



Figuur 1

Het Gedachtegoed Achter De Niqab

Sabrine Fathi

Bachelor Eindwerkstuk

Het Gedachtegoed Achter De *Niqab*

Studente: Sabrine Fathi

Studentnummer: 3722589

Universiteit Utrecht

Faculteit: Geesteswetenschappen

Afdeling: Filosofie en religiewetenschappen

Opleiding: Islam en Arabisch

Begeleider: dr. Joas Wagemakers

Tweede lezer: dr. Umar Ryad

Den Haag, 11 April 2017

Ik verklaar dat ik op de hoogte ben van de plagiaatregels. In dit werkstuk treft u enkel mijn eigen ideeën. Standpunten en ideeën van derden zijn conform de regels opgenomen in de annotatie en de bibliografie.

Inhoudsopgave

Summary	- 5 -
Voorwoord.....	- 6 -
Inleiding	- 7 -
Hoofdstuk 1 Islamitische kleding voor vrouwen.....	- 10 -
1.1 Inleiding	- 10 -
1.2 De sluier vóór de islam.....	- 10 -
1.3 De term <i>hijab</i>	- 11 -
1.4 Islamitische vormen van lichaamsbedekking.....	- 12 -
1.5 Conclusie	- 15 -
Hoofdstuk 2 De religieuze discussie over de <i>niqab</i>	- 16 -
2.1 Inleiding	- 16 -
2.2 De <i>'awra</i>	- 16 -
2.3 De <i>niqab</i> in de Koran en de Hadith	- 17 -
2.4 Conclusie	- 23 -
Hoofdstuk 3 Salafisme in Saoedi-Arabië.....	- 24 -
3.1 Inleiding	- 24 -
3.2 De ontstaansgeschiedenis van Saoedi-Arabië.....	- 24 -
3.3 De <i>'ulama'</i> en de politieke invloed.....	- 26 -
3.4 Conclusie	- 30 -
Hoofdstuk 4 De visie van de <i>'ulama'</i> op de <i>niqab</i>	- 31 -
4.1 Inleiding	- 31 -
4.2 De <i>'awra</i> volgens de <i>'ulama'</i>	- 31 -
4.3 Surat al-Nur (24)	- 33 -
4.4 Surat al-Ahzab (33).....	- 34 -
4.5 Conclusie	- 35 -
Conclusie en Aanbevelingen voor verder onderzoek	- 36 -
Bibliografie.....	- 40 -
Afbeeldingenlijst.....	- 44 -

Summary

In November 2015, the Dutch Parliament proposed a new law to ban anything that covers the face in government institutions, public transport, schools and healthcare facilities. This law would affect Muslim women wearing a *niqab*. Some believe this would strip these Muslim women of their religious rights. An interesting question is: Is it required to wear a *niqab* in Islam? The different opinions on this subject will be discussed in this thesis.

Recent research has shown that women wearing the *niqab* follow the ideology of the Salafi movement. I have done research on several scholars from the Salafi movement. The main question was: Why is the *niqab* obligated according to the '*ulama*' (scholars) 'Abd al-'Aziz b. Baz and Muhammad b. Salih al-'Uthaymin? In contrast, why does the '*alim*' (scholar) Muhammad Nasir al-Din al-Albani claim that it is merely recommended?

The results are interesting, in that all of the '*ulama*' differ in their consideration of the *hadiths* they use. Ibn Baz and al-'Uthaymin classify some *hadith* as weak, while Al-Albani classifies the same *hadith* as strong. Their opinions differ also in their interpretation of the Qur'an, because Al-Albani looks at the textual interpretation of the Qur'an and uses *hadiths* to support this. However, the other two '*ulama*' use their own reasoning and logic in addition to the Qur'an and *hadiths* to support their interpretation.

Voorwoord

Voor u ligt het resultaat van het literatuuronderzoek naar de discussie over de *niqab* (gezichtsbedekking met ooggeten). Dit eindwerkstuk is geschreven in opdracht van de bacheloropleiding Islam en Arabisch, Universiteit Utrecht, te Utrecht.

Voordat u het resultaat van mijn onderzoek kunt lezen, wil ik mijn begeleider de heer Joas Wagemakers bedanken voor zijn feedback en begeleiding. Daarnaast wil ik Noor Ierschoot bedanken voor het nalezen van mijn stukken. Tot slot wil ik mijn familie bedanken voor hun steun tijdens mijn onderzoek.

Veel leesplezier!

Inleiding

Probleemstelling

De Tweede Kamer houdt zich al sinds november 2015 bezig met de invoering van een gedeeltelijk verbod van gezichtsbedekking in overheids-, zorg- en onderwijsinstellingen en voor in het openbaar vervoer. De wet dient alleen nog goedgekeurd te worden door de Eerste Kamer, voordat hij inwerking kan treden (Overheid 2017).

Er is veel geschreven en gepubliceerd over de gezichtsbedekking. Odile Verhaar, senior beleidsmedewerker bij de Commissie Gelijke Behandeling, schreef in 2004 voor Krisis het stuk *Nederlands pragmatisme versus Franse principes? Nationaal beleid ten aanzien van de hoofddoek en de gezichtssluier vergeleken*. Psychologe dr. Mariska Esther Kret heeft in 2012 haar onderzoek *De invloed van een niqab op het herkennen van gezichtsexpressies* gepubliceerd.

Annelies Moors, hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam (UvA) heeft een antropologisch onderzoek gedaan. Voor haar onderzoek uit 2009 *Gezichtssluiers: Draagsters en Debatten* is zij in gesprek gegaan met vrouwen die een *niqab* dragen. Een gelijksoortig onderzoek is dat van Boutaldja. In 2011 is haar rapport *Unveiling the Truth, Why 32 Muslims Woman Wear the Full Face Veil in France* verschenen. In 2015 werd *Behind the Veil, Why 122 Woman Choose to Wear the Full Face Veil in Britain* gepubliceerd. Zowel de respondenten van Boutaldja als die van Moors verwijzen naar salafistische 'ulama' (geleerden) wanneer hen wordt gevraagd wie zij volgen (Boutaldja 2011, 51). Bij Moors worden onder andere 'Abd al-'Aziz b. Baz, Muhammad b. Salih al-'Uthaymin en Muhammad Nasir al-Din al-Albani genoemd (Moors 2009, 42). Doordat hun onderzoeken antropologisch van aard zijn, wordt hier niet inhoudelijk ingegaan op hetgeen de 'ulama' stellen, terwijl dit wetenschappelijk gezien wel erg interessant is.

Willen wij vanuit de wetenschap moslimvrouwen en hun keuzes omtrent het dragen van de *niqab* enigszins begrijpen, dan dienen we te onderzoeken wat 'ulama' zeggen over de *niqab*. Dit is de aanleiding geweest voor dit onderzoek waarin ik tracht antwoord te geven op de vraagstelling: "Waarom wordt de gezichtsbedekking verplicht of aangeraden door de drie belangrijkste 'ulama' van de 20^{ste} eeuw binnen het salafisme?"

Om de vraagstelling te kunnen beantwoorden wordt antwoord gegeven op de volgende vier deelvragen:

- 1) Welke vormen van islamitische kleding bestaan er naast de *niqab*?
- 2) Welke verzen uit de Koran en welke *hadiths* worden gebruikt om het dragen van de *niqab* wel of niet te rechtvaardigen?
- 3) Heeft het politieke beleid van Saoedi- Arabië invloed op de wijze waarop de '*ulama*' de *niqab* aanbevelen of afraden?
- 4) Op welke wijze verdedigen 'Abd al-'Aziz b. Baz, Muhammad b. Salih al-'Uthaymin en Muhammad Nasir al-Din al-Albani hun visie op de *niqab*?

Het uitgangspunt in dit onderzoek is hoe de drie salafistische '*ulama*' de *hijab* en specifiek de *niqab* interpreteren. De drie '*ulama*' zijn in twee kampen in te delen, Ibn Baz en Al-'Uthaymin aan de pro-*niqab* kant en Al-Albani aan de andere kant.

De opbouw van dit werkstuk ziet er als volgt uit. De deelvragen lopen synchroon met de hoofdstukken. In hoofdstuk 1 ga ik inhoudelijk in op de term *hijab* en op de verschillende vormen van de *hijab* (islamitische hoofd- en lichaamsbedekking). In hoofdstuk 2 werk ik de term '*awra*' uit, en ga ik inhoudelijk in op de islamitische bronnen. Voorts schep ik een beeld van de algemene discussie over de *niqab*. In hoofdstuk 3 zoom ik in op het salafisme in Saoedi-Arabië. Daarnaast kijk ik naar de machtsverhoudingen tussen de '*ulama*' en de politieke macht sinds de heerschappij van koning Faysal. Tot slot ga ik in hoofdstuk 4 in op de visie van de drie '*ulama*'. Hierbij bekijk ik wat hun standpunten zijn met betrekking tot de *niqab* en hoe zij hun standpunten onderbouwen door middel van onder andere de Koran en de Hadith.

Onderzoeksmethode

Voor dit onderzoek is gebruik gemaakt van literatuurstudie. Het belangrijkste onderdeel van het onderzoek is het toetsen en het naast elkaar leggen van de diverse uitspraken van *'ulama'*. Dit heeft geresulteerd in een descriptief onderzoek.

Ik heb de literatuur zorgvuldig geselecteerd via de zoeksystemen van de universiteit. Onder andere via de catalogus van zowel de universiteit van Utrecht als die van Leiden. Bij de gevonden literatuur heb ik achtergrondinformatie gezocht over de auteurs. Auteurs die verbonden waren aan een universiteit kon ik aanmerken als betrouwbaar. Ook experts op een bepaald onderwerp genoten de voorkeur. Ter extra controle vertrouwde ik de bronnen die vaak door andere auteurs werden aangehaald. Ook hebben al de gebruikte bronnen een goed verwijssysteem, waardoor ik altijd de mogelijkheid had om de originele tekst op te zoeken. Tot slot toetste ik de betrouwbaarheid door verschillende teksten met elkaar te vergelijken.

Hoofdstuk 1 Islamitische kleding voor vrouwen

1.1 Inleiding

De sluier is een pre-islamitisch gebruik. In § 1.2 behandel ik eerst de sluier vóór de islam. In § 1.3 ga ik inhoudelijk in op de betekenis van het woord *hijab*. Daarnaast maak ik duidelijk welke vertaling van het woord *hijab* ik gebruik in dit werkstuk. In § 1.4 wordt antwoord gegeven op deelvraag één: *welke vormen van islamitische kleding bestaan er naast de niqab?* In deze paragraaf wordt een beeld geschetst van de verschillende vormen van islamitische hoofd- en lichaamsbedekking binnen de islam, met als belangrijkste kledingstuk de *niqab*, waar het in dit werkstuk hoofdzakelijk over gaat.

