawkat M. Toorawa. (pp. 31-41). New York: Cambridge University Press.
- Kreinath, J. 2012. Toward the anthropology of Islam: an introductory essay. In Kreinath, J. (red.), *The Anthropology of Islam Reader* (pp.121-141). London en New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Mahmood, Saba. 2012. Rehearsed spontaneity and the conventionality of ritual: Disciplines of “*salāt*”. In Kreinath, J. (red.), *The Anthropology of Islam Reader* (pp.121-141). London en New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- McAdams, Dan P. 2001. The Psychology of life stories. *Review of General Psychology* Vol. 5. No. 2. (pp. 100-122). Northwestern University.
- Nilsson DeHanas, Daniel. 2013. Of Hajj and home: Root visits to Mecca and Bangladesh in everyday belonging. *Ethnicities* 13(4), (pp. 457-474).
- Olaveson, T. 2001. Collective effervescence and communitas: processual models of ritual and society in Emile Durkheim and Viktor Turner. *Dialectical Anthropology* Vol 26. (pp.89-124). Kluwer Academic.
- Osella, Filippo en Benjamin Soares. 2009. Islam, politics, anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (pp.1-23).

- Preston, James J. Spiritual Magnetism: An organizing principle for the study of pilgrimage. In Alan Morinis (red.), *Sacred Journeys: An Anthropology of Pilgrimage* (pp. 31-46). Westport, CT: Greenwood Press.
- Reader, Ian. 2015. *Pilgrimage: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Reulink, Niek en Leonie Lindeman. 2005. *Kwalitatief onderzoek: dictaat kwalitatief onderzoek*. (pp. 1-31).
- Rippin, A. 2012. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. (4e ed.). London en New York: Routledge.
- Roy, O. 2007. *The Politics of Chaos in the Middle East*. London, United Kingdom: Hurst & Company.
- Roy, O. 2004. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Ruthven, M. 2012. *Encounters with Islam: On religion, Politics and Modernity*. Londen en New York: I.B. Tauris.
- Sayeed, Asma. Women and the Hajj. 2015. In Eric Tagliacozzo en Shawkat M. Toorawa (red.) *The Hajj Pilgrimage in Islam*. (pp. 65-84). New York: Cambridge University Press.
- Schielke, Samuli. 2010. Working paper for the Helsinki Collegium for Advanced Studies, 16 April 2010 and for the Zentrum Moderner Orient, 25 June 2010. Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life (pp.1-16).
- Scupin, Ramond. 2012. The social significance of the *hajj* for Thai Muslims. In Kreinath, J. (red.), *The Anthropology of Islam Reader* (pp.191-197). London en New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Sedgwick, Mark. 2006. *Islam and Muslims: A Guide to Diverse Experience in a Modern World*. Intercultural Press, Nicholas Brealey Publishing.
- Turner, Victor. 1991 [1966]. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Werbner, Pnina. 2015. Sacrifice, Purification, and Gender in the Hajj: Personhood, Metonymy, and Ritual Transformation. In Luitgard Mols & Marjo Buitelaar (red.), *Hajj: Global Interactions through Pilgrimage* (pp. 27-40). Leiden: Sidestone Press.

McLoughlin, Seán. 2015. Pilgrimage, performativity, and British Muslims: scripted and unscripted accounts of the Hajj and Umra. In Luitgard Mols & Marjo Buitelaar (red.), *Hajj: Global Interactions through Pilgrimage* (pp. 27-40). Leiden: Sidestone Press.

Winter, Timothy J. en John A. Williams. 2002. *Understanding Islam and Muslims: The Muslim family and world peace*. Fons Vitae.

Yazici, Seyfettin. 2015. (vert. door Suat Erdemsoy, Erkan Tan) *Basiskennis over Islam*. Islamitische Stichting Nederland Publicatie van Onderzoekscentrum Diyanet Hollanda Diyanet Vakfi. Den Haag.

# NOTEN

---

## Introductie

<sup>1</sup> Verschillende antropologische studies houden zich hiermee bezig zowel binnen islamitische samenlevingen in het Midden-Oosten, Afrikaanse landen, Aziatische landen en in moslimgemeenschappen in het Westen. Zie onder andere verschillende artikelen in Kreinath J. (red.). (2012). *The Anthropology of Islam reader*. London en New York: Routledge. De invalshoeken die gecombineerd worden zijn bijvoorbeeld socio-economisch, politiek-historisch, identiteitsvorming, en mogelijk een migrantencontext. Op deze manier proberen antropologen het denkbeeld dat 'alles wat moslims doen iets zegt over "de islam"' te weerleggen en vloeit de conclusie voort dat er geen sprake kan zijn van 'de islam' of 'de islamitische cultuur'. Bij het idee van de islam en de islamitische cultuur wordt uitgegaan van een essentialistische benadering. Marjo Buitelaar (2011: 14) beschrijft een essentialistische benadering als volgt: (...) Bij het idee van 'de islamitische cultuur' wordt uitgegaan dat een cultuur geheel gebaseerd is op religie en dat deze het gedrag van de aanhangers van die religie verklaart. Andere ontorechte veronderstellingen in een essentialistische benadering zijn dat men ervan uitgaat dat cultuur en religie samenvallen, en dat wat in de gezaghebbende religieuze teksten staat hetzelfde is als wat gelovigen in de praktijk doen en denken.

