

GEZAG EN MODERNITEIT

BINNEN DE ISLAM

Hervormingen van de ulama in
Pakistan en Afghanistan

Masterscriptie islam in de moderne wereld

Faculteit der Geesteswetenschappen

Universiteit van Utrecht

Jaap Bette

Eerste begeleider: dhr. dr. N. Landman

Tweede begeleider:

Juni 2011

VOORWOORD

Mijn dank gaat allereerst uit naar dhr. Landman die mij heeft begeleid in het proces van het schrijven van mijn masterscriptie. Vanaf het begin van deze scriptie heeft hij mij adviezen aangereikt. Hij was vrijwel altijd in de gelegenheid om de geschreven hoofdstukken te becommentariëren, waardoor ik, ondanks de duur van het schrijven van de scriptie, gemotiveerd ben gebleven om de scriptie af te ronden. Het was mijn bedoeling om deze scriptie in een eerder stadium af te ronden. Ingrijpende omstandigheden in de familie sfeer hebben er toe geleid dat ik een aantal maanden mijn aandacht niet heb kunnen richten op het schrijven van deze scriptie.

Bijzondere dank gaat daarom uit naar mijn vrouw. Zij is gedurende een aantal maanden zeer nauw betrokken geweest bij de ingrijpende gebeurtenissen in de familiesfeer. Ondanks deze gebeurtenissen heeft zij mij de volledige ruimte gegeven om deze scriptie af te ronden. In deze periode zijn wel een aantal ‘huishoudelijke karweitjes’ blijven liggen, maar zij heeft zich daar nooit over beklagd.

Ook een woord van dank aan mijn oudste dochter, met wie ik nog samen in de collegebank heb gezeten tijdens een lezing aan de Universiteit van Amsterdam. Ik ben in de gelukkige omstandigheid geweest dat ook zij bezig was met het schrijven van een scriptie. Daardoor kon zij mij de nodige adviezen geven en van de benodigde literatuur voorzien.

Mijn dochter, schoonzoon, zoon en kleindochter wil ik bedanken dat zij begrip hebben getoond dat ik mij op sommige momenten moest afzonderen.

Tot slot wil ik mijn werkgever, het K.L.P.D. bedanken voor de gelegenheid die het heeft gegeven om deze functiegerichte opleiding te volgen en af te ronden.

Jaap Bette

Juni 2011

INHOUDSOPGAVE

VOORWOORD	i
INHOUDSOPGAVE	ii
INLEIDING.....	1
1. GESCHIEDENIS VAN AFGHANISTAN	5
<i>1.1 Geografische ligging Afghanistan.....</i>	<i>5</i>
<i>1.2 Demografische samenstelling van de bevolking</i>	<i>7</i>
<i>1.3 Politieke systeem in Afghanistan.....</i>	<i>8</i>
<i>1.4 Islam in Afghanistan</i>	<i>11</i>
<i>1.5 Seculier overheidsbeleid en de hervormingen in Afghanistan in de 20^e eeuw en de respons vanuit diverse moslingroeperingen.....</i>	<i>19</i>
<i>1.6 Panislamisme en de ulama.....</i>	<i>25</i>
<i>1.7 Pogingen van de Afghaanse staat om de oslam te kanaliseren en in te tomen als oppositionele kracht.....</i>	<i>27</i>
2. GESCHIEDENIS VAN DE NORTH WEST FRONTIER PROVINCE EN DE OPRICHTING VAN PAKISTAN.....	31
<i>2.1 Geografie en demografie van de N.W.F.P.</i>	<i>31</i>
<i>2.2 Islam in de North-West Frontier Province.....</i>	<i>35</i>
<i>2.3 Vorming van een aparte moslim staat en de invloed van Ashraf Ali Thanawi en zijn volgelingen</i>	<i>40</i>
<i>2.4 Hervormingen binnen de Deoband ulama vanaf de 19^e eeuw</i>	<i>46</i>
<i>2.5 Rol van de Deobandi ulama in Pakistan en de pogingen tot hervormingen in de madrasa's.....</i>	<i>48</i>
3. RELIGIEUS LEIDERSCHAP	57
<i>3.1 Leiderschap en wisselwerking van religieuze soefi leiders.....</i>	<i>57</i>
<i>3.2. Onderscheid tussen verschillende soefi shaykhs.....</i>	<i>61</i>
<i>3.3 Gezag bronnen van soefi leermeesters.....</i>	<i>63</i>
<i>3.4 Conclusie.....</i>	<i>67</i>
4. CONCLUSIE.....	70
BIBLIOGRAFIE.....	75

INLEIDING

Gedurende al een aantal jaren staan Pakistan en Afghanistan volop in de aandacht van de internationale media. Na de aanslag op 11 september 2001 is vooral Afghanistan in het nieuws gekomen door de strijd van de Amerikaanse overheid tegen het internationaal terrorisme van Osama Bin Laden en zijn Al Qaida en de verbondenheid met de Talibanbeweging in Afghanistan. Deze Talibanbeweging is na de Russische inval in Afghanistan aan het bewind gekomen en heeft Afghanistan een aantal jaren kunnen besturen. Het gevolg van de inmenging van de Russen in Afghanistan was dat het land cultureel en sociaal totaal veranderde. Alle sociale structuren en stamverbanden werden door de invasie van de Sovjet-Unie uit elkaar gedreven en vernietigd. Vele vluchtelingen in de oostelijke streek van Afghanistan vluchtten naar de grensstreken met Pakistan en werden gevormd en geschoold op de madrasa's in Pakistan, vooral in de North West Frontier Province. Door inmenging van de buitenlandse troepen in Afghanistan werden Taliban leden gedwongen Afghanistan te verlaten en hun toevlucht te zoeken tot de North West Frontier Province (NWFP) en de Federal Administered Tribal Areas (FATA) van het huidige Pakistan. Volgens Nojumi zou het doel van de Taliban in Afghanistan zijn geweest het herstellen van de orde, maar volgens Nojumi 'was het doel in werkelijkheid de orde te herstellen door middel van het afdwingen van de regels van de islamitische wet'¹.

Voor de komst van de Taliban in Afghanistan werd het land geregeerd door een overheid die de islam verder terug drong in de islamitische samenleving. De islam is van groot belang voor Afghanistan voor het in balans houden van de vooral etnische samenleving en voor de moslim gemeenschap, de umma. De balans werd verstoord doordat de sharia aan het begin van de vorige eeuw op de tweede plaats werd gezet. In de geschiedenis van Afghanistan is getracht om de rol van de sharia te herstellen, zoals tijdens het bewind van Habibullah Ghazi in 1929. Voorts werd de rol van de ulama, als specialisten van de islam in Afghanistan verder teruggedrongen door de modernisering en de opvattingen uit de Europese verlichting tijdens de 19^e eeuw, waaronder de secularisering. De ulama van Afghanistan werden gedwongen naar het buurland India te gaan tijdens de Britse kolonisatie, met de bedoeling om beter onderwijs te kunnen krijgen in Dars-i Nizami, dat werd onderwezen op de Darul Ulum Deoband. In het

¹ Nojumi. 2002. p.126.

verleden hebben de ulama in India een belangrijke rol gespeeld. Een van hun doelstellingen was daarbij het herstel van de soennitische orthodoxie, wat in meerdere generaties naar voren is gekomen.² Ook waren de ulama in India al betrokken bij het politiek activisme voor het ontstaan van Pakistan in 1947. Na het ontstaan van Pakistan verplaatste dit politiek activisme zich naar Pakistan.³ Ook bij het ontstaan van Pakistan hebben de ulama getracht invloed uit te oefenen in de oprichting van een islamitische staat.

De opkomst van de Afghaanse Talibanbeweging in Afghanistan in de vorige eeuw en de opkomst van de Pakistaanse Taliban (Tehrik-e Taliban in Pakistan, T.T.P.) in 2004 zou zijn ontstaan onder invloed van de ulama vanuit Deoband. Deze talibs, murids of leerlingen, zouden zijn onderwezen aan de madrasa's in de North West Frontier Province van het huidige Pakistan. Deze madrasa's zijn grotendeels voortgekomen uit de islam van de Deobandi ulama, vooral tijdens het bewind van Zia ul Haq in de jaren '70 van de vorige eeuw.

Evenals de Talibanbeweging in Afghanistan was het doel van de Pakistaanse Talibanbeweging het direct invoeren en afdwingen van de sharia in de North West Frontier Province in Pakistan. Volgens Nojumi, in zijn boek *The Rise of the Taliban in Afghanistan: Mass mobilisation, civil war and the future of the region*, is de invloed van de Pakistaanse overheid op Afghanistan groter geweest dan de Russische invloed ten tijde van de overheersing (1979-1989). Dit had impact op het sociale gedrag van veel Pakistanen en de politieke vraagstukken in Pakistan. De invoering van de sharia door de Taliban in Afghanistan werd een voorbeeld voor het besturen van Pakistanen, die vele jaren hebben geleden onder corruptie en onheil door een deel van de overheid van Pakistan. Dit was volgens Nojumi de oorzaak van de opkomst van de Tehrik-e-Taliban in Pakistan.⁴

Evenals de Afghaanse Taliban werd ook door de Pakistaanse Taliban een orthodoxe vorm van de islam ingevoerd, vergelijkbaar met die van de Afghaanse Talibanbeweging. Ook deze vorm van Talibanbeweging met hun leiders zou zijn voortgekomen uit het onderwijs van de Jama'iat-Ulema-Islami Pakistan, eveneens een Deobandi organisatie, geleid door onder meer Mauwlana Fazal-ur-Rahman (1953-heden) in de North West Frontier Province.

² Ahmad. 1970. p.1-13.

³ Idem. p.1-13.

⁴ Nojumi. 2002 .p. 185.

De gebieden waarin deze ontwikkelingen zich hebben voorgedaan, zowel Pakistan als Afghanistan en daarbinnen de North West Frontier Province, zijn eeuwenlang gedomineerd door de soefi moslims van verschillende soefi ordes. Zo was de Qadiriyya orde daar sterk vertegenwoordigd, evenals de Naqshbandiyya. Het soefisme, ofwel de mystieke islam, roept, zeker in het westen, geheel andere associaties op dan de Taliban. In de mystiek draait het toch vooral om spiritualiteit, om de vroomheid, om de directe relatie met God, en minder om de ordening van staat en samenleving aan de hand van strenge regels die via militante politieke actie aan de samenleving worden opgelegd. De hoofdvraag van deze scriptie luidt daarom:

Hoe verhoudt zich de opkomst van de Talibanbeweging in de North-West Province tot de eeuwenoude mystieke traditie in deze gebieden?

Vanwege de ligging van de NWFP zullen daartoe de ontwikkeling in zowel Pakistan als Afghanistan moeten worden nagegaan. Bij een poging de vraag te beantwoorden stuit men al snel op een specifieke trend in de soefi traditie die vele dwarsverbanden kent met de bovengenoemde Deobandi-beweging. Het soefisme stond in Afghanistan en India en later Pakistan onder invloed van de Naqshbandi-Mujaddidiyya soefi orde.

De Naqshbandi-Mujaddidiyya hadden grote politieke invloed voor de periode van de Britse kolonisatie in India, maar hun invloed verminderde tijdens de Britse kolonisatie. Tegelijkertijd was er sprake van hervormingen binnen het soefisme. Zowel de rol van de soefi leiders ten opzichte van hun leerlingen als de mystiek binnen het soefisme veranderde. Vrijwel tegelijkertijd kwamen de ulama van Deoband op met het propaganderen van het invoeren van hervormingen op basis van de sharia. Een deelvraag van deze scriptie is daarom hoe de opkomst van de Deobandis zich verhoudt tot de ontwikkeling van de Naqshbandi-Mujaddidiyya soefi orde na de Britse kolonisatie in India en Pakistan.

Zowel binnen de mystieke islam als binnen de Deobandis en de Talibanbeweging is de rol van religieus leiderschap cruciaal. Kenmerkend voor de soefi ordes zijn de rol van de religieuze leiders in verhouding met hun leerlingen, murids, talibs en studenten. Hoewel de invloed van de Naqshbandi-Mujaddidiyya na de stichting van Pakistan afnam in zowel Afghanistan als in Pakistan, is er nog steeds of opnieuw sprake van religieuze vorming van studenten, talibs en leerlingen, welke worden onderwezen door religieuze personen met gezag. De tweede deelvraag van deze scriptie is daarom die naar het religieuze leiderschap: waaraan ontleen de religieuze

leiders van de soefi ordes en van de huidige religieuze bewegingen in de NWFP hun gezag en welk licht kan dit religieuze leiderschap werpen op de bovengenoemde ontwikkelingen in de regio?

In het eerste hoofdstuk is de geschiedenis van Afghanistan, de rol van de soefi islam en die van de ulama beschreven. In het tweede hoofdstuk zijn de rol van de soefi islam in de North West Frontier Province van het huidige Pakistan en de veranderingen die plaats hebben gevonden in de North West Frontier Province onder invloed van de ulama beschreven. Voorts worden de invloed van de soefi Deobandi ulama, zoals die van Ali Ashraf Thanawi en de hedendaagse ulama in Pakistan en de hervormingen van deze ulama, waardoor groeperingen zoals de Taliban konden ontstaan in Pakistan en Afghanistan, behandeld. Deze twee hoofdstukken proberen de eerste deelvraag, naar de verhouding tussen de Talibanbeweging en de mystieke tradities in de streek, te beantwoorden. De tweede deelvraag wordt besproken in hoofdstuk drie. In dat hoofdstuk is het leiderschap en de wisselwerking van de religieuze soefi leiders beschreven. Zo wordt onder meer ingegaan op een specifiek type mystiek leermeesters, de ‘directing-shaykhs’.

De directing-shaykhs werden binnen de Deobandi-beweging actief en hebben gezorgd voor de opkomst van de Talibanbeweging in zowel Afghanistan als Pakistan door middel van hervormingen en het onderwijs aan de madrasa’s. Het vierde en laatste hoofdstuk bevat de conclusie en een poging de hoofdvraag te beantwoorden.

Bij de weergave van Arabische begrippen sluit ik zoveel mogelijk aan bij de vereenvoudigde schrijfwijze, zonder diacritische punten, die in Engelstalige literatuur gangbaar is. Voor namen van personen en organisaties, die vaak een Perzische of Arabische origine hebben, heb ik niet gestreefd naar transliteratie, maar neem ik eenvoudigweg de schrijfwijze over die ik in de secundaire literatuur ben tegengekomen.

1. GESCHIEDENIS VAN AFGHANISTAN

1.1 Geografische ligging Afghanistan

Afghanistan wordt omringd door een aantal landen, welke van grote invloed zijn in het Zuidoost Aziatische continent. In het westen wordt de grens met Afghanistan gevormd door de islamitische republiek Iran, het voormalige Perzië. Vanaf 1979 wordt Iran bestuurd door shiitische islamitische geestelijken. Voor deze periode maakte het deel uit van Perzië. Iran wordt nog steeds gezien als een bakermat van de beschaving. De meerderheid van de bevolking van Iran is shiitisch. Noordelijk van Afghanistan zijn de voormalige Sovjet Staten, Tajikistan, Oezbekistan en Kirgizistan gelegen. Deze staten maakten tot 1991 deel uit van het communistische Rusland. Na het uiteenvallen van de Sovjet-Unie vormden deze staten aparte onafhankelijke republieken. De oostgrens van Afghanistan ligt tegen de North West Frontier van Pakistan en wordt gescheiden door de Durand Line. De inwoners van Pakistan bestaan voor het grootste gedeelte uit soennitische moslims, maar er wonen ook shiieten, christenen en hindoes. Het noordoosten van Afghanistan grenst aan Xinjiang, een opstandige provincie in China. In de provincie Xinjiang wonen eveneens soennitische moslims. Voor de oprichting van Pakistan in 1947 grensde Xinjiang aan Brits-India.

Door zijn geografische ligging is Afghanistan een belangrijk land voor westerse en communistische invloeden geweest. In 1979 werd door de Russische overheid getracht door middel van het bezetten van Afghanistan onder invloed te brengen van het communisme. Ook westerse landen hebben getracht meer invloed te krijgen in Afghanistan voor hun economische belangen en voor het verkrijgen van een eenvoudige toegang tot de Perzische Golf. De Britten steunden de Afghaanse overheid al in de 19e eeuw door het leveren van wapens en het geven van financiële steun tijdens de Britse kolonisatie in India.

Vanaf de 16^e en 17^e eeuw kwam Afghanistan onder invloed van de twee grote moslim rijken, het huidige Iran van de Safaviden en Mughal India. Gezien de geografische ligging van Afghanistan, tussen de Perzische Golf, Centraal Azië en het Indische subcontinent, is het een belangrijke speler geworden in de wereld.

Door deze invloed kwam Afghanistan vanaf deze onder invloed van religieuze bewegingen vanuit India⁵ en Iran. De opkomst van de religieuze hervormingsbewegingen in India had een aantal aspecten gemeen met de islam in Afghanistan. Een van deze aspecten was het fundamentalisme, met de wens om terug te keren naar de sharia en de oorspronkelijke geschriften.⁶

Door de invloed vanuit India en Iran ontstonden in Afghanistan eveneens culturele relaties tussen deze landen. De officiële taal voor India was voor lange tijd de Perzische taal. De Perzische taal was een van de voornaamste middelen voor de islamisering van de bevolking van India voordat het Urdu werd ingevoerd.⁷ Gedurende deze periode was er sprake van een taalkundig Perzische en religieuze gemeenschap, het soennitische Hanafisme. India was voor de ulama, afkomstig uit Afghanistan, het belangrijkste onderwijs centrum, vooral in Deoband. Voorts kregen de ulama in India de gelegenheid in aanraking te komen met andere religies zoals het hindoeïsme, shikisme en het christendom.

Het uiteenvallen van het Ottomaanse Rijk en de afschaffing van het Kalifaat aan het begin van de 20^e eeuw is van grote invloed geweest in de islamitische wereld. Door het uiteenvallen van het Ottomaanse Rijk ontstond in India een panislamistische Kalifaat beweging. Moslims vanuit India vertrokken naar Afghanistan, omdat de moslims het Brits-India zagen als een land dat vijandig tegenover de islam stond. Door het uiteenvallen van het Ottomaanse Rijk verschenen onder de islamitische modernisten opvattingen over het vormen van een islamitische staat op basis van de sharia. Deze modernisten, islamitische intellectuelen, waren van mening dat middels de westerse democratische wijze de vorming van een islamitische staat kon worden bereikt en dat de sharia als grondwet kon dienen van deze islamitische staat. Deze opvattingen leidden tot het ontstaan van de politieke islam. De opvattingen van de islamitische modernisten verschilden met die van de westerse wereld, onder andere over de rol van de democratie. Democratie betekende volkssoevereiniteit, terwijl de islamitische modernisten van mening waren dat de absolute soevereiniteit bij God alleen lag. God alleen kon wetgever zijn volgens islamitische ideologen, waaronder Hassan Al Banna in Egypte en Mawdudi in Pakistan. Tegelijkertijd ontstond in diverse islamitische landen weerstand tegen de kolonisering van Westerse landen, zoals die van de Britten in Brits-

⁵ Roy. 2002. p.152.

⁶ Roy. 1990. p.54.

⁷ Idem. p.54.

India. De kolonisering werd gekarakteriseerd door een nostalgie naar het Kalifaat, de aanklacht van sociale onrechtvaardigheid en een meer nadruk op ijthad om beter in het reine te komen met de moderne wereld.⁸ In deze periode kreeg ook het politieke nationalisme vorm.

Deze opvattingen en politieke ontwikkelingen leidden in de 20^e eeuw tot de opkomst van volksopstanden in Afghanistan. Voor de 20^e eeuw kende Afghanistan al een traditie van volksopstanden, die voortkwamen uit Khorasan, onderdeel van het Perzische imperium in 651. De opstanden in de 20^e eeuw vonden hoofdzakelijk plaats in het oosten van Afghanistan, toen nog aan de grens met Brits-India. Ook de ulama van de Deobandi, onder leiding van Mahmud Al Hassan (1850-1921) namen deel aan dit verzet ten gunste van het Ottomaanse kalifaat en tegen de Brits Indiase kolonisatie.

1.2 Demografische samenstelling van de bevolking

Van de 25 miljoen inwoners van Afghanistan leeft 20 procent in stedelijke gebieden en 80 procent in plattelandsgebieden. Onder de bewoners van de plattelandsgebieden bestaat de noodzaak om zelf in hun levensonderhoud te voorzien. Voorts ontbreken er in Afghanistan goed werkende transport systemen, waardoor internationale communicatie vrijwel is uitgesloten. In Afghanistan is de handel hoofdzakelijk op regionaal niveau gebaseerd. Afghanistan is daarom nimmer in staat geweest om regionale economie te integreren op een nationaal niveau. In Afghanistan is sprake van tribale en niet tribale gebieden en volksstammen. Iedere Afghaan is zich bewust dat hij behoort tot een grotere entiteit, die de vorm heeft van een min of meer endogene gemeenschap, de qawm, waarvan de sociale basis de stam, clan, religieuze groepen, etnische groepen, dorpsgemeenschappen of het behoren tot een familie is.

De bevolking van Afghanistan is samengesteld uit acht grote etnische groepen, de Psthuns, welke de grootste etnische groep vormt, de Tajieken, de Hazaras waarvan de meeste shiieten zijn, de Aimaqs, de Turkmenen, de Oezbeken, de Kirgizen en de Baluchis en vele duizenden kleine sub-etnische minderheden. De belangrijkste taal in Afghanistan is het Dari of Perzisch en Pasthu of Afghani, terwijl er nog twintig tot veertig verschillende talen en dialecten in Afghanistan aanwezig zijn. De etnische en de nationale identiteit zijn de belangrijkste punten welke de relatie vormen tussen de

⁸ Roy. 1990. p.54.

verschillende etnische en taalkundige groepen.⁹ De etnische en taalkundige groepen waren de basis voor de oprichting van de moderne staat van Afghanistan in 1747. Afghanen welke geen tribale achtergrond en geen tribale identiteit hebben, baseren hun identiteit met andere Afghanen op een nationale identiteit.

1.3 Politieke systeem in Afghanistan

Na het ontstaan van de staat Afghanistan kreeg het politieke systeem van Afghanistan op een unieke manier vorm. In perioden van nationale crisis veroorzaakt door onder andere de dreiging van externe machten zoals de Britten en de Russen, kwamen de stamhoofden of Khans¹⁰ bij elkaar, rekruteerden hun legers en traden gemeenschappelijk op. Deze legers of lashkars, namen deel aan de jihad tegen de externe agressors.

De geschiedenis van Afghanistan komt voort uit het zoeken van de Afghaanse staatsbureaucratie (hukumat) voor autonomie van de stammen. Ahmad Shah Durrani, (1722-1773) van de Pashtun stam werd door de leiders van de etnische en tribale gebieden, door de grote jirga¹¹, gekozen tot staatshoofd. De keuze van Ahmad Shah Durrani had de steun van de bevolking en de religieuze leiders. Door Ahmad Shah werd het stuk land tussen Perzië en de Indus rivier in 1818 veroverd, het huidige Durrani, een belangrijk Pashtun gebied. De grote jirga is een historische traditie die in de samenleving van Afghanistan is geaccepteerd lang voordat de islam in Afghanistan kwam. De kwestie van jirga paste in de principes van de door de Afghanen gekozen islam, volgens Sura 3 en 42 van de Koran.¹² De islam combineerde de centrale code van jirga, die gebaseerd was op etnisch-tribale relaties, met de islamitische code van broederschap. Deze culturele code van Afghanistan vormde een unieke mix van islam en nationalisme.¹³ Islam en het nationalisme waren de oorzaak dat de etnische tribale confrontaties verminderden. De islam en het nationalisme steunden ook de tribale en gezamenlijke inspanningen voor de oprichting van een natiestaat. De islam voorzag ook in de noodzaak van culturele nationale eenwording van de talrijke Afghaanse etnische-

⁹ Nojumi. 2002. p.1.