1.2 De sluier vóór de islam

De eerste samenleving die de sluier kende, was die in de Middel-Assyrische periode (c.1300 v.Chr.). Kledingvoorschriften voor vrouwen werden in onder andere artikel 40 van de Assyrische wet opgenomen. Deze wet stelde dat alleen vrouwen van de hogere standen verplicht waren zich te sluieren. Volgens Amer was het doel van artikel 40 om de sociale status en de seksuele beschikbaarheid van vrouwen te tonen. Artikel 41 gaat hier verder op in en stelt dat wanneer een man zijn concubine wilde huwen hij zes getuigen nodig had. In het bijzijn van hen deed hij een sluier om de vrouw en sprak uit dat zij zijn vrouw werd (Amer 2014, 5).

Goto voegt hieraan toe dat niet alleen de Assyriërs, maar ook de Perzen, de Grieken, de Babyloniërs en de Romeinen bekend waren met de sluier. Waar het in sommige gevallen expliciet ging om een sluier als modestuk, ging het in andere gevallen erom vrouwen onzichtbaar te maken binnen de gemeenschap, zoals gebeurde in het oude Athene (500-323 v.Chr.) (Goto 2004, 279).

1.3 De term *hijab*

De *hijab* is een term die in de huidige Europese en Amerikaanse samenlevingen gezien wordt als hoofdbedekking voor moslimvrouwen (Amer 2014, 12). Echter, het woord heeft in dit werkstuk een meer omvattende betekenis.

Het Arabische woord *hijab* kent in de literatuur verschillende betekenissen. Literatuur die in de 7^{de} eeuw en de periode daarna tot stand is gekomen, geeft een andere betekenis aan het woord *hijab* dan de huidige moderne literatuur (Amer 2014, 12). In de *Muqaddima* van de bekende geschiedschrijver Ibn Khaldun (1332-1406) wordt het woord *hijab* gebruikt om een scheiding aan te duiden of een gordijn. Hier wordt dus geen lapje stof voor vrouwelijke lichaamsbedekking mee bedoeld (Mutahhari 1987, 12).

In de literatuur aan het begin van de Islam werd de *hijab* nooit omschreven als een vrouwelijk kledingstuk of een sluier. Dat is logisch gezien de originele betekenis van de stam van het Arabische woord *h-j-b*, wat volgens Amer “scheiden”, “verbergen”, “uit het zicht laten”, “onzichtbaar maken” en “afschermen” betekent (Amer 2014, 12).

Als we de Koran en de Hadith erop naslaan, dan treffen we het woord *hijab* ook hier niet in de betekenis van een vrouwelijk kledingstuk aan. Q. 38: 32 “[...] toen zij uit het gezicht verdwenen”¹ laat zien dat *hijab* hier de betekenis heeft van iets dat uit het zicht verdwijnt (Amer 2014, 12). In Q. 33: 53 wordt ook het woord *hijab* gebruikt. Motzki stelt dat dit vers is geopenbaard met daarin een goddelijk bevel verwerkt. Het betreft een verbod voor zowel de mannelijke als vrouwelijke volgelingen van de Profeet Muhammad. Dit bevel verbiedt dat de twee partijen fysiek met elkaar in contact komen, ook niet als ze bij de Profeet op bezoek zijn. Mochten de mannelijke volgelingen iets willen vragen aan de vrouwen van de Profeet, dan dienen zij dit te doen vanachter een *hijab*, waarmee een “afscheiding” of “gordijn” wordt bedoeld (Motzki 2009, 69).

Emi Goto schrijft dat het woord “*hijab*” niet meer dan zeven keer voorkomt in de Koran. Daarnaast refereert het maar twee keer aan vrouwen (Goto 2004, 282), Amer bevestigt deze bevinding. De term *hijab* komt in de volgende verzen voor: Q. 7: 46; Q. 17: 45; Q. 19: 16-17; Q. 33: 53; Q. 38: 32; Q. 41: 5; Q. 42: 51 (Amer 2014, 23).

¹ Ik ontleen korancitaten aan de vertaling van Leemhuis.

In de loop der tijd heeft het woord *hijab* volgens de bekende sjiiitische geestelijke Murtaza Mutahhari (1919-1979) uit Iran een andere betekenis gekregen, onder andere die van bedekken. Hoe die verandering tot stand is gekomen is onduidelijk. Voorheen werd in de literatuur de letterlijke betekenis gebruikt van bedekken, namelijk “*satr*”. Mutahhari vindt het onlogisch dat men niet het woord “*satr*” is blijven gebruiken (Mutahhari 1987, 12-13).

In veel literatuur wordt de *hijab* omschreven als verzamelwoord voor diverse vormen van hoofd- en lichaamsbedekking van de vrouw. In dezelfde literatuur krijgt de *hijab* ook de betekenis van een hoofddoek. Het boek van professor Saher Amer, *What is Veiling?*, en het artikel *Covering Islam– Burqa and Hijab: Limits to the Human right to Religion* van Paul Morris, zijn hier een voorbeeld van. In dit werkstuk wordt de term *hijab* op dezelfde manier gebruikt als Amer en Morris hebben gedaan, namelijk als verzamelwoord voor diverse vormen van hoofd- en lichaamsbedekking. In sommige gevallen wordt de term *hijab* met de letterlijke betekenis gebruikt, zoals gordijn. In de gevallen dat dit gebeurt, wordt het duidelijk aangegeven.

1.4 Islamitische vormen van lichaamsbedekking

De verschillende vormen van *hijab*

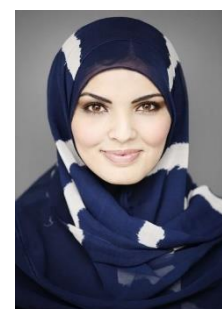
De moslimwereld kent diverse vormen en stijlen van *hijab*. Alleen al de traditionele hoofddoek (*hijab*) kent verschillende stijlen, stoffen en kleuren (zie figuur 2, 3 en 4).



Figuur 2



Figuur 3



Figuur 4



Figuur 5



Figuur 6



Figuur 7

In figuur 5 zie je Al-’Amira. Dit is een lange rechthoekige sjaal die vooral in de Golfstaten gedragen wordt (Morris 2004, 4). Daarnaast laat figuur 6 de *khimar* zien. Deze is in verhouding tot de vorige vier plaatjes wat langer en er zit geen model in. Daarnaast hangt deze tot net boven de taille en soms loopt hij zelfs nog wat verder door (BBC News, 2016). Figuur 7 toont de chador die veelal in Iran wordt gedragen en voornamelijk in het zwart voorkomt. De chador bedekt het hele lichaam met uitzondering van het gezicht. Het is een soort omslagdoek of cape waardoor de vrouwen hem met de hand moeten vasthouden om hem dicht te maken. Onder de chador wordt gewone kleding en over het algemeen een hoofddoek gedragen (Amer 2014, 11).

De verschillende vormen van *hijab* waarbij tevens het gezicht bedekt wordt

De gezichtsbedekking wordt in de Arabische wereld over het algemeen aangeduid als *miqna’a*. In de literatuur wordt de gezichtsbedekking veelal *niqab* genoemd (zie figuur 8). De *niqab* komt voort uit het werkwoord *naqaba* (perforeren). Deze naam is gegeven omdat de *niqab* een of twee ooggaten heeft, alsof het lapje stof geperforeerd is (Winet 2012, 225). Een nieuwe vorm van gezichtsbedekking is de *bushiya*. Dit is de moderne variant van de *niqab*, een twintigste-eeuwse sluier (zie figuur 9) (Patel 2012, 309).



Figuur 8



Figuur 9

In de literatuur wordt niet alleen gesproken over de *niqab*. Ook de *jilbab* komt vaak voor. De *jilbab* wordt in de Koran specifiek genoemd. Leemhuis heeft Q. 33: 59 als volgt vertaald: “O profeet! Zeg tot jouw echtgenotes, jouw dochters en de vrouwen van de gelovigen iets van haar overkleding over zich heen naar beneden te laten hangen. Dat bevordert het best dat men haar herkent en niet lastig valt. En God is vergevend en barmhartig”. De term *jilbab* wordt op verschillende manieren geïnterpreteerd. De ene traditie zegt dat de *jilbab* een sluier is die het hoofd en het gezicht bedekt, met uitzondering van één oog. Een andere traditie zegt dat de *jilbab* boven de wenkbrauwen gewikkeld wordt (Goto 2004, 281).

Tot slot is er ook nog de *burqa'* (boerka) (zie figuur 10).



Figuur 10

Dit is de meest extreme vorm van bedekking van de vrouw. De *burqa'* is een gewaad dat het hele lichaam en gezicht bedekt, met uitzondering van de ogen. Voor de ogen is in het gewaad een uitsparing gemaakt waar een stukje gaas in is genaaid, waar de vrouwen doorheen kunnen kijken. Deze vorm komt alleen voor in de gebieden waar de Taliban aan de macht is, zoals in Afghanistan en Pakistan (Amer 2014, 11).

1.5 Conclusie

We hebben geconstateerd dat de *hijab* een term is die in de huidige moderne literatuur de betekenis van hoofddoek krijgt. Daarnaast is het een verzamelwoord voor verschillende vormen van islamitische hoofd- en lichaamsbedekking. Tot slot hebben we gezien dat in de geschiedenis het woord "*satr*" gebruikt werd voor het aanduiden van bedekken. Het woord "*satr*" is nu vervangen door het woord *hijab*. In de Koran en de Hadith en in de wat oudere literatuur, komt de term *hijab* met zijn letterlijke betekenis voor, namelijk met de betekenis scheiden (of iets dat een scheiding weergeeft) of met de betekenis gordijn.

De term *hijab* komt niet meer dan zeven keer voor in de Koran, waarvan maar twee keer verwezen wordt naar vrouwen. Daarnaast is er de *jilbab* die wel in de Koran voorkomt en ook verwijst naar een kledingstuk dat de Mekkanen vroeger droegen. Het is alleen niet bekend hoe de *jilbab* precies gedragen werd.

Er bestaan verschillende vormen van de *hijab*, namelijk de hoofddoek Al-'Amira, de *khimar* en de Iranese chador. Wat de kleding betreft die tevens het gezicht bedekt, bestaan er de *niqab*, de *bushiya* en de *burqa'*.

Hoofdstuk 2 De religieuze discussie over de *niqab*

2.1 Inleiding

Zoals we eerder geconstateerd hebben, heeft het dragen van de sluier door de geschiedenis heen, verschillende redenen gehad. In sommige gevallen diende het als modestuk. In andere gevallen, zoals bij de Assyriërs, gaf de sluier de seksuele beschikbaarheid van een vrouw aan. In § 2.2 leg ik eerst de term *‘awra* uit voordat ik inhoudelijk inga op de islamitische bronnen. In § 2.3 tracht ik antwoord te geven op deelvraag 2, namelijk: *Welke verzen uit de Koran en welke hadiths worden gebruikt om het dragen van de niqab wel of niet te rechtvaardigen?* In deze paragraaf ga ik tevens dieper in op de algemene discussie over de *niqab*.