<sup>2</sup> Osella, Filippo en Benjamin Soares. 2009. Islam, politics, anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. p. 11.

<sup>3</sup> Beknopte samenvatting van Schielke's argument, vertaald uit het Engels in Maart 2016. Zie Schielke. 2010. *Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life*. Zentrum Moderner Orient.

<sup>4</sup> Reader, Ian. 2015. *Pilgrimage: A Very Short Introduction*. Oxford University Press. p. 20.

<sup>5</sup> Buitelaar, M.W. 2015. The Hajj and the Anthropological study of pilgrimage. In Luitgard Mols & Marjo Buitelaar (red.), *Hajj: Global Interactions through Pilgrimage*. Leiden: Sidestone Press. pp. 15-17. In dit artikel schrijft Buitelaar o.a. dat studies naar de *hadj* zich hoofdzakelijk richten op de impact van de verplichte bedevaart op bredere issues waaronder veranderingen in de socio-economische status van een pelgrim. Hierbij wordt de *hadj* voornamelijk als component van etnografische studies naar andere onderwerpen belicht en gaat de studie niet zozeer om de praktische uitoefening van de bedevaart-rituelen en de religieuze en symbolische betekenisgeving voor de pelgrims zelf (Buitelaar 2015: 16).

<sup>6</sup> Buitelaar, M.W. 2009. *Van huis uit Marokkaans: Over verweven loyaliteiten van hoogopgeleide migrantendochters*. Bulaaq. p. 59.

## Hoofdstuk twee: Methodologie

<sup>7</sup> Hennink, M. Inge Hutter en Ajay Bailey. 2001. *Qualitative research methods*. Los Angeles: Sage. p. 109.

<sup>8</sup> Reulink, Niek en Leonie Lindeman. 2005. *Kwalitatief onderzoek: Dictaat kwalitatief onderzoek*. p. 13.

<sup>9</sup> Onder leiding van Marjo Buitelaar onderzoeken antropologen verbonden aan de Rijksuniversiteit van Groningen de betekenis van de *hadj* onder Nederlandse moslims van Turkse en Marokkaanse afkomst. Dit onderzoek is onderdeel van een bredere studie naar de *hadj* als geleefde religie dat in samenwerking wordt uitgevoerd met dr. Van Leeuwen, verbonden aan de Universiteit van Amsterdam. In het NWO-gefinancierde project 'More Magical than Disneyland: Modern Articulations of Pilgrimage to Mecca' bestuderen de onderzoekers persoonlijke *hadj*-verhalen waarbij gekeken wordt naar hoe verwijzingen naar religiositeit, sociale identificaties en eigen identiteit de habitus van de informanten weerspiegelen en op welke manier verschillende culturele discoursen hierop van invloed zijn. Doel van het project is om inzicht te krijgen in de dynamiek van de islam als levende traditie en de bedevaart als vorm van geleefde religie. Het project beslaat drie deelprojecten. In het eerste deelproject worden reisverslagen van de *hadj*, geschreven tussen 1850-1945, bestudeert. Het tweede deelproject is een etnografische studie naar de socio-culturele inbedding van de *hadj* in hedendaags Marokko. Het laatste deelproject (o.l.v. Buitelaar) bestudeert hoe in de *hadj* verhalen van Marokkaanse en Turkse moslims



---

in Nederland trans-lokale gevoelens van saamhorigheid en verbondenheid naar voren komen. Om te onderzoeken op welke manier verschillende culturele discoursen en het alledaagse leven van invloed zijn op de keuze om op *ḥadj* te gaan en op de bedevaartbeleving maakt Buitelaar onder andere gebruik van *Dialogical Self Theory* (Hubert Hermans) in haar analyse van de persoonlijke *ḥadj* verhalen. <http://www.nwo.nl/onderzoek-en-resultaten/onderzoeksprojecten/i/51/12251.html>. Geraadpleegd 25 november 2016.

<sup>10</sup> In *Qualitative research methods* (2001) beschrijven Hennink, Hutter & Bailey dat een focusgroep uit zes tot acht vooraf geselecteerde deelnemers bestaat en dat deze gericht is op één specifiek onderwerp of thema (p. 136). Ook neemt de onderzoeker tijdens een focusgroep een meer sturende rol aan zodat een discussie tussen de deelnemers tot stand kan komen. Omdat ik voor aanvang van het interview niet op de hoogte was van de deelname van meerdere gesprekspartners was ik niet optimaal voorbereid op een andere interviewvorm/discussie. Hierom heb ik gekozen om mijn interviewformat zoals deze gebruikt is tijdens de één-op-één diepte-interviews te hanteren. Zodoende hebben we eerst de algemene levensloop (met verschillende thema's) van de drie vrouwen besproken alvorens we dieper in zijn gegaan op het specifieke onderwerp de bedevaart. Het interview met Aisha, Amal en Nisrin is hierdoor ietwat een combinatie geworden van een groepsinterview met semigestructureerde vragen over verschillende thema's en onderwerpen.

<sup>11</sup> ISN is de afkorting voor Islamitische Stichting Nederland, dit betreft een overkoepelende organisatie waar de *Diyanet* onder valt. Zie voor meer informatie over ISN <http://islamitischestichtingnederland.nl/>.