¹⁰ Khans: een landeigenaar of het hoofd van een familie, en de leider van een clan of een sub-groep.

¹¹ Jirga is een vergadering van stammen van mannelijke stamoudsten van de Pashtun tribale gebieden.

¹² Nojumi. 2002. p.3. De Koran, sura 42 asa 38: en die gehoor geven aan hun Heer, en die de salat verrichten, en die hun gedrag richten naar beraadslaging met elkander en die van het Onderhoud dat Wij hun hebben gegeven bijdragen geven.

¹³ Nojumi. 2002. p.4.

tribale bevolkingsgroepen. Door het feit dat de islam de dominante religie werd in Afghanistan, ontstond de noodzaak voor nationale eenheid op een nieuwe manier.

De culturele identiteit is in Afghanistan niet gevormd door een geest van patriottisme.¹⁴ De culturele identiteit kwam tot uitdrukking in het onderlinge vertrouwen door het behoren tot een beperkte groep en de stam-code, de Pashtunwali. De Pashtunwali, een ongeschreven culturele gedragscode van gastvrijheid, eer en wraak is vooral te vinden in de Pashtun gebieden in het oosten van Afghanistan.¹⁵ De geestelijke leiders, de mullah's, waren de beschermers van de Pashtunwali. De mullah's gebruikten hun religieuze gezag om toe te zien dat bindende afspraken, overeengekomen door een jirga en geworteld in de Pashtunwali, nageleefd werden, zolang deze afspraken niet in strijd zouden zijn met de Koran en de Hadiths.

Binnen het nationale politieke systeem probeerden vorsten een machtsevenwicht te vinden tussen tribale stamhoofden, religieuze leiders, de middenklasse bevolking en de nationale bourgeoisie voor de steun van het beleid van de overheid. De vorst werd alleen erkend als hij een moslim was. Deze vorst had voorts de steun nodig van de religieuze leiders. Deze eis van moslim zijn als vorst in Afghanistan bestaat nog steeds voor elk regime.¹⁶ De noodzaak van een centrale macht werd gedurende de tijd van een crisis in Afghanistan steeds belangrijker. De centrale macht diende ervoor de gelovigen te beschermen tegen de ongelovigen.¹⁷ In Afghanistan werd de centrale macht in de geschiedenis onder andere gevormd door Afghaanse vorsten waaronder Amanullah Khan (1919-1929). Khan was belangrijk voor Afghanistan omdat hij Afghanistan onafhankelijk wist te maken van de Britten en Zahir Shah (1933-1973) omdat hij 40 jaar regeerde en stabiliteit bracht. Afghanistan werd een republiek na de regeringsperiode van Zahir Shah.

Nationalisme, islam en modernisering vormden de historie van de nationale politiek die de nationale ideologie in Afghanistan heeft gevormd.¹⁸ Door het nationalisme werden verschillende etnische-tribale en religieuze gemeenschappen bij elkaar gebracht in een gezamenlijke inspanning tegen de directe externe agressie. Deze gezamenlijke inspanning verdween langzaam op het moment dat de externe dreiging verdween of door interne etnische, religieuze of politieke conflicten. Het nationalisme

¹⁴ Roy. 1990. p.13.

¹⁵ Idem. p. 12.

¹⁶ Dorronsoro. 2002. p.164.

¹⁷ Roy. 1990. p.20.

¹⁸ Nojumi. 2002. p.2.

werd door de Afghaanse staat aangeprezen als reactie op het verdwijnen van het Ottomaanse Rijk in 1922. Het nationalisme kwam onder meer sterk tot uitdrukking in Afghanistan in de tijd van de dreiging van een invasie door de Britten in 1919, waar de Afghanen streden voor de onafhankelijkheid. Het nationalisme is in Afghanistan een belangrijk deel van de cultuur geworden.¹⁹

Afghanistan is het enige land in de regio welke de politieke onderdrukking van de koloniale machten heeft overleefd, waarbij hun onafhankelijkheid veilig is gesteld. Daardoor was Afghanistan in staat om de binnenlandse aangelegenheden zelf te regelen en een eigen cultuur te ontwikkelen. Dit in tegenstelling tot hun buurlanden, zoals het shiitische Iran, India en het hoofdzakelijk soennitische Pakistan. Dit is dan ook de reden dat het nationalisme in Afghanistan door de moslims, maar ook een minderheid van religieuze groepen zoals de joden, hindoes en sikhs die tot de Afghaanse cultuur behoren, wordt aangehangen. In 1923 werd in de grondwet van Afghanistan de definitie opgenomen dat elke inwoner het recht had van het burgerschap ongeacht haar religie.²⁰ De staat schommelde echter altijd tussen de begrippen van een abstracte natie, gedefinieerd op basis van haar eigen soevereiniteit en de verwijzing naar de geschiedenis van de Pashtun natie, als een etnische groep, die niet in staat bleek een staat te vormen.

De gemeenschappelijke elementen van de vele verschillende etnische, taalkundige en religieuze groepen, wordt gevormd door nationalisme, islam en het streven naar de modernisering. De nationale eenheid wordt bedreigd indien een van de gemeenschappelijke elementen wordt overheerst door een ander element. Zoals we zullen zien is de balans in de nationale eenheid meerdere malen bedreigd, waardoor Afghanistan naar een crisis werd geleid.²¹ Deze crisis verscheen onder meer in de periode van de modernisering van de politiek van Afghanistan en de invloed van het communisme. Door de politiek van modernisering kregen het nationalisme en de religie minder aandacht, waardoor interne problemen binnen Afghanistan ontstonden. Roy spreekt in zijn boek *Islam and Resistance in Afghanistan* van een culturele revolutie, aangezet van boven in de tijd van Koning Amanullah en onder het communistische

¹⁹ Nojumi. 2002. p.3.

²⁰ Roy. 1990. p.18.

²¹ Nojumi. 2002. p.10.

Khalq regime (1978-1979), welke vergezeld ging van een algemene opstand op het platteland in naam van de jihad.²²

Modernisering en hervormingen vonden voor het eerst plaats in Afghanistan onder het bewind van Amanullah. De cultuur van Afghanistan veranderde mede door de opkomst van het communisme en de Russische invasie in 1979. Tijdens de communistische bezetting werd de Koran vervangen door gewone boeken. De veranderingen van de sociale cultuur ontstonden eveneens door de miljoenen externe en interne vluchtelingen in Afghanistan²³ en het feit dat een groot aantal vluchtelingen naar het buurland Pakistan vertrok. Onder de Russische bezetting werden grote delen van het land vernietigd. Vanwege de vele oorlogen is een belangrijk deel van de Afghaanse culturele identiteit gevormd door psychologische, traditionele en sociopolitieke elementen. Afghanen geloofden dat hun familie, hun gemeenschap en hun etnische aangelegenheden binnenlandse aangelegenheden waren, en dat de oplossing hiervoor niet moest worden voorgeschreven door buitenstaanders.

1.4 Islam in Afghanistan

De islam in Afghanistan is niet te scheiden van de islam in Pakistan. Ook in Pakistan, zoals de North West Frontier Province is er sprake van soefisme, shiisme en soennitische islam. Dit is dan ook de reden dat de islam in Pakistan zal worden aangehaald in dit hoofdstuk. Door de keuze van de bevolking is de islam niet door verovering naar Afghanistan gekomen. De meeste moslims van Afghanistan volgen de Hanafi rechtsschool van Abu Hanifah. De islam is van groot belang in het socio-politieke leven van Afghanistan. Het voorziet in de dagelijkse waarden en de gedragscode in de samenleving van Afghanistan, ook als dit in strijd is met tribale systemen.

Tijdens het bewind van Amanullah,²⁴ waren het de Mujaddideen die een belangrijke politieke rol vervulden. De Mujaddidi familie zijn verbonden met de Naqhsbandiyya in het oosten van Afghanistan en in Kandahar.²⁵ De Mujaddideen steunden eerst het panislamisme van Amanullah, maar keerden zich later tegen de

²² Roy. 1990. p.11.

²³ Nojumi. 2002. p.19.

²⁴ Amanullah werd gezien als de verdediger van de islam na de ontbinding van het Ottomaanse kalifaat in belangrijke Deobandi geschriften.

²⁵ Roy. 1990. p.42.

hervormingen van Amanullah. Deze Mujaddidi familie vestigde zich aan het eind van de 19^e eeuw in Kabul in Afghanistan. De Naqshbandi van Kabul volgde de Mujaddidi beweging in het accepteren van de orthodoxie, terwijl in de tribale gebieden van Ghilzay het Maraboutisme werd gevolgd. Verder vormden volgelingen van de Naqshbandi-Mujaddidiyya in de 19^e en 20^e eeuw een van de vele soefi ordes in het noorden van India, de huidige North West Frontier Province. Volgelingen van de Mujaddidi beweging waren anti-imperialistisch en anti-modernistisch. Deze Mujaddidi beweging speelde vrijwel geen rol in de politiek, zolang de islam niet werd bedreigd.²⁶

De Mujaddidi beweging zag de invloed van het Westen met de nodige afkeer. De beweging had enkel politieke invloed in Kabul. Deze politieke invloed van het netwerk van de Mujaddidi werd zichtbaar tijdens het leiden van de opstand en het verzet tegen de hervormingen van Amanullah, maar deze invloed verminderde in 1928.

De Naqshbandiyya-Mujaddidiyya orde²⁷ is gebaseerd op het onderwijs van de islamitische schriftgeleerde, de Noord Indiase Soefi filosoof Shaykh Ahmed Sirhindi Faruqi, ook bekend als Mujaddid Alf Sani (1564-1624), vernieuwer van het tweede millennium. Het concept van de vernieuwer komt van een gezegde van de profeet dat de islam regelmatig vernieuwd moet worden door een uitstekend religieus leider.²⁸ Sirhindi is geboren in India in Sirhind. Sirhindi wilde terug gaan naar een zuivere islam, gezuiverd van invloed van het hindoeïsme.²⁹ Ook zorgde hij ervoor dat de spirituele dimensie van het soefisme onaangeroerd bleef door de invloed van wettische vormendienst van de ulama in die tijd. Sirhindi bepleitte daarom dat het soefisme zich moet bevrijden van zijn neiging tot monisme, het idee dat God en de wereld een zijn, (wahdat al shudud). Sirhindi gaf een basis voor het Naqshbandi gezag door de nadruk te leggen op de lijn van de geestelijke overbrenging van Abu Bakr.³⁰ Volgens Haroon werden de wortels van de Deobandi pedagogie gevormd door de geschriften en het

²⁶ Lizzio. 2006. p.4.

²⁷ Naqshbandi verwijzen naar de drie wegen tot God als dhikr, fikr, and rabita. Mujaddideen definiëren drie soorten van religieus onderwijs, namelijk leren van het religieuze wetenschappen in relatie met passief gedrag, die het meest elementair is, praktische leren van herinnering aan God en tawajjuh, zelfreiniging.

²⁸ Lizzio. 2007. p.7.

²⁹ Roy. 1990. p.55.

³⁰ Op deze manier verklaarde de Naqshbandi-Mujaddidiyya zijn superioriteit ten opzichte van de andere soefi's omdat, volgens de soennitische Hanafi rechtsschool de dogma van de geloofsopvattingen Abu Bakr de meest lovenswaardige mens was na de profeten. De soberheid van de Naqshbandiyya was een stille herinnering aan God (dhikr) en een strikte naleving van de sharia geërfd van Abu Bakr.

onderwijs van Shaykh Ahmed Sirhindi.³¹ In het vervolg van deze scriptie zal daar nog verder op in worden gegaan.

De Naqshbandiyya-Mujaddidiyya is een van de grootste en meest wijd verspreide Soefi ordes in de islamitische wereld. Volgens Buehler is vanuit het historisch perspectief het collectieve gezag van de Naqshbandiyya-Mujaddidiyya vertegenwoordigd door haar vermogen niet alleen om te overleven en de overhand te krijgen over andere volgelingen van de tariqa in India, maar ook om een steeds groeiende wereldwijde soefi broederschap te worden.³²

Het werk van Sirhindi wierp zijn vruchten af tijdens het bewind van de zoon van Sirhindi, Akbar Jahangir. Hij kreeg de titel van Mujaddid Alf e-Thani, ‘de hervormer van het tweede millennium’. Volgens Buehler waren het de Mujaddideen moslims die zich verdiepten in de verzamelde soefi brieven van Sirhindi. Van de Mujaddidi shaykh werd gedacht dat hij een samenhangend en gezaghebbend onderwijs orgaan in zijn hand zou hebben. De brieven, speciaal die van Sirhindi waarin religieuze zaken werden besproken, konden alleen worden begrepen door de shaykhs.³³ Deze soefi brieven, vereisten het commentaar van een shaykh die een achtergrond heeft in jurisprudentie en mystieke ervaringen.

Het onderwijs ontwikkelde zich verder door zijn spirituele opvolger Shah Wali Ullah (1703-1762), in wiens schrijven de nadruk werd gelegd op de sharia en de Hadiths in Soefi tariqa³⁴ als basis voor de sociale praktijk. Shah Wali Ullah was van mening dat de bewaarders van het innerlijk de ulama zijn en dat het hun plicht is zorg te dragen dat het dagelijks leven wordt uitgevoerd in harmonie met de geschapen natuur van God. Volgens Shah Wali Ullah was de politieke corruptie het gevolg van de verwaarlozing van de uitoefening van de taken van de ulama. Door Shah Wali Ullah werden de belangrijkste soefi ordes bij elkaar gebracht. Shah Wali Ullah gaf echter de voorkeur aan de Naqshbandiyya-Mujaddidiyya die hij zag als de ‘meest zuivere en minst ketterse’ van alle soefi ordes.³⁵

De gedachte van Shah Wali Ullah ontstond langzamerhand op twee manieren. Ten eerste kwam zijn leer op in de Pashtun regio ten noorden van Punjab en in Afghanistan in 1820 door zijn kleinzoon Shah Ismail en Sayyid Ahmed van Rai

³¹ Haroon. 2008. p.48.

³² Buehler. 1998. p.97.

³³ Idem. p. 80.

³⁴ Haroon. 2008. p.48.

³⁵ Buehler. 1998. p.73.

Barelwi. Het verspreiden van de opwekkingsboodschap van Shah Wali Ullah onder de Pashtun stammen gebeurde via de Akhund Ghaffur's pirimuridi lijn. De murids die trouw beloofden aan Akhund Ghaffur, verspreidden de opwekkingsboodschap in de Pashtun regio in de North West Frontier Province en in Afghanistan. Vertrouwelingen van Akhund Ghaffur werden aangesteld als een Kalief, waarbij de ulama ook betrokken waren. Deze religieuze opleving in de Akhund Ghaffur lijn kreeg de titel van 'amr-bil maruf wa nahi anal munkir', de beweging voor 'de bevordering van deugd en ter voorkoming van ondeugd'³⁶ een sociale missie welke de belangrijke cohesie voor de lijn vormde in de twintigste eeuw.³⁷ Bovendien werden principes opnieuw ingevoerd door de individuele religieuze praktijk en het opnieuw benadrukken van de rol van de pir als spiritueel bemiddelaar.

Ten tweede werd het onderwijs opgenomen in het programma, bekend als de Dars-i Nizami, dat werd onderwezen op de Darul Ulum Deoband door opvolgers van de leer van Shah Wali Ullah.³⁸ De Naqshbandiyya-Mujaddidiyya vertegenwoordigde een gedachte voor het aanpakken van de 'crisis van de islam' waarbij het Soefisme werd verweven met een terugkeer naar de teksten van de Koran, Hadith en gezaghebbende commentaren.

Door verschillende soefi ordes werden deze veranderingen erkend, maar anderen handhaafden traditionele rituelen.³⁹ De traditionele Soefi methode van loyaliteit aan de shaykh en de keten van overbrenging werd gehandhaafd, waarbij als leidend beginsel de sociale en religieuze hervormingen werden ingevoerd. Deze silsila⁴⁰ van de Akhund Ghaffur lijn in de Pashtun regio's was een van de vele Soefi silsilas gedurende de 19^e en 20^e eeuw. Aansluiting bij meerdere silsilas is vaak een kenmerk van het Indiase soefi onderwijs.⁴¹ De Mujaddidi silsila in Afghanistan maakte drie belangrijke lijnen, de Hazrats van Shor Bazaar in Kabul, the Hazrats van Karrokh in Herat en de Hazrats van Charbagh in Jalalabad.⁴²

Naqshbandiyya-Mujaddidiyya en het onderwijs van de Darul Ulum Deoband waren er de oorzaak van dat de religieuze praktijk zich verplaatste van Soefi tariqa naar standaard onderwijs van de Koran. Akhund Ghaffur's lijn verliet het onderwijs van de

³⁶ Haroon. 2007. p.57.

³⁷ Idem. p.57.

³⁸ Idem. p.60.

³⁹ Idem. p.57.

⁴⁰ Silsila: een keten van leerlingen en hun mystieke leermeester, die teruggaat tot de stichter van een soefi orde.

⁴¹ Haroon. 2007. p.39.

⁴² Idem. p.41.

Soefi tariqa dat slechts diende als een tussenkomst tussen de gewone mensen en God, naar een opleving in de islam, dat uitgevoerd werd van dorp tot dorp en van persoon tot persoon. Gevolg was dat leerlingen na een kort onderwijs optraden als kalief, vertegenwoordigers van de shaykh. De missie van deze kalief was om ‘te werken voor de verbetering of de gemeenschap door ‘amr-bil maruf wa nahi anal munkir’ en het betrokken blijven van het onderwijs van de islam’⁴³.

De soefi islam is in Afghanistan sterk aanwezig, zoals in Kabul, het noorden van het land en de regio Kandahar. Het bestaat uit drie soefi ordes, de Qadiriyya, Chistiyya en de eerder beschreven Naqshbandiyya. Het bloeit volgens Roy op in de Afghaanse samenleving en is vooral invloedrijk onder de middenklasse van de grotere dorpen en de buitenwijken van de steden.⁴⁴ Het soefisme en de Perzische literatuur zijn sterk met elkaar verbonden. Het is daarom de reden dat Afghaanse geestelijken doordrongen zijn van een kennis van Perzische religieuze wetenschappen.⁴⁵ Het soefisme heeft volgens Roy een belangrijke rol gespeeld in het Afghaanse verzet.

Het soefisme was volgens Buehler in staat om in islamitische samenlevingen, oude en nieuwe elementen te combineren, door het opnieuw invoeren van oude sociaal-culturele vormen in nieuwe combinaties. Voorts is het soefisme in staat om oude islamitische gedragspatronen geleidelijk te islamiseren door opneming in islamitische modellen, door de geleidelijke omvorming van het proces van een samenleving. Door hun sociale en religieuze rol en als bemiddelaars, die beiden functioneren met strategische posities in steeds wisselende marges, zijn de soefi's onmisbaar voor het functioneren van gedecentraliseerde islamitische agrarische samenlevingen.⁴⁶

Het soefisme kent twee ketens van overdracht. De kleinste, maar meest gebruikte gaat terug naar de kleinzoon van de profeet Ali Ibn. Abi Talib (598-661). De grootste is die van de eerste kalief, Abu Bakr (573-634). De twee ketens worden gevormd door de exoterische⁴⁷ niet ingewijden van Abu Bakr en de esoterische⁴⁸, die van Ali ingewijden van het soefisme. Volgens Buehler was de chaotisch religieuze omgeving in de periode van de Britse kolonisatie in India er de oorzaak van dat een geldige verbinding naar Abu Bakr met Mohammed niet meer toereikend was voor de

⁴³ Haroon. 2007. p.62.

⁴⁴ Roy. 1990. p.38.

⁴⁵ Idem. p.27.

⁴⁶ Buehler. 1998. p.225.

⁴⁷ Lizzio. 2007. p.7. Naqshbandi Exoterisch soefisme wordt gevormd door de Bakr keten, het strikt naleven van de sharia en de sunna van de profeet.

⁴⁸ Lizzio. 2007. p.7. Naqshbandi Esoterische soefisme: wordt gevormd door de Alib keten en geeft vorm aan de spirituele praktijken.

legitimatie van de Naqshbandi.⁴⁹ Het onderscheid tussen het esoterische (batin, de binnenkant) en het exoterische (het uiterlijk) is dat Soefi's niet alleen volstaan met een wettische geloofsbeleving, het exoterische, maar verder door willen dringen tot de kern van de islam, de esoterische. De ware islam zou daarom bestaan uit de formele naleving van de sharia en het bewandelen van het mystieke pad.

Om het esoterische te bereiken, is het voor de leerling (murid) noodzakelijk om een spirituele inwijding van de pir (meester) of Murshid te ontvangen.⁵⁰ Deze zogenaamde 'pirimuridi lijn', ontstond aan het einde van de 19^e eeuw en bestond uit een netwerk van religieuze functionarissen, de mullah's. Veel van de volgelingen van deze mullah's, zoals de murids, talibs⁵¹ en kaliefs waren gewapend en dienden tot het verbeteren van de positie van de mullah en het beschermen van de mullah. Voorts dienden zij om het religieuze gezag van de mullah af te dwingen onder de Pashtun stammen.⁵² Deze mullah's werden beschermd door gewapende talibs.

De pirimuridi lijn lag aan de grondslag van het etnische-tribale continuüm die werd geconsolideerd in de grens en de Tribale gebieden.⁵³ Leden van de pirimuridi lijn domineerden de religieuze organisaties in de autonome Tribale gebieden van de North West Front Province in Pakistan. Door deze lijn werd een netwerk gecreëerd van aanhangers in gebieden zoals Swat, Bajaur en Mohmand. De pirimuridi lijn had niet alleen de steun van Afghanistan, maar was mede het resultaat van de opkomst van de staat Swat. De opkomst van de staat Swat werd veroorzaakt door de komst van een amir van de islamitische staat, benoemd door Akhund Abdul Ghaffar.⁵⁴ Deze amir bracht kennis van bestuur en islamitische jurisprudentie met zich mee. Volgens Haroon was de geheimhouding van de soefi pedagogie van de pirs naar de murids inhoudelijk meer sociaal dan de spirituele inhoud van hun leer. In haar sociale, economische en politieke context, werd de pirimuridi lijn belangrijk als een sociale instelling en als een ideologische trend. Veel moslims in deze streek tonen een diepe, zij het informele, kennis van een rijk literaire erfgoed van de klassieke Perzische soefi-teksten.⁵⁵ Dit komt

⁴⁹ Buehler. 1998. p.186.

⁵⁰ De titel Pir veranderde aan het eind van de 19^e eeuw onder invloed van opwekking binnen de islam. De pir als spiritueel tussenpersoon, veranderde als een adviseur voor religieuze rituelen en het geloof. Akhund en Pir werden aangevuld en in sommige gevallen afgedankt voor de titel mullah. De term 'mullah' diende als een vergaarbak van religieuze leiders, zoals akhunds, sayyids, hazrats, soefies, shaykhs.

⁵¹ Haroon. 2007. p.62.

⁵² Idem. p.62.

⁵³ Idem. p.33.

⁵⁴ Idem. p.40.

⁵⁵ Marsden. 2005. p.124.

onder meer terug in de muziek welke de moslims daar beluisteren. De kennis van de Perzische soefi teksten komt eveneens terug in de North West Frontier Province van Pakistan.

De ‘orthodoxe school’, (Tariqat-e Sharia’at, een verzamelnaam voor broederschappen die voldoen aan de leer van de sharia) handhaaft de gedachte dat er een scheiding is tussen het schepsel en de Schepper (wahdat al-shudud). De ‘niet orthodoxe school’ geeft aan dat er een wezenlijke eenheid is tussen het schepsel en de Schepper (wahdat al-wujud). Orthodox soefisme geeft de gelovigen de mogelijkheid hun spirituele leven te versterken, en tegelijkertijd het respecteren van de orthodoxe leer. De pir is in deze context een ‘Korangeleerde’, een alim. Ook als de traditie van zijn familie een rol speelt in zijn beslissing voor het streven van lidmaatschap van de Tariqat, is de murid altijd een lid in zijn eigen recht, ondergaat een spirituele toewijding en is persoonlijke trouw verschuldigd aan de pir.