2.2 De *‘awra*

De huidige islamitische interpretatie van de reden waarom vrouwen de *hijab* (waaronder dus ook de *niqab*) moeten dragen, is om hun *‘awra* te bedekken voor niet *mahram* mannen. Met *‘awra* worden de delen van het lichaam bedoeld die bedekt dienen te worden. In de islam zijn hier regels voor, zowel voor mannen als voor vrouwen (Kabir 2009, 26). Goto geeft aan dat het woord *‘awra* is afgeleid van het Arabische werkwoord *“awira”* dat “iets wat beschamend is om naar te kijken” betekent (Goto 2004, 289). Het woord *mahram* verwijst naar mannen die islamitische vrouwen niet kunnen huwen. Kledingvoorschriften voor vrouwen in het bijzijn van deze mannen zijn minder streng (Kabir 2009, 26).

In Q. 24: 31 wordt duidelijk weergegeven wie er onder de *mahram* van een vrouw vallen:

“[...] behalve aan hun echtgenoten of hun vaders of de vaders van hun echtgenoten of hun zonen of de zonen van hun echtgenoten of hun broers of de zonen van hun broers of de zonen van hun zusters of hun vrouwen of hun slavinnen waarover zij beschikken of mannelijke volgelingen die geen geslachtsdrift meer hebben of de kinderen die nog niet op de schaamdelen van de vrouwen letten.”

De Koran specificeert in deze passage voor welke mannen een moslima haar *hijab* af kan doen.

Welke vrouwelijke lichaamsdelen precies onder de *'awra* vallen, staat niet letterlijk omschreven in de Koran. Hierdoor verschilt per rechtsschool, per stroming, en vaak zelfs per *'alim* (geleerde) wat er nu precies onder de *'awra* valt. Het verschil per *'alim* binnen één stroming wordt in hoofdstuk 4 duidelijk. In hoofdstuk 4 ligt de focus op de visie van de drie salafistische *'ulama'* 'Abd al-'Aziz b. Baz, Muhammad b. Salih al-'Uthaymin en Muhammad Nasir al-Din al-Albani.

De meest gangbare en geaccepteerde visie op wat onder de *'awra* van de vrouw valt en dus bedekt dient te worden voor niet *mahram* mannen, is volgens Kabir het gehele lichaam met uitzondering van de handen en het gezicht. Over de bedekking van de voeten zijn de meningen verdeeld (Kabir 2009, 29). In de discussie of de *niqab* wel of niet verplicht is, gaat het erom of het gelaat van een vrouw onder de *'awra* valt. Kabir geeft aan dat het gezicht van de vrouw door de meesten niet gezien wordt als *'awra*. Laten we kijken wat de religieuze teksten hier precies over zeggen.

2.3 De *niqab* in de Koran en de Hadith

Het is opvallend dat Q. 24: 31, Q. 33: 53 en Q. 33: 59 door het overgrote deel van de *'ulama'* en wetenschappers aangehaald worden wanneer zij het begrip *hijab* toetsen. Q. 33: 30, Q. 33: 54 en Q. 33: 55 worden ook genoemd, maar worden niet prominent genoemd in alle onderzoeken. Ze zijn allemaal om een andere reden belangrijk. Ik heb er daarom voor gekozen om deze nu niet te behandelen.

Surat al-Nur (24), vers 31

Q. 24: 31 verwijst niet alleen naar wie gezien kan worden als *mahram*, maar weerspiegelt tevens de wijze waarop de vrouwen in Mekka zich kleedden. Motzki stelt dat het op het Arabisch Schiereiland gebruikelijk was dat de vrouwen uitdagende kleding droegen. Hij geeft aan dat het tijdens de islamisering van Mekka niet nodig was om gebruikelijke gewoontes op te schrijven. Alleen de aspecten die veranderd dienden te worden en tot weerstand konden leiden, werden vastgelegd. De wetten werden ondersteund door goddelijk gezag. Motzki geeft aan dat het doel van de Koran was om het gedrag van nieuwe moslims te veranderen

(Motzki 2009, 66). We kunnen dus stellen dat de Koran ons een weergave geeft van hoe de situatie er uitzag in onder andere de Mekkaanse periode (610-622), de periode waarin ook Q. 24: 31 zou zijn geopenbaard. Deze passage geeft tevens globaal weer welke lichaamsdelen bedekt dienen te worden, met andere woorden wat er valt onder het begrip *'awra*: “En zeg tot de gelovige vrouwen dat zij hun ogen neerslaan en hun schaamstreek kuis bewaren en dat zij hun sieraad niet openlijk tonen, behalve wat gewoon al zichtbaar is. En zij moeten sluiers over hun boezem dragen en hun sieraad niet openlijk tonen.”

In eerste instantie kun je niet uit deze tekst halen wat er nu precies bedekt dient te worden. Het geeft niet letterlijk weer dat vrouwen hun haren of hun gezicht dienen te bedekken. Motzki interpreteert deze passage als volgt: hij stelt dat vrouwen, in het bijzijn van mannen die niet onder de categorie *mahram* vallen, het sieraad dat ze om hun hals hebben hangen dienen te bedekken en het begin van hun boezems. Dit moet gedaan worden door middel van een omslagdoek. Daarnaast gaat dit stuk over de kuisheid van de vrouw. Zij wordt hier gevraagd om zich terughoudend te gedragen ten opzichte van het andere geslacht (Motzki 2009, 66-67).

Het zinsdeel “behalve wat gewoon al zichtbaar is” (*illa ma zahara min-ha*) is erg onduidelijk. Kabir is van mening dat dit zinsdeel aangeeft dat het gehele lichaam van vrouwen bedekt dient te worden, behalve de handen en het gezicht (Kabir 2009, 29). Hij zet zijn stelling kracht bij door te zeggen dat er verschillende *hadiths* zijn die dit onderbouwen. Hij geeft de *hadith* afkomstig van 'A'sha als voorbeeld:

“[...] is reported from 'A'isha that her sister Asma' once came to the Prophet (SAW) clad in transparent clothes which revealed her body. The Prophet (SAW) averted his gaze and told her, “ when a woman begins to menstruate, nothing should be seen of her except this and this, “ and he pointed to his face and hands.” (Kabir 2009, 29-30).

Dit is een *hadith* die onder andere is opgenomen in de *tafsir* (exegese en interpretatie van de Koran) van Ibn Kathir (1300-1373). Kunnen we hier dan nu uit concluderen dat de *niqab* een overbodig gebruik is, dat niets met de islam te maken heeft? Kabir stelt van niet, want degenen die een *niqab* dragen verdedigen hun religiositeit met het feit dat de vrouwen van de Profeet ook een *niqab* droegen. Dat wil echter niet zeggen dat het verplicht is. Ook al zijn er *'ulama'* die anders beweren, zoals sommige salafistische *'ulama'* (Kabir 2009, 30).

Een interessante kanttekening hierbij is een noot van Goto. Zij zegt dat de overleveringen van de omstandigheden van deze passage pas in Hadith-collecties en exegese van de Koran werden genoemd vanaf de veertiende en vijftiende eeuw. Daarvoor was er heel weinig bekend. Daarnaast is er niet veel bekend over de achtergrond en het doel van dit vers (Goto 2004, 287).

Surat al-Ahzab (33) vers 53

In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat Motzki Q. 33: 53 ziet als een goddelijk bevel. Dit bevel verbiedt dat vrouwen en mannen fysiek in contact komen met elkaar als ze bij de Profeet op bezoek zijn. Mochten de mannelijke volgelingen iets willen vragen aan de vrouwen van de Profeet, dan dienen zij dit te doen vanachter een *hijab* (gordijn) (Motzki 2009, 69).

Amer zegt dat Q. 33: 53 een van de eerste *sura's* (hoofdstukken) is die volgens '*ulama'*' refereert aan het onderwerp *hijab*. Daarnaast wordt Q. 33: 53 door velen gezien als de *sura* die de *hijab* legitimeert als een islamitisch kledingstuk (Amer 2014, 23). Dit is een heel andere visie dan de visie die Motzki lijkt te hebben. Letterlijk zegt Q. 33: 53 het volgende:

“Jullie die geloven! Gaat de huizen van de profeet slechts binnen als aan jullie toestemming is gegeven om [mee] te eten maar zonder [van tevoren te gaan] wachten tot het klaar is. Maar wanneer jullie uitgenodigd worden, gaat dan binnen. En wanneer jullie gegeten hebben gaat dan weer uit elkaar zonder te blijven praten; daarmee vallen jullie de profeet lastig en dan schaamt hij zich voor jullie, maar God schaamt zich niet voor de waarheid. En als jullie haar [de vrouwen van de profeet] iets om te gebruiken vraagt, vraagt haar dat dan van achter een afscheiding. Dat is reiner voor jullie harten en haar harten. Het past jullie niet Gods gezant lastig te vallen, noch dat jullie ooit na hem met zijn echtgenotes trouwt. Dat is bij God afschuwelijk.”

De visie van Amer lijkt meer overeen te komen met hetgeen Motzki zegt. Ook zij geeft aan dat het woord *hijab* niet verwijst naar een kledingstuk, maar naar een gordijn of een scheiding tussen twee mensen of groepen. Amer refereert aan een *hadith* die erkend wordt

door zowel Al-Bukhari (810-870) als Muslim (815-875) (De Hadith-verzameling van Al-Bukhari en Muslim worden door alle soennieten en salafi's als gezaghebbend gezien). Q. 33: 53 zou geopenbaard zijn in de tijd dat Muhammad zich in Medina bevond en in de periode waarin hij zijn huwelijk met Zaynab bint Jahsh vierde. De *hadith* zegt (in de vertaling van Amer): "The wedding guests overstayed their visit, delaying the long-awaited moment of the couple's privacy. To aid the Prophet, who was unsure how to encourage his guests to leave, this Qur'anic passage addressing the value of household privacy was revealed to him." (Amer 2004, 24).

Hierdoor zou juist het idee gewekt kunnen worden dat Q. 33: 53 eerder het belang van de privacy van een huishouden weergeeft, dan dat het stelt dat vrouwen zich dienen te bedekken (Amer 2004, 24). En dan hebben we het nog niet eens over de *niqab*. Motzki voegt hieraan toe dat dit vers alleen van toepassing is op de huishoudens van de Profeet. Dit geldt niet voor de doorsnee moslims (Motzki 2009, 69).

Sommige conservatieve '*ulama*' stellen dat dit vers gebaseerd is op de segregatie van vrouwen. Het doel zou zijn om *gender-mixing* tegen te gaan. De gemeenschap dient het voorbeeld van de vrouwen van de Profeet te volgen. Met betrekking tot de segregatie tussen de vrouwen van de Profeet en de mannelijke volgelingen van de Profeet Muhammad wordt dit vers tevens gebruikt om de segregatie in moskeeën te rechtvaardigen (Amer 2004, 25).

Een andere *hadith* zegt weer dat er een incident heeft plaatsgevonden buiten het huis van de Profeet, wat er voor zou hebben gezorgd dat Q. 33: 53 werd geopenbaard. In die *hadith* gebeurt (in de vertaling van Goto) het volgende:

Umar used to say to the Prophet, "Let your wives be covered [...], but the Prophet did not do so. One night, Sawda bint Zam'a, one of his wives, went out to have a wash. 'Umar saw her and knew it was Sawda for she was a tall woman. Hoping for a divine order regarding *hijab*, he said, "I have recognized you, O Sawda".