<sup>12</sup> Dit interview heeft plaatsgevonden op 5 februari 2016.

<sup>13</sup> Dit interview heeft plaatsgevonden op 3 december 2015.

<sup>14</sup> Wel bestaat er een verschil in de gevolgde wetsschool, Turkse moslims volgen hoofdzakelijk de *Hanafitische* wetsschool, Marokkaanse moslims het *Malikisme*. De verschillende wetsscholen hebben betrekking op verschillen in interpretatie van gezaghebbende bronnen zoals de Koran en de '*ahādīth*'. Dit uit zich onder andere in kleine verschillen aangaande de uitvoering van bepaalde handelingen en houdingen tijdens de rituelen: de *salāt*, en *ḥadj*, spijswetten en kledingvoorschriften. Hoewel in deze studie niet een vergelijking van ervaringen, gevoelens en emoties tussen Nederlandse pelgrims van Turkse en Marokkaanse afkomst op basis van geslacht, leeftijd, etnische afkomst of het jaar waarin de *ḥadj* of '*umra*' heeft plaatsgevonden centraal staat kwamen tijdens een aantal interviews wel bepaalde verschillen ter sprake.

<sup>15</sup> Dit deel van het interview geeft inzicht in de manier waarop de praktijk van alledag afgestemd is op de idealen die men nastreeft om een zo goed mogelijk leven te leiden conform (religieuze) overtuigingen.

<sup>16</sup> Omdat ik mensen heb gesproken die eens of meerdere keren op bedevaart zijn geweest én mensen die nog niet op *ḥadj* of '*umra*' zijn geweest zijn de volgende vragen in elk interview gesteld: 1) wat is het beeld van de *ḥadj* en de betekenis ervan die iemand heeft meegekregen vanuit de opvoeding? 2) Welke herinneringen heeft een persoon aan familieleden of anderen die naar Mekka gingen, hoe ze terugkwamen en verwelkomd werden (status)? 3) wanneer is iemand 'klaar' om op *ḥadj* of '*umra*' te gaan? 4) hoe wordt er in de omgeving over de *ḥadj* gedacht, hoe wordt erop gereageerd? Voor mensen die wel de bedevaart, *ḥadj* of *umra*, hadden volbracht ten tijde van het interview waren onder andere de volgende vragen van toepassing: 1) op welk moment besloot de persoon om op bedevaart te gaan? 2) wat waren de verwachtingen (zowel van de bedevaart als van Mekka als heilige plaats binnen islam) en hoe heeft de persoon de bedevaart ervaren? 3) hoe kijkt men terug op de bedevaartervaring en welke rol speelt deze ervaring in het leven van de persoon?

<sup>17</sup> Mijn informanten Azime, Naima en Yiğit vertelden mij dat men vanuit islam gasten: 'goed dient te behandelen en goed voor de gast dient te zorgen met betrekking tot vriendelijkheid, respect, hulp bieden, en voorzien van voldoende eten'.

<sup>18</sup> Hennink, Hutter & Bailey. 2001. *Qualitative research methods*. p. 205.

<sup>19</sup> Buitelaar, M.W. 2011. *Islam en het dagelijks Leven: Religie en cultuur onder Marokkanen*. Olympus. pp. 16 & 10.

<sup>20</sup> Hennink, Hutter & Bailey. 2001. *Qualitative research methods*. pp. 138-140.

<sup>21</sup> Hennink, Hutter & Bailey (2001) stellen dat het doel van een focusgroep is om de deelnemers met elkaar een bepaald onderwerp of thema te laten bespreken en zodoende een discussie opgang te brengen. De interactie tussen de deelnemers aan een focusgroepsdiscussie genereert volgens de auteurs meer informatie en verschillende inzichten over bepaalde issues dan een één-op-één diepte-interview (p.136). Omdat de drie vrouwen elkaar kennen en het erg zagen zitten om gezamenlijk mee te doen aan een levensverhaleninterview heb ik ervoor gekozen het interview in groepsverband af te nemen en liet ik de vrouwen vrij in het bespreken van de voorop geselecteerde thema's en onderwerpen. Uiteindelijk kwam er in deze setting geen discussie tot

---

stand aangaande de besproken onderwerpen en thema's. Wel was er geregeld sprake van een wisselwerking tussen Amal, Nisrin en Aisha met betrekking tot specifieke onderwerpen. Dit leidde tot een interessante groepsdynamiek en data voor de analyse.

<sup>22</sup> Buitelaar. 2011. *Islam in het Dagelijks Leven*. p. 21.

### **Hoofdstuk drie: Mekka, de bedevaart en habitus**

<sup>23</sup> Verhalen over hoe pelgrims in het verleden de reis ondernamen komen vooral ter sprake wanneer mijn gesprekspartners vertellen over veranderingen aangaande transportmogelijkheden en modernisatie waardoor *hadj*, zeker tegenwoordig, minder intensief en tijdrovend is geworden.