In de tribale zone met de Pashtunstan de Ghilzay, werd een meer volkse vorm van soefisme aangehangen, ook wel maraboutisme genoemd.⁵⁶ Binnen het maraboutisme noemen de leerlingen zichzelf ‘Mukhlis’⁵⁷. Het is een manier waarop de stammen in hun behoefte aan religie kunnen voldoen en te leven volgens de Pashtunwali, hun gewoonterecht dat niet altijd conform is met de sharia.⁵⁸ In de wetgeving in de niet-tribale gebieden wordt nog naar de sharia verwezen.

In Afghanistan is de islam veel meer dan een enkel systeem van normen. Het land is onbekend met staatsrecht. Voorts bestaat bijgeloof overal in het land, vaak al van voor de komst van de islam. In de loop van de tijd is een aantal instellingen ontwikkeld, zoals de raad van eerbiedige oudsten, zonder directe link met de sharia.⁵⁹ Op het platteland is de Pashtunwali ontwikkeld. Zoals eerder beschreven is deze Pashtunwali in strijd met de sharia in de tribale gebieden. Zo wordt door de sharia onder andere geëist dat in de kwestie van overspel dit feit door ten minste vier getuigen moet worden bevestigd, terwijl voor de Pashtunwali het horen zeggen al voldoende is. Volgens de Pashtunwali is immers de eer van de stam in het spel. De Pashtunwali is meer democratisch, maar meer beperkt omdat het geen poging doet de bijzonderheid van een

⁵⁶ Marabout soefisme: bestaande uit generaties mystieke keurmeesters en hun leerlingen, die de huidige mystici verbindt met de stichter van de orde in een ververleden.

⁵⁷ Deze spirituele relatie ging over door een verering, die alleen kan worden beschreven als bijgeloof. De belangrijkste daad van toewijding van de Mukhlis bestaat in een jaarlijks bezoek aan de pir, aan wie zij geschenken brengen, in ruil voor bescherming van de pir en gastvrijheid.

⁵⁸ Roy. 1990. p.41.

⁵⁹ Idem. p.34.

groep te overstijgen. Het doet een beroep op de consensus van de tribale gemeenschap. Voor wat het politieke klimaat in Afghanistan betreft, neigt de Pashtunwali er naar de Pashtuns te isoleren. Dit in tegenstelling tot de sharia. De sharia voorziet in een universele sociale orde en erkent niet dat etnische groepen een eigen regelgeving kunnen hebben.⁶⁰ De stammen zien de rol van de ulama daarom als een bedreiging van hun identiteit, in zover zij de Pashtunwali willen vervangen door de sharia en de rol van de khan als vertegenwoordiger van de seculiere overheid willen minimaliseren.

In het noorden van het land wordt de strikte vorm van orthodoxie uitgeoefend. Volgens Roy is de scheiding tussen de alim en de pir onduidelijk, vooral in het noorden van Afghanistan. De sociale basis van de religie kan variëren, door de landelijke of stedelijke invulling en de invloed van onder andere de islamisten,⁶¹ de secularisten⁶² en de ulama. Sociale netwerken, gevormd door de islamisten, secularisten en de ulama, zijn van fundamenteel belang in de wijze waarop politiek in Afghanistan wordt gevoerd.⁶³ Het creëert groepen die totaal onafhankelijk van elkaar opereren. Zo kwamen meerdere stammen, geestelijken en Soefi netwerken samen in de Mujaddidi familie.

In de tribale gebieden is de status van de mullah zeer laag. De mullah's in Afghanistan behoren bij de dorps cultuur en niet bij de stedelijke cultuur van de ulama. De mullah is geen lid van een geïnstitutionaliseerd orgaan en heeft nauwelijks banden met de ulama. De politieke macht in de tribale gebieden is daarom seculier van oorsprong, niet afhankelijk van godsdienst.⁶⁴ Macht in Afghanistan wordt bepaald door consensus. De macht is niet verbonden aan een bepaald persoon, maar in een exclusief netwerk, welke constant wordt onderhouden en veranderd.

⁶⁰ Roy. 1990. p.36.

⁶¹ Islamisten: aanhangers van de ideologie van een politieke islam, voorgesteld door o.a. de islamistische wetenschapper Sayyid Abu'la'la Mawdudi (1903-1979). Mawdudi, geboren in India, was uiteindelijk voorstander van een islamitische staat in Pakistan en richtte door dit doel een politieke islamistische partij, de Jama'ati-Islami op. Zij had als doel het vestigen van hukumat-e-ilahiya, of anders gezegd Allah's regering. Dit betekent volledig soevereiniteit aan de wil van Allah, wat door hem werd aangeduid als zijnde 'politieke islam'. De politieke ideologie binnen de islam ontstond aan het begin van de 20^e eeuw.

⁶² Secularisten: hadden nauwe banden met communistische partijen, islam en religie was geen kader van hun denken. Ontstond eveneens aan het begin van de 19^e eeuw. Deze secularisten stonden positief tegenover de Westerse Wetenschap.

⁶³ Roy. 1990. p.112

⁶⁴ Idem. p.34.

1.5 Seculier overheidsbeleid en de hervormingen in Afghanistan in de 20^e eeuw en de respons vanuit diverse moslingroeperingen

Tijdens het bewind van Amanullah (1924-1928) vonden belangrijke wijzigingen plaats in het beleid van de Afghaanse overheid. Amanullah probeerde de staat te hervormen en het maatschappelijk middenveld te re-integreren. Deze hervormingen kwamen voort uit de Europese verlichting tijdens de 19^e eeuw. Kern van de verlichting was dat de rede een grotere plaats kreeg in de samenleving en religie op het gebied van moraal en wetenschap werd teruggedrongen. De hervormingen kwamen eveneens uit de Salafiyya beweging, afkomstig uit de volgelingen van de islamitische modernisten als Jamaluddin Afghani en Muhammad Abduh. De hoofdlijnen van het modernisme werden vastgelegd in 1911 met Tarzi, Seraj-ul Akhbar (1911-19) en deze hoofdlijnen bleven lange tijd onveranderd.

De hervormingen die door Amanullah werden ingevoerd hielden in dat vrouwenrechten werden erkend, vrije verkiezingen en verandering van kleding werd toegestaan, dat beperkte plannen voor het ontwikkelen van industrie werd ingevoerd en dat er een nationale bank kwam. De hervormingen van Amanullah (1924-1928) hadden verder tot gevolg dat het secularisme werd ingevoerd. Een aantal religieuze autoriteiten verklaarden dat de constitutie van Amanullah in strijd was met de sharia. Het gevolg was dat beroering ontstond, onder andere onder de ulama, over zaken die al lang onder de sharia geregeld waren. Door Amanullah werden seculiere wetboeken ingevoerd en de openbare oproep tot het gebed werd afgeschaft. Voorts werd de vrijheid en het gezag van de Afghaanse ulama over de interpretatie en de toepassing van het recht door Amanullah beperkt.⁶⁵ De sharia werd door hem verbannen naar de tweede plaats. Amanullah beperkte verder de vrijheid en de bevoegdheid van de Qazi⁶⁶ en de Mufti in strafzaken.⁶⁷ In de constitutie werd iedere inwoner van Afghanistan staatsburger, ongeacht religie. De islamitische ‘millat’⁶⁸ of ‘umma’ speelde geen rol in het staatsburgerschap. Tijdens het bewind van Amanullah werd door een 400 tal Afghaanse

⁶⁵ Haroon. 2007. p.116.

⁶⁶ Qazi is een religieuze rechter welke de sharia toepast.

⁶⁷ Nojumi. 2002. p.8.

⁶⁸ Millat: de natie in tegenstelling tot de staat, religieuze groepen welke een gemeenschap vormen en hun eigen wetten gehoorzamen, een “natie”, volgens de Ottomaanse wet.

ulama een fatwa ondertekend, waarbij Amanullah werd beschuldigd van ketterij.⁶⁹ Amanullah verloor de steun van de religieuze gemeenschap en ulama en mullah's uit Peshawar toen hij de hervormingen door wilde voeren. Het gevolg daarvan was dat het regime van Amanullah instortte, doordat Amanullah zich meer op hervormingen concentreerde dan op de islam en het nationalisme. Gevolg daarvan was dat de balans tussen islam, nationalisme en etniciteit werd verstoord. Modernisering was het meest belangrijke thema van de Afghaanse politiek, gedurende de twintigste eeuw.⁷⁰ Hoewel de ontevredenheid over het beleid van Amanullah snel groeide, bleven de mullah's van de Ghaffur-Hadda Mulla⁷¹ van de pirimuridi lijn afzijdig van de islamitische rebellen.

Vanuit het noorden van Afghanistan kwam verzet tegen het beleid van Amanullah door Habibullah Ghazi, ook bekend als Bacha-yi-Saqao. Ghazi verzette zich tegen de invoering van belastingen en de militaire dienstplicht. Ghazi kreeg als snel de steun van de Mujaddidi van Kabul. Ghazi regeerde van januari tot oktober 1929. Volgens Lizio betekende de korte regeerperiode veel meer dan een afwijkend episode in de traditionele Afghaanse politiek, zoals sommige historici geloven.⁷² De regeerperiode van Ghazi werd onder meer veroorzaakt door de angst van de Mujaddidi familie voor de opkomst van anarchie en de Mujaddidi gaven uiteindelijk hun steun aan Nadir Khan.

Roy geeft aan dat de verschijning van Ghazi een onderliggende structuur vertegenwoordigde van de 'ulama en soefi broederschappen in de Afghaanse samenleving'. Twee keer was er sprake van zulke veranderingen, in 1929 en opnieuw in 1978-1979, in reactie op de directe bedreiging van de islamitische orde. Op het moment dat Ghazi aan de macht kwam, was het zijn vader Naqshbandi Pir, Sams Al-Haq Kohistani Mujaddidi, afstammeling van Sirhindi en een pir van de landelijke tak van de familie, die zijn bewind erkende met het gebruikelijke vastmaken van een doek rond Ghazi's middel. Ghazi was een murid van de Kohistani stam en werd door zijn vader begiftigd met de religieuze titel Khadm-i-Din Rasullah, dienaar van de religie van de Profeet. Ghazi nam de titel aan van Amir. Ghazi verhoogde de druk op de mullah's van de Akhund Ghaffur-Hadda Mulla lijn om zich bij hem aan te sluiten. Volgens Lizio

⁶⁹ Haroon. 2007. p.120.

⁷⁰ Nojumi. 2002. p.9.

⁷¹ Religieus netwerk van mullah's, genoemd naar Akhund Abdul Ghaffur en Hadda Mulla. Dit netwerk werd het dominante beeld van de islam in de oostelijke Pashtun gebieden van Afghanistan en Pakistan. Akhund Abdul Ghaffur's motivatie was om deze vorm van soefisme te verspreiden onder de Pashtun bevolking en het minder benadrukken van de plaats van de heiligdommen en de soefi pir als tussen persoon tussen God. Al de murids van de Akhund Ghaffur's Line hadden hun eigen invloed op hun relatie met Abdul Akhund Ghaffur. Deze invloed domineerde de Pashtun Tribal Areas tot in de 20^e eeuw.

⁷² Lizio. 2006. p.42.

hebben historici nooit consensus kunnen bereiken over de betekenis van de beweging, vanuit Afghaans perspectief. Volgens Lizio werd de macht van de stammen ingezet om de hervormingen van Amanullah omver te werpen en om de sharia te herstellen.⁷³ Volgens hem is het de perfecte realisatie, hoewel kortstondig, van de overwinning van de islam op buitenlandse invloeden.

In 1929 werd door een aantal ulama van het bestuurde deel van de North West Frontier Province een deputatie of Wafd gevormd met het doel opnieuw steun aan Amanullah vast te stellen. Deze ulama waren leden van de Peshawar Khilafat Comité. Dit comité was betrokken bij het organiseren van de khilafat en hijrat mobilisatie in 1919-1921, waarbij duizenden moslims van India afkomstig uit de North West Frontier Province, Punjab en de United Province naar Afghanistan vertrokken uit protest tegen het uiteenvallen van het Ottomaanse Rijk. Deze hijrat was volgens de ulama in overeenstemming met de sharia. Amanullah verwelkomde dit als een mogelijkheid om verdere onafhankelijkheid van de Engelsen te bereiken. De reden van de steun door de ulama was de gedachte dat Amanullah de nieuwe kalief van Afghanistan zou worden.

De islamitische rechters, Qazi, hadden hun macht in Afghanistan, vooral op het platteland. Dit platteland werd geregeld door de wet, de sharia. Het was echter niet belangrijk of de Qazi en het juridisch systeem functioneerden. Op het platteland wordt de 'ware islam' gezien als het opvolgen van een paar specifieke regels, zoals gehoorzaamheid en regels die de economische en sociale rechtvaardigheid garanderen. Dit kwam onder meer naar voren tijdens de periode van de oude constitutie waar de macht werd uitgeoefend door de Khan en de verwijzing naar de islam meer symbolisch werd.⁷⁴ Deze symboliek heeft bijgedragen aan de weerstand van de verdere opmars van de staatsinstellingen door de ruimte te creëren waarbinnen echte autonomie mogelijk was. De oproep tot een breed verenigd principe in het gebruik van de term 'umma' werd ondersteund door een ander idee met dezelfde kracht, althans voor de Perzisch sprekende gebieden. Dit was de directe koppeling met de cultuur van het klassieke Perzië. Deze cultuur was niets anders dan een cultuur gericht op het idee van een staat, maar een staat van de oudheid veel groter dan de moderne Afghaanse staat.⁷⁵

Hoewel Amanullah de steun had van de geestelijke leiders in de strijd tegen de Britten voor de onafhankelijkheid van Afghanistan, verloor Amanullah zijn steun van

⁷³ Lizio. 2006. p.43.

⁷⁴ Roy. 1990. p.26.

⁷⁵ Idem. p. 27.

de religieuze leiders toen hij deze liberale hervormingen in wilde voeren. Deze hervormingen vielen samen met het afschaffen van het Kalifaat in Turkije in 1924. Vrijwel tegelijkertijd was dit het einde van de samenwerking tussen de stammen, de geestelijken en de modernisten, zoals de hervormingsgezinde Salafiyya⁷⁶ beweging onder de vlag van het panislamisme. Voor de Mujaddidi ulama betekende dit het verdedigen van de islam en een terugkeer van de gemeenschap naar de sharia, waarin de ulama een rol zouden hebben.⁷⁷ Voor Amanullah was het verdedigen van de islam een tegengaan van het imperialisme en zou dit worden bereikt door verwestering. De ulama identificeerden de islam met religie, terwijl de modernisten de islam als een beeld uit de ‘Derde wereld’, of een culturele vorm zagen.

Vanaf 1955 werden in Afghanistan nieuwe hervormingen ingevoerd, zoals de persvrijheid en vrijheid van meningsuiting voor politieke partijen. Gevolg was dat in deze periode politieke publicaties gingen verschijnen afkomstig van de Indian Communist Party en de People’s Democratic Party of Afghanistan, een communistische partij (PDPA), meer verbonden met de communistische partij van de Sovjet Unie dan met de bevolking van Afghanistan. Deze partij splitste zich op in de Parcham, de etnische Tajiken en de Khalgh, de Psthuns, gebaseerd op Marxistisch/Leninistische revolutionaire ideeën. Beide partijen hadden verschillende etnische achtergronden en daardoor verschilden zij over de interpretatie van het Marxisme. Gevolg daarvan was dat er conflicten ontstonden tussen de culturele, sociale normen en waarden van Afghanistan. Het doel van de PDPA was om van Afghanistan een socialistische staat te maken. De PDPA had echter geen steun van de religieuze leiders en was theoretisch tegen de stamhoofden vanwege hun feudale en bourgeoisie economische, sociale en culturele posities. De PDPA kon hun Leninistische/Marxistische doelstellingen echter niet overbrengen naar de bevolking van Afghanistan. De hervormingen onder het leiderschap van de PDPA resulteerden in het mislukken van de revolutionaire agenda van de DRA (Democratic Republic of Afghanistan). In mei 1978 werden opnieuw hervormingen aangekondigd, zoals de herverdeling van landbezit. Deze hervormingen waren bedoeld om revolutionaire veranderingen in het land uit te voeren in de traditionele en het historische leven van de Afghaanse bevolking.⁷⁸ Deze hervormingen

⁷⁶ Salafiyya beweging, aanhangers van de islamitische modernisten, zoals Jamaluddin Afghani en Muhammad Abduh, welke zich opwierpen voor de terugkeer naar de oorspronkelijke islam, om beter weerstand te kunnen bieden tegen de uitdagingen van het Westen.

⁷⁷ Roy. 1990. p.64.

⁷⁸ Nojumi. 2002. p.45.

vonden echter plaats zonder dat de bevolking daarover kon stemmen. Deze hervormingen waren hoofdzakelijk gebaseerd op ideologische en politieke ambities van de politieke leiders. De bevolking werd verplicht om deze idealen en doelen van de PDPA uit te voeren. De PDPA onderschatte echter de moslim gemeenschap van Afghanistan. Gevolg hiervan was dat door de hervormingen de bevolking het slachtoffer werd door het verminderen van tradities en culturele waarden, waardoor de Afghaanse samenleving werd gedestabiliseerd. Ook de PDPA trachtte door haar beleid het individualisme en de etnische gemeenschappelijke autonomie af te schaffen, wat kenmerkend is voor de Afghaanse samenleving. Uiteindelijk leidde dit tot een opstand tegen het regime. Gevolg was dat er massa-arrestaties en executies plaats vonden en religieuze leiders en geleerden werden opgesloten.

Na de inval van de Sovjet Unie in 1979 was de strategie van de Sovjet Unie en de PDPA het vernietigen van de sociale en economische basis van de verzetsgroepen, vooral op het platteland.⁷⁹ De Sovjet Unie was echter niet in staat om Afghanistan onder controle te krijgen. Het was in 1985 dat het merendeel van Afghanistan werd gecontroleerd door de Mujahideen en het Afghaans verzet, met steun van de overheid van Pakistan en Iran.⁸⁰ Leiders van deze Mujahideen waren van verschillende familiale, taalkundige en etnische afkomst. De meerderheid van de politieke organisaties protesteerden tegen de hervormingen en veranderingen in de politieke instellingen van het land.⁸¹ De kern van deze groepen werd gevormd door bewoners uit de steden, studenten van universiteiten en hoge scholen en achtergestelde ambtenaren. De Mujahideen waren tijdens de Russische invasie onder andere samengesteld uit het interne en externe front. Volgens Roy begon de opstand in de Perzisch sprekende gebieden Tajik en Hazara.⁸² Het externe front bestond uit een aantal groeperingen die hun basis in Pakistan en Iran hadden. De groeperingen uit Pakistan bestonden voornamelijk uit soennieten en die uit Iran uit shiieten. Deze personen hadden sterke banden met religieuze, etnische-tribale en taalkundige bevolkingsgroepen in Afghanistan. Vrijwel allen hadden een achtergrond van politieke activiteit.⁸³ Hun islamitische achtergrond was afkomstig van soennitische Pakistaanse groeperingen en shiëtische groeperingen vanuit Iran. Zij hadden geen gemeenschappelijke politieke

⁷⁹ Nojumi. 2002. p.19.

⁸⁰ Idem. p.58.

⁸¹ Idem. p.84.

⁸² Roy. 1990. p.102.

⁸³ Nojumi. 2002. p.85.

ideologie, maar hun wortels lagen volgens Nojumi in de politieke bewegingen van het Marxisme/Leninisme, westers liberalisme, islam en nationalisme. Het uiteindelijke doel van deze intellectuelen, Maktabis⁸⁴, was om een verenigd en centraal leiderschap te creëren onder de Afghaanse gemeenschappen⁸⁵, met als hoofd de amir-ul-muamanin. Onder de leiding van een amir-ul-muamanin kan een islamitische gemeenschap gerechtigheid en rust bereiken.

Gedurende de jaren '80 werd Afghanistan opgedeeld in een aantal zones. Deze zones kwamen onder steeds meer politiek en sociaal onder invloed te staan van buitenlandse mogendheden, waaronder de Sovjet Unie. Het was in de geschiedenis van Afghanistan de eerste keer dat een overeenkomst werd gesloten tussen de overheid van Afghanistan en Oezbekistan.

Bij de opkomst van het regime van de People's Democratic Party Afghanistan (PDPA), verschenen gewapende lokale politieke groepen, welke uiteindelijk de voorbode waren van de Iraanse en Pakistaanse Mujahideen groepen in Afghanistan. Deze groepen rekruteerden duizenden mensen in Afghanistan, welke niet geloofden in de Marxistisch-Leninistische van de PDPA. Binnen de PDPA verschenen conflicten tussen de Pashtuns en andere etnische gebieden, zoals de Tadjieken, de Hazara's, de Oezbeken en de Baluchies. De oorzaak van deze conflicten was gelegen in het feit dat er binnen de etnische gebieden verschillend werd gedacht over de invulling van het Marxisme en het Leninisme voor Afghanistan.⁸⁶ De invloed van de Pashtuns bleef aanwezig en het gevolg was dat er interne conflicten in Afghanistan ontstonden, tussen de Pashtuns, de Tadjieken en de Hazaren. Mujahideen, gevormd uit diverse islamitische groeperingen werden eveneens gesteund door de lokale gemeenschappen. Deze gemeenschappen zagen de Mujahideen als de beschermers van hun historische, traditionele en gemeentelijke belangen tegen het binnendringen van een centrale overheid en de PDPA. Alle Afghaanse Mujahideen groepen riepen de islam uit als het fundament van hun gedachtegoed, maar ze interpreteerden deze gedachten verschillend, variërend van extreem tot gematigd. Gedurende het bewind van de DPDA was in Afghanistan een nationalistische politieke groep actief, de Afghan Mellat. Deze groep geloofde in de oprichting van een groot Afghanistan en de hereniging van Pashtunistan

⁸⁴ Matabis kwamen voort uit de Mujahideen groepen, waaronder de Islamic Party, van Hekmatyar, the Islamic Society, van Burhanadin Rabbani, het United Islamic Front van Mr. Abdul Rab-e-Rassul Sayaf en de Islamic Vitory van Abdul Ali Mazary en Abdul Karim Khalili.

⁸⁵ Nojumi. 2002. p.91.

⁸⁶ Idem. p.66.

(North West Frontier Province in Pakistan) en de gebieden die verloren zijn gegaan in de strijd tegen de Sovjet Unie in de late 19^e eeuw.⁸⁷

De islamitische organisaties in Afghanistan, de soennieten en de shiieten, waren verdeeld in ‘hardliners’ en gematigde organisaties. De hardliners bestonden uit de op Iran-gebaseerde shiitische Victory Organisatie van Afghanistan (Sazeman-e-Nassr-e Afghanistan) en de op Pakistan gebaseerde soennitisch islamitische partij onder leiding van Hekmatyar.⁸⁸ Beide partijen claimden dat zij vochten voor de oprichting van een pure islamitische staat in Afghanistan. Na het ineensinken van het bewind van Najibullah in 1992 ontstonden gewapende conflicten tussen de verschillende islamitische groepen en partijen. Het gevolg daarvan was dat Afghanistan verdeeld bleef. Ook was de rol van de centrale macht onduidelijk.