Vervolgens zou Q. 33: 53 zijn geopenbaard (Goto 2004, 283). Dit geeft weer een hele andere wending aan Q. 33: 53. Hier gaat het erom dat de vrouwen van de Profeet niet herkend mochten worden. Een andere *hadith* stelt dat mannen die de Profeet bezochten en zijn vrouwen zagen, zeiden dat ze haar zouden huwen na de dood van de Profeet (Goto 2004, 284).

Er zijn ook een aantal *hadiths* na de openbaring van Q. 33: 53. Zoals het verhaal over het banket waar men niet wist wie de “Moeders van de gelovigen” (een bijzondere naam gegeven aan de vrouwen van de Profeet) waren of dat de aanwezige vrouwen de slavinnen van de Profeet waren. De mannen bepaalden dat de “Moeders van de gelovigen” een *hijab* moesten dragen om het verschil te kunnen zien (Goto 2004, 284). Deze *hadith* vertelt verder niet of met *hijab* ook de *niqab* bedoeld wordt.

Tot slot verwijst Goto bij deze *hadith* naar artikel 41 van de Assyrische wet waarin vrouwen die geen sluier droegen slavinnen waren (Goto 2004, 284). Het zou kunnen dat de Assyrische gewoonte een gebruik is dat bekend was bij de Arabieren, een gewoonte die later een islamitische gewoonte werd.

Q. 33: 53 en de *hadith* lijken zich hier met name te beroepen op de vrouwen van de Profeet. Hoe kan het dan zo zijn dat door sommige ‘*ulama*’ de *niqab* voor alle vrouwen verplicht wordt? Dat wordt duidelijk in hoofdstuk 4.

Surat al-Ahzab (33) vers 59

Q. 33: 59 is volgens moslims geopenbaard in de periode dat de Profeet zich in Medina bevond. Het was in een periode waarin veel vrouwen lastig werden gevallen door mannen, met name de slavinnen (Goto 2004, 281). Een *hadith* in *al-Ṭabaqat al-Kubra* van Ibn Sa’d (784-845) zegt hierover het volgende:

“When the wives of the Prophet of Allah, Allah bless him and grant him salvation had gone out at night by necessity, some of the hypocrites used to prevent them and molest them. They [the people] complained about it. But the hypocrites said, ‘We do it to the slave- girls only.’ Then this Qur’anic verse [33: 59] was revealed.” (Amer 2004, 26).

Na deze gebeurtenis werd volgens moslims Q. 33: 59 geopenbaard, waarin het volgende wordt gezegd: “O profeet! Zeg tot jouw echtgenotes, jouw dochters en de vrouwen van de gelovigen iets van haar overkleding over zich heen naar beneden te laten hangen. Dat bevordert het best dat men haar herkent en niet lastig valt. En God is vergevend en barmhartig.”

Dit zou als doel kunnen hebben gehad alle vrouwen een *hijab* te laten dragen, letterlijk “iets van haar overkleding over zich heen naar beneden te laten hangen”.

In een andere *hadith* in *al-Ṭabaqat al-Kubra* wordt juist gezegd dat de vrouwen van de Profeet werden verward met slavinnen. Om deze reden werd ze opgedragen om zich anders dan de slavinnen te kleden. Er werd gezegd dat de vrouwen hun *jilbab* (overkleding) moesten laten zakken en hun gezicht dienden te bedekken met uitzondering van één oog voor het zicht. Terwijl een andere *hadith* juist zegt dat Umar ibn al-Khattab (metgezel van de Profeet Muhammad en tweede khalief) een keer het volgende zei tegen een slavin: “Hey wicked one, are you imitating a free woman? Throw off your veil[...]” (Goto 2004, 281).

Deze *hadith* deed mij meteen denken aan de Assyrische gebruiken, waarin de sluier het onderscheid maakte tussen de verschillende standen. Goto legt hier ook een link met de Assyrische wet waarbij alleen de vrouwen van een hogere stand zich mochten sluiëren (Goto 2004, 282).

Motzki stelt dat Q. 33: 59 weliswaar gericht is op alle vrouwen, maar in eerste instantie bedoeld is voor de vrouwen van de Profeet. Q. 33: 59 gaat verder op Q. 33: 53, waarin gesproken wordt over de situatie in de huizen van de Profeet zelf. Motzki zegt dat het in die tijd gebruikelijk was dat vrouwen, voordat ze hun huis verlieten, iets over hun kleding droegen. Thuis bedekten ze al hun sieraden en boezem, wat volgens Motzki in Q. 24: 31 werd voorgeschreven. Dan is het logisch dat dit buitenshuis ook werd gedaan. Het enige verschil is dat met het nieuwe vers (Q. 33: 59) de zin “iets van haar overkleding over zich heen naar beneden te laten hangen” bedoeld wordt, dat het gewaad over het hoofd moet worden getrokken in plaats van alleen over hun schouders (Motzki 2009, 69-70).

Voor wie geldt Q. 33: 59 en werd alleen het haar of ook het gezicht bedekt? Volgens Motzki zijn er niet echt specifieke aanwijzingen. Het lijkt erop dat de vrouwen zelf wisten wat ze moesten doen. Het blijkt dat de vrouwen van de Profeet met een gewaad ook hun gezicht bedekten. De vraag is of je dit kan vergelijken met de huidige *niqab* (Motzki 2009, 70).

Volgens Motzki geven de genoemde Koran verzen instructies over hoe moslimvrouwen zich zowel binnen als buitenshuis dienen te kleden. Over de kleding buitenshuis zegt hij het volgende:

“Samen met de verscherping van de kledingvoorschriften voor de echtgenotes van de profeet werd ook de kleding die gewone moslimvrouwen van Medina buitenshuis moesten dragen geregeld. Zij moesten nu een deel van hun overkleden over hun hoofden trekken. Dat betekende echter niet dat zij gezicht en handen compleet moesten bedekken zoals de echtgenotes van de profeet” (Motzki 2009, 71).

Hij maakt een duidelijk onderscheid tussen de vrouwen van de Profeet en de andere moslimvrouwen. Na verloop van tijd zijn de regels voor de vrouwen van de Profeet overgenomen en toegepast op alle moslimvrouwen, aldus Motzki (Motzki 2009, 71).

2.4 Conclusie

Binnen de islamitische exegese bestaat er geen unanieme leer die ons precies vertelt wat er wel en wat er niet onder de *'awra* van de vrouw valt. De meest gangbare en geaccepteerde visie is dat het gehele lichaam bedekt dient te worden, met uitzondering van de handen en het gezicht.

Er zijn drie belangrijke passages in de Koran die onmisbaar zijn bij de toetsing of de *niqab* wel of niet verplicht is. Dat zijn Q. 24: 31, Q. 33: 53 en Q. 33: 59. Wat betreft de Hadith: er zijn maar weinig *hadiths* bekend van voor de veertiende eeuw die een beeld schetsen van de situatie waarom Q. 24: 31 is geopenbaard. De gebruikte *hadiths* die bekend zijn, zijn afkomstig uit de veertiende en vijftiende eeuw. Over Q. 33: 53 en Q. 33: 59 zijn wel verschillende *hadiths* bekend.

Hoofdstuk 3 Salafisme in Saoedi-Arabië

3.1 Inleiding

In hoofdstuk 1 heb ik de geschiedenis en de verschillende vormen van de *hijab* behandeld. In hoofdstuk 2 is de algemene religieuze discussie omtrent de *niqab* aan de orde geweest. In dit hoofdstuk zoom ik in op het salafisme in Saoedi-Arabië.

Als eerste behandel ik in § 3.2 de ontstaansgeschiedenis van Saoedi-Arabië. Daarnaast bespreek ik de opkomst van het Wahhabisme. In § 3.3 kijk ik naar de machtsverhouding tussen het politieke systeem van het koninkrijk (vanaf de heerschappij van koning Faysal, die vanaf 1964 tot 1975 aan de macht was) en de *'ulama'*. Vervolgens laat ik de rol van de drie *'ulama'* 'Abd al-'Aziz b. Baz, Muhammad b. Salih al-'Uthaymin en Muhammad Nasir al-Din al-Albani binnen dit systeem zien. Tot slot geef ik antwoord op deelvraag drie, namelijk: *'Heeft het politieke beleid van Saoedi-Arabië invloed op de wijze waarop de 'ulama' de niqab aanbevelen of afraden?'*

3.2 De ontstaansgeschiedenis van Saoedi-Arabië

Muhammad b. 'Abd al-Wahhab (religieuze leider) en Muhammad b. Sa'ud (politieke leider) hadden in 1744 de handen ineen geslagen om een alliantie te vormen. Er wordt in de literatuur ook wel gesproken van de eerste Saoedische staat. Het gebied waarover geregeerd werd, was destijds nog niet zo groot (Kechichian 1986, 53). De eerste Saoedische staat ontstond rond 1744 en viel in 1818. De tweede Saoedische staat bestond van 1824 tot 1891 (Steinberg 2005, 12). Het officiële koninkrijk van Saoedi-Arabië zoals wij dat nu kennen is in 1932 tot stand gekomen (Weston 2008, 91).

De invloed van Ibn 'Abd al-Wahhab

Het Arabisch Schiereiland verkeerde volgens Ibn 'Abd al-Wahhab in de 18^{de} eeuw in een staat van tweede *jahiliyya* (pre-islamitische periode van onwetendheid). Er was sprake van

afgoderij, mensverering en de mensen waren seksueel vrijer. Ibn 'Abd al-Wahhab probeerde de situatie te veranderen. Hij schreef diverse boeken, pamfletten en predikte veel. Hij was een gepassioneerde spreker die de taal van de mensen sprak. De vrouw van Ibn Sa'ud zag potentie in de samenwerking met Ibn 'Abd al-Wahhab. Zij was het dan ook die haar man Ibn Sa'ud overhaalde om samen te werken met Ibn 'Abd al-Wahhab. Deze samenwerking heeft geleid tot een heilige oorlog in het gebied (Weston 2008, 87-91).

Ibn 'Abd al-Wahhab, zijn vader en zijn grootvader waren '*ulama*' van de Hanbali-school, een van de vier soennitische rechtsscholen, die in hun tijd bekend stonden als senior *qadi* (rechter) en *muftis* (rechtsgeleerden). Ibn 'Abd al-Wahhab had hierdoor het privilege om goed opgeleid te kunnen worden, waardoor hij al snel kon optreden als *qadi* en *mufti* (Al-Atawneh 2010, 1). Ibn 'Abd al-Wahhab gebruikte in zijn werk veel van de ideeën van Ibn Taymiyya (1263-1328), een rechtsgeleerde van de Hanbali-school. Daarnaast werd hij geïnspireerd door Ibn Hanbal (780-855) oprichter van de Hanbali-school, rechtsgeleerde, theoloog en imam (Kechichian 1986, 54).