<sup>24</sup> Enkele maanden na het interview met Enas is zij bevallen. Toen ik een paar weken later op kraamvisite kwam vertelde zij dat ze voor- en tijdens haar bevalling bepaalde *du'as* deed, Zamzam-water dronk en dadels at om de bevalling zo goed en soepel mogelijk te laten verlopen. De baby kwam snel en Enas schrijft dit toe aan het Zamzam-water en de heilzame werking van de dadels. Tijdens het symposium wordt verteld dat pelgrims vroeger nooit genoeg Zamzam-water konden meebrengen waardoor deze, eenmaal thuis in Nederland, aangelengd werd met 'gewoon' kraanwater zodat er tóch genoeg was om de visite aan te bieden. Het idee en gevoel hierachter is wanneer pelgrims geen Zamzam-water aan kunnen bieden, 'hun *hadj* slechts als halve *hadj* wordt ervaren.'

<sup>25</sup> Aisha en Amal veroordeelden de aanwezigheid van McDonalds in Mekka vooral naar aanleiding van de eigen overtuiging dat McDonalds een Israëliisch bedrijf is, dus in relatie tot het Israël-Palestina conflict en zij (als moslims) het Israëliisch beleid in de bezette Palestijnse gebieden veroordelen.

<sup>26</sup> Ilias refereert aan het feit dat de Saoedische koning een paleis heeft laten bouwen met een verbinding tussen het paleis en de *Masjid al-Ḥarām*. Hierover vertelt hij het volgende waarbij Ilias ook verwijst naar de gevoelens van eenheid en gelijkheid: 'dat is dan wel belangrijk! Het is voor de islamitische gemeenschap toch niet relevant dat de koning een eigen ingang naar de Ka'aba heeft. (...) Hij moet ook maar gewoon in de rij staan!'

### **Hoofdstuk vier: Theorieën over pelgrimage en de bedevaart naar Mekka**

<sup>27</sup> Reader. 2015. Pilgrimage. p. 41.

<sup>28</sup> Bowie, Fiona. 2006. Ritueel en uitvoering. In Christopher Partridge (red.), *Handboek van de wereldgodsdiensten* (pp. 32-37). Uitgeverij Kok – Kampen. p. 32.

<sup>29</sup> Buitelaar. 2015. The Hajj and the Anthropological study of pilgrimage. p. 10

<sup>30</sup> Bowie. 2006. Ritueel en uitvoering. p. 32.

<sup>31</sup> De theorie van een *rite de passage* kan ook betrekking hebben wanneer een individu zich van de ene naar de andere sociale 'groep' begeeft en heeft zodoende niet enkel betrekking op (religieuze) rituelen.

<sup>32</sup> Turner, Victor. 1991 [1966]. *The ritual process: Structure and anti-structure*. Ithaca, New York: Cornell university Press. p. 94.

<sup>33</sup> Ibid. p. 95.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Olaveson, T. 2001. Collective effervescence and communitas: Processual models of ritual and society in Emile Durkheim and Victor Turner. *Dialectical Anthropology* Vol. 26. Kluwer Academic. p. 93.

<sup>36</sup> Buitelaar. 2015. The Hajj and the anthropological study of pilgrimage. p. 11. Turner kwam terug op zijn idee dat *communitas* de tegenpool van structuur is, dat *communitas* gekenmerkt wordt door anti-structuur en beoogde dat er sprake is van een contrastructuur en niet zozeer van anti-structuur. Ook besloot Turner dat *communitas* en structuur elkaar aanvullen en elkaar in balans houden. (zie Bianchi. 2004. *Guests of God: Pilgrimage and Politics in the Islamic World*. p. 38).

<sup>37</sup> *Contested the sacred* is een studie waarin verschillende studies naar christelijke pelgrimage gebundeld zijn door Eade en Sallnow.

<sup>38</sup> Buitelaar. 2015. The Hajj and the anthropological study of pilgrimage. p. 13.

<sup>39</sup> Eade, John. 2000. Introduction to the Illinois paperback. In J. Eade en M. Sallnow (red.), *Contesting the sacred: The anthropology of Christian pilgrimage*. Urbana: University of Illinois Press. p. xii.

<sup>40</sup> Buitelaar. 2015. The Hajj and the anthropological study of pilgrimage. p. 15.

---

<sup>41</sup> Amina werd tijdens haar ‘*umra* ziek. Ze had waarschijnlijk een zonnesteek opgelopen waardoor ze een paar dagen (alleen) in het hotel verbleef. Ze vond dit verschrikkelijk omdat ze – eenmaal in Mekka – vanwege ziekte niet naar de *Masjid al-Ḥarām* kon gaan voor het gebed.

<sup>42</sup> In Bianchi’s *Guests of God: Pilgrimage and Politics in the Islamic World* is onder andere te lezen dat in het verleden pelgrims tijdens de *ḥadj* te maken kregen met terroristische bomaanslagen in Mekka, rellen in de *Masjid al-Ḥarām*, verdrukkingen op weg naar, van en bij de *Jamarāt*, en grote branden in het tentenkamp op de Mina-vlakte (pp. 52). Ook is er het voorbeeld van de omgevallen hijskraan vorig jaar in de *Masjid al-Ḥarām* waarbij honderden doden en gewonden vielen, dit ongeluk gebeurde voorafgaand aan het *ḥadj*-seizoen.

<sup>43</sup> Nisrin vertelde dat zij een familielid heeft die een aantal jaren geleden tijdens de bedevaart is overleden. Men heeft destijds bijgehouden waar hij is begraven, zodat, mochten nabestaanden naar Mekka gaan, zij toch op die manier het graf kunnen vinden.