1.6 Panislamisme en de ulama

Het concept van umma, de moslim gemeenschap, is van groot belang in Afghanistan. Het thema verschijnt constant in tijden van onrust en komt naar voren in de preken van de ulama en de charismatische mullah’s.⁸⁹ De autoriteit van de ulama is afgeleid uit de spirituele kennis, gebaseerd op de Koran, de bronnen van de Koran, de soenna en de Hadiths. Soefi’s creëren doorgaans hun legitimiteit door middel van een spirituele afstamming, vaak gecombineerd met religieuze ervaring. In het algemeen kan daarom worden gezegd dat de ulama hun kennis opdoen uit de boeken en de soefi’s hun kennis op doen door middel van persoonlijke ervaringen.⁹⁰

Tot het begin van de 20^e eeuw was panislamisme volgens Roy geen politieke doctrine, maar was het een religieuze ideologie. Het streven naar een politieke vereniging van alle belijders van de islam kwam op door het binnenvallen van de ‘ongelovigen’, de hindoes en de Britten. Deze maakten een scheidslijn, de zogeheten Durand Line, de ‘geïmproviseerde’ grens.⁹¹ Voor de ulama was panislamisme een elementair feit van de islam, een opperste en eeuwige waarheid, niet verbonden aan de onzekerheden van de politieke wereld. Het panislamisme functioneerde als versterking van de macht van de Afghaanse staat. In de tijden dat het panislamisme opkwam en dit

⁸⁷ Nojumi. 2002. p.20.

⁸⁸ Idem. p.20.

⁸⁹ Roy. 1990. p.60.

⁹⁰ Buehler. 1998. p.14.

⁹¹ Roy. 1990. p. 62.

een gevaar voor de staat vormde, kozen de vorsten voor de veiligheid en voerden de druk op de ulama op met de bedoeling om een interventie te weerstaan.⁹² Amanullah, die de meeste sympathie had voor het idee van panislamisme deed zijn best om de Khilafat⁹³ beweging in India te blokkeren. Zijn opvolger Nadir Khan zag niets in het panislamisme, dat het terrein van de ulama werd.

De geschiedenis van het moderne Afghanistan wordt gekenmerkt door een aantal korte perioden waarin de ulama en de heersende kringen samen kwamen onder de vlag van het panislamisme. Deze perioden werden gevolgd door langere perioden waarin de islamitische oppositie de machthebbers veroordeelden voor het sluiten van een pact met ongelovigen, zoals de hindoes en de Perzen. Deze lijn komt voort uit de fatwa van excommunicatie, uitgesproken in 1881 door de ulama van Kandahar tegen Amir Abdur Rahman Khan (1879-1901).⁹⁴ Deze fatwa kwam terug in de demonstraties van jonge islamisten in 1972 vanwege het feit dat de Afghaanse overheid India ondersteunde in de strijd tegen Pakistan.

Vanaf de 19^e eeuw ging het overgrote deel van de ulama vanuit Afghanistan naar India naar de madrasa's van de Deobandi met het doel hoger opgeleid te worden. Volgens Roy was de theologie gebaseerd op de Ashari⁹⁵ doctrine, wat inhield dat kennis van morele waarden onderwezen moet worden door middel van openbaring en niet door middel van wat in de wereld wordt waargenomen. Deze morele waarden kwamen voort uitsluitend op gezag van consensus (ijtihād) van de ulama. Afghanistan en de North West Frontier Province waren voor de ulama van groot belang met het gevolg dat door de ulama een groot aantal madrasa's werden opgericht langs de grens tussen Afghanistan en de North West Frontier Province. Volgens Roy is de historische invloed van de Deobandi zeker cruciaal geweest voor de islam in Afghanistan.⁹⁶ Na het ontstaan van Pakistan in 1947 gingen de ulama naar de Deobandi madrasa's in Peshawar in Pakistan en niet meer naar het 'afvallige' India.⁹⁷ Onder hen was onder meer Yunis Khalis, leider van de Hizb-i-Islami, verbonden aan de traditionele ulama van de Deoband.

⁹² Roy. 1990. p. 62.

⁹³ De Khilafat beweging is opgericht in India in 1919 door twee broers, Muhammad Ali en Shawkat Ali, met Abdul Kalam Azad. De leden van deze beweging hadden relaties met Deoband en Aligarh. Het doel van hen was te komen tot de erkenning van het Ottomaanse Kalifaat door alle moslims en predikten ook the hijrat (exodus) van moslims onder vreemde overheersing van onafhankelijke moslimlanden.

⁹⁴ Abdur Rahman Khan sloot een pact met de Brijten over de North West Frontier Province.

⁹⁵ Roy. 1990. p.57.

⁹⁶ Idem. p.58.

⁹⁷ Roy. 2002. p.153.

1.7 Pogingen van de Afghaanse staat om de islam te kanaliseren en in te tomen als oppositionele kracht

De overheid van Afghanistan heeft vanaf de hervormingen van Amanullah geprobeerd om de madrasa's onder het toezicht van de Afghaanse overheid te plaatsen. Ook probeerde de Afghaanse overheid tevens vorm te geven aan het onderwijs van en het selecteren van deze ulama. Na 1951 werd de faculteit van theologie opgericht met behulp van de Al-Azhar Universiteit te Cairo en grote madrasa's werden geopend in belangrijke steden. Deze madrasa's waren geïntegreerd binnen het seculiere systeem in Afghanistan. Buiten de door de overheid gesteunde madrasa's, waren er in Afghanistan particuliere madrasa's. Het onderscheid tussen de ulama welke werden opgeleid in de overheids madrasa's, en de particuliere madrasa's was duidelijk. De 'oude' ulama, welke in de meerderheid zijn in Afghanistan zijn meer 'traditioneel' en kwamen voort uit de particuliere madrasa's, terwijl de ulama, welke voortkwamen uit de door de overheid gesteunde madrasa's, meer modernistisch waren. Toch hebben de ulama zich verzet tegen veranderingen.

De Afghaanse overheid heeft geprobeerd om het godsdienstonderwijs te monopoliseren, het godsdienstonderwijs niet te vernietigen en de invloed van de ulama, welke in het buitenland waren opgeleid te beperken.⁹⁸ Het gevolg van deze uitsluiting van de geestelijken, waaronder die uit de steden, door de staat was dat Afghanistan, met Pakistan, een van de weinige islamitische landen is waar een netwerk van madrasa's zich heeft ontwikkeld op het platteland, en in het bijzonder in de tribale gebieden. De particuliere madrasa's vestigden zich in heel Afghanistan, terwijl de overheids madrasa's in de steden gevestigd waren. De ulama zijn wetenschappers maar geen intellectuelen. Zij volgen het eeuwen oude curriculum gemeenschappelijk aan de hele Moslim wereld: klassiek Arabisch, theologie (kalam), interpretatie van de Koran (tafsir), traditie van de profeet (Hadith) en Moslim wetgeving (fiqh). De ulama behoren tot de Moslim gemeenschap, anders dan tot een specifieke natie.

De meerderheid van de ulama is afkomstig uit de niet tribale gebieden, maar er zijn ook Pashtun en Perzisch sprekende ulama aanwezig in de tribale gebieden. Door het proces van secularisatie tijdens het bewind van Amanullah is de invloed van de

⁹⁸ Roy. 1990. p.45.

ulama in Afghanistan afgenomen.⁹⁹ Tot het einde van de jaren '50 van de vorige eeuw kon de monarchie van Afghanistan niet zonder hun steun. Zo was het verzet van de ulama in samenwerking met de stammen tegen de hervormingen van koning Amanullah de oorzaak van het ineensstorten van het regime van koning Amanullah. Deze samenwerking had echter geen lang leven. Na de regeerperiode van Amanullah hebben de ulama de teugels van de politieke macht in Afghanistan niet in handen gehad. Onder het bewind van Koning Nadir in 1932 werd de Jamaat ul 'Ulama opgericht als een raadgevend orgaan. Dit orgaan was slechts symbolisch, zij kon slechts advies uitbrengen over de vraag of nieuwe wetten in overeenstemming zouden zijn met de sharia.¹⁰⁰ Tegelijkertijd werden overheidsinstellingen steeds meer bezet door de intellectuelen. Zowel de intellectuelen als de ulama claimden dat zij de Afghaanse gemeenschap konden verenigen. De ulama waren echter alleen bezig met kennis en de vraag naar macht.¹⁰¹ In de kleine steden en op het platteland, waar de overheidsinstellingen beperkt zijn, zijn de ulama nog steeds actief, vooral in de niet tribale gebieden. Volgens Roy is de oorzaak daarvan dat de alim een beginsel van universaliteit belichaamt in een land dat sterk is gefragmenteerd, een beginsel dat zowel religieus als cultureel is. In de niet tribale gebieden is de alim volgens Roy de enige bron van politieke legitimiteit, omdat de natiestaat daar geen wortels heeft, omdat de niet tribale gebieden vooral Pashtun is. De ulama zijn daar nog steeds actief, maar volgens Roy, in zijn boek *Islam and Resistance in Afghanistan*, zou de invloed in de afgelopen jaren zijn verminderd.¹⁰² Roy vraagt zich af waarom de ulama niet in staat zijn geweest om een coherent politiek programma te creëren. De oorzaak daarvan is volgens hem gelegen in het feit dat de ulama een 'nostalgie hebben naar het verleden dat bestond in hun verbeelding door het zich terug te trekken in een smal wetticisme en het onvermogen om de moderne wereld te zien als iets anders dan een bron van vervreemding'.¹⁰³ De politiek van de ulama gaat terug naar de 'middeleeuwse' periode en het begin van de 20^e eeuw, als tegenhanger van de seculiere overheid. In Afghanistan zijn de ulama nooit tegen de macht van een Amir in opstand gekomen en zijn zelden betrokken geweest bij de benoeming van een Amir. De Amir kreeg steun van de stammen, waarna de kroning door de ulama achteraf geschiedde. Op zijn beurt was de

⁹⁹ Idem. p.45.

¹⁰⁰ Roy. 1990. p.47.

¹⁰¹ Idem. p.28.

¹⁰² Idem. p.46.

¹⁰³ Idem. p.49.

Amir belast met de taak van het publieke welzijn (maslahat) en met de taak van de verdediging van de religie. Volgens de islamisten behouden de ulama hun autonomie met betrekking tot de politieke macht en kunnen zij de Amir afzetten.

Volgens Roy is de alim in Afghanistan betrokken bij het maatschappelijk middenveld en niet bij de staat. De staat moet de sharia uitvoeren binnen de gemeenschap, en het moet de moslims 'millat' beschermen tegen externen. Volgens Roy is een van de oorzaken van de verandering van de samenleving van Afghanistan na de oorlog met de Russen in de jaren '70 van de vorige eeuw het feit dat ulama zijn geslaagd om hun controle op het maatschappelijk middenveld opnieuw te bevestigen.¹⁰⁴ Volgens hem is het een universeel lichaam dat geen staat toestaat. De alim is volgens Roy een fundamentalist in de strikte zin van de term: hij zoekt terug te keren naar de oorspronkelijke geschriften en de praktijk van de wet. De politieke macht van de alim werd beperkt door de Afghaanse overheid.¹⁰⁵ De overheid accepteerde het gezag van de ulama niet met een beroep op de islam. Daardoor verloren de ulama hun macht voor de steun aan wetgeving. Aan de andere kant voorziet de alim in een beginsel van eenheid die de staat alleen kon gebruiken wanneer deze werd geconfronteerd met de niet islamitische wereld. De macht van de ulama werd hersteld in tijden van crisis in de tribale gebieden, door het oproepen van jihad¹⁰⁶ tegen externe dreigingen. De netwerken van de ulama zijn informeel en daarom moeilijk te lokaliseren. Na de opdeling in 1947 van Pakistan en India en de politieke neergang van de Mujaddidi familie, beschikte Afghanistan niet meer over een centraal punt, zowel geografisch als politiek voor het netwerk van de ulama. Deze netwerken bleven echter wel bestaan. Leden van de ulama netwerken sloten zich aan bij de Harakat van Muhammad Nabi in het verzet tegen de Russische invasie. Hun doel was de strikte toepassing van de islamitische wet, zonder dat zij voorstander waren van een islamitische republiek. De Harakat ontwikkelde zich tot een politieke partij in Afghanistan en was in 1980 de leidende politieke partij. Het was de dominante kracht in een gebied dat een halve maan sneed in het zuiden van het land.

¹⁰⁴ Roy. 1990. p.149.

¹⁰⁵ Idem. p.46.

¹⁰⁶ Jihad is een terugkerend thema in de geschiedenis van Afghanistan. Het werd regelmatig gepredikt door mullah's, tegen onder andere de Britten in 1893 en 1987 als teken van Pashtun verzet voor het behoud van hun religieuze cultuur. Diplomatieke initiatieven en sociale voorschriften van de mullah werden ondersteund door lashkars. Deze lashkars bestonden uit "stamgasten" – de shaykh of de plaatsvervangers en de 'talibs' of studenten en Pashtun dorpelingen, die aan specifieke missies deelnamen.

Niet alle lokale ulama netwerken sloten zich aan bij de Harakat. Sommige netwerken waren aanwezig in Herat, in het westen en in het oosten. Het was voor de ulama echter belangrijk, ongeacht hun politieke denkbeelden, om hun netwerken te behouden en om de officiële positie in de Jamíyyat-i ‘Ulama or of Shura-yi Ulama, verenigingen of raden, te bevestigen en het unieke karakter van islam door het behoud van horizontale en ‘professionele’ banden met hun collega’s te behouden.

Ondanks de vele pogingen van de Afghaanse overheid om de islam te kanaliseren en de invloed van religieuze leiders in te tomen, zijn deze ulama een belangrijke factor gebleven. De aard van de religieuze leiding van zowel soefi-shaykhs als ulama, wordt nader besproken in hoofdstuk drie. Maar eerst wordt buurland Pakistan, en in het bijzonder de North West Frontier Province, onder de loep genomen.

2. GESCHIEDENIS VAN DE NORTH WEST FRONTIER PROVINCE EN DE OPRICHTING VAN PAKISTAN.

2.1 Geografie en demografie van de N.W.F.P.

De huidige North West Frontier Province wordt door de Durand Line gescheiden van Afghanistan. Deze Durand Line loopt dwars door het gebied van de Pashtuns, van de North West Frontier Province en Afghanistan. In de periode van de Britse kolonisatie in India kwam een deel van de Pashtuns in Brits India en een ander deel in Afghanistan te leven.¹⁰⁷ Volgens Hussain hebben alle overheden van Afghanistan de Durand Line geweigerd te erkennen. De Afghanen beweerden dat de North West Frontier Province in Pakistan (in de geschiedenis aangeduid als Pashtunistan), met een grote etnische Pashtun meerderheid voorheen onderdeel was van Afghanistan.¹⁰⁸ Ook de huidige Talibanbewegingen weigeren de grens met Afghanistan en Pakistan als een legitieme grens te erkennen.

De grens met Afghanistan werd door de overheid van Pakistan erkend in 1978. Lange tijd was de verhouding tussen de overheid van Pakistan en die van Afghanistan gespannen. Pakistan was van mening dat de overheid van Afghanistan onder invloed stond van India. Het beleid van de overheid van Pakistan ten opzichte van de overheid in Afghanistan veranderde door de Russische invasie in Afghanistan. De overheid van Pakistan stond toe dat grote aantallen vluchtelingen uit Afghanistan de Durand Line passeerden en zich in Pakistan aansloten bij militanten zoals die van Hekmatyar en Massud, leiders van de islamitische Mujahideen bewegingen in de jaren '80. De moslims uit Afghanistan en Pakistan vochten gezamenlijk tegen de Russische bezetting in Afghanistan. Bovendien werden zij gesteund door de overheid van Pakistan voor het strategisch belang, met het doel om een islamitisch land naast zich te kunnen vestigen als tegenhanger van het vijandige India.

¹⁰⁷ Haroon. 2007. p.21.

¹⁰⁸ Hussain. 2005. p.4.

In het verleden bevestigde de ‘Durand Line overeenkomst’, gesloten tussen de Britse overheid in India en de overheid in Afghanistan, de Britse soevereiniteit over de Pashtun tribale regio’s in de North West Frontier Province. Voor deze overeenkomst maakten de amirs uit Afghanistan aanspraak op deze tribale regio’s. Ondanks deze overeenkomst bleef er inmenging vanuit de islamitische overheid van Afghanistan, onder andere in de streken ten westen van Bajaur, het zuiden van Chitral en Mohand. Deze inmenging bestond door de steun van de ulama¹⁰⁹ uit India voor de amir van Afghanistan. Op zijn beurt steunde de amir van Afghanistan de ulama, de mullah’s en de stammen. Voor de ulama uit India was Afghanistan het meest aansprekende land door hun sterke historische connecties met de islamitische overheid in India, de islamitische nationalist en pan islamitische bewegingen in Turkije en Iran. Bovendien was Afghanistan de enige tijdelijke soevereine soennitische islamitische staat.¹¹⁰ De inmenging in de streken bestond verder uit de steun van de overheid van Afghanistan aan de stammen en de mullah’s door middel van subsidies en privileges. Verder onderhielden vertegenwoordigers van de tribale gebieden in de North West Frontier Province lange tijd informele militaire banden met de overheid van Afghanistan. Deze militairen beschermden de grens voor Afghanistan tegen een agressief en onbetrouwbare Britse overheid.

In de 19^e eeuw werd de North West Frontier van India in kaart gebracht. In het zuiden, rond de Zhob rivier, waren de Zhob Jogezai, Ahmedzai en Kakar Pashtuns. Deze gebieden werden later ondergebracht in de provincie Baluchistan. Boven deze gebieden woonden de Wazirs en Mahuds, stammen van een gemeenschappelijke voorvader, maar vijandig tegen over elkaar, dus aparte stammen. Onder de Khyber pas leefden de Afridi en Orakzai stammen, eveneens van een gemeenschappelijke afstamming, maar verschillend van elkaar vanwege het feit dat de Orakzai Shiieten waren¹¹¹. Ten oosten van de Afridis ligt de Khattak stam, terwijl boven de Khyber Pass en Kabul rivier de Shinwari, Mohmand en Bajaur gebieden liggen. Boven en naast deze tribale gebieden lagen drie streken, Swat, Dir en Chitral. Deze gebieden werden geregeerd door Maliks, als vertegenwoordigers van de Britse overheid in India. Deze Maliks hielden toezicht op het heffen van belastingen en het oplossen van geschillen.

¹⁰⁹ Ulama: definieerden hun religieuze kennis, bestaande uit de Koran, Hadiths en de afgeleide teksten, zij hebben de rol van vertalers van de Koran en haar praktische toepassingen.

¹¹⁰ Haroon. 2007. p. 102.

¹¹¹ Idem. p. 11.

Vanaf 1901 werden de vijf bestuurde districten, Dera Ismail Khan, Bannu, Kohat, Peshawar en Hazara gescheiden van de Punjab. De vijf toegevoegde tribale agentschappen en de vijf bestuurde districten werden samengebracht in de tribale gebieden en vormden samen de North West Frontier Province.¹¹² Deze samenvoeging had tot doel dat de tribale gebieden onder controle kwamen van de Britse overheid. De vaststelling van de grens door de Britse overheid en de overheid van Afghanistan nam het gewapende verzet, de jihad, onder aanvoering van de Pashtun mullah's niet weg. Deze jihad verscheen door de oproep van de mullah's, wat tot gevolg had dat lashkars (legers) werden gevormd. De jihad kwam naar voren op het moment dat de geestelijke leiders bang waren dat de islam of de islamitische wetten werden vernietigd.¹¹³ Ook werden lashkars gevormd voor de bestraffing van morele overtredingen en de handhaving van de politieke richtlijnen.¹¹⁴ Volgens Haroon werden de lashkars ook gevormd met het doel het veilig stellen van de maatschappelijke deelname van de Pashtun mullah's en niet zozeer vanuit specifieke ideologische belangen, ondanks de antiwesterse retoriek en het islamitisch leiderschap. Deze lashkars werden gevormd door de shaykh's¹¹⁵ of afgevaardigden en de talibs. Het inzetten van de shaykhs en de talibs werd gedaan om de populariteit van de mullah aan te tonen 's en voor het genereren van enthousiasme van de beslissingen van de mullah's.¹¹⁶

Na de afscheiding van Punjab met de North West Frontier Province in 1901 werden de overige agentschappen, van Zuid Waziristan, Noord Waziristan, Khyber, Khuram en Malakand in de tribale gebieden gevoegd. Het veilig stellen van de autonomie van de mullah's, de religieuze idealisering van de Deobandi Naqshbandi-Mujaddidiyya en het nationalistische beleid van Amanullah in Afghanistan betekende niet dat er een geen verzet was tegen de politieke opname in het Brits-India. Zo probeerden ulama van Deobandi met andere aanhangers van de kalifaat beweging en een afvaardiging van Peshawar ulama en tribale mullah's steun te geven aan de afgezette amir Amanullah, een groot begunstiger van de Deobandi's in Afghanistan. Onder hen was een alim van Deobandi Abdur Rahim Popalzai, een afstammeling van een lijn van soefi pirs. Deze poging strandde door het feit dat net als andere politieke activisten deze ulama geneigd waren tot een exclusief islamitische politieke identiteit,

¹¹² Haroon. 2007. p. 24.

¹¹³ Idem. p.89.

¹¹⁴ Idem. p.86.

¹¹⁵ Shaykhs: Arabisch letterlijk 'oudste', in het Perzisch pir. Van deze shaykhs werd uiterlijke vroomheid verwacht en het navolgen van de voorschriften van de sharia.

¹¹⁶ Haroon. 2007. p.85.

de vorming van een Kalifaat. Deze bewegingen van de mullah's en ulama waren een serie van inter-tribale diplomatieke en militaire manoeuvres, gericht op het behoud van de voorwaarden waarbinnen hun gezag werd gevestigd; een evenwichtige machtsverdeling tussen verschillende stammen en het behoud van gouvernementele en sociale autonomie binnen de tribale regio's.¹¹⁷ Dit machtsevenwicht veranderde onder invloed van Britse inspanningen onder de grensstammen. Het nieuwe Britse vooruitstrevende beleid was erop gericht de autonomie van de religieuze leiders actief tegen te gaan in de regio, zoals de vrijheid en de doeltreffendheid van de mullah's als onderhandelaars, als militaire commandanten, morele dictators of voorstanders van een politieke agenda. Het Britse beleid leidde echter niet tot de uitholling van de positie van de mullah's in de tribale gebieden.

Bij de oprichting van Pakistan in 1947 werd de North West Frontier Province ondergebracht in Pakistan, ondanks de diepe verdeeldheid die onder de mullah's van de diverse stammen heerste rond de kwestie van het nationalisme. De kwestie van nationalisme kwam opnieuw naar boven tijdens de burgeroorlog in Afghanistan in 1978. Deze oorlog verzwakte het irredentisme¹¹⁸ onder de Pashtuns. De drie miljoen vluchtelingen, waarvan het grootste gedeelte Pashtuns waren, vestigden zich in de North West Frontier Province, waardoor het aantal inwoners in de streek aanzienlijk steeg. De Pashtuns zijn de belangrijkste etnische gemeenschap en vestigden zich in de North West Frontier Province in de gebieden Swat, Bajaur en de Peshawar vallei, gedurende de Yusufzai migraties in de vroege zestiende eeuw. De Durand Line was volgens Wali Khan door de oorlog van 1978 verdwenen.¹¹⁹ Na de oprichting van Pakistan werd de North West Frontier Province gedomineerd door de ulama, waarvan de meeste behoorden tot de Deobandi beweging.¹²⁰ Deze ulama controleerden de madrasa's in de North West Frontier Province. De North West Frontier Province vormde het twistpunt tussen de Pashtun islam en het discours van Afghaans en moslim nationalisme vanuit India. Dit twistpunt werd versterkt in de vraag naar een aparte moslim staat vanuit India door de Muslim League van Jinnah in de jaren '30 van de vorige eeuw.

¹¹⁷ Haroon. 2007. p.125.