Het Salafisme

Binnen het islamitische systeem van Saoedi-Arabië is een duidelijke ideologische erfenis van Ibn 'Abd al-Wahhab aanwezig. Zijn volgers worden door wetenschappers aangeduid als Wahhabisten en hun ideologie wordt Wahhabisme genoemd. Aanhangers van Ibn 'Abd Al-Wahhab voelen niks voor het gebruik van deze termen. Dit zou het idee wekken dat zij Ibn 'Abd Al-Wahhab eren wat niet het geval is (Al-Rasheed 2007, 22). De grootste groep moslims in Saoedi-Arabië noemt zichzelf *al-salafiyyun* (verder als salafi's) volgelingen van de vrome voorvaderen. Zij volgen de Koran en het voorbeeldige leven van de Profeet Muhammad, zijn uitspraken en daden (*Sunna*) (Dekmejian 1994,635). Met de vrome voorvaderen worden over het algemeen de eerste drie generaties moslims bedoeld.

De uitspraken en daden van de Profeet Muhammad staan onder andere gedocumenteerd in de Hadith-verzameling van Al-Bukhari en Muslim. De rechtsscholen (*madhahib*) worden gezien als instituties die niet gevolgd mogen worden. Er is teveel veranderd en de cultuur heeft zich teveel vermengd met de islam. Salafi's hebben het zuiveren van de islamitische

samenleving als doel (Meijer 2009, 33-34). Het algemene idee is dat zij streven naar een pure vorm van islam. Alle vormen van culturele toevoegingen dienen verwijderd te worden (Wagemakers 2010, 83). Deze visie ligt heel dichtbij die van Ibn Hanbal en Ibn Taymiyya, die streefden naar wat zij zagen als een pure vorm van islam. Alleen de Koran en de Hadith dienen als kennisbron gebruikt te worden, *ijma'* (consensus) en *qiyas* (analogische redeneringen) dienen zoveel mogelijk vermeden te worden (Barends en Van Eijk 2006, 85-86).

3.3 De '*ulama*' en de politieke invloed

De machtsverhoudingen in Saoedi-Arabië

Saoedi-Arabië volgt in principe de puriteinse vorm van de Hanbali-school (Bligh 1985, 40). De politieke taak van Saoedi-Arabië is dat de heerser islamitische gedragsregels afdwingt bij individuen, in het belang van de gehele gemeenschap. Heersers hebben de verantwoordelijkheid om mensen te informeren over de wetten van God. Bovendien zijn zij er verantwoordelijk voor dat het volk deze wetten naleeft (Doumato 1991, 35).

Volgens Ibn Taymiyya en Ibn 'Abd al-Wahhab zou er wanorde ontstaan binnen een samenleving wanneer politiek en religie gescheiden zouden worden (Kechichian 1986, 54). Deze ideologie zie je terug in de huidige relatie tussen religie en staat in Saoedi-Arabië, waarin het volgens de gevestigde orde van cruciaal belang is dat heersers in samenwerking regeren met de '*ulama*' en hen betrekken bij de vorming van openbare politiek (Doumato 1991, 35).

Jaren heeft de familie van Ibn 'Abd al-Wahhab (verder als Al al-Shaykh) gefungeerd als religieuze leiders van het land. Op den duur werd de verhouding tussen het huis van de Ibn Sa'ud en Al al-Shaykh verstoord. De Al al-Shaykhs bekleedden steeds minder religieuze posities en huwden minder snel met vrouwen uit de Ibn Sa'ud familie (Bligh 1985, 39). Daarnaast wilde koning Faysal sterker zijn dan welke groep dan ook in zijn koninkrijk (Al-Atawneh 2010, 29). In 1971 introduceerde hij de '*ulama*' Raad van Grote Geleerden, ook wel The Board of The Senior '*ulama*' genoemd (verder als BSU), die – indien nodig – de koning

religieuze goedkeuring kon geven (Bligh 1985, 39). De BSU was en is nog steeds verantwoordelijk voor het uitbrengen van fatwa's met betrekking tot publieke zaken (Ismail 2016, 18). Deze raad bestond niet alleen uit de Al al-Shaykhs. Dit betekende dan ook het einde voor de Al al-Shaykhs als dominante religieuze adviseurs van het koningshuis (Bligh 1985, 39).

In de vroege Saudi-Wahhabi-samenleving in de 18^{de} eeuw, vormde het uitspreken van de fatwa's (*iftā*) van Ibn 'Abd al-Wahhab de sociaal-culturele normen (Al-Atawneh 2010, 1). In de huidige islamitische constructie van Saoedi-Arabië zijn er diverse '*ulama*' die fatwa's uitvaardigen. In 1962 hervormde koning Faysal (in dat jaar nog prins en premier) de instelling die zich bezighield met fatwa's, The institute for the Issuance of religio-legal Opinions and the Supervision of Religious Affairs (verder als Dar al-Ifta) (Al-Atawneh 2010, 8-9).

Een essentiële vraag in dit hoofdstuk is: 'Zijn fatwa's in het koninkrijk in de 20^{ste} eeuw² politiek beïnvloed?' In sommige gevallen lijkt het dat de '*ulama*' macht en druk uitoefenen op de politiek. In andere gevallen is het de politiek die invloed uitoefent op de '*ulama*'. Kechichian geeft twee voorbeelden die mijn uitspraak verduidelijken. Het eerste voorbeeld geeft de macht van de '*ulama*' weer. Koning Faysal heeft pas met goedkeuring van hen, en onder een aantal voorwaarden, het land kunnen moderniseren met betrekking tot media. Het tweede voorbeeld weerspiegelt de invloed van de politieke macht. Bij de bezetting in 1979 van de heilige moskee in Mekka, onder leiding van Juhayman al-'Utaybi, werd er door koning Faysal een beroep gedaan op de '*ulama*' om een fatwa uit te brengen. Waarbij het voor de politieke macht toegestaan was om geweld uit te oefenen in de heilige moskee³. Twee weken na het incident en nadat de bezetters werden opgepakt werd een fatwa uitgebracht. Die werd ondertekend door het BSU (Kechichian 1986, 57 en 60).

Het interessante aan deze fatwa is dat het niet duidelijk is of het gebruik van geweld in Mekka toegestaan is. Heel algemeen wordt er gezegd dat men de '*ulama*' dient te volgen die hij of zij vertrouwt. Bligh vindt dit een zwakke uitspraak en volgens hem bewijst dit de zwakke positie van de '*ulama*' ten opzichte van de heersende politieke macht. Dit wordt als

² De periodes waarin 'Abd al-'Aziz b. Baz, Muhammad Nasir al-Din al-Albani en Muhammad b. Salih al-'Uthaymin leefden (Al-'Uthaymin overleed net na de 20^{ste} eeuw) en actief waren als '*ulama*'.

³ Dit is namelijk niet gebruikelijk. Volgens de islamitische traditie is het in principe verboden om geweld te gebruiken in de heilige stad Mekka.

zwak aangemerkt omdat de *'ulama'* in deze situatie niet duidelijk beargumenteren waar ze voor staan, er wordt geen concrete beslissing genomen of het wel of niet is toegestaan (Bligh 1985, 48). Ook Al-Atawneh benadrukt de verzwakking van de positie van de *'ulama'* na de hervormingen van koning Faysal. Volgens hem fungeert de Dar al-Ifta meer als een overheidsinstelling. *Muftis* zijn volgens hem nog nooit zo ondergeschikt geweest aan de overheid (Al-Atawneh 2010, 16). Deze verzwakking begon al in 1970 toen koning Faysal een religieuze leider een ministeriële functie gaf. Dit lijkt in eerste instantie heel onschuldig, maar hiermee maakte hij de leider afhankelijk van hem, omdat hij in zijn ministeriële functie ondergeschikt is aan de koning (Ismail 2016, 17).

De Al-'Utaybi Mekka affaire heeft niet alleen laten zien dat *'ulama'* een zwakkere positie hebben gekregen. Het heeft ook de aandacht op de positie van vrouwen gevestigd. Al-'Utaybi was onder andere tegen de verwestering en modernisering van Saoedi-Arabië. Het politieke regiem heeft hier op gereageerd door zich te focussen op de positie van vrouwen. Door de rol van vrouwen als islamitisch aan te merken, kon het regiem zich als bewaker van de islam neerzetten. Dit zonder enige modernisering terug te dringen of iets te doen aan de punten die 'Utaybi's beweging benadrukt heeft, zoals de legitimiteit van de heersende monarchie (Doumato 1991, 36).

Deze conclusie is zeer interessant met betrekking tot de *niqab*. De voorbeelden hebben betrekking op politieke en sociale kwesties, waarbij de machtsverhoudingen tussen de twee verschillen. *'Ulama'* worden, zoals hierboven aangegeven, vaak als de zwakkeren aangemerkt. Dit geldt niet in alle gevallen. We kunnen heel voorzichtig concluderen dat wij niet kunnen uitsluiten dat *'ulama'* beïnvloed zijn door het politieke beleid. Bij de fatwa's die ze hebben uitgevaardigd en de boeken die ze geschreven hebben, met betrekking tot de *niqab*. De politiek heeft zich willen positioneren als bewaker van de Islam. Dit heeft zij gedaan door de focus te leggen op vrouwen en hun positie in de samenleving. Zoals Doumato zegt: "Women's roles have come to replace men's roles as the outward symbol of the muslim community living according to God's laws." (Doumato 1991, 36).

Niet alleen 'Utaybi's beweging zorgde voor een extra focus op de positie van vrouwen in Saoedi-Arabië. Het land kreeg tevens te maken met in het buitenland opgeleide technocraten. De *'ulama'* konden alleen overleven door zich aan te passen. Dit deden ze door zich alleen nog te focussen op sociale onderwerpen, onderwerpen die te maken hadden met de

publieke arena. Hun belangrijkste taak werd de handhaving van de verschijning van een geïslamiseerde publieke sfeer, zoals de *niqab* en de segregatie van vrouwen en mannen en door de focus te leggen op het aantal moskeeën. Daarnaast was het tevens hun taak om te bemiddelen tussen de staat en de maatschappij. Dit verklaart dan ook de hoeveelheid fatwa's die over vrouwen uitgevaardigd zijn, een van hun taken was nou eenmaal de publieke sfeer verder te islamiseren (Al-Rasheed 2013, 33).

De positie van de drie geleerden

Ibn Baz en Al-'Uthaymin vallen onder de islamitische elite van het land (Dekmejian 1994, 627-635). Ibn Baz had een prominente plek bij veel instituties die door koning Faysal in het leven waren geroepen. Hij en Al-'Uthaymin waren onder andere lid van het BSU. Het BSU werd geleid door de Groot- *mufti*. Ibn Baz bekleedde deze functie van 1993 tot 1999 (Al-Atawneh 2010, 17 en 21). Beide heren kunnen worden aangemerkt als *mufti*.