<sup>44</sup> Buitelaar. 2015. *The Hajj and the anthropological study of pilgrimage*. p. 12.

<sup>45</sup> Buitelaar, M.W. (a) 2016. Moved by Mecca: the meaning of the pilgrimage for present day Dutch Muslims. In Ingvild Flakerud & Richard Natvig (red.), *Muslim Pilgrimage in and from Europe*. Palgrave. p. 4.

<sup>46</sup> Naima bevond zich drie weken non-stop in de staat van *iḥrām* en was zich gedurende deze periode sterk bewust van het feit dat je erg moet denken en letten op je houding en gedrag jegens anderen. Zij vertelde: ‘(...) Drie weken moest ik ervoor zorgen dat ik niemand krenk (...) Voor mij was dat echt moeilijk! Want je kan mensen welwillend krenken, maar soms heb je niet eens door dat je mensen krenkt.’

<sup>47</sup> Een ander voorbeeld, niet benoemd door mijn gesprekspartners, dat laat zien dat het wereldse en profane door elkaar heenlopen is bijvoorbeeld het vastleggen van de momenten in Mekka en/of Medina door middel van smartphones of camera’s en het (instant) delen van deze momenten met vrienden en familieleden op sociale media. Hoewel het nemen van foto’s bij de heilige plaatsen officieel verboden is maken veel pelgrims foto’s van zichzelf of anderen om hun reis voor henzelf vast te leggen en op deze manier na terugkomst nog herinneringen te koesteren aan de eigen spirituele reis die *ḥadj* en ‘*umra* zijn. De foto’s in dit onderzoek zijn de afkomstig van verschillende informantgen genomen tijdens de *ḥadj* of ‘*umra*.

<sup>48</sup> Nilsson DeHanas, Daniel. 2013. Of Hajj and home: Roots visits to Mexxa and Bangladesh in everyday belonging. *Ethnicities* 13(4). p. 458.

<sup>49</sup> Een van de meest bekende voorbeelden waarin gevoelens van broeder en het verdwijnen van vooroordelen en racisme worden beschreven, is te vinden in *Letter from Mecca* (1964) geschreven door Malcom X: They were of all colours, from blue-eyed blonds to black-skinned Africans. But we were all participating in the same ritual, displaying a spirit of unity and brotherhood (...) But on this pilgrimage, what I have seen, and experienced, has forced me to re-arrange much of my thought-patterns previously held, and to toss aside some of my previous conclusions. (...) And in the words and in the actions in the deeds of the ‘white’ Muslims, I felt the same sincerity that I felt among the black African Muslims of Nigeria, Sudan, and Ghana. We were truly all the same. *Letter from Mecca*, Malcom X 1964. [http://www.malcolm-x.org/docs/let\\_mecca.htm](http://www.malcolm-x.org/docs/let_mecca.htm). Geraadpleegd 28 April 2016.

<sup>50</sup> Bianchi. 2004. *Guests of God: Pilgrimage and Politics in the Islamic World*. Oxford University Press. p. 53.

<sup>51</sup> *Miligurush*, *Hishmet* en *Diyamet* zijn verschillende overkoepelende Turkse organisaties.

<sup>52</sup> Er zijn vier gezaghebbende Islamitische rechtsscholen, *madhabs*, binnen de soenitische Islam. De *Hanafi*, *Māliki*, *Shāfi’i* en de *Hanbali* rechtsscholen. De rechtsscholen verschillen met betrekking tot de interpretatie van de gezaghebbende bronnen, de Koran en ‘*ahādīth*. Hieruit vloeien verschillen voort aangaande Islamitische wetten. Verschillen in de *fiqh*, ofwel islamitische jurisprudentie (wetten en regelgeving) op basis van andere interpretaties, tussen de vier rechtsscholen heeft onder andere gevolgen voor bepaalde handelingen tijdens het gebed en verschillende spijswetten en kledingvoorschriften omdat de *fiqh* zowel betrekking heeft op jurisprudentie van de *shari’a* als op het uitvoeren van rituelen. De Turkse gemeenschap volgt hoofdzakelijk de *hanafitische* rechtsschool. Het *hanbalisme* is de officiële rechtsschool in Saoedi-Arabië en het meest conservatief.

<sup>53</sup> Moslims geloven dat de Dag des Oordeels het moment is waarop iemand verschijnt voor de Schepper die hen veroordeeld tot het Paradijs of de hel. Reader (2015: 25) schrijft dat de speciale pilgrim-kleding vaak de symboliek van sterven bevat. Moslims die op bedevaart – *ḥadj* – zijn geweest worden bijvoorbeeld begraven in hun *iḥrām*-kleding.

<sup>54</sup> Werbner. Pnina. 2015. Pilgrimage, Performativity, and British Muslims: Scripted and Unscripted Accounts of the Hajj and Umra. In Luitgard Mols & Marjo Buitelaar (red.), *Hajj: Global Interactions through Pilgrimage*. Leiden: Sidestone Press. pp. 30-31.

## Hoofdstuk vijf. *De bedevaart naar Mekka: een veranderende traditie*

<sup>56</sup> Veel gesprekspartners benoemden het voorbeeld dat gedacht wordt dat vooraf aan de *ḥadj* moslims zich zouden moeten houden aan de *salāt* (het vijfmaal daags bidden), de *Ramadān* (het vasten), de *zakāt* (geven van aalmoezen) en het naleven van een vrome en religieuze leefwijze.