¹¹⁸ Irredentisme: In algemene zin wordt met irredentisme verwezen op een situatie waarin een grote etnische minderheid in een land zich meer identificeert met een ander naburig- land.

¹¹⁹ Roy. 2002. p.26.

¹²⁰ Kepel. 2002. p.102.

2.2 Islam in de North-West Frontier Province

Evenals in Afghanistan werd het etnische-tribale continuüm in de tribale gebieden van de North West Frontier Province gedomineerd door een netwerk van religieuze functionarissen, de mullah's van de pirimurdi lijn van Akhund Abdul Ghaffur. Deze ontstond aan het eind van de 19^e eeuw. De mullah's van deze pirimurdi lijn maakten deel uit van het politieke en sociale landschap.¹²¹ Zoals we eerder hebben gezien was de soefi orde, of silsila¹²², een cruciaal punt van samenhang binnen het spectrum van Oost Pashtun islam, zowel in de Tribale gebieden als in Afghanistan, gezien de verschillende grondslagen voor religieuze status en identiteit in de gehele regio.¹²³ Volgens de traditie nam Akhund Abdul Ghaffur een aantal murids aan zijn hand die hem trouw beloofden. Deze murids waren belast met een sociale taak van hervorming en revitalisering van de islam, wat absoluut noodzakelijk was volgens de Akhund. Deze murids werden vervolgens aangesteld als kaliefs. Deze kaliefs waren vertrouwd genoeg om de spiritualiteit en de autoriteit van hun pirs te waarborgen, ook na de dood van de pirs.¹²⁴ Volgens Buehler waren er geen uniforme criteria voor de beslissing of een persoon in staat zou zijn om een succesvol kalief te zijn onder de Naqshbandi.¹²⁵

In de North West Frontier Province en in Afghanistan was de Deobandi Naqshbandiyya-Mujaddidiyya een van de vele soefi ordes onder de Pashtuns gedurende de 19^e en 20^e eeuw. Op dat moment behoorde de North West Frontier Province nog bij Brits India. Volgens Haroon werd de Naqshbandiyya-Mujaddidiyya tariqa onder de Pashtuns echter zeldzaam uitgeoefend. Volgens Haroon was deze tariqa vermengd met Qaderiyya¹²⁶, Suhrawardi¹²⁷ en Chishtiyya¹²⁸ en stonden zij open voor innovatie onder

¹²¹ Haroon. 2007. p.36.

¹²² Historisch bewijs suggereert dat de vroegste schakel van soefi ketens gefabriceerd zijn. In het geval van de Naqshbandi zijn, volgens Buehler zes schakels van de Bakri silsila historisch onmogelijk. Volgens Buehler is het idee van een complete soefi lijn die teruggaat tot de profeet relatief laat in de traditie ontwikkeld.

¹²³ Haroon. 2007. p.35.

¹²⁴ Idem. p.43.

¹²⁵ Buehler. 1998. p.164.

¹²⁶ Qaderiyya zijn een soefi tariqa, genoemd naar Adulqadir Al-Jilani, (561-1166), afkomstig uit Iran, voorstanders van pan-Islamic sufi Tariqa. Volgens Lizio ondermijnen zij hun structuur met strenge ascetische praktijken, zoals vasten en gebed.

¹²⁷ Suhrawardiyya is een soefi tariqa, genoemd naar Abu Hafs Suhrawardi (632-1234), eveneens voorstander van pan-Islamic soefi tariqa.

de geestelijken in de ordes. De Naqshbandiyya-Mujaddidiyya werd vanaf het midden van de 19^e eeuw tijdens de Britse kolonisatie in India overschaduwd door de Qaderiyya.¹²⁹ In deze periode waren er twee Naqshbandi tempels die voor de Pashtun stammen dienst deden als spirituele plaatsen. Marsden bevestigt dit door te zeggen dat, hoewel sommigen aanspraak maken op het zijn van volgelingen van de Naqshbandi broederschap, er over het algemeen weinig mensen in de regio zijn die aanspraak maken op de broederschappen of ordes van de soefi islam.

In zijn boek *Living Islam, Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier* beschrijft Marsden onder andere hoe moslims in hun dagelijkse omgang invulling geven aan de islam, speciaal in Chitral. Volgens Marsden zijn de laatste twee decennia de Soefi georiënteerde islamitische tradities in Zuid Azië onder intense druk komen te staan.¹³⁰ Deze druk wordt veroorzaakt door islamitische hervormers. Deze hervormers zijn van mening dat de soefi praktijken en ideeën verstorend zijn voor de juiste interpretatie van de islamitische leer. Deze leer moet zijn gebaseerd op de Koran en de daden van de profeet, de Hadith. Soefisme is sterk aanwezig binnen de regio Chitral, maar er is geen uitgesproken traditie van verering van heiligen en heiligdommen in de regio. Dit is in tegenstelling met andere aangrenzende regio's aan de grens van Afghanistan, waar vereringen van heiligdommen en de naleving van soefi broederschappen nog steeds plaats vindt.

Volgens Marsden hebben hervormingsgezinde Deobandi opvattingen van religieus onderwijs aanleiding gegeven tot belangrijke veranderingen in de islamitische subjectiviteit in Chitral. Volgens Marsden is het het intellectuele Perzische soefisme dat nog steeds belangrijk is in Chitral, ondanks de vijandigheid van hervormingsgezinde bewegingen die vijandig staan tegen deze vorm van soefisme. Mystieke Perzische soefi teksten, zoals die van Rumi's Mathawi worden niet langer formeel geleerd aan de jongeren in de moskeeën of scholen. Het zijn volgens Marsden veeleer de Urdu¹³¹ werken van de Deobandi geleerden, zoals die van Ashraf Ali Thanawi, die het centrale punt vormen voor islamitisch onderwijs in de regio.¹³² Volgens Marsden is de regio

¹²⁸ Volgens K. Lizio is het Chisti soefisme gebaseerd op het principe verder te gaan dan het zijn van heiden. Het is volgens hem daarom de reden dat zij provocerend zijn in hun praktijken van ecstasy, (letterlijk: uit het lichaam), door hele nachten van spirituele concerten (sama) en het dansen.

¹²⁹ Buehler. 1998. p.172.

¹³⁰ Marsden. 2005. p.32.

¹³¹ Urdu was de taal van de moslims van het noorden van India en de taal waarin het politieke denken onder de moslims zich ontwikkelde. De madrasa's werden aangemoedigd het Urdu taal te gebruiken als een medium voor de interpretatie en commentaar van de religieuze teksten.

¹³² Marsden. 2005. p.242.

Markaz daarop een uitzondering. Historisch gezien bestaat de bevolking van Markaz geheel uit soennitische moslims. Markaz is een dorp in de provincie Chitral. De bevolking van Chitral is divers in vergelijking met die van Rowshan. Zo zijn er in Markaz aanzienlijke aantallen Pasthuns van de regio's Swat en Bajaur van de Frontier Province. Bovendien woont er een aanzienlijk aantal vluchtelingen, afkomstig uit Afghanistan, welke daar zijn komen wonen na de Sovjet invasie in Afghanistan. In Markaz zijn geen grote heilige plaatsen aanwezig en is er geen sterke traditie van het aanhangen van soefi broederschappen. De meeste soennitische moslims in Markaz geven aan dat zij Deobandi zijn. De meeste invloedrijke ulama volgden hun formele religieus onderwijs aan de Deobandi madrasa's. Volgens Marsden was de Chishtis broederschap nauw verbonden met het begin van de Deobandi religieuze school. Volgens hem is de relatie met de Chistis broederschap en de Deobandi veranderd in 1920, doordat de stijl (maslak) van islamitische ideologie vijandiger werd tegen hindoeïstische Soefi praktijken zoals het aanbidden van heiligen en heiligdommen, maar ook meer gelokaliseerde tradities (rewaj)¹³³, die werden gezien als illegale vernieuwingen (bid'ah).

Volgens Marsden besteden jongeren van Chitral hun tijd met het leggen van contacten met de Dari sprekende vluchtelingen uit Afghanistan en het leren van de Perzische taal. Daardoor zijn zij in staat om werken te lezen van het soefisme, zoals Khayyam¹³⁴, Rumi¹³⁵, Sa'di en Hafiz¹³⁶. Ook worden religieuze wetenschappers en geleerden in de dorpen welke een grote kennis hebben van de klassieke soefi teksten opgezocht. In de regio is daarom een belangrijk intellectuele dimensie aanwezig, dat tot uitdrukking komt in het leren van de taal, het lezen van teksten en schrijven van gedichten van soefi islam.¹³⁷ Muziek en poëzie vormen een bewust domein voor de mensen in Chitral. De kennis van deze Perzische taal komt onder andere naar voren in het vermogen om het schrijven van gedichten en 'love songs', zoals in Chitral maar ook in Markaz. Het poneert de geliefde als irrationeel en buiten de grenzen van de sharia en buiten de publieke wereld van de islam. Volgens Metcalf kent Thanawi deze traditie en

¹³³ Marsden. 2005. p.129.

¹³⁴ Omar Khayyam, (517 a.h.), een belangrijk poëet, volgens sommigen niet een echte soefi, maar hield wel belangrijke soefi doctrines aan.

¹³⁵ Jalal al-Din Rumi, (1273), soefi geleerde, gaf aan dat geen onderscheid kan worden gemaakt tussen het hart van de mens en God.

¹³⁶ Mohammad Shams al-Din Hafiz, (1320-1389), bekend als een van de mooiste lyrische dichters van Perzië, schreef onder andere over het gebruik van wijn binnen de islam.

¹³⁷ Marsden. 2005. p.34.

veroordeelt hij deze expliciet.¹³⁸ Volgens Buehler komt de opvatting over liefde naar voren in de rol van de ‘bemiddelende shaykh’, zoals die van Jama’at Ali (1841-1950). Marsden geeft aan dat het Naqshbandi soefisme kritisch is ten opzichte van de rol van de bemiddelende-shaykh en de aanbidding van heiligdommen. Volgens Marsden komt vooral het Naqshbandi soefisme tot uitdrukking in een gemotiveerde visie op soefi praktijken en gedachten en roept het hun volgelingen op om hun leven in overeenstemming te brengen met de sharia, het volgen van tariqa en het onderwijs.

Een van de elementen die niet in overeenstemming zou zijn met de islam, was volgens de Taliban de muziek. Volgens Marsden werd met de opkomst van de Taliban in Afghanistan door Deobandi ulama aangegeven dat muziek als ‘kufr’ werd gezien en dansen als ontoelaatbaar in de islam.¹³⁹ Ashraf Ali Thanawi is van grote invloed geweest op de Deoband in India en een belangrijk alim bij de oprichting van Pakistan. Hoewel volgens Zaman Thanawi dubbele gevoelens had ten opzichte van de politiek, heeft hij aanzienlijke invloed gehad op de politieke gedachte van de Deobandi, hoofdzakelijk, doch niet uitsluitend, in Pakistan. In de Bihisti Zewar geeft Thanawi aan dat de muziek en de dans gezien wordt als een zonde voor God en daarom niet in overeenstemming met de Hadiths van de profeet is. Hij zegt onder meer “dat in Engelse en Indiase plaatsen muziek werd gespeeld, die verboden is volgens de Hadiths”¹⁴⁰.

In Rowshan¹⁴¹ wordt de Khowar¹⁴², de Engelse en Urdu taal gebruikt. Met een groeiend aantal Afghanen welke woonachtig zijn in Rowshan, wordt door jongeren het Afghaans Perzisch¹⁴³ gesproken. Terwijl Pashtu wordt gezien als een taal voor lage sociale status, wordt de Perzische taal gezien als een taal die mensen inspireert met speciale gevoelens, zoals beleefdheid en goedheid. Perzische taal is aardig (shirin) en de taal van het paradijs (jannato zaban).¹⁴⁴ Weinig mensen in de regio spreken vloeiend Arabisch. Wat wordt gesproken en geschreven uit de Koran komt door het onderwijs op school en in religieuze scholen. Cultureel verschilt de regio met die van andere delen van Pakistan en de gebieden van de ‘tribale’ pasthuns. Rowshan is samengesteld uit verschillende kleine gehuchten, waarvan sommige bijzonder islamitisch zijn en andere

¹³⁸ Metcalf. 2002. p.7.

¹³⁹ Marsden. 2005. p.130.

¹⁴⁰ Metcalf. 2002. p.135.

¹⁴¹ Rowshan is het hoofdkwartier van een ‘subdivisie’ binnen Chitral en er zijn een aantal overheidsgebouwen en instituten aanwezig in en rond Rowshan’s bazaar.

¹⁴² Khowar is een Indo-Aryan taal, waarin zowel de Centraal Aziatische als Zuid Aziatische taalgebieden zichtbaar zijn.

¹⁴³ Marsden. 2005. p.40.

¹⁴⁴ Idem. p.41.

vooral beschaafd. Sommige van deze gehuchten worden gedomineerd door de Jama'at Islami, maar volgens veel mensen in Rowshan zijn het juist deze gehuchten die het meest vervuild (safar sar gandrah) zijn en het meest moreel aangetast. Vragen ontstonden in deze gehuchten, volgens Marsden hoe Moslims om moesten gaan met het beleid (al-amr bi'l m'ruf wa'l-nahy 'an al-munkar) 'the prevention of evil and the promotion of virtue' in de periode dat deze opvatting verscheen in Afghanistan door de Talibanbeweging. Culturele verschillen zijn eveneens aanwezig binnen de gehuchten in Rowshan. Het is echter niet eenvoudig, volgens Marsden om moderne waarden in relatie met de 'outside' wereld te omarmen. Sommige gehuchten geven aan dat zij vooral 'vrij' zijn en 'relaxed', in het bijzonder met betrekking tot de morele correctheid van hun vrouwen. Sommigen geven aan dat zij zo vrij zijn, dat zij hun streek hebben omgedoopt tot een 'klein India' (tan deho tsek india ghereiasuni).¹⁴⁵ Visioenen van India die zijn opgeroepen door de televisieprogramma's en films maken India tot een soort van fantasieland van vrijheid in de hoofden van vele Rowshan mensen.

In de North West Frontier Province zijn de dorpen verbonden met de belangrijke steden van Pakistan. Door de lokale bevolking wordt dit aangeduid als 'down' Pakistan. Het is deze verbondenheid met de wereld 'outside'¹⁴⁶ wat een belangrijk kenmerk vormt voor de ervaringen van het leven in Rowshan. Moslims gaan vanuit de dorpen naar 'down' Pakistan voor het volgen van onderwijs in colleges en scholen. Dit onderwijs omvat 'werelds onderwijs' of religieus onderwijs. Het religieus onderwijs is bedoeld voor het opleiden van 'mannen in vroomheid', in het Arabisch ulama en in het Khowar dashmanan. Sommige volgelingen van deze religieuze studie zagen de Taliban in Afghanistan als het ware voorbeeld van een islamitisch systeem (Islami nizam), vrij van corrupte Westerse invloeden.¹⁴⁷

In Rowshan zijn zowel soennitisch Perzisch sprekende Tadjieken, vluchtelingen uit Afghanistan en Ismai'lis¹⁴⁸ aanwezig. Ismai'lis in Rowshan klagen dat door de invloed van soennitische moslims in de dorpen de laatste tien jaar van jangali (wild), 'frontier' (sarhad) en soennitische gedomineerde regio's van Chitral de atmosfeer of het Rowshan leven heeft veranderd. Dit wordt onder andere veroorzaakt door de invloed

¹⁴⁵ Marsden. 2005. p.58.

¹⁴⁶ 'Outside': de fabrieken van Karachi, de bazaars van Peshawar, de grotendeels soennitische naburige valleien.

¹⁴⁷ Marsden. 2005. p.115.

¹⁴⁸ Volgelingen van de spiritual leider, de Aga Khan, Ismai'lis geloven dat deze Aga Khan de 'twaalfde imam' is en een directe opvolger zijn van de profeet Mohammed. Hoewel de Ismai'lis weinig aandacht hebben gekregen, volgens Marsden, speelden zij een belangrijke rol in de oprichting van Pakistan in 1947.

van de soennitische alim in de gebieden. In hun preken in de moskeeën worden moslims opgehitst tegen Ismai'lis of 'ongelovigen'. Gevolg is dat onder andere Afghaanse Pashtun sprekende vluchtelingen en Khovar sprekende Chitral personen door de invloed van de alim van de JUI, zoals Fazal-ur-Rahman aanvallen openden op instellingen zoals die van de Aga Khan van de Ismai'lis. Volgens Marsden functioneert deze Aga Khan als een spiritueel leider voor de Ismai'lis. Marsden geeft aan dat de Aga Khan wordt gezien als een directe afstammeling van de profeet. Hij zou daarom spirituele krachten bezitten die hem in staat stelt om de Koran op een unieke manier te interpreteren; op een manier die onmogelijk is voor gewone mensen. Hij is niet alleen de 'aanwezige imam', maar hij is ook de 'sprekende Koran'. Volgens Buehler functioneren sommigen van de Aga Khan aanhangers op veel manieren als soefi shaykhs, die uiting geven aan hun vroomheid door vormen van soefisme, die door Marshall Hodgson 'tariqa shi'ism wordt genoemd.

Iraanse en Westerse media gaven volgens Marsden aan dat het incident waar Fazlur Rahman bij betrokken was geen religieuze achtergrond zou hebben, maar een twist tussen een lang lopend geschil over land. Na de oprichting van Pakistan in 1947 was er sprake van een periode van rust tussen Ismai'lis en soennieten. De Ismai'lis waren in staat hun religie openlijk te praktiseren en van plaatsen voor aanbidding te bouwen. Deze situatie veranderde in Chitral onder invloed van uitspraken van de ulama welke studeerden in madrasa's in Peshawar, gedurende het bewind van General Zia ul-Haq.¹⁴⁹

2.3 Vorming van een aparte moslim staat en de invloed van Ashraf Ali Thanawi en zijn volgelingen

Vanuit India kwam tijdens de Britse kolonisatie de vraag onder de moslims naar een aparte staat, los van elke invloed van het hindoeïsme. De Naqshbandi-Mujaddidiyya islam veranderde, onder andere door de opkomst van de bemiddelende shaykh. In deze periode verschenen onder andere persberichten over een meer universele islam, in tegenstelling tot de islam van de soefi tempels. Voorts werd het soefisme ontdaan van zijn superioriteit over moslims, door de invoering van universele, onveranderlijke

¹⁴⁹ Marsden. 2005. p.208.

wetten. Volgens Buehler werden de Engels onderwezen moslims van India aangetrokken tot het devotionalisme of Bhakti.¹⁵⁰ Het was de oorzaak dat een nieuwe uiting van religie ontstond, vol van een moderne, Engels geïnspireerde organisatorische stijl, met een maandblad, en met shaykhs die duizenden kilometers reisden. Het is de bemiddelende shaykh die in de twintigste eeuw de rol van de directing shaykh overging nemen. Het was in deze moderne periode dat de ‘bemiddelende shaykh’, de pir de enige weg naar de verlossing werd. Voorts verdween de invloed van de directing-shaykhs door toedoen van de Britse kolonisatie in India, zowel op het gebied van de politiek als in het onderwijs. De moslimgemeenschap werd verbonden door de maandelijkse Risala, die de natie als gemeenschap van democratische ‘liefde voor een ieder’ voorstond. Deze Risala deed de lezers geloven dat de Mujaddidi opvattingen van ‘dhikr’, ‘tawajjuh’, ‘rabita’ en ‘tasawwur-i shaykh’ waren vervangen door liefde aan de shaykh en Mohammed. Ook de Mujaddideen kennen de liefde naar de directing-shaykh en naar God. Deze liefde moet echter spontaan verschijnen en niet worden opgelegd.

Bovendien ontstonden geregeld conflicten binnen religieuze centra onder andere over talen. Elke moslim kon verder zijn ‘erfenis’ claimen op grond van zijn geboorte, volgens de Koran, de profeet en de preken in de moskee. Deze nieuwe vormen van moslimgemeenschap, geformuleerd en gepropageerd door de stedelijke moslims, deed veel om een duidelijk nieuwe identiteit voor Indiase moslims te creëren. Deze identiteit was in scherp contrast met die van de lokale identiteit van de soefi shaykh en die van de soefies en ulama die het profetisch model benadrukten. Ook de heilige gebouwen als een vorm van religieuze symbolen hadden, volgens zowel de directing-shaykhs en vele pirs, niets te maken met de belangrijke taak van het trouw blijven aan en het dupliceren en belichamen van de Profeet. Modernisering gedurende de Britse kolonisatie was mede de reden dat generieke soefi praktijken werden gezien als bijgeloof, waardoor de Indiase moslims geen reden zagen zich te laten onderwijzen door een directing-shaykh, voor het volgen van de spirituele praktijken. Modernisering was verder de oorzaak dat moslims hun teksten zelf konden interpreteren, waardoor het traditionele gezag van de ulama en de soefies werd ondermijnd.¹⁵¹

Buehler geeft aan dat door de toegenomen internationale communicatie en Westerse ideeën, de symbolen van een stedelijke, universele matrix van islamitische

¹⁵⁰ Bhakti (uit het Sanskriet, in de Bhagavad gita komt het begrip al voor) betekent toewijding, devotie en is een specifiek begrip in het hindoeïsme en Vaishnavisme. Het woord wordt voorts onder andere gebruikt in bhakti yoga.

¹⁵¹ Buehler. 1998. p.209.

symbolen, de lokale, persoonlijke islam van de Shaykhs veranderde naar een meer rationeel, ontgoocheld religieus universum.¹⁵² Op het moment dat Pakistan werd gesticht, betekende dit dat het persoonlijk charismatisch gezag van de soefi shaykhs en zijn contact met het heilige/bovennatuurlijke werd vervangen door het beheer van soefi heiligdommen, onderwijs van de overheid en onpersoonlijke bureaucratische instellingen. Het verlangen naar een veranderende ‘communitas’, onder de gemeenschappelijke vlag van liefde, werd het symbool voor de moslim natie, Pakistan. Het vormde een denkbeeldige gemeenschap die een modern symbool zou moeten vormen tot de eenheid van moslims.

De voorstanders van een aparte staat voor moslims kwamen uit de Deobandi ulama zoals eerder genoemde Ashraf Ali Thanawi (1863-1943). Tegenstanders van de vorming van een aparte islamitische staat kwamen eveneens uit Deobandi ulama, zoals Husayn Ahmad Madani (1879-1957). Volgens Madani vormden de moslims van India een deel van dezelfde ‘natie’ (qawm) als de rest van de bevolking. Voor de ulama was deze opvatting van belang voor de rol van de sharia in de islamitische samenleving. Reacties op deze vorm van nationalisme van Madani kwamen uit Deobandi ulama, zoals Zafar Ahmad Uthmani (1974), een neef van Ashraf Ali Thanawi en Mufti Muhammad Shafi (1976)¹⁵³, beide volgelingen van Thanawi. De sharia, volgens de in het Arabisch geschreven¹⁵⁴ I’la al-sunan¹⁵⁵ van Zafar Ahmad Uthmani, geeft aan dat een verenigd nationalisme afkeurenswaardig zou zijn aan de sharia. De meerderheid van de inwoners van de natie moet dan bestaan uit moslims. Het recht van de moslims bepaalt het recht van de natie en niet dat van het hindoeïsme. Voorts moet de cultuur van de niet-islamitische minderheid geleidelijk ‘gewist’(yanmahi) worden.¹⁵⁶ Verder geeft Zafar Ahmad Uthmani in de I’la-al sunan aan dat in de verklaringen van de profeet en zijn opvolgers het leren van de Arabische taal wordt bevolen en dat er wordt gewaarschuwd tegen het spreken of het ontwikkelen van een expertise in het Perzisch of andere talen. Volgens Uthmani is de Arabische taal ‘het merk van de islam’. Soefisme

¹⁵² Idem. p.219.