Al-Albani daarin tegen is een Hadith-geleerde en wordt door salafi's gezien als een groot geleerde op het gebied van *hadiths*. Hij behoorde niet tot de elite zoals zijn collega's (Lacroix 2008, 6). In 1961 gaf Al-Albani les aan de Islamitische Universiteit van Medina, volgens Lacroix op uitnodiging van zijn goede vriend Ibn Baz. Zijn controversiële ideeën met betrekking tot de geloofsleer werden echter niet goed ontvangen door de gevestigde Wahhabi-orde. Zij waren het vaak niet eens met zijn visie, maar ze konden er door zijn bekendheid en grote kennis, niet veel tegen doen. Er ontstond een geschil met de gevestigde orde, toen zijn boek *De Sluier voor de Moslim Vrouw* uitkwam. Hierin omschrijft hij dat de *niqab* niet verplicht is voor de moslimvrouw. Dit boek was voldoende voor de gevestigde Wahhabi-orde om hem in 1963 het koninkrijk uit te sturen. Het niet bedekken van het gezicht is tegen de heersende normen in Saoedi-Arabië (Lacroix 2008, 7). Het is niet duidelijk in hoeverre de politiek invloed heeft gehad op het besluit om Al-Albani de laan uit te sturen. We kunnen in ieder geval niet uitsluiten dat de politiek er iets mee te maken had.

3.4 Conclusie

Saoedi-Arabië volgt de puriteinse vorm van de Hanbali-school. Het koninkrijk zoals wij dat vandaag de dag kennen is in 1932 ontstaan. Echter, in de literatuur wordt 1744 aangemerkt als de eerste Saoedische staat.

Ibn 'Abd al-Wahhab was voor een constructie waarbij politieke macht en religieuze macht nauw samen dienden te werken. Deze manier van werken heeft lang standgehouden, namelijk tot de veranderingen die doorgevoerd werden tijdens de heerschappij van koning Faysal in de 20^{ste} eeuw. Koning Faysal wordt in de literatuur verweten dat hij in 1970 de macht naar zich toe aan het trekken was door religieuze leiders ondergeschikt te maken. Het is niet onwaarschijnlijk dat '*ulama*' in de kwestie van de fatwa's die ze hebben uitgevaardigd met betrekking tot de *niqab*, beïnvloed zijn door het politieke beleid. Aan de ene kant doordat '*ulama*' genoodzaakt waren hun positie te beschermen door zich alleen nog maar te focussen op publieke aangelegenheden. Daarnaast probeerde de monarchie opstandelingen te onderdrukken, door de focus te leggen op de "ideale moslimvrouw".

Hoofdstuk 4 De visie van de ‘*ulama*’ op de *niqab*

4.1 Inleiding

In dit hoofdstuk geef ik antwoord op deelvraag 4, namelijk: “Op welke wijze verdedigen ‘Abd al-‘Aziz b. Baz, Muhammad b. Salih al-‘Uthaymin en Muhammad Nasir al-Din al-Albani hun visie op de *niqab*?” Ik doe dat door te kijken naar de discussie tussen de ‘*ulama*’. Eerst ga ik in § 4.2 in op de vraag of volgens de ‘*ulama*’ het gezicht onder de ‘*awra* valt. Vervolgens behandel ik in § 4.3 Q. 24: 31. In § 4.4 komt Q. 33: 53 en Q. 33: 59 aan de orde. Q. 24: 60 en Q. 33: 55 worden door de ‘*ulama*’ ook aangehaald, maar deze laat ik in mijn onderzoek buiten beschouwing, om dezelfde reden als in hoofdstuk 2. Tot slot behandel ik in de verschillende paragrafen de nodige *hadith*. Ik noem niet alle *hadith* omdat ik dit niet nodig acht voor de verduidelijking van de discussie.

4.2 De ‘*awra* volgens de ‘*ulama*’

Zoals we in hoofdstuk 2 hebben gezien vallen alleen de handen en het gezicht niet onder de ‘*awra* van een vrouw (Kabir 2009, 29). De meningen van de verschillende ‘*ulama*’ over de *niqab* zien er als volgt uit: Ibn Baz is van mening dat het gezicht onder de ‘*awra* valt (Ibn Baz 1414/ 1993-1994, 159); Al-‘Uthaymin sluit zich aan bij deze visie. Het meest fatsoenlijke wat een vrouw kan doen is volgens Al-‘Uthaymin haar lichaam en haar gezicht bedekken. Hij heeft het in zijn boek over het woord *h-sh-m* wat vervullen met schaamte betekent. Het bedekken van het gezicht is het belangrijkste middel om *fitna* (verleiding) te voorkomen (Al-‘Uthaymin “zonder jaar”, 4); Al-Albani is het hier niet mee eens. Volgens hem valt het gezicht niet onder de ‘*awra*. Het is prijzenswaardig om het gezicht te bedekken, maar het is niet verplicht zoals de anderen pretenderen (Al-Albani 2000, 6). Dit verdedigt hij door een *hadith* van Abu ‘Abdullah Muhammad b. ‘Ahmad b. Musa al-Qadi te noemen. Kort samengevat gaat het hier om een vrouw die een bruidsschat tegoed had van haar man. De rechter wilde dat getuigen haar gezicht zouden zien, om te kunnen beoordelen of zij wel of niet zijn vrouw

was. De man heeft via de rechter gevraagd of zij de bruidsschat wilde kwijtschelden, zodat de mannelijke getuigen niet haar gezicht hoefden te zien. Zij is hier mee akkoord gegaan. Al-Albani stelt dat deze *hadith* een van de bewijzen is dat de gezichtsbedekking geen verplichting is voor de vrouw, maar wel aangeeft dat het prijzenswaardig is om hem wel te dragen (Al-Albani “zonder jaar”, 113).

Hadith van ‘A’isha

Zoals ik in hoofdstuk 2 heb laten zien, heeft Kabir de *hadith* afkomstig van ‘A’isha als voorbeeld genomen om te laten zien waarom de *niqab* niet verplicht is. In deze *hadith* zegt de Profeet Muhammad: “ [...] when a woman begins to menstruate, nothing should be seen of her except this and this, and he pointed to his face and hands.” (Kabir 2009, 29-30). Ibn Baz claimt dat deze *hadith* zwak is (Ibn Baz 1985, 20-21). Al-‘Uthaymin is het met Ibn Baz eens. Een van de verklaringen die hij hiervoor geeft, is dat hij zegt dat Abu Dawud een breuk in de Hadith-keten heeft gevonden tussen ‘A’isha en Khalid b. Durayk. Het schijnt dat Ibn Durayk nooit van ‘A’isha had gehoord. Daarnaast claimt hij dat Ibn Idris al-Razi (een Hadith-geleerde) en nog een aantal anderen, deze *hadith* als zwak hebben aangemerkt (Al-‘Uthaymin “zonder jaar”, 30-31).

Al-Albani is het niet eens met hun stelling dat deze *hadith* zwak is. Ten eerste geeft hij aan dat er ongekwalificeerde mensen zijn die deze *hadith* als zwak aanmerken. Zij gaan in tegen het advies van de Hadith-geleerden die beweren dat dit een sterke *hadith* is. Daarnaast uit hij zijn ongenoegen over degenen die hun persoonlijke mening vermengen met hun stelling. Tot slot beschuldigt hij ‘*ulama*’ die blindelings anderen volgen (Al-Albani 2000, 143-144). Het is niet onwaarschijnlijk dat hij hier ook Ibn Baz en Al-‘Uthaymin mee bedoelt. Dit gezien het feit dat zij rechtsgeleerden zijn en geen Hadith-geleerden. Met persoonlijke mening verwijst hij mogelijk naar de ‘*ulama*’ die door middel van logica en *qiyas* hun stelling meer body geven. Bijvoorbeeld door te zeggen dat het gezicht het mooiste van een vrouw is en tot *zina* (ontucht) of *fitna* kan leiden. Dit zijn uitspraken die niet altijd gebaseerd zijn op de Koran of de *Sunna*.

4.3 Surat al-Nur (24)

Surat al-Nur (24), vers 31

Al-'Uthaymin omschrijft in zijn boek *Risalat al-hijab* Q. 24: 31 als eerste Koranisch bewijs voor het dragen van de *niqab*:

“En zeg tot de gelovige vrouwen dat zij hun ogen neerslaan en hun schaamstreek kuis bewaren en dat zij hun sieraad niet openlijk tonen, behalve wat gewoon al zichtbaar is. En zij moeten sluiers over hun boezem dragen en hun sieraad niet openlijk tonen [...]”

Volgens hem bewijst Q. 24: 31 dat vrouwen zich moeten bedekken voor vreemde mannen (Al-'Uthaymin “zonder jaar”, 6). Ik neem aan dat hij hiermee niet-*mahram*⁴ mannen bedoelt. Wat betreft het deel “en dienen hun schaamstreek kuis te bewaren”: deze zin is volgens Al-'Uthaymin een bevel voor vrouwen om zowel hun schaamstreek kuis te bewaren en alles wat kan leiden tot *fitna*. Al-'Uthaymin zegt dat iemand die logisch kan nadenken, kan bedenken dat wanneer het gezicht niet bedekt wordt, de vrouw opvalt. Het is een aantrekkingspunt en hierdoor is de vrouw makkelijker benaderbaar wat tot *fitna* en *zina* kan leiden (Al-'Uthaymin “zonder jaar”, 7-8). Opvallend is dat Al-'Uthaymin hier heel erg doorredeneert en gebruik maakt van *qiyas*. Een manier van redeneren die, zoals wij in hoofdstuk 3 hebben gezien, liever niet door salafi's gebruikt wordt. Dit is een manier van beargumenteren die Al-Albani lijkt te verwerpen. Ibn Baz verklaart niet hoe je deze zin moet interpreteren. Hij zegt wel dat het gezicht “*a'dama al-zina*” is. Hiermee bedoelt hij dat het gezicht het meest aantrekkelijke van de vrouw is (Ibn Baz 1414/ 1993-1994, 159).

Al-Albani stelt dat wat betreft de zin “En zij moeten sluiers over hun boezem dragen” met sluiers wordt verwezen naar *khimaruhunna* (Hun *khimar*). Hij is van mening dat met *khimar* enkel de bedekking van het haar bedoeld wordt en niet het gezicht. Hij verwijst naar een tweetal '*ulama*' die zijn visie steunen, namelijk Ibn al-Athir en Ibn Kathir (Al-Albani

⁴ Zoals in hoofdstuk 2 staat omschreven, wordt Q. 24: 31 ook wel gezien als de *sura* die omschrijft wie onder de *mahram* vallen.

“zonder jaar”, 13). Opvallend is dat de *‘ulama’* bij hun onderbouwingen naast het verwijzen naar Hadith, ook *‘ulama’* met dezelfde ideeën benoemen.