<sup>57</sup> Ilias vertelde dat binnen de islam de leeftijd veertig als een bijzondere leeftijd wordt beschouwd omdat de Profeet op deze leeftijd zijn eerste openbaring kreeg, en er in de Koran een aantal dingen staan geschreven wat er met iemand gebeurt op veertigjarige leeftijd. Het feit dat Ilias juist in het jaar dat hij veertig was geworden door de ISN werd gevraagd om mee op *ḥadj* te gaan, hoewel hij financieel niet in de mogelijkheid was, vindt hij nog steeds bijzonder en zo vertelde hij 'ik kan het nog steeds niet geloven'.

<sup>58</sup> Het quotasysteem zorgt ervoor dat de nationale *ḥadj*-bureaus niet meer dan duizend pelgrims per één miljoen mosliminwoners op *ḥadj* mogen laten gaan. De Saoedische autoriteiten verlenen slechts duizend *ḥadj*-visums per één miljoen moslims per land (Robert R. Bianchi 2004: 11, 52-53). Dit systeem leidt ertoe dat in landen met een overwegende moslimpopulatie minder mensen de kans op zo'n visa hebben en er sprake kan zijn van jarenlange wachttijden. In landen waar moslims een minderheidsgroep zijn (bijvoorbeeld in Nederland) wordt het quota van duizend pelgrims per miljoen mosliminwoners niet gehaald. In deze landen zijn moslims – mits zij er financieel en fysiek tot toe in staat zijn – eigenlijk altijd in de mogelijkheid om op *ḥadj* te gaan. Ook zijn er geen (lange) wachttijden waardoor men de mogelijkheid heeft om meerdere jaren achter elkaar de *ḥadj* te ondernemen, iets dat in islamitische landen of landen met een overwegende moslimpopulatie ondenkbaar is, zoals Maher vertelde is het voor *ḥadj*-pelgrims vaak niet mogelijk om binnen een aantal jaren nog een keer op *ḥadj* te gaan.

<sup>59</sup> McAdams, Dan P. 2001. *The Psychology of Life Stories. Review of General Psychology* Vol. 5. No. 2. Northwestern University. p. 108. En Buitelaar, M.W. 2016 (b). Working paper for the EASA conference 2016, Milan. Bringing Home the Pilgrimage. The meaning of the Hajj in Asra's Nomani's memoir *Standing Alone*. p. 5.

<sup>60</sup> Buitelaar. 2009. *Van huis uit Marokkaans*. p. 25. In dit boek bestudeert Buitelaar o.a. door middel van de *Dialogische Zelf Theorie* van Hubert Hermans de identiteitsvorming en identificaties van Nederlandse moslims van Marokkaanse afkomst. Buitelaar schrijft dat de adolescentie een grote rol speelt in identiteitsvorming. Het is een fase waarin jongeren experimenteren met het aannemen van identiteiten. Identiteit wordt hier omschreven als 'iets' dat je in samenspraak continue vormgeeft, het is geen vaststaand geheel, maar juist tijd- en plaats gebonden (pp.25-28). Buitelaar noemt het (veranderende) proces van acculturatie en de veranderende houding van de ontvangende samenleving (in dit geval Nederland) in relatie tot identiteitsvorming onder arbeidsmigranten en hun nakomelingen (pp. 23-40; 110-120). Zie ook Buitelaar 2011. *Islam in het dagelijks leven* waarin Buitelaar ter illustratie het integratiedebat en de veranderende houding ten aanzien van moslims als gegeven noemt voor een islamisering van moslimjongeren in Nederland: de toegenomen maatschappelijke aandacht voor de religieuze identiteit gaat gepaard met de tendens dat moslimjongeren zich ook steeds meer gaan zien als moslim en zich zodoende ook meer uitdrukken en uiten als moslim, dit komt bijvoorbeeld terug in kledingkeuze. Ook benoemt de auteur dat haar gesprekspartners bijvoorbeeld tijdens hun puberteit vragen zijn gaan stellen bij de islam zoals deze hen door hun ouders is bijgebracht (pp.136-140) *Islam en het dagelijks leven: Religie en Cultuur onder Marokkanen*. (pp. 10-19; 113-114).

<sup>61</sup> Hoewel haar kinderen hier in Nederland naar koran-les zijn gestuurd heeft Azime zelf nooit op jonge leeftijd de Koran leren lezen.

<sup>62</sup> Buitelaar (a) 2016. *Moved by Mecca*. p. 2.

<sup>63</sup> Naast de intense liefde waarover mijn gesprekspartners vertelden geloven moslims dat een wens uitgesproken via een *du'a* of gebed op het moment dat men voor het eerst de Ka'aba ziet uit zal komen. Sommige gesprekspartners vertelden dat zij speciale gebeden en *du'a* in naam van familieleden of vrienden prevelden, maar ook kwam het voor dat mijn informanten door de overweldigende en emotionele ervaring van de aanblik van de Ka'aba vergaten welke *du'a* of gebed zij voorgenomen hadden om te doen.

<sup>64</sup> Tijdens de 'umra zijn er minder pelgrims en is het wellicht makkelijker om de wens: het aanraken van de zwarte steen in de Ka'aba, te verwezenlijken.