¹⁵³ Mufti Muhammad Shafi, emigreerde in 1948 naar Pakistan en richtte in Karachi de Dar al-‘Ulum madrasa op, welke nu een van de grootste madrasa is in Zuid-Azië.

¹⁵⁴ Volgens Zaman geeft de keuze van de taal aan dat dit een poging is om de religieuze wetenschappelijke autoriteit van de ulama aan de tonen.

¹⁵⁵ I’la al-sunan is vrij vertaald ‘hoe wordt de profetische traditie in ere gehouden’. Het is geen commentaar op een bijzondere klassieke collectie van Hadiths, maar het betreft in grote lijnen profetische tradities over juridische kwesties in het algemeen. Deze werd door Uthmani geschreven ter verdediging van de Hanafi rechtsschool als een reactie op de Ahl-i Hadith van de Deobandi. Zaman. 2008. p.41.

¹⁵⁶ Zaman. 2008. p.43.

kent zijn bronnen vanuit het Arabisch, Perzisch en het Urdu. Het vertalen van deze bronnen naar andere talen, zoals Engels, verandert de oorspronkelijke teksten waardoor culturele tradities verloren gaan.

Uthmani vraagt zich ook af op basis waarvan in de soenna geweldloos protest en burgerlijke ongehoorzaamheid kan worden beoordeeld. Uthmani gaat in op tegenstanders die aangeven dat in de islamitische periode in de tijd van Mohammed, Mohammed geduldig alle vervolgingen verdroeg onder de heidenen, zonder daarop te reageren. Uthmani geeft aan dat als de profeet werkelijk de bedoeling had gehad om de vervolgingen te dragen, hij niet naar Medina zou zijn gegaan, waar hij begon met het verdedigen van het gebruik van geweld. Uthmani gaat in op zijn tegenstanders die aangeven dat het niet gebruiken van geweld de voorkeur van de profeet had, voordat hij politieke autoriteit kreeg. Als, volgens Uthmani, alle moslims het credo van geweldloosheid in hun scholen opnamen, zouden zij bewonderaars worden van Brahmins, in tegenstelling met helden uit de islam die tot de Brahmins op zouden roepen dat de islam gebaseerd lijkt te zijn op bloedvergieten.¹⁵⁷ Volgens Uthmani is de islam een religie van vrede en vergeving, maar ook een van kracht en macht. Volgens Uthmani was de reden dat Mohammed niet reageerde op de heidenen uit Mekka gelegen in het feit dat hij en zijn volgelingen op dat moment niet beschikten over middelen om zich tegen de onderdrukking te verzetten.

Voorts benadrukt Uthmani in zijn I'la al-sunan dat het enige legitieme teken van onderscheid tussen mensen 'vroomheid' is in plaats van 'heidense' grondslagen van de identiteit als verwantschapsbanden, ras of kleur. Volgens Uthmani geven de tradities aan dat er geen basis is voor een gezamenlijke religieuze gemengde natie (met hindoes) en dat moslims en niet-moslims alleen legitiem zouden kunnen samenwerken als de islam de dominante religie is. Volgens Uthmani zou een verenigd nationalisme waarin de hindoes de meerderheid vormen de vernietiging van de islamitische identiteit betekenen. Daarom is deze vorm van nationalisme volgens Uthmani verboden. Uthmani geeft commentaar op een aantal Profetische tradities die tegen de vermenging met mensen van andere religies waarschuwen. Uthmani's opvatting over nationalisme komt voort uit de vermaning van de profeet dat 'wie een volk imiteert moet worden gerekend als een van hen'. Uthmani geeft aan dat er onderscheid moet zijn tussen moslims en ongelovigen (met inbegrip van de mensen van het boek, christenen) als een van de

¹⁵⁷ Zaman. 2008. p.45.

fundamenten van de sharia.¹⁵⁸ Wie het behoud van de islamitische wet onder moslims en niet gelovigen ontkent, is geen bevoegd geleerde van de islamitische wet en zelfs geen goed moslim.¹⁵⁹ Het overheersen van de hindoes is voor Uthmani onlosmakelijk verbonden met de vrees over de democratische meerderheidsgevoelens. Ongeacht de seculiere en democratische normen zou de gekozen religieuze meerderheid de religieuze en culturele minderheid onderdrukken. De enige mogelijkheid om als moslims te overleven was dat de moslims de meerderheid zouden hebben, volgens Uthmani.

Volgens Zaman is de kritiek van Uthmani ten opzichte van het verenigd nationalisme een belangrijk geluid van gezag binnen de gelederen van de ulama; een geluid dat zoekt om meer te worden gehoord door de ulama omdat het van binnenuit komt.¹⁶⁰ Volgens Zaman lijken de opvattingen over minderheden van Uthmani, zoals die ten tijde van het door de hindoes gedomineerde India, dichter te liggen bij de striktheid van de Maliki rechtsschool ten opzichte van minderheden dan die van de Hanafi rechtsschool.¹⁶¹ Ook Thanawi was van mening dat op basis van de Maliki rechtsschool uitspraken in de kwestie van een echtscheiding van de vrouw door middel van een qadi kon worden gedaan.

De kwestie van de rol van de sharia in de samenleving kwam naar voren tijdens de Britse koloniale overheersing in India met betrekking tot onder andere de kwestie over de vraag wat afvalligheid binnen de sharia betekende. De meeste moslims in Zuid Azië zijn soennieten en volgen evenals in Afghanistan de Hanafi rechtsschool. De rechten van de man ten opzichte van de vrouw in de Hanafi rechtsschool wegen zwaar in het voordeel van de man, zowel bij het huwelijk als de echtscheiding. Middeleeuwse Hanafi juristen drongen er op aan dat, om een beslissing te kunnen nemen over de daden van een vrouw, een rechter nodig is die uitspraak kan doen op basis van de sharia. Het juridische systeem in India tijdens de Britse overheersing gaf weinig ruimte voor specifieke moslim rechters. In Punjab was het gewoonterecht gedefinieerd dat in tegenstelling was met de sharia.

Een van de Deobandi alim die de samenleving in overeenstemming wilde brengen met de sharia was de eerder genoemde Thanawi. Volgens Zaman is er geen Deobandi die een grotere invloed heeft gehad in Zuid Oost Azië dan de geleerde en

¹⁵⁸ Idem. p.43.

¹⁵⁹ Idem. p.41.

¹⁶⁰ Zaman. 2008. p.47.

¹⁶¹ Idem. p.48.

soefi Ashraf Ali Thanawi (1863-1943).¹⁶² Thanawi behoorde tot een grote groep van soefies die aandrong op het feit dat soefi praktijken en sharia normen met elkaar in overeenstemming moeten zijn en dat het misleidend is om te zeggen dat soefi praktijken geen integraal deel uit maken van de sharia. Thanawi is de schrijver van vele boeken en publicaties. In een van zijn boeken, *Perfecting Women, Bihisti Zewar*, beschrijft Thanawi islamitische kwesties aangaande persoonlijke vorming, het gezinsleven, sociale relaties, het huishouden en ontmoetingen met nieuwe instellingen en uitvindingen. Het doel van het boek was volgens Metcalf niet het hervormen van de sharia maar om de regels die in de sharia staan beschreven en niet zijn uitgevoerd in praktijk van de islam te brengen.¹⁶³ Als voorbeeld noemt Metcalf de rol van de vrouw. Volgens Metcalf hebben Thanawi en zijn hervormingsgezinde ulama volgelingen niets anders gedaan dan de rol van de vrouw in overeenstemming te brengen met die van de islamitische goed opgeleide religieuze mannen.¹⁶⁴

Thanawi, beschrijft in de *Perfecting Women, Bihisti Zewar*, ook de verhouding in de pirimuridi lijn. Zijn algemene opvatting is dat de murid (leerling) alleen een goed moslims kan worden en zijn als hij het onderwijs van de pir (meester) volgt. Volgens Thanawi kan alleen de pir het hart van de murid veranderen. Thanawi geeft verder aan dat het lezen van de Koran niet voldoende is, maar dat de murid het onderwijs van de pir moet volgen. Over het soefisme schrijft hij onder meer dat de murid ‘nooit een boek over soefisme moet lezen dat zich tegen de sharia keert’. Volgens Thanawi zijn er aanhangers van het soefisme die aangeven dat het soefisme en de sharia twee verschillende aspecten zijn. Deze aanhangers van het soefisme zijn volgens Thanawi bedrieglijk.¹⁶⁵ Binnen het soefisme hebben de ordes en sub-orde hun eigen vormen van eigenaardigheden. Zo hebben bijvoorbeeld de Naqshbandi lange tijd de reputatie dat zij aandacht besteden aan de sharia zoals deze door de juristen is begrepen en beperkten zij zich meer in hun religieuze uitingen. Dit in tegenstelling tot de Chisti’s, die bekend staan om de viering van de geboortedag van de profeet Mohammed en het gedenken van de dood en verjaardagen van hun heiligen. Verder volgen zij een bepaalde vorm van muziek (sama) als onderdeel van hun religieuze islamitische uitingen. Deze praktijken zijn volgens de Naqshbandi niet in overeenstemming met de sharia en dus niet toelaatbaar.

¹⁶² Idem. p.122.

¹⁶³ Metcalf. 2002. p.7.

¹⁶⁴ Idem. p.7.

¹⁶⁵ Idem. p.201.

Thanawi was van mening dat het falen van de Khilafat beweging in India en de daarop volgende rellen tussen hindoes en moslims niet zou leiden tot het vormen van een islamitische wet en dat de hindoe leiders de moslims niet zouden helpen bij hun belangen.¹⁶⁶ Thanawi was verder van mening dat moslims, indien zij de mogelijkheid hebben om tegen een beklemmend anti islamitisch beleid in opstand te komen en zij de middelen daarvoor zouden hebben, zij dit zouden moeten doen.¹⁶⁷ Thanawi ging daarbij in op de kwestie rond Kasjmir, waarbij de belangen van de moslims door de Indiase overheid werden bedreigd. Volgens Zaman is dit een pragmatisch advies in de richting van de beoordeling van omstandigheden om te bepalen of het opnemen van wapens een haalbare optie is.¹⁶⁸ Volgens Thanawi was deze optie echter niet haalbaar bij het uitblijven van een politiek centrum.

2.4 Hervormingen binnen de Deoband ulama vanaf de 19^e eeuw

In de tweede helft van de 19^e eeuw werd door een groep ulama de Dar ul-Ulum te Deoband opgericht met het doel om een sharia georiënteerde hervormingsgezinde islam te propageren.¹⁶⁹ Deze ulama ontleenden hun titel aan de madrasa Dar ul-Ulum Deoband in de Verenigde Provincies in Noord India en verschenen op de voorgrond voor het strijden van islamitische belangen in de koloniale North West Frontier Province.¹⁷⁰ Het was de periode waarin de moslims de wereld zagen als niet islamitisch. De nadruk werd gelegd op de naleving van de Hadiths en dhikr. In deze tijd ontstond ook het neo-soefism, met de gedachte dat de eenheid van alle dingen God zelf is wat tot uitdrukking kwam in de mystieke invulling van het soefisme.

Deze Deobandi's waren ulama die het soefisme ondersteunden, verstoken van wat zij zagen als niet-islamitische praktijken.¹⁷¹ Deze Deobandi ulama benadrukten de naleving van de islamitische gedragsnormen zoals door Sirhindi en zijn geestelijke opvolgers over de afgelopen drie eeuwen werd verkondigd. Religieuze geleerden van deze Deobandi ulama functioneerden als een shaykh al-tarbiyya, directing-shaykh die

¹⁶⁶ Zaman. 2008. p.45.

¹⁶⁷ Zaman. 2008. p.54.

¹⁶⁸ Idem. p.54.

¹⁶⁹ Buehler. 1998. p.180.

¹⁷⁰ S. Haroon. 2008. p.47.

¹⁷¹ Sanyal. 1999. p.235-37.

opleiding en vorming van moraal en passief gedrag van leerlingen in overeenstemming bracht met de sharia en het voorbeeld van de profeet. Volgens hen was het uiteindelijke punt van het soefisme het meer vasthouden aan het model van de profeet, vast houden aan de sharia in alle facetten van de leer, acties en alle disposities. De Deobandi gaven aan dat hoewel de echte soefi's mannen van spirituele kracht waren, het vooral voorbeelden van moreel karakter en vroomheid zijn.¹⁷² Ondanks dat er een periode was van politieke fragmentatie, niet islamitische regels en de mobiliteit kan de individuele moslim toegewijd zijn aan morele perfectie. De moslim kon zodanig leven zoals de islam werd uitgevoerd in de vroegere perioden van het geloof.

Een van de Deoband ulama was Chisti Rashid Ahmad Gangohi (1905). Gangohi ontwikkelde relaties met leerlingen die gericht waren op de individuele instructies en begeleiding van leerlingen, in tegenstelling met die van de mediërende stijl van de platteland shaykhs. Het doel van hem was om de ego (nafs) van deze leerlingen te transformeren. Gangohi leerde zijn discipelen om hem na te streven en aan hem onvoorwaardelijke liefde te geven, met de nadruk op de noodzaak van affiniteit in het hart tussen de spirituele mentor en de leerling. Gangohi werd door zijn leerlingen gezien als een Profetisch voorbeeld. Voor de Deobandi was de shaykh een voorbeeld van moreel karakter en vroomheid, dit in tegenstelling tot de Barelwis, die de shaykh zagen als een voorbidder en beschermer. De Deobandi discipel of leerling gaf zijn ego in liefdevolle gehoorzaamheid aan de shaykh met de spirituele oefening onder de leiding van de shaykh. Van de leerlingen werd verwacht dat zij hun karakter veranderden en door de Deobandi ulama werd aangedrongen op de individuele verantwoordelijkheden in de religieuze zaken.

Na de opdeling van het Indische subcontinent en de oprichting van Pakistan in 1947 bleven de Verenigde Provinciën in India. De ulama van Pakistan werden gescheiden van de Deoband opleiding vanuit de Deoband en van de school zelf. Deze ulama bleven zich echter Deobandi's noemen en speelden een belangrijke rol in de vraag naar de grondwettelijke verklaring van Pakistan als een islamitische staat, gebaseerd op de sharia. Deze opleving en hervormingen stonden niet los van de opvattingen over een aparte staat voor moslims, zonder invloed van het hindoeïsme.

In tegenstelling tot de populaire mediërende en praktijken van de islam, rond soefi heiligdommen en de jaarlijkse viering van soefi heiligdommen, werden de ulama

¹⁷² Metcalf. 2002. p.172.

van de Deobandi gezien als ulama van religieuze verplichtingen, volgens de sharia. Voorts werden zij gezien als voorbeeld voor het leven volgens de soenna van de profeet voor het gewone volk. Hoewel het Deobandi leiderschap de basis van de pre-overwegende landelijke soefi mediërende stijl van religieus gezag veranderde, hadden Deobandi leerkrachten veel gemeen met hun ‘non reformist’ broeders.¹⁷³ Deobandi ulama zagen zich in de eerste plaats als juridische adviseurs, terwijl zij ook optraden als soefi directing-shaykhs ten opzichte van hun studenten. De soefi traditie van het doen van een eed (bait) tussen de pir en de murids bleef gehandhaafd. Volgens Buehler betekende de bait voor de komst van de islam een traditionele weg van trouw aan het tribale hoofd. Volgens hem betekende de bait in de tijd van de profeet een algemene term voor ‘erkenning en belofte van gehoorzaamheid aan de autoriteit, geassocieerd met de Medina gemeenschap, deelname aan de oorlog’ (jihad), of leiderschap (kalifa).¹⁷⁴ Volgens Buehler begonnen de moslims na verloop van tijd de bait te associëren met de opvolging van het leiderschap, vooral toen de islamitische leiders de bait gebruikten om hun voortdurende politieke loyaliteit te bevestigen. Het waren volgens Buehler de Sultans die van deze praktijk afstapten, waarna de soefies als een reactie op het verlaten van soenna praktijk begonnen met het geven van gewaden aan hun leerlingen. Vanaf dat moment betekende de bait de aansluiting met een spirituele meester, samengevat door: “Het soefi kleding betekent het in de schaduw staan van intimiteit met God: het is een teken van acceptatie van de shaykh en Gods acceptatie van de shaykh”.¹⁷⁵

2.5 Rol van de Deobandi ulama in Pakistan en de pogingen tot hervormingen in de madrasa’s

Volgens Haroon werden de activiteiten van de North West Frontier Province Deobandi ulama in de periode kort voor de oprichting van Pakistan vooral gericht op de consolidatie van de moslimgemeenschap. Volgens Haroon probeerden de ulama niet alleen de islamitische belangen ten opzichte van de hindoes te definiëren, maar zochten ze ook bronnen van morele en religieuze autoriteiten te beperken. Volgens Haroon verfienden de Deobandi ulama in de North West Frontier Province hun greep op de islamitische politiek door controle uit te oefenen op de moskeeën en door de

¹⁷³ Buehler. 1998. p.155.

¹⁷⁴ Buehler. 1998. p.155.

¹⁷⁵ Idem. p.156.

toepassing van de principes van de sharia in de gemeenschap door oprichting van de JUS (Jamiyatul Ulama Sarhad) en de samenwerking met andere partijen.

Voor en na de oprichting van Pakistan in 1947 hebben de ulama van de Deobandi een grote rol gespeeld in de vraag naar de oprichting van een islamitische staat.¹⁷⁶ Bij de vraag naar een grondwet voor Pakistan gingen de ulama het land in om hun gezag op de madrasa's en in de moskeeën te versterken. Volgens Haroon werd de populariteit van de ulama veroorzaakt door hun politieke en ideologische opvattingen.¹⁷⁷ Haroon geeft verder aan dat de opkomst van de Deobandi in de North West Frontier Province gemarkeerd wordt door twee tegenstrijdige werkelijkheden. De Deobandi islam is nimmer in staat geweest om de parlementaire politiek op eigen kracht te domineren. Daar staat tegenover dat de Deobandi islam in staat is om de politiek en het openbare leven in de North West Frontier Province te definiëren meer dan enig andere politieke of maatschappelijke beweging. Hun politieke beweging ontstond in de periode van de Britse kolonisatie in de vorming van de politieke vleugel van de Darul Ulum Deoband, de Jamiyatul Ulama Hind (JUH). Gedurende de Britse kolonisatie zocht de JUH de politieke ruimte en de decentrale bevoegdheden voor de moslims in India veilig te stellen. De JUH stelde voor dat de ulama als leiders en politieke vertegenwoordigers voor de moslims in Brits-India op zouden treden. Volgens Haroon was het door de oprichting van de Deobandi JUS dat de deoband ulama van de North West Frontier Province hun gezag begonnen te rationaliseren en in overeenstemming te brengen met de politieke voorschriften. Zij pleitten ervoor dat de inspraak in het maatschappelijk debat en het islamitische leven niet kon worden gescheiden.¹⁷⁸ Door deze ulama werd getracht om de geschillen tussen de bevolking volgens de sharia op te lossen.

Zaman geeft aan dat aan het eind van de 20^e eeuw een opmerkelijke verandering heeft plaats gevonden van sociale, politieke en religieuze factoren. Volgens hem vonden deze plaats op nationaal en transnationaal niveau. Dit heeft, zo stelt hij, geleid tot de verduidelijking en radicalisering van nieuwe religieuze identiteiten door de ulama, vooral van de vooraanstaande ulama.¹⁷⁹ Zaman geeft aan dat de opkomst van een nieuwe middenklasse ter ondersteuning van de groei van moskeeën, madrasa's en sektarische organisaties daar voorbeelden van zijn.

¹⁷⁶ Haroon 2008. p.47.

¹⁷⁷ Haroon 2008. p.53.

¹⁷⁸ Idem. p.52.

¹⁷⁹ Zaman. 2002. p.13.

Vanaf de oprichting van Pakistan was niet duidelijk hoe een islamitische staat tot uitdrukking moest komen. De moslimstaat zoals Jinnah deze voor ogen had was seculier, naar Westers democratisch voorbeeld. Politieke opvattingen, onder andere over secularisme, verschenen onder andere van de Deobandi alim Muhammad Taqi Uthmani (1943). Volgens Muhammad Taqi Uthmani is secularisme een vorm van ongelooft. Secularisme gaat tot het uiterste in het handhaven van het beperken van godsdienst in het persoonlijk leven en het heeft niets te zeggen met zaken aangaande 'het materiele leven' dat zijn eigen Goden heeft.

De Muslim League van Jinnah verschilde echter met die van de islamisten en de ulama in hun opvatting over hoe een islamitische staat vorm kon krijgen. Kritiek van de ulama op de islamistische versie van een islamitische staat was dat de islamisten de islamistische staat niet alleen zagen met het doel om te leven volgens de normen en het nastreven van wetten door God ingesteld, maar dat het een doel op zich werd. Het waren de ulama die niet bereid waren de staat te gebruiken als een instrument voor de islamisering en dergelijke bevoegdheden aan de staat toe te kennen. Thanawi zag de zienswijze van de islamisten als een typisch product van modern, Westers onderwijs.

Het feit dat Jinnah, een Engels onderwezen politiek leider, het leiderschap op zich nam was voor Thanawi geen reden tot zorg. Jinnah was zich bewust van het feit dat de ulama, onder andere van de Jamiat Ulama Islam (JUI) een belangrijke stem vertolkten onder vele moslims. De Moslim League echter was gericht op een staat voor alle moslims, inclusief die van de erfelijke bewaarders van vereerde islamitische heiligdommen, zoals de soefi's, die een grote invloed hadden op het platteland. Ook de Khaksars¹⁸⁰, als moslims, en de Ahmadiyyas, die als niet moslims worden beschouwd in het huidige Pakistan en door de Deobandi ulama als ketters werden gezien en vijandig stonden ten opzichte van de ulama werden volgens de Moslim League geacht tot Pakistan te behoren. Naar de opvatting van Muhammad Tagi Uthmani, volgens Zaman behorend tot de Thanawi groep¹⁸¹, kan een islamitische staat worden gevormd door een gecodificeerde sharia. Volgens Uthmani zou deze staat er kunnen komen zonder dat de sharia volledig gecodificeerd is. Volgens Zaman zijn er bepaalde ulama welke voor een meer radicale manier kiezen voor hervormingen en van het politieke en legale systeem

¹⁸⁰ Khaksars: is afgeleid van de Perzische taal, Khak betekent stof en Sar betekent leven, vrij vertaald, 'een bescheiden persoon'.

¹⁸¹ Zaman. 2002. p.134.

op de manier waarop de Taliban dit volgens deze ulama hebben gedaan¹⁸², zoals de uitvoering van de hudud en andere straffen. Volgens Zaman geeft dit aan dat de ulama niet gecharmeerd waren van de Taliban over het niet zorgvuldige werk bij de codificatie van de sharia. Het vestigen van een islamistische staat betekende voor de Taliban het handhaven van de sharia in Afghanistan en het brengen van veiligheid en vrede onder de mensen, of ‘Preservation of Virtue and the Elimination of Vice’.

Kort na de resolutie van Pakistan in 1949 wilden de ulama in Pakistan invloed krijgen in de beslissing of de wetgeving in overeenstemming was met de sharia, naar het voorbeeld van de Iraanse grondwet van 1906.¹⁸³ Dit riep verzet op binnen de seculiere moslims in Pakistan waarna de invloed van de ulama af nam. Deze afname werd mede veroorzaakt door het onvermogen van de ulama en de islamisten uit te leggen wat ‘het betekent om moslim te zijn’, wat er volgens Nasr toe leidde dat geen definitie van de islam bestaat, laat staan van een islamitische grondwet.¹⁸⁴

De ulama bleven volgens Zaman actief in een poging een islamitische identiteit te definiëren.¹⁸⁵ De visie van de ulama hoe de islamitische identiteit het beste kan worden bewaard is nauw verbonden aan het orgaan van de madrasa. Volgens Haroon was het echter in de jaren '60 van de vorige eeuw dat de ulama in Pakistan een politieke rol van betekenis gingen spelen, door toedoen van onder andere alim Abdul Haq en Mufti Mahmud. Abdul Haq was een Pashtun van de Peshawar regio, zoon van een dorps mulla afstammend van de pirimuridi lijn, beïnvloed door de Naqshbandiyya-Mujaddidiyya tariqa.¹⁸⁶ Abdul Haq volgde de voetstappen van alim Muhammed Qasim Nanotwi (1877), een van de oprichters van de Darul Ulum Deoband in 1867.¹⁸⁷ Door de politieke macht van de ulama werden zij in staat een autoriteit in Pakistan te worden.