Vervolgens zegt Al-‘Uthaymin dat er in Q 24: 31 “behalve wat gewoon al zichtbaar is” (*illa ma zahara min-ha*) staat. Er staat niet “en wat ze zichtbaar of schijnbaar maakt” (*ma adharna min-ha*). Dus het gezicht dient bedekt te worden (Al-‘Uthaymin “zonder jaar”, 8). Ibn Baz geeft een iets andere verklaring. Hij verwijst naar de *tafsir* van Ibn Mas‘ud, die stelt dat met deze zin wordt bedoeld “wat aan haar kleed zichtbaar is”, wat logisch is zegt Ibn Baz. Vervolgens verwijst hij naar de *tafsir* van Ibn ‘Abbas, die stelt dat met deze zin de handen en het gezicht worden uitgesloten. Dat komt, zegt hij, doordat Q. 24: 31, voor Q. 33: 59 (*sura* van de *hijab*) is geopenbaard, die de gezichtsbedekking juist heeft verplicht. Ibn ‘Abbas stelt dat de vrouw haar lichaam dient te bedekken met uitzondering van een oog. Ibn Baz stelt dat ook Ibn Taymiyya achter deze vorm van bedekken stond (Ibn Baz 1985, 20). Interessant om toe te voegen is dat Ibn ‘Abd al-Wahhab, de stichter van het Wahhabisme, van mening was dat de gezichtsbedekking niet verplicht is. Veel vrouwen in Saoedi-Arabië die streven naar hervormingen verwijzen dan ook naar zijn visie met betrekking tot de *niqab* (Weston 2008, 94).

4.4 Surat al-Ahzab (33)

Surat al-Ahzab (33) vers 53

Q. 33: 53 “[...] En als jullie haar [de vrouwen van de profeet] iets om te gebruiken vraagt, vraagt haar dat dan van achter een afscheiding. [...]”. Q. 33: 53 wordt, zoals eerder uit het werkstuk bleek, de *sura* van de *hijab* genoemd. Ibn Baz is het hier mee eens. Ibn Baz zegt dat God hiermee bedoelt dat de vrouwen zich moeten bedekken, inclusief hun handen en gezicht voor mannen. Dit is beter voor de harten van de mannen en de vrouwen (Ibn Baz 1985, 15 en 21). Al-Albani is het hier niet mee eens. Hij is het eens met Ibn Taymiyya die zegt dat het er hier alleen om gaat dat vrouwen thuis met mannen spreken van achter een *hijab* (gordijn) (Al-Albani 2000, 10).

Dit sluit aan bij het historisch onderzoek van Motzki. Het enige verschil is dat Motzki stelt dat dit alleen voor de vrouwen van de Profeet geldt (Motzki 2009, 69). Al-Albani lijkt het hier over vrouwen in het algemeen te hebben (Al-Albani 2000, 10).

Surat al-Ahzab (33) vers 59

In Q. 33: 59 wordt tegen de Profeet Muhammad gezegd dat hij tegen zijn vrouwen, zijn dochters en de moslimvrouwen moet zeggen hun *jalabib* (overkleding, mv. van *jilbab*) over zich heen te slaan. Volgens Ibn Baz stelt God hier dat vrouwen ook hun gezicht dienen te bedekken (Ibn Baz 1985, 16). Zowel Ibn Baz als Al-'Uthaymin verwijzen hier naar wat Ibn 'Abbas heeft gezegd, namelijk dat de vrouw haar lichaam dient te bedekken met uitzondering van een oog. Het onbedekt laten van een oog was nodig zodat vrouwen de weg konden zien. Ook Abu 'Ubayda al-Salmani (Metgezel van de Profeet Muhammad) bevestigt dit (Al-'Uthaymin "zonder jaar", 12-13).

Al-Albani is het hier niet mee eens en daarvoor geeft hij verschillende redenen. Een daarvan is dat hij zegt dat de *tafsir* van het woord "*yudnina*" (in de Nederlandse vertaling staat "naar beneden te laten hangen".) door andere '*ulama*' niet juist is vertaald. Volgens Al-Albani kan de plek waar "*yudnina*" in een zin staat een andere betekenis hebben. Hij geeft aan dat de taalboeken dit beamen. Hij verwijst hier naar een andere *tafsir* van Ibn 'Abbas die volgens hem correct is. Ibn 'Abbas zegt dat een vrouw haar *jilbab* moet verlagen tot naar haar gezicht, maar hij dient haar gezicht niet te treffen. Met andere woorden: het gezicht dient niet bedekt te worden (Al-Albani "zonder jaar", 5-6).

4.5 Conclusie

Ibn Baz en Al-'Uthaymin zijn van mening dat het dragen van de *niqab* een verplichting is. Al-Albani is het hier niet mee eens. Het verschil zit hem in de *hadith*. De *hadith* die volgens de pro-*niqab* dragers zwak is, wordt in sommige gevallen door Al-Albani juist als een sterke *hadith* gekwalificeerd en vice versa. Daarnaast zijn de argumentaties van Al-Albani altijd gebaseerd op de Koran en *Sunna*. Hij kijkt naar de letterlijke betekenis van termen, anders dan de andere twee, die ook hun persoonlijke visie en *qiyas* toepassen bij hun argumentatie, met name bij de interpretaties van de Koran.

Conclusie en Aanbevelingen voor verder onderzoek

Conclusie

Ik heb onderzoek gedaan naar de discussie omtrent het dragen van de *niqab*. De vraagstelling van dit onderzoek was: “Waarom wordt de gezichtsbedekking verplicht of aangeraden door de drie belangrijkste ‘ulama’ van de 20^{ste} eeuw binnen het salafisme?” Voor de beantwoording van mijn hoofdvraag heb ik gekozen voor literatuur onderzoek. Ik heb er bewust voor gekozen om geen veldwerk te verrichten omdat ik dit irrelevant vond. Het was van belang wat de ‘ulama’ zelf zeiden, en hoe zij hun visie verdedigden. Ik heb niet al het werk van de ‘ulama’ kunnen raadplegen wat jammer is, maar niet nodig. De literatuur die ik besproken heb was naar mijn mening qua informatie voldoende om een beeld te kunnen schetsen van hun visie. Met het oog op hoeveel tijd er voor staat- en hoe groot het werkstuk mag zijn, heb ik er goed aan gedaan om niet alles te raadplegen en te verwerken in dit werkstuk.

Ter beantwoording van de vraagstelling heb ik eerst in hoofdstuk 1 gekeken naar wat er onder islamitische kleding in het algemeen valt. Hieruit blijkt dat de term *hijab* een overkoepelende term is die alle vormen van islamitische hoofd- en gezichtsbedekking omvat. Zoals de: Al-‘Amira; *khimar*; *chador*; *niqab*; *bushiya*; *jilbab* en de *burqa*. Daarnaast wordt met *hijab* ook naar de hoofddoek verwezen. In de Koran wordt er met *hijab* volgens onder andere Motzki een gordijn bedoeld of iets dat het zicht verhult. De *jilbab* is een kledingstuk dat ook in de Koran genoemd wordt. Over de manier waarop de *jilbab* gedragen werd, verschillen de meningen. Enerzijds werd er gezegd dat hier het gezicht mee werd bedekt, anderzijds zegt men dat het een vorm van bedekking is die alleen het hoofd bedekte.

Vervolgens heb ik in hoofdstuk 2 ingezoomd op de algemene discussie over de *niqab*. Bij deze discussie gaat het erom of het gezicht van een vrouw wel of niet onder de ‘*awra* valt. Uit de discussie is naar voren gekomen dat er tientallen verschillende *hadiths* gebruikt worden om het wel of niet dragen van de *niqab* te onderbouwen. In sommige gevallen gaat het om *hadiths* die pas in de literatuur uit de veertiende en vijftiende eeuw besproken worden.

De *sura's* Q. 24: 31, Q. 33: 53, Q. 33: 59, Q. 33: 30, Q. 33: 54 en Q. 33: 55 worden betrokken bij de discussie omtrent de *niqab*. We kunnen de conclusie trekken dat de *hijab* in de islamitische bronnen om drie redenen bestaansrecht heeft. Ten eerste gaat het erom dat vrouwen hun *'awra* bedekken. Ten tweede gaat het erom dat de vrouwen van de Profeet niet herkend werden door andere mannen. De oplossing hiervoor was dat de vrouwen binnenshuis door middel van een *hijab* (gordijn) niet herkenbaar waren. Wanneer zij het huis verlieten, droegen zij zoals alle andere islamitische vrouwen een *hijab*. Wat hen onderscheidde van de rest, was dat zij hun gezicht ook bedekten. Ten derde was de *hijab* een manier om de vrouwen van de Profeet te onderscheiden van de slavinnen.

In hoofdstuk 3 heb ik gekeken naar de machtsverhouding tussen de *'ulama'* en de politieke macht. De machtsverhouding tussen deze twee was stabiel in de periode waarin Ibn 'Abd al-Wahhab en Ibn Sa'ud in 1744 een alliantie vormden. Deze stabiliteit heeft lang standgehouden. Het evenwicht werd, onder andere in 1962, verstoord door de hervormingen van koning Faysal (destijds prins en premier). Deze hervormingen trok hij na zijn kroning verder door. Zijn doel was om geen enkele groep machtiger te laten zijn dan hijzelf. Dit blijkt uit zijn slimme zet om de Groot-*mufti* onder politiek gezag te zetten door hem een overheidsfunctie te bieden. Daardoor diende hij zich te verantwoorden bij de koning en werd hij ondergeschikt aan hem.

Niet alleen de hervormingen leidden tot verzwakking van de positie van de *'ulama'*, ook het verzet van conservatieve salafi's heeft hier aan bijgedragen. Zij trokken de positie van de monarchie in twijfel en zagen die politieke besluiten als onislamitisch. Volgens mijn bevindingen heeft dit ertoe geleid dat de *'ulama'* zich niet meer met politieke zaken mochten bemoeien. Om enigszins "nodig te zijn" hielden de *'ulama'* zich bezig met de uiterlijke islamisering van het land. Zij focusten op de uiterlijke verschijning van vrouwen en andere maatschappelijke en sociale onderwerpen. Het lijkt me onwaarschijnlijk dat het politieke beleid invloed heeft gehad op hoe *'ulama'* het dragen van de *niqab* interpreteerden. Helemaal uitsluiten kan ik het echter niet. Zij hebben wel degelijk invloed gehad op het feit dat er zoveel op vrouwen gefocust werd. Het is dan ook niet onwaarschijnlijk dat, als er een ander politiek klimaat aanwezig was geweest in Saoedi-Arabië, de *niqab* nooit zoveel aandacht zou hebben gehad.

Mijn bevindingen in hoofdstuk 4 met betrekking tot hoe 'Abd al-'Aziz b. Baz, Muhammad b. Salih al-'Uthaymin en Muhammad Nasir al-Din al-Albani hun visie op de *niqab* verdedigden bestaat uit meer dan een manier. Om te beginnen maken de voorstanders van de *niqab* – Ibn Baz en Al-'Uthaymin – gebruik van *qiyas* en redeneren ze door op basis van de bronnen. Hun argumentaties worden niet altijd direct ondersteund door *hadiths* of de Koran. Deze manier van redeneren wordt door Al-Albani verworpen. Wat betreft de Koran kijkt Al-Albani naar de letterlijke betekenis van woorden. Vervolgens onderbouwt hij zijn bevindingen door *hadiths* en *tafsir* van andere '*ulama*' door de tijd heen. Ibn Baz en Al-'Uthaymin lijken iets minder waarde te hechten aan de letterlijke betekenis van woorden. Zij verbinden snel passages uit de Koran met het huidige fenomeen van gezichtsbedekking. Ook zij onderbouwen hun conclusies met *hadiths* en *tafsir*. Tot slot resteert ons nog de Hadith. De belangrijkste verschillen die mij opgevallen zijn, is dat de '*ulama*' het niet eens zijn over de positie van een *hadith*. Waar de voorstanders menen dat een *hadith* sterk is, beweert de tegenstander dat deze zwak is en andersom.