---

<sup>65</sup> De *sa'i* herinnert aan- en symboliseert de zoektocht naar water van Hajar voor haar zoon Ismā'īl. Hajar en Ismā'īl werden door Ibrāhīm achtergelaten in de woestijn naar aanleiding van een gebod van God. Het lopen van de *sa'i* is een ritueel dat pelgrims, zowel tijdens *ḥadj* als *'umra*, verrichten.

<sup>66</sup> Reader. Pilgrimage. p 32.

<sup>67</sup> Een aantal sites waar *ḥadj* en *'umra*-reizen worden aangeboden gevonden met de zoekterm: *Ḥadj* en *'umra* reizen in Google: <http://nourreizen.com/> (Geen plaats vermeld op de site) <http://mekka-medina.nl/> (Geen plaats vermeld op de site) <http://mekka-reizen.com/> (Rotterdam) <http://www.gulreizen.nl/umre-hakkinda.php> (Amsterdam); <http://www.elharameen.nl/> (Amsterdam); <http://celebrityhajj.nl/> (Amsterdam); <http://www.almanar.nl/> (Den Haag). Zie voor een uitgebreider overzicht van erkende reisbureaus in Nederland: <http://hadjinfo.nl/erkende-reis-programma/> en <http://hadjinformatie.nl/reisbureaus/>. Zie bijvoorbeeld de Facebookpagina van Mekka & Medina Reizen <https://www.facebook.com/Mekka.Medina.Reizen/>. Geraadpleegd 9 juli 2016.

<sup>68</sup> Naima beschrijft de mogelijkheid die zij had om na haar afstuderen op *'umra* te gaan ook in deze termen: 'ik had mijn eigen geld, die economische zelfstandigheid (...).'

<sup>69</sup> Binnen de verschillende stromingen in islam bestaan er verschillen in interpretatie of en wanneer vrouwen wel of niet zonder *mahram* kunnen en mogen reizen en wanneer *ḥadj* als religieuze verplichting komt te vervallen voor vrouwen. Als gevolg van het aan de macht komen van de familie al-Saud en de implementatie van het Wahabisme als staatsreligie is het voor vrouwen verboden zonder *mahram* Mekka en Medina te bezoeken. Zie voor een uitgebreide uiteenzetting over vrouwen en de bedevaart naar Mekka Sayeed, Asma. 2015. Women and the Hajj in Eric Tagliacozzo en Shawkat M. Toorawa (red.), *The Hajj Pilgrimage in Islam* (pp. 65-84).

<sup>70</sup> Ook Jasmin vertelt tijdens haar interview dat als gevolg van de Saoedische wetgeving het voor vrouwen verboden is voor hun vijfenveertigste alleen naar Saoedi-Arabië te reizen voor bijvoorbeeld de *ḥadj* (of *'umra*).

<sup>71</sup> Ook vertelde Enas dat het haar ondertussen 'met een beetje pushen wel gelukt is haar vader en man' te overtuigen (2016). Maar omdat ze in Oktober 2016 is bevallen van haar eerste kindje heeft ze haar *'umra*-plannen even opgeschoven en nog geen duidelijk beeld wanneer ze op *'umra* gaat.

<sup>72</sup> Reader. 2015. *Pilgrimage*. p. 70.

## Conclusie

<sup>73</sup> Rippin, A. 2012. *Muslims: Their religious beliefs and practices*. (4e ed.). London en New York: Routledge. p. 109.

## Bijlage vier. De bedevaart naar Mekka: *ḥadj* en *'umra*

<sup>74</sup> Yazici, Seyfettin. 2015. (vert. door Suat Erdemsoy, Erkan Tan) *Basiskennis over Islam*. Islamitische Stichting Nederland Publicatie van Onderzoekscentrum Diyanet Hollanda Diyanet Vakfi. Den Haag. p. 187.

<sup>75</sup> In mijn interview met Azime kwam naar voren dat het voor moslims mogelijk is om in naam van iemand anders de *ḥadj* te verrichten. Bijvoorbeeld wanneer een persoon is overleden alvorens hij of zij de *ḥadj* heeft verricht óf omdat iemand fysiek niet (meer) in staat is om de *ḥadj* te ondernemen. Azime vertelde dat dit alleen mogelijk is als degene die op *ḥadj* gaat al een keer is geweest, en de *ḥadj* als verplichting al voor zichzelf heeft volbracht. Ook Naima vertelde dat zij haar volgende *ḥadj* graag in nagedachtenis van een dierbare wilt doen, maar ook dat zij in het verleden haar ouders in nagedachtenis van deze dierbare op *ḥadj* heeft gestuurd. Niet alleen kan een pelgrim de *ḥadj* in naam van een ander doen. Ook vertelde Azime dat tijdens de *ḥadj* het mogelijk is om bepaalde rituelen voor iemand anders uit te voeren. Zij gaf het voorbeeld van de *Jamarāt*, het stenigen van de duivel. Zij kent verhalen van andere pelgrims die vertelden 'hoe moeilijk het was geweest' vanwege de grote drukte en dat het mogelijk is om iemand anders 'te machtigen' om in jouw naam dit ritueel uit te voeren. Amina die op *'umra* is geweest vertelde dat ook zij haar volgende *'umra* in naam van een overleden persoon wilt verrichten.