Het hoogtepunt van de ulama kwam tijdens het militaire bewind van Muhammed Zia ul-Haq (1977-88). Om zijn macht te consolideren, werd door Zia ul-Haq de nadruk gelegd op ‘het islamiseren’ van de samenleving in Pakistan. Het waren echter de ‘modernisten’, Westerse opgeleide elite, die het instrument vormden voor de islamisering in de tijd van Zia ul-Haq en diens opvolgers, en niet de ulama. Volgens Metcalf werd de Bihishti Zewar van Ashraf Ali Thanawi door Zia ul-Haq gebruikt als middel van islamisering. Volgens Metcalf is het niet de bedoeling van Thanawi geweest

¹⁸² Idem. p.96.

¹⁸³ Zaman. 2002. p.88.

¹⁸⁴ Nasr. 1994. p.138.

¹⁸⁵ Zaman. 2002. p.74.

¹⁸⁶ Haroon. 2008. p.60.

¹⁸⁷ Idem. p.60.

om zijn onderwijs als overheidsbeleid te gebruiken. De islamisering van Zia ul-Haq was gebaseerd op de soennitische islam en het gevolg was dat ‘oude’ conflicten opnieuw ontstonden tussen shiieten en soennieten. Het aantal madrasa’s steeg aanzienlijk gedurende het bewind van Zia ul-Haq. Volgens een rapport van de International Crisis Group, waren er tijdens het bewind van Zia ul-Haq (1979-1982) 151 gevestigde madrasa’s. Dit aantal steeg tot ongeveer 1000 madrasa's, gedurende het hoogtepunt van de Afghaanse jihad tegen de Russische overheersing. Volgens een laatste telling zou het aantal geregistreerde madrasa’s zijn gestegen tot 3906, waarvan de meeste Deobandi madrasa’s zijn. Een van de grootste Deobandi madrasa's is gevestigd in Akora Khattak. Deze madrasa is opgericht door de Jamiat Ulama-e-Islam (JUI, Sami-ul Haq partij). Door de JUI zijn duizenden studenten, talibs gerekruteerd vanuit madrasa's in Karachi en Akora Khattak voor het meevechten met de Talibanbeweging in de Afghaanse burgeroorlog. Volgens Nojumi zou de ideologische vorming van de Afghaanse Taliban zijn oorsprong hebben in de opkomst van de vele duizenden madrasa’s in Pakistan.¹⁸⁸ Volgens Nojumi zijn vooraanstaande leiders van de Taliban afgestudeerd aan madrasa’s onder andere die in Akora Khattak, Peshawar, de Binnori Town madrasa in Karachi en de Dar-ul Ulum Karachi. Volgens Nojumi hadden de Binnori Town madrasa en Karachi en de Dar-Ulum Karachi madrasa samen achtduizend studenten van verschillende nationaliteiten. Afghaanse studenten waren meestal afkomstig uit Kandahar, Jalalabad, Ningrahar, Kabul, Khost, Ghazni, Loghman en Parwan, de traditionele enclaves van mullahs van de hervormde soefi lijn¹⁸⁹ Hun steun was gebaseerd op de relatie met Fazal-ur-Rahman, de spirituele mentor van de Taliban in Afghanistan.¹⁹⁰ Ook de leider van de Afghaanse Taliban, Mullah Mohammed Omar Akhund Mujahed¹⁹¹, een religieus leider ten tijde van de Russische bezetting in Afghanistan, werd verbonden met de Hanafi Deobandi ulama in Afghanistan. Hij was eerder verbonden met de madrasa van Mohammed Yusuf Banuri in Karachi.¹⁹²

Haroon geeft aan dat ondanks het onder vuur komen van de filosofie en de politiek van de Deobandi’s, door banden met de Taliban en Al Qaida sinds 2001, de ulama van de North West Frontier Province hun gezag hebben weten te handhaven door

¹⁸⁸ Nojumi. 2002. p.120.

¹⁸⁹ Haroon. 2008. p.65.

¹⁹⁰ Nojumi. 2002. p.121.

¹⁹¹ Mullah Mohammed Omar Akhund werd door een shura tijdens een vergadering die werd bijgewoond door 1200 alims gekozen als Amir-ul-Monimeen (commandant van de gelovigen). De Taliban gaf Afghanistan een nieuwe naam, de Islamic Emirate of Afghanistan (IEA).

¹⁹² Nojumi. 2002. p.120.

het vertegenwoordigen van hun geloof en zich daarover uit te spreken. Dit heeft volgens Haroon grotendeels te maken met de populariteit van Mufti Mahmud (1919-1980) en Abdul Haqs's (1958-2001) opvolgers: Fazal-ur-Rahman, zoon van Mufti Mahmud en Samiul Haq.¹⁹³

Zaman geeft aan dat door het groeiend aantal madrasa's in Pakistan en ondanks het groeiend aantal intellectuelen, het de ulama en hun madrasa's zijn die voornamelijk de structuur van het religieuze leven in stand houden, zoals het leveren van imams en predikers van moskeeën, het aanbieden van religieuze begeleiding aan gewone gelovigen en het voldoen aan de verplichting in de Koran van 'gebieden van recht en het verbieden van het verkeerde'.

De overheid van Pakistan overheid heeft meerdere malen geprobeerd om het onderwijs in madrasa's te hervormen, zoals in 1962 en 1979. In het rapport van 1962 werd beschreven dat er geen twijfel moet zijn dat het de islam was die de stichting van Pakistan mogelijk maakte en dat het dezelfde islam is die de grote toekomst van Pakistan moet garanderen. Het belang van het religieus onderwijs in een moslimland als Pakistan is daarom duidelijk. Wat echter dit onderwijs in moest houden, was onduidelijk. In het rapport van 1962 werden twee hervormingen beschreven, het zuiveren van het religieuze onderwijs in de madrasa's door het elimineren van alles wat wordt gezien als onnodig, niet religieus of beiden en de invoering of herstel van 'essentiële niet religieuze disciplines, waaronder moderne kennis in het curriculum'. Deze laatste kwam voort uit de koloniale periode van Brits India. Tegelijkertijd gaf het rapport aan dat in de Dars-i Nizam¹⁹⁴ logica en filosofie "drastisch moet worden verminderd", omdat "deze niet essentieel is in het bereiken van het doel van godsdienstonderwijs"¹⁹⁵. Het rapport gaf aan dat zowel logica als filosofie bijzondere aandacht moeten hebben. Deze disciplines waren in het verleden beschouwd als cruciaal voor het bestuderen van de rechtstheorieën en jurisprudentie (usul al-fih) en van de theologie (ilm al-kalam). Volgens het rapport is in het verleden te weinig aandacht geschonken aan de Koran en de Hadiths, terwijl veel aandacht werd geschonken aan middeleeuwse Arabische 'rationele wetenschappen'. Volgens Zaman was het de bedoeling dat uit dit onderwijs gewone mensen voortkwamen, religieus gezind, maar

¹⁹³ Haroon. 2008. p. 69.

¹⁹⁴ Dars-i Nizami Curriculum bedacht door Mullah Nizamuddin Silhalvi (1748) een geleerde in de islamitische jurisprudentie en filosofie die gebaseerd is op Farangi Maral (een beroemde madrasa in Lucknow). Ongeacht of het een sektarische verwantschap heeft met Barelvi, Al-Hadith, Jami'at-i-Islami of Deobandi, volgen deze studie formeel goedgekeurd door Deobandi seminar in 1867 .

¹⁹⁵ Zaman. 2002. p.76.

die weinig kennis hebben van de sharia, maar wel van de islam. Volgens Zaman maakt dit rapport duidelijk hoe de modernisten en de ulama verschillen in hun opvattingen over de middeleeuwse intellectuele en religieuze traditie en daaraan verbonden wat uiteindelijk bepaalt wat wel religieus is en wat niet. Het rapport verscheen in de periode van de heerser Ayub Khan (1958-1969). Deze periode werd gekenmerkt door een wantrouwen van de religieuze elite ten opzichte van Ayub Khan vanwege de kwestie van het definiëren en afbakenen van wat wel of niet religieus zou zijn. Volgens Zaman zijn de ulama niet tegen de invoering van de moderne wetenschap in madrasa's, maar tegen het feit dat de madrasa's moeten worden ondergebracht in het systeem van onderwijs.¹⁹⁶

Het rapport van 1979 maakte deel uit van het proces van 'islamisering' onder het regime van Zia ul-Haq. Het beleid van Zia ul-Haq was onder meer gericht op het krijgen van steun van de islamitische geleerden. Zia ul-Haq benoemde een commissie die onderzoek deed naar de staat van de madrasa's en stelde hervormingen voor ten gunste van de ulama. In het rapport werden de madrasa's geroemd voor het behoud van de islamitische identiteit in Brits-India en over hun positie in Pakistan als dat van een anker, die de gehele samenleving van Pakistan bijeenhoudt. Kritiek op het rapport kwam onder andere van Mauwlanah Muhammad Yusuf Ludhianawi.¹⁹⁷ Het rapport van 1979 vermeldde dat binnen een nationaal bestuur van de madrasa's alle sektarische afgevaardigden, waaronder shiïeten en soennieten, vertegenwoordigd zouden zijn. Volgens Ludhianawi is gelijkheid van sekten slechts denkbaar in een puur wereldse sfeer en is convergentie niet mogelijk vanuit het oogpunt van godsdienst¹⁹⁸, conform de opvattingen van Uthmani in zijn opvatting over de sharia aangaande nationalisme.

De kritiek van Ludhianawi is een kwestie die centraal heeft gestaan in alle discussies over de hervormingen binnen madrasa's in Pakistan: de vraag van religieuze autoriteit. Elke poging van hervorming welke de identiteit van de ulama aantast, wordt door de ulama gezien als een bedreiging en als verdacht. Volgens Ludhianawi zou het integreren van madrasa's in een onderwijs systeem alleen het vernietigen van de islam betekenen. Volgens hem zou een islamitische staat dan bereiken wat de Engelsen ten tijde van de kolonisatie niet konden bereiken. Volgens hem zouden de hervormingen geen ulama voortbrengen, maar 'slechts getrouwe overheidsdienaren'.

¹⁹⁶ Zaman. 2002. p.78.

¹⁹⁷ M. Y. Ludhianawi was verbonden aan de Aalmi Majlis Tahaffuz Khatm-e-Nbuwwat, zijnde een Internationale Religieuze islamitische hervormingsorganisatie voor een islamitische Millat.

¹⁹⁸ Zaman. 2002. p.79.

Door de ulama werden hun madrasa's verdedigd door het wijzen op het prestige, de invloed en het gezag van enkele vooraanstaande religieuze geleerden die door hen werden opgeleid. Volgens Zaman is de legitimiteit van de hervormingen, voorgesteld door overheid van Pakistan, op zijn kop gezet. Het heeft geen hervormingen ondergaan, maar door verzet vanuit de Deobandi ulama konden de madrasa's die rol voortzetten die zij in het verleden hebben gehad in de islamitische samenleving. Veel religieuze geleerden en de madrasa's zijn 'reformist' in de zin van verandering in de bestaande stijlen van religieus geloof en praktijk. Volgens Zaman kan daardoor worden aangevoerd dat de eis van religieuze autoriteit geworteld is, althans gedeeltelijk, in hun hervormingsgezinde geloofsbrieven en betekenen deze hervormingen geen opvallende nieuwe, onbekende wegen.¹⁹⁹ Deze hervormingen brengen juist de religieuze leer in de praktijk, zoals is uitgelegd door de hervormers, in overeenstemming met wat wordt opgevat als 'echte' of originele islam, de islam van de vrome voorvaderen.²⁰⁰ Volgens Zaman komen de ideeën van Ludhianawi terug in de geschriften van ulama in de vraag naar hervormingen. Een van hen is de eerder genoemde Yusuf Banuri, oprichter van de Jami'at al-'Ulum al-Islamiyya van Karachi.²⁰¹ Om deze teksten te verklaren en deze te interpreteren, maar ook voor de transmissie van persoon tot persoon, zijn ulama 'toegestaan' (ijaza). Dit komt overeen met de opvattingen van Thanawi. Volgens Banuri zijn teksten die in de madrasa's worden bestudeerd "nauwelijks te begrijpen, zonder uitgebreide commentaren en tekst verklaringen. Volgens hem zijn deze teksten onbekend vanwege het feit dat zij zijn geschreven in een periode van intellectuele achteruitgang onder Moslims gedurende de latere middeleeuwen. Banuri erkent de noodzaak voor de invoering van nieuwe onderwerpen in de madrasa's, zoals filosofie en economie, maar alleen in combinatie van versterking en verdieping van de religieuze sfeer. Volgens hem "willen we geen modernisme (tajaddud), maar willen we bereiken dat we verder terug gaan".

Soortgelijke opvattingen kwamen ook naar voren in de denkbeelden van Muhammad Taqi 'Uthmani, (1943-) de vise-president van de Dar al-'Ulum madrasa van Karachi, hoewel deze opvattingen wat genuanceerder waren in vergelijking met Banuri. Volgens hem is het fundamentele doel van het systeem van onderwijs in de madrasa's in Zuid Azië een persoon in staat te stellen de beheersing van zijn godsdienst te

¹⁹⁹ Zaman. 2002. p.79.

²⁰⁰ Idem. p.80.

²⁰¹ Idem. p.83.

ontwikkelen. Voorts is, volgens Uthmani de persoon in staat om zijn geloof te versterken en de basis voor zijn praktische leven op religieuze wijze te ontwikkelen, om volledig vertrouwd te zijn met het bewijzen van de rechtschapenheid van zijn geloof en praktijk, zodat buitenlandse ideeën hem niet zouden bedriegen. Taqi Uthmani geeft aan dat zolang de ‘ware geest’ en idealen van de Dars-i Nizam veilig waren, er een bereidheid was zich aan te passen aan veranderingen. Volgens Taqi Uthmani is de gedachte dat het Britse kolonialisme de bedoeling had om hun religie te vernietigen, de oorzaak dat intellectuele hulpbronnen werden beschermd door het afwijzen van verdere veranderingen in de Dars-i Nizam.²⁰²

Zoals we hebben gezien veranderde het Naqshbandi-Mujaddidiyya soefisme, onder meer door de opkomst van een ‘bemiddelende shaykh’ en door de modernisering tijdens de Britse kolonisatie. Het zijn echter de ulama van Deoband die de rol van de directing-shaykh hebben overgenomen met de bedoeling om de studenten te vooral te onderwijzen in de religieuze opvattingen conform de sharia. Hoe de verhouding is tussen het religieuze leiderschap binnen het soefisme en op welke wijze zij deze leiders hun gezag ontlene, is verder uitgewerkt in hoofdstuk drie.

²⁰² Zaman. 2002. p.82.

3. RELIGIEUS LEIDERSCHAP

3.1 Leiderschap en wisselwerking van religieuze soefi leiders

Een van de kenmerken welke als een rode draad door de Naqshbandi-Mujaddidiyya beweging loopt is het continue streven naar het model van de profeet Mohammed, zowel innerlijk als uiterlijk. Voor de moslims is Mohammed de tussenpersoon door wiens stem de Koran aan de mensheid is geopenbaard. Mohammed werd daarom tijdens zijn leven gezien als de bemiddelaar tussen de mensheid en God. Mohammed functioneerde in zijn rol als bemiddelaar als een gezant aan wie mensen hulp konden vragen in wereldse aangelegenheden. In de periode dat hij in Medina verbleef, kwamen personen vanuit Medina naar Mohammed om aan hem advies te vragen en op te treden als een arbiter in het oplossen van geschillen tussen tegenstrijdige fracties. Binnen de islamitische gemeenschap hebben de juristen, de soefies en de shiitische imams allen aangegeven dat zij erfgenamen van de profeet zijn, in de zin dat zij zijn boodschap op de juiste manier vertolken. Bij de mystieke islam gaat men een stap verder, door aan de shaykh ook een bemiddelende rol toe te kennen die vergelijkbaar is met die van de profeet: de shaykh is een 'vriend van God' (wali), heeft nabijheid met God ervaren en kan zo bemiddelen tussen God en gewone mensen.

Mujaddideen als vernieuwers van de islam concentreerden zich op het doorgeven van de juiste praktijken en de correcte geloofsopvattingen, waardoor zij zich kunnen onderscheiden van niet-moslims. In het verleden waren de soefi juristen van de Mujaddideen ook betrokken bij de politieke hervormingen van de islam in Zuid-Azië. Zij zijn in staat geweest, met steun van de elites en de ulama, universele religieuze symbolen te creëren in de periode van voor de Britse kolonisatie in India.²⁰³ De Mujaddideen drongen er onder andere bij de Mughal overheid op aan de moslimgemeenschap te verenigen door het opleggen van universele symbolen uit het islamitische recht en het volgen van de soenna van de profeet. De activiteiten van de Mujaddideen waren er de oorzaak van dat de ulama en de soefi's hun autoriteit konden

²⁰³ Buehler. 1998. p.75.

consolideren in het subcontinent. De Mujaddideen drongen aan op de naleving van de sharia als een voorwaarde voor het volgen van het mystieke pad onder begeleiding van een shaykh.²⁰⁴ Verder beschouwen zij de kennis van de alim slechts gedeeltelijk geldig indien hij niet deelnam aan het innerlijke licht van de Goddelijke genade. Dit en jurisprudentie (fiqh) was de aanleiding dat veel ulama werden aangetrokken door de Naqshbandiyya.²⁰⁵

Door de Mujaddideen werd de kennis van de alim gezien als de enige juiste interpretatie, zonder dat de alim zelf deelnam aan het volgen van het mystieke pad. De kennis van de alim diende voor het onderwijs van de religieuze studenten. Volgens Thanawi zou het “absurd zijn, te denken dat moslims af kunnen zien van het werk van de ulama”²⁰⁶. Deze studenten moesten de religieuze wetenschappen volgen die aansloten op de sharia. Door deze kennis kreeg de student het verlangen tot de vriendschap met God, waardoor het hart van de student het pad van de deugd betreedt. Alleen wanneer het hart was verbonden met de kennis van de spirituele gids kon het hart worden gevormd en omgezet in religieuze wijsheid die geërfd was van de profeten. Deze vorm van religieuze kennis is totaal verschillend van de intellectuele, rationele kennis.

De invloed van de Mujaddideen verminderde na de oprichting van Pakistan en de opkomst van de ‘bemiddelende-shaykh’. Door de opkomst van de bemiddelende-shaykh werd de norm voor de pir de erfopvolging. Deze bemiddelende-shaykh moedigde de liefde aan onder de soefies in plaats van de spirituele reizen en de spirituele aandacht van de shaykh.

Zoals eerder is beschreven werd door Sirhindi de nadruk gelegd op de geestelijke overbrenging door de Naqshbandi autoriteiten vanuit de lijn van Abu Bakr. Op deze wijze verklaarde de Naqshbandi-Mujaddidiyya zijn superioriteit ten opzichte van de meeste andere soefi’s, omdat de geloofsopvattingen van de soennitische Hanafi rechtsschool aangeven dat Abu Bakr de meest lovenswaardige mens was na de profeten. Abu Bakr oefende zowel politieke als religieuze macht uit als wettig opvolger van de profeet. Door de Naqshbandiyya werd geloofd dat de strikte naleving van de sharia en de soenna werden geërfd van Abu Bakr. In de geschiedenis van het soefisme werd van de discipelen geëist dat zij zich aansloten bij de rechtsschool van de directing-shaykh,

²⁰⁴ Buehler. 1998. p.79.

²⁰⁵ Idem. p.79.

²⁰⁶ Metcalf. 2002. p.20.

wat in overeenstemming was met het gedrag en de houding van de directing-shaykh als opvolger van de profeet.

Soefi's, in het bijzonder die Hadith studeerden, respecteerden de mondelinge overdracht van de Koran, maar voor hen was het moeilijk om de beperkte notie van religieuze kennis te aanvaarden, uitsluitend op basis van het uit het hoofd leren van de toegezonden geopenbaarde tekst. Zij zochten de 'gnosis' (ma'rifa), een hogere vorm van onfeilbare en bepaalde kennis, die was verstoken van fouten, in de gewone, verworven kennis van de ulama. De ulama, die vertrouwden op de lange ketens van overlevering, van wie sommige misschien niet betrouwbaar waren, werden overtroffen door iemand die zekerheid had (yaqin) door middel van de directe intuïtieve kennis van God. De sociologische en morele orde is een voorwaarde voor verder activiteiten door soefies of anderen, uitgebracht door de 'specialisten van de islam', de ulama. Het is om deze reden dat de ulama geïnteresseerd zijn in de externe symbolen en het legitimeren van islamitische sociale structuren door middel van wetten, scholen en moskeeën. Het is volgens Buehler de reden dat de activiteiten en de belangen van de ulama samenvallen met die van de heersers. De ulama zijn daardoor in staat om de positie te handhaven.²⁰⁷ Het zijn de ulama die de oorlog rechtvaardigen in de naam van de jihad en die de basis vormen voor het heil van de gelovigen. Van belang is dat de ulama in de islamitische gemeenschap de opgelegde voorschriften uit de sharia handhaven.²⁰⁸ Het is de sharia die de kern vormt voor bescherming van de moslims en waarvan de inhoud de spirituele praktijk legitimeert en tempert.

Het overgrote gedeelte van de moslims leeft volgens Buehler volgens de voorschriften van de sharia. Soefi moslims gaan echter verder door het bestuderen van, het opdoen van kennis en het bewandelen van het mystieke pad met de intentie om dichter bij God te kunnen komen. De mystiek kent een aantal niveaus. Hoewel binnen de mystiek geen sprake is van een begin en eindpunt, wordt een onderscheid gemaakt tussen hem die net met het mystieke pad begint en hem die het eindpunt dicht is genaderd. Mystiek kent strikt genomen geen eindpunt.

Het geloof binnen het soefisme is verbonden met het innerlijk. Dit geloof is ontwikkeld door meer kennis (ilm). De gelovige kan wel al de waarneembare lichamelijke handelingen uitvoeren, zoals het vasten, maar deze handelingen moeten voortkomen vanuit het innerlijk. Volgens de soefi norm kan de gelovige geen soefi zijn

²⁰⁷ Buehler. 1998. p.8.

²⁰⁸ Idem. p.8.

als hij naar buiten niet optreedt als een moslim die oprecht betrokken is bij het geloof. Voor al-Hakim at-Tirmidhi (298/910) zijn volgens een Hadith voor het soefisme drie soorten kennis nodig, de jurisprudentie, (fiqh), wijsheid (hikma) en gnosis (ma'rifa).²⁰⁹ Soefi's zijn de enige moslims welke deze drie soorten van kennis combineren. Dit houdt in dat kennis aanwezig moet zijn van wat verboden en toegestaan is (haram en halal) en ze tegelijkertijd het rijk van het bovennatuurlijke, Gods majesteit in hun hart voelen.²¹⁰

Het gezag van Soefi-leermeesters bloeide door heel de islamitische wereld meer dan enig ander type van persoonlijk gezag. Buehler verklaart het succes van soefi-leermeesters sociaal-economisch. Hun bemiddelende vaardigheden van de soefi shaykhs waren nodig voor de goede werking van een agrarisch-nomadische economie met een gedecentraliseerde vorm van bestuur zonder een centraal gezag. Volgens hem zal een shaykh altijd een aandeel blijven hebben in de rol van bemiddelaar in samenlevingen met een agrarisch systeem met een zwakke centrale regering. Het autoritaire en hiërarchische systeem van de islamitische godsdienst hield dit systeem bij elkaar, niet door geweld. Volgens Buehler probeerden de soefi shaykhs hun praktische functies van de profeet te dupliceren, als een 'geestelijke magneet', anders dan het navolgen van de profeet in zijn politieke of militaire daden.