Het komt er op neer dat de voorstanders van de *niqab* beweren dat God gevraagd heeft aan alle vrouwen om het gezicht te bedekken. Zij geloven dat het onder de '*awra* valt. De tegenstander Al-Albani vindt het prijzenswaardig dat vrouwen hun gezicht bedekken, maar hij is het er niet mee eens dat dit een verplichting is.

Aanbevelingen voor verder onderzoek

Voor verder onderzoek adviseer ik de volgende drie punten. Ten eerste vind ik de achtergrond van de *niqab*-draagsters een onderzoekswaardig punt. Uit het onderzoek van Annelies Moors blijkt dat 40% van de vrouwen die een *niqab* dragen van Marokkaanse afkomst is. Het lijkt erop dat zij een andere rechtsschool volgen dan hun ouders en voorouders. Hoe komt het dat deze vrouwen de leer van hun eigen rechtsschool verruilen voor het salafisme. Doen ze dit bewust of doen ze dit onbewust? Zijn deze vrouwen zich bewust van dit verschil? Hoeveel weten zij over het salafisme? En waarom ligt het percentage hoger dan bij Nederlandse vrouwen van Turkse afkomst? Sterker nog, vrouwen van Turkse afkomst worden niet genoemd wanneer Moors het percentage van de afkomst van de *niqab*-draagsters geeft (Moors 2009, 29).

Daarnaast is het interessant om verder te onderzoeken welke invloeden het islamitisch recht, dat in Saoedi-Arabië wordt ontwikkeld, heeft op andere landen. Hoe dominant is Saoedi-Arabië met haar leer met betrekking tot de *niqab*? Sluip het geleidelijk de landen binnen? Saoedi-Arabië heeft veel geïnvesteerd in scholing en boeken om het salafisme wereldwijd te verspreiden. Wat doet Saoedi-Arabië nog meer en in hoeverre hebben zij hun doelen behaald? Hoe reageert de rest van de wereld hierop?

Tot slot is het boeiend om de visie van Ibn Taymiyya met betrekking tot de *niqab* naast die van Ibn 'Abd al-Wahhab te leggen. Ibn 'Abbas stelt dat de vrouw haar lichaam dient te bedekken met uitzondering van een oog. Ibn Baz stelt dat ook Ibn Taymiyya achter deze vorm van bedekken staat (Ibn Baz 1985, 20). Terwijl Ibn 'Abd al-Wahhab in *The Book of Marriage* de *niqab* niet als een verplichting aanmerkt (Weston 2008, 94).

Bibliografie

Albani, Muhammad Nasir al-Din Al-. 2000. *Al-radd al-mufhim*. Amman: Al-Maktab al-Islami.

Albani, Muhammad Nasir al-Din Al-. "Zonder jaar". *Jilbab al-mar'a al-muslima fi l-kitab wa-l-sunna*. "Zonder plaats".

Amer, Saher. 2014. *What is Veiling?* North Carolina: The University of North Carolina Press.

Atawneh, Muhammad Al-. 2010. *Wahhābī Islam Facing the Challenges of Modernity: Dār al-Iftā in the Modern Saudi State*. Leiden: Koninklijke Brill NV.

Barends, M, en Esther van Eijk. 2006. *Sharia en Nationaal recht in twaalf moslim landen*. De redacteurs zijn Jan Michiel Otto, Cees Dekker en Liesbeth van Soest-Zuurdeeg. Amsterdam: Amsterdam University Press.

BBC NEWS. 2016. "In Graphics: Muslim Veils." Geraadpleegd 14 september.

http://news.bbc.co.uk/2/shared/spl/hi/pop_ups/05/europe_muslim_veils/html/4.stm.

Bligh, Alexander. 1958. "The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in The Political System of the Kingdom." *Int. J. Middle East Stud* 17: 37-50.

Boutaldja, Naima. 2015. "Behind the veil, Why 122 woman choose to wear the full face veil in Britain." Onderzoek. Open society foundations.

Boutaldja, Naima. 2011. "Unveiling the truth. Why 32 muslims woman wear the full -face veil in france." Onderzoek. Open society foundations.

Dekmejian, Hrair R. 1994. "The Rise Of Political Islamism in Saudi Arabia." *Middle East Journal* vol. 48, no. 4: 627-643.

Doumato, Eleanor, A. 1991. "Women and the Stability of Saudi Arabia." *Middle East Report*. no. 171: 34-37.

Goto, Emi. 2004. "Qur'ān and The Veil: Contexts and Interpretations of The Revelation." *International Journal of Asian Studies* vol. 1, no. 2: 277-95.

Ibn Baz, 'Abd al- 'Aziz. 1414/ 1993-1994. *Fatawa I-Mar'a*. Uitgegeven door Muhammad al-Musnad. Riyad: Dar al-Watan Li-l-Nashr.

Ibn Baz, 'Abd al-'Aziz. 1985. *Hukum al-Sufur wa-l-hijab*. Riyad: Maktaba Al-Ma'arif.

Ismail, Raihan. 2016. *Saudi Clerics and Shi'a Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Kabir, Hussain Solihu Abdul. 2009. "Making Sense of Hijab and Niqab in Contemporary Western Societies." *Intellectual Discours* vol. 17, no. 1: 25-41.

Kechichian, Joseph A. 1986. "The Role of the Ulama in The Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia." *Int. J. Middle East Stud.* 18: 53-71.

Lacroix, Stéphane. 2008. "Al-Albani's Revolutionary Approach to Hadith." *ISIM Review* 21: 6-7.

Meijer, Roel. 2009. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company.

Moors, Annelies. 2009. "Gezichtssluiers draagsters en debatten." *Onderzoek*. Universiteit van Amsterdam.

Morris, Paul. 2004. "Covering Islam- Burqa and Hijab: Limits To The Human Right To Religion." *Human Rights Research Journal* 2: 1-22.

Motzki, Harald. 2009. "Zij moeten hun omslagdoeken om hun decolletés slaan... (Koran 24: 31)." *ZemZem: Tijdschrift over het Midden-Oosten, Noord-Afrika en de islam* 5: 65-72.

Mutahhari, Murtaza. 1987. *On the Islamic Hijab*. Vertaald door Laleh Bakhtiar. Tehran: Islamic Propagation Organization.

Overheid. 2017. "Kamerstuk Eerste Kamer der Staten- Generaal (34 349)." Geraadpleegd op 2 maart.

<https://zoek.officielebekendmakingen.nl/behandelddossier/34349/kst-34349-A?resultIndex=0&sorttype=1&sortorder=4>

Patel, David S. 2012. "Concealing To Reveal: The Informational Role of Islamic Dress." *Rationality and Society* vol. 24, no. 3: 295-323.

Rasheed, Madawi Al-. 2007. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*. New York: Cambridge University Press.

Roald, Anne-Sofie. 2001. *The Western Experience*. Londen en New York: Routledge.

Steinberg, Guido. 2005. *Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Affairs*. De redacteuren zijn Paul Aarts en Gert Nonneman. New York: New York University Press.

Tanzil. 2016. *Tanzil.net*. laatst gewijzigd 27 juni. <http://tanzil.net/#trans/nl.leemhuis>.

'Uthaymin, Muhammad S. Al-. "zonder jaar". Al-. *Risalat al-Hijab*. "zonder plaats".

Wagemakers, Joas. 2010. "De 'Culturen' van het Salafisme." *ZemZem: Tijdschrift over het Midden-Oosten, Noord-Afrika en de islam* 6: 83.

Weston, Mark. 2008. *Prophets and Princes: Saudi Arabia from Muhammad to the Present*. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., Hoboken.

Winet, Evan D. 2012. "Face Veil Bans and Anti Mask Laws: State interests and the right to cover." *Hastings International and Comparative Law Review* vol. 35, no. 1: 217-252.

Afbeeldingenlijst

Fig.1: Ossama, Rana. 'Prayer'. Geraadpleegd op 2 april 2016. Beschikbaar op

<https://www.flickr.com/photos/ranoush/2142164522>

Fig. 2: Stoepker, Sander. '100 Headscarves, 1 Woman – Portraits by Sander Stoepker'. 2014.

Geraadpleegd 20 september 2016. Beschikbaar op

<http://photographyblogger.net/100-headscarves-1-woman-portraits-by-sander-stoepker/>

Fig. 3: Stoepker, Sander. '100 Headscarves, 1 Woman – Portraits by Sander Stoepker'. 2014.

Geraadpleegd 20 september 2016. Beschikbaar op

<http://photographyblogger.net/100-headscarves-1-woman-portraits-by-sander-stoepker/>.

Fig. 4: Stoepker, Sander. '100 Headscarves, 1 Woman – Portraits by Sander Stoepker'. 2014.

Geraadpleegd 20 september 2016. Beschikbaar op

<http://photographyblogger.net/100-headscarves-1-woman-portraits-by-sander-stoepker/>.

Fig. 5: 'Al- 'Amira'. *The Different Types of Veils in Islam*. MuslimInc. Geraadpleegd 20

september 2016. Beschikbaar op <http://musliminc.com/the-different-types-of-veils-in-islam-8011>.

Fig. 6: 'Khimār'. *The Different Types of Veils in Islam*. MuslimInc. Geraadpleegd 20 september

2016. Beschikbaar op

<http://musliminc.com/the-different-types-of-veils-in-islam-8011>.

Fig. 7: 'Chador'. *Explore Islam Abaya, Hijab Islam, and More!* Geraadpleegd 20 september

2016. Beschikbaar op [https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/](https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/ad/30/88/ad30888ed8537bd64c540a8434e30c2a.jpg)

[originals/ad/30/88/ad30888ed8537bd64c540a8434e30c2a.jpg](https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/ad/30/88/ad30888ed8537bd64c540a8434e30c2a.jpg).

Fig. 8 'Niqab' *The Different Types of Veils in Islam*. MuslimInc. Geraadpleegt 20 september

2016. Beschikbaar op <http://musliminc.com/the-different-types-of-veils-in-islam-8011>.

Fig. 9: Abdu Rahmaan, Naifah. 'Saudi Women By Khalieejiprincess' *Niqabi & Burqa Queens*. Geraadpleegd 20 september 2016. Beschikbaar op <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/736x/a8/78/f8/a878f81d2e66fe56dabd30e9926710f7.jpg>.

Fig. 10: 'Burka'. *The Different Types of Veils in Islam*. MuslimInc. Geraadpleegd 20 september 2016. Beschikbaar op <http://musliminc.com/the-different-types-of-veils-in-islam-8011>.