<sup>76</sup> Daarin bevinden zich duidelijke tekenen: [het is] de standplaats van Ibrāhīm, en wie deze binnentreedt verkeert in veiligheid. Door Allah is de bedevaart naar het Huis verplicht gesteld voor de mensen, die [op de een of andere wijze] in staat zijn het te bereiken. (...). (*surah* 3: *āl-ʿImrān* 97). Voor de komst van islam en de profeet Mohammed was de Ka'aba al een plaats van pelgrimage en aanbidding. Volgens de traditie heeft Mohammed deze plek en de rituelen geïslamiseerd door het verwijderen van de afgodenaanbidding en het vaststellen van een periode waarin de islamitische pelgrimage plaatsvindt.

---

<sup>77</sup> Zie *surah 2: al-Baqara* 125-127.

<sup>78</sup> Zie *surah 2: al-Baqara* 158.

<sup>79</sup> Binnen de Hanafitische *madhab* worden aanbevelingswaardige handelingen en praktijken *wājib* genoemd, in tegenstelling tot de andere drie *madhabs* waar *wājib* betekent dat bepaalde handelingen en praktijken verplicht zijn. Deze *madhabs* hanteren het Arabische woord *mandub* voor aanbevelingswaardige praktijken en handelingen.

<sup>80</sup> Yazici, 2015. *Basiskennis over Islam*. p. 191.

<sup>81</sup> Men zou kunnen zeggen dat de verschillende plaatsen en mogelijkheden waarop pelgrims zich in de staat van *ihrām* kunnen hullen ertoe leidt dat de *miqāt* voornamelijk nog een symbolische betekenis heeft, omdat hier tevens wordt aangegeven dat het verboden is voor niet-moslims om het heilige grondgebied te betreden. Door middel van verkeersborden worden moslims en niet-moslims erop gewezen dat men op het punt staat heilige grond (Mekka) te betreden. Niet-moslims mogen hier niet komen en worden door middel van dezelfde verkeersborden de andere kant op gewezen. Aisha vertelde dat zij als moslima echt een gevoel van trots ervoer op het moment dat zij deze verkeersborden tegenkwam op weg naar Mekka: 'echt zo van "yes" ik mag rechtdoor.' Amal was verbaast toen Nisrin en Aisha vertelden over de verkeersborden met 'no muslims' erop.

<sup>82</sup> <http://wetenschap.islaamkennis.nl/454/de-rituelen-van-de-hadj/>. Geraadpleegd 28 november 2016.

<sup>83</sup> In de Koran staat over de *sa'i*: [De heuvels] *Safā* en *Marwa* behoren tot de tekenen van Allah. Voor degene die de bedevaart [*ḥadjj*] naar het Huis verricht of daaraan een bezoek [*'umra*] brengt: voor hem bestaat geen bezwaar tegen om om beide [bergen] heen te lopen [gelijk aan de pre-islamitische gewoonte]. En indien iemand vrijwillig [extra] goed doet, Allah is dankbaar. Alwetend (*surah 2: al-Baqara* 158).

<sup>84</sup> Buitelaar (a) 2016. Moved by Mecca. p. 5.

<sup>85</sup> Dit gezamenlijke gebed wordt de preek van de Qadi genoemd. De Qadi is de islamitische rechter van Mekka. Zie Rippin. 2012. *Muslims*. p. 114.

<sup>86</sup> Over dit *ḥadjj*-ritueel staat in de Koran: Er is voor jullie geen bezwaar tegen als jullie zoeken naar de gunst van jullie Heer. Wanneer jullie je massaal vanaf 'Arafāt [de berg] vertrekken, gedenk dan Allah in de nabijheid van de gewijde symbolen. Gedenk Hem zoals Hij jullie heeft geleid, hoewel jullie daarvóór zeker tot de dwalende behoorden. Haasten jullie je dan massaal [naar de plaatsen] waarvandaan de mensen zich [naar 'Arafāt] haasten en vraag om vergiffenis van Allah. Allah is vergevingsgezind, Genadevol (*surah 2: al-Baqara* 198-199).

<sup>87</sup> Rippin. 2012. *Muslims*. p. 114.

<sup>88</sup> Volgens de overlevering was het tijdens deze preek dat profeet Mohammed de laatste *surah's* van de Koran openbaarde.

<sup>89</sup> <http://allesoverhadj.webs.com/hadjj-rituelen>. Geraadpleegd 7 juni 2016.

<sup>90</sup> Yazici, 2015. *Basiskennis over Islam*. p. 189-190. Zie voor een schematisch overzicht van de drie verschillende *ḥadjj*-vormen en de rituelen ook <http://www.gomakkah.com/english/dossier/articles/211/Differences+between+the+different+types+of+Hajj+%3A+Al-Ifrad,+Al-Tamatt'u,+Al-Qiran.html>. Geraadpleegd 7 juni 2016.

## **Bijlage vijf. Islam als 'geleefde religie'**

<sup>91</sup> Rippin. 2012. *Muslims*. p. 109.

<sup>92</sup> Buitelaar (a) 2016. Moved by Mecca. p. 2.

<sup>93</sup> Buitelaar. 2009. *Van huis uit Marokkaans*. p. 130

<sup>94</sup> Ibid. 178.

<sup>95</sup> Ibid. 179.