Buehler, die parallellen ziet met enkele christelijke, hindoeïstische en boeddhistische gemeenschappen in de premoderne periode, laat zien hoe etnisch en tribaal complexe samenlevingen bijeen worden gehouden door een systeem van doctrines en praktijken met een onbetwiste universele claim van een collectieve identiteit, gecreëerd door de relativering van etnische en tribale identiteiten.²¹¹ Deze islamitische identiteit werd toegestaan in een samenleving van verschillende opvattingen en praktijken en brachten belangengroepen tot elkaar. De sociale cohesie, bestaand uit een gedeelde set van islamitische symbolen, verenigde de samenleving op een manier die werd aangeduid als een 'Islamicate' beschaving, volgens Marshall Hodgson.²¹² Soefi leermeesters vervulden in dit opzicht een brugfunctie.

²⁰⁹ Buehler. 1998. p.5.

²¹⁰ Idem. p.6.

²¹¹ Idem. p.30.

²¹² Idem. p.31.

3.2. Onderscheid tussen verschillende soefi shaykhs

Voor het volgen van het spirituele pad wordt de murid begeleid door een pir, zoals eerder is beschreven. Buehler maakt daarbij onderscheid tussen diverse type shaykhs of pirs:

- de Shaykh die het onderwijs geeft, de Shaykh al-ta'lim,
- de 'directing-shaykh', de Shaykh al-tarbiyya en
- de 'mediating shaykh', de bemiddelende shaykh.

Buehler geeft aan dat de soefi praktijk in de 9^e eeuw werd geïnstitutionaliseerd.²¹³ Voor die tijd werd het soefisme gekenmerkt door een respectvolle, wederkerige relatie tussen de onderwijs-shaykh, Shaykh al-ta'lim' en een murid, leerling. De shaykh had in de regel een beperkt aantal murids, die onder zijn leiding studiekringen vormden. Dit verandert vanaf de 9^e eeuw. Er ontstaat dan een meer gestructureerde autoritaire master-discipel, pirimuridi, relatie. Vanaf het moment dat de soefi shaykh werd begiftigd met de bovenmenselijke profetische eigenschappen van een onfeilbare leider, handelde hij niet langer als een teaching-shaykh. De shaykh leefde daarbij in zijn tempel in het bijzijn van zijn eigen discipelen (murids). Voorts stelde hij soefi handleidingen op. Om deze nieuwe ontwikkeling te typeren gebruikt Buehler de term directing-shaykh die de uitbreiding van zowel de omvang en intensiteit van de soefi instituties mogelijk maakte. Met de komst van de directing-shaykh moest de leerling, discipel, murid, onder toezicht komen van een shaykh. Ook de studiekringen veranderden door de verandering binnen het soefisme. De nadruk werd gelegd op correct gedrag, het exoterisch soefisme. Tegelijkertijd werden taken toegevoegd aan de werkzaamheden van de directing-shaykh, volgens Buehler, die niets te maken hadden met de spirituele reizen naar God, maar meer met de bemiddeling van de shaykh in de islamitische samenleving. De directing-shaykhs maakten onder andere amuletten en genazen ziekten. De amuletten waren al eerder ingevoerd door niet-moslims.

Daarnaast ziet Buehler sinds de 11^e eeuw zogenaamde bemiddelende shaykhs opkomen. Deze bemiddelende-shaykh week radicaal af van de symbolen en praktijken van de directing-shaykh. Het onderscheid tussen de directing-shaykh en de bemiddelende shaykh is volgens Buehler dat de activiteiten van de directing-shaykhs de leerlingen in staat stellen om zelf dicht bij God te komen door het volgen van het spirituele pad,

²¹³ Buehler. 1998. p.29.

terwijl de bemiddelende-shaykh een onmisbare tussenschakel blijft die de behoeften van de discipelen ‘doorgeeft’ aan Mohammed die op zijn beurt met God bemiddelt.²¹⁴ Al vanaf de negende eeuw zagen de soefi’s de shaykhs of pirs als erfgenamen van de profeet. Deze shaykhs en pirs hadden als taak bemiddelende functies uit te oefenen tussen God en mens, tussen individuen en tussen groepen. Deze soefi shaykh, werd, evenals de profeet, ook een tussenpersoon (barzakh) tussen de twee werelden van de Schepper en van het geschapene. Van de bemiddelende functies van de soefi shaykh tussen de Schepper en het geschapene, vormt de goddelijke-menselijke bemiddeling de basis, tot de moderne tijd voor soefi’s interpersoonlijke en sociaal-politieke acties.

In de Naqshbandi ziet Buehler dit type shaykh opkomen in de 19^e eeuw. In de rol van de bemiddelende-shaykh was geen ruimte voor de individuele spirituele ontwikkeling van de discipel, zoals in het geval met de bemiddelende-shaykh Jama’at Ali. Door de opkomst van de bemiddelende-shaykh veranderde de functie van de shaykh. Kern van het bemiddelende soefisme is dat de shaykh, levend of dood, bemiddelend kon optreden tussen de individuele moslims en God. Voorts drukt deze vorm het bestaan uit van een geestelijke hiërarchie, die aangeeft hoe men is aangesloten op de profeet Mohammed, evenals een bonte topografie van graf-heiligdommen, die uitdrukking geven om met God in contact te komen. Gevolg hiervan was dat landelijke Punjabi soefi shaykhs hun voelbaar werelds gezag zagen in overeenstemming met een transcendent en verre God. Daardoor waren de soefies in staat op dezelfde manier te bemiddelen in de politieke en sociale relaties zoals in het noorden van India.

Deze vorm van mediërend soefisme kreeg een vervolg in de oprichting van Pakistan in 1947 waar ‘heilige plaatsen’ dienst gingen doen als een symbool als bemiddeling tussen God (via Mohammed) en moslims. De shaykh functioneerde in de Naqshbandi als een brug (barzakh) tussen God en de gelovige. Verder functioneerden de shaykhs als een voorbeeld van de profeet. Het was ook in deze periode dat de Naqshbandi bemiddelende-shaykh het soefisme ging zien vanuit een andere invalshoek door de nadruk te leggen op liefde.²¹⁵ Liefde werd een doel op zich voor de bemiddelende-shaykh. Liefde vormde de brug tussen de murid en de reizende shaykh. Marsden geeft aan dat deze vorm van soefisme thans wordt gepraktiseerd in de North West Frontier Province. Het mag duidelijk zijn dat die nieuwe tendens binnen de Naqshbandi omstreden was. Zeker de Mujadiddeen zagen dit als een schending van

²¹⁴ Buehler. 1998. p.11.

²¹⁵ Idem. p.191.

elementaire islamitische beginselen. In het algemeen werd de shaykh gezien als een vriend of vertrouweling van God. Daardoor bezat de shaykh het vermogen om op te treden als een intermediair tussen God en de mensen.

3.3 Gezag bronnen van soefi leermeesters

Om de indirecte kanalen tussen het goddelijke en menselijke te verduidelijken, identificeert Buehler vier bronnen van gezag die de soefi legitimiteit verleent.²¹⁶

1. Zijn spirituele reizen of mystieke ervaringen,
2. Zijn leven volgens het voorbeeld van de profeet,
3. Zijn geestelijke of lichamelijke afstamming en
4. Zijn kennis van de religieuze traditie.

Diverse religieuze autoriteiten in India, zoals de bovengenoemde teaching-shaykh, directing shaykhs, mediating shaykhs, maar ook de ulama en de majdhubs (extatische mystici) putten op verschillende wijzen uit deze bronnen van gezag. De onderwijs-shaykh en de directing-shaykh ontleen hun gezag aan de spirituele reizen of bovennatuurlijke kracht. Zoals eerder is opgemerkt, is de geestelijke afstamming van Abu Bakr in de Naqshbandiyya een belangrijke bron van gezag van shaykhs. Ook het leven naar het voorbeeld van de profeet, de soenna, wordt binnen het soefisme gezien als bron van autoriteit. Uit deze bron wordt geput door de tablighi Jama'at, de imams, de teaching-shaykh, de directing-shaykh en de mediating-shaykh. Het volgen van het voorbeeld van de profeet is voor de ulama niet verplicht, maar draagt wel bij aan hun gezag. De ulama moeten het echter vooral hebben van hun kennis. Het effect van het combineren van de vele bronnen van gezag, is zichtbaar bij de ulama. De ulama zouden kunnen behoren tot de majdhubs, de Tablighis en de erfelijke shaykhs, maar volgens Buehler lijken de ulama meer gerespecteerd en invloedrijk te zijn dan de majdhubs, Tablighis en de erfelijke shaykhs. Volgens Buehler komt dit doordat de ulama bijna altijd de toegang tot de politieke macht hebben. Volgens Buehler is het de ulama slechts te doen om het doorgeven van religieuze kennis voor de legitimatie van islamitische sociale maatschappelijke structuren, maar niet het veranderen van de mensen of gemeenschap.²¹⁷

²¹⁶ Buehler. 1998. p. 11.

²¹⁷ Idem. p. 24.

Na het dicht bij God komen na spirituele reizen, keert de Naqshbandi directing-shaykh terug om de mensheid te onderwijzen. De directing-shaykh, volgt volgens de Naqshbandi het innerlijke, (batin), de esoterische soefi lijn van de profeet, de soenna. Dit is in tegenstelling met de ‘uitwendige soenna’, de exoterische soefi lijn, waarin het voorbeeldig profetisch gedrag tot uitdrukking komt. Vanaf de 15^e eeuw was de soenna een noodzakelijke voorwaarde voor het uitoefenen van religieuze autoriteit in sommige sharia georiënteerde soefi lijnen. De soefi leerling die de directing-shaykh volgt, wordt psychologisch en emotioneel met de shaykh verbonden, waardoor de spirituele technieken van de shaykh effectief zullen werken naar de leerling. Buehler omschrijft het werk van de directing-shaykh als een psycho-gedragstherapeutisch proces, waardoor de volgelingen van de shaykh worden veranderd door de grens van macht die voortkomt uit het zijn van profeet/niet profeet. Het gezag van de directing-shaykh ontleent hij door de mystiek, door het onderwijzen van de murid op het pad tot God, het zijn van voorbeeld van de profeet en door afstamming. De directing-shaykh benadert als erfgenaam van de profeet de drempel van het profeetschap, waardoor de leerlingen in staat zijn om een bijna tot zuiverheid benaderend beeld te krijgen van de ‘werkelijke Mohammed’ door de invloed van de soefi shaykh. Door een combinatie van de spirituele lijnen van overleveraars en bovennatuurlijke kracht worden de directing-shaykhs verbonden met Mohammed. Voor soennieten is er geen andere profeet dan Mohammed. Andere personen kunnen dus geen profeet zijn, maar alleen door zijn handelingen op de profeet lijken.

De bovennatuurlijke macht en de spirituele reis en het zijn als een voorbeeld van de profeet is eveneens van belang voor de autoriteit van de soefi onderwijs shaykh. De daaruit voortvloeiende nog niet geïnstitutionaliseerde macht wordt in grote netwerken geleid op het moment dat de directing-shaykh bemiddelt tussen zowel sociaal politieke problemen als persoonlijke in de grotere belangen van de gemeenschap. Zoals de directing-shaykh wijst op een nieuwe focus van het regisseren van niet alleen spirituele praktijken, maar ook het dagelijkse leven van de leerlingen, zegt Buehler dat de mediating-shaykh, bemiddelende shaykh, wordt gezien als de pir en de enige bemiddelaar tussen de profeet en discipel.²¹⁸ Deze mediating-shaykh ontleent zijn autoriteit aan een voorbeeldfunctie van de profeet en door middel van afstamming. Zijn sociale prestige ontleent hij aan het zorgvuldig bewaren van de heilige kennis.

²¹⁸ Buehler. 1998. p.12.

De meest beperkte vorm van bemiddeling, die wordt gebruikt door religieuze geleerden en onderwijs-shaykhs, is, volgens Buehler, het doorgeven van de inhoud van de Koran. Volgens Buehler breidt de directing-shaykh, Shaykh al-tarbiyya, dat toepassingsgebied van bemiddeling aanzienlijk uit.²¹⁹ Op het moment dat hij dicht tot God is genaderd, onderwijst de Naqshbandi directing-shaykh de mensen met de bedoeling hen op het spirituele pad tot God te brengen. Het zijn de studenten en discipelen die constant proberen de voorbeelden van hun leermeesters na te doen.

Mujaddideen onderscheiden zich van andere vormen van soefisme. Mujaddideen zijn als ‘vernieuwers’ in staat om de islamitische praktijken en politiek te beïnvloeden. Bovendien zijn zij in staat tot het opleggen van islamitische universele symbolen. Het doel hiervan is om grotere intimiteit met God te verwezenlijken. Zij baseren dit, zoals eerder is beschreven, op een gezegde van de profeet dat de islam geregeld vernieuwd dient te worden door een uitstekend religieuze leider. Islam en het soefisme vertegenwoordigen twee van de aspecten van spirituele betrokkenheid in de persoonlijke ervaringen van een soefie, namelijk het geloof (iman) en volmaaktheid (ihsan). Deze aspecten komen voort uit een Hadith van de profeet, ‘Gabriel’s Hadith’, waarin de drie domeinen van de islamitische praktijk, namelijk toewijding aan God, islam, geloof (iman) en volmaaktheid (ihsan) zijn beschreven. Waar de overgrote meerderheid van de moslims redding zoekt in hun dagelijkse praktijken, islam, zoeken soefi’s door middel van hun spirituele ervaringen te komen in directe nabijheid van God. Deze spirituele ervaringen wordt opgedaan door middel van het bestuderen van de Hadith en het opdoen van kennis. Degene die de nabijheid van God willen benaderen, Buehler noemt dit een ‘zoeker’/ ‘student’, worden begeleid door de shaykhs die het onderwijs geven, de Shaykh al-ta’lim en een directing-shaykh, Shaykh al-tarbiyya, degene aan wie onvoorwaardelijke gehoorzaamheid en onderwerping wordt geëist. De Shaykh al-ta’lim ontleent zijn sociale prestige aan het zorgvuldig bewaren van de heilige kennis. De Shaykh al-ta’lim ontwikkelde een set van geraffineerde en strenge gedragspatronen om de overdracht van religieuze kennis, op basis van de soenna, te waarborgen, in madrasa’s en privéwoningen.

Het persoonlijke gezag voor de India Naqshbandi moet leiden tot een levendige intense ervaring van Mohammed door het maken van een hart-tot-hart verbinding, via de geopenbaarde kennis van de ulama en de spirituele ervaringen van de soefi’s.

²¹⁹ Buehler. 1998. p.12.

Afstamming, dat door de Naqshbandi werd opgevat als een kanaal voor spirituele energie van God, werd eveneens een voorwaarde voor mystieke praktijken. Wat van oorsprong diende als een middel van een controlerende instantie, werd een tweede, onafhankelijke bron van prestige. Het gezag van imams en soefi's, die geen spirituele ervaring hebben, kwam voort uit afstamming. Deze hebben echter geen intieme relatie met de profeet Mohammed.

De geleerden van de Koran en Hadith, de ulama, zijn direct verbonden met de profeet, door hun uitgebreide studie in de Koran en Hadiths en het doorgeven van deze kennis aan de moslims. Deze kennis geeft de jurist de mogelijkheid om juridisch advies (fatwa's) uit te vaardigen. Volgens Buehler hebben de islamitische religieuze specialisten de bronnen van gezag 'stukje bij beetje opgetuigd' in een 'charismatische-bricolage' om de middelen van de bovenmenselijke kracht om te zetten en om hun gezag te legitimeren. Volgens Buehler was het gedrag van de teaching-shaykhs en de directing-shaykhs, wat Buehler omschrijft als geïnspireerde actie, de oorzaak dat door de eeuwen heen de culturen langzaam veranderden, vooral die islamitisch zijn geworden.²²⁰ Sommige ideologische en symbolische methoden voor de harmonisering van de *communitas* en islamitische samenleving brachten spanningen tussen de ulama en de soefi's voort. Beiden zetten de profeet in het midden van het symbolische universum door rituelen en symbolisch nabootsen van de profeet en zijn opvolgers, de ulama met zijn studenten en de soefi pir met zijn leerlingen. Volgens Buehler was het verschil tussen hen minimaal. Het beeld van de Profeet werd door de ulama omschreven door gevalideerde Hadiths. De soefi's breidden hun noties van profetische identiteit uit en namen meer vrijheden in hun interpretaties van de heilige geschiedenis, door de integratie van niet-islamitische elementen uit de populaire cultuur.

In de periode van het Britse koloniale rijk in India kwamen moslims op die bedroefd waren over de vorm van islam, zoals het bezoeken van heiligdommen en graven van de soefi shaykhs. Het was volgens Marsden vanaf 1920 dat de Deobandi ulama het 'hindoeïstische soefisme' als vijandig gingen beschouwen, zoals het vereren van heiligen en de meer lokale tradities (*rewaj*), die zij zagen als illegale vernieuwingen en niet in overeenstemming met de sharia. Het onderwijs van de Deobandi, zoals eerder beschreven, is de afgelopen dertig jaar verder geïntensifieerd in de madrasa's in

²²⁰ Buehler. 1998. p.23.

Pakistan.²²¹ Voor de moslims in India was tijdens de Britse kolonisatie het onderscheid tussen hindoes en hen enkel de kleding.

De vormen van islam vertegenwoordigden de islamitische cultuur en traditie in die periode en na de stichting van Pakistan in 1947. Na de vorming van Pakistan werd het beleid met het verbonden zijn aan soefi heiligdommen voortgezet onder de seculieren Ayub Khan en Zulfikar Bhutto met de bedoeling om hun politieke macht te legitimeren en zich te identificeren met een religieuze autoriteit. In het huidige Pakistan worden de harten van de moslims bepaald door de soefi heiligdommen die daar heersen. Het aantal volgelingen is de afgelopen jaren toegenomen, volgens Buehler. In het moderne Pakistan met een modern sociale politiek systeem, is geen plaats meer voor het persoonlijk gezag van een levende soefi shaykh. Voor de vele moslims in India was de intieme relatie met een spirituele gids een bevestiging en vaststelling van de identiteit van de moslim. Het religieus gezag en de gemeenschappelijke identiteit veranderden en werd overgedragen van sociopolitieke symbolen naar een persoonlijk figuur, de levende en perfecte soefi shaykh. Het was gedurende deze periode dat hevige twisten ontstonden over de relatie met de leerling en het denkbeeldig voostellen van de aanwezigheid van een shaykh. In de islamitische geschiedenis werd de voorstelling van het gezicht van een shaykh door de murid gezien als een vorm van spiritualiteit, of een geestelijke aantrekkingskracht. Door Sirhindi werd deze praktijk van de spiritualiteit ingevoerd toen hij zag dat personen hun ego niet voldoende konden beheersen. Het waren niet alle Mujaddideen die instemden met deze beslissing van de vorm van spiritualiteit in de vorm van het enkel denkbeeldig voorstellen van de shaykh. Volgens de shaykhs was het voor de leerlingen eenvoudiger zich op het gezicht van de shaykh te concentreren dan op God.

3.4 Conclusie

De Naqshbandiyya-Mujaddidiyya, als vernieuwers van de islam en volgelingen van Sirhindi hebben voor lange tijd invloed uit kunnen oefenen onder de moslims voor de periode van de Britse kolonisatie in India door het creëren van universele islamitische symbolen. In deze periode was er de samenwerking tussen de ulama en de soefi's voor het naleven van de sharia en het volgen van het mystieke pad, kenmerkend voor een

²²¹ Marsden. 2005. p.129.

soefi leerling. Alleen daardoor was er de mogelijkheid voor de soefi leerling om in de directe omgeving van God te kunnen komen, waardoor de leerling in staat was het pad van de deugd te betreden. De Mujaddideen waren in staat om de lijn van Abu Bakr te handhaven en zich daarom superieur te verklaren boven de meeste andere soefies. Na de oprichting van Pakistan verminderde de invloed van de Mujaddideen, mede door de komst van de bemiddelende shaykh. Door de opkomst van de bemiddelende-shaykh veranderde de islamitische traditie van de relatie tussen de directing-shaykh en de leerling, of de pirimuridi lijn. Deze verandering had tot gevolg dat de praktijken van die van de directing-shaykh radicaal afweken van die van de bemiddelende-shaykh. De directing shaykh streefde ernaar de leerling volgens strikte religieuze normen te laten leven en probeerde diezelfde normen ook in het sociale en politieke leven te laten domineren. Bij de bemiddelende shaykh gaat het echter veel meer om de persoon van de shaykh zelf: liefde tot hem, verering van hem, wordt het middel tot het heil. Hij is de plaatsvervanger of opvolger van de profeet. Voor hun tegenstanders onder de Mujaddideen is dit echter onaanvaardbaar omdat zij Mohammed zien als de enige bemiddelaar tussen God en de moslims en bovendien de door Mohammed voorgeschreven leefwijze zo strikt mogelijk willen toepassen.

Bij de oprichting van Pakistan werden de soefi heiligdommen en de daarbij horende religiositeit gestimuleerd van overheidswijze, wat een groot aantal moslims heeft aangetrokken in de afgelopen jaren. Het zijn de Deoband ulama, de directing-shaykhs die zich daartegen verzetten. Als de specialisten van de islam in Pakistan, in Afghanistan en in de North West Frontier hebben zij gezorgd voor hervormingen en handhaving van de sharia door Talibanbewegingen. Daardoor kon hun autoriteit opnieuw worden bevestigd als de specialisten van de islam door hun kennis. Het is vanwege deze kennis dat de leerlingen, talibs, in staat zijn weer zelf dicht bij God te kunnen komen door het volgen van het spirituele pad en de naleving van de sharia in de lijn van Abu Bakr, volgens de opvattingen van de Mujaddidiyya. Dit was tijdens de Britse kolonisatie in India niet mogelijk.

Door de modernisering onder invloed van de Britse kolonisatie werden de psychologische en sociale instellingen van de directing-shaykh ondermijnd. Ook de opkomst van de bemiddelende-shaykh, waardoor de nadruk op de liefde tot de shaykh werd gelegd, ondermijnde het gezag van de directing-shaykh. Het is door de komst van de mediating-shaykh dat het huidige Pakistan voort is gekomen uit de opvattingen over de liefde, waardoor een concreet denkbeeldige gemeenschap is ontstaan die moet

voorzien in een modern symbool voor de moslim eenheid. Deze opvattingen over liefde komen vooral voort uit de Perzische literatuur en is zichtbaar in de North West Frontier Province.

Het huidige politiek systeem in Pakistan overheerst over het persoonlijk gezag van de shaykhs. Het onpersoonlijke gezag van de 'mediating-shaykh in relatie met de leerling' loopt gelijk met de meer moderne gerationaliseerde politieke vormen van gezag.

4. CONCLUSIE

De hoofdvraag van deze scriptie was hoe zich de opkomst van de Talibanbeweging in de North West Frontier Province en Afghanistan tot de eeuwenoude mystieke traditie in deze gebieden verhouden. Om die vraag te beantwoorden is er eerst gekeken naar de eerste deelvraag over de relatie tussen de Taliban en Mujaddidi en Deobandi ulama. Daaruit blijkt het volgende:

- De ulama zijn als specialisten van de islam in de geschiedenis en tot op heden van groot belang voor de moslimgemeenschap, zoals de Naqshbandi-Mujaddidiyya orde. Volgens deze orde wordt de kennis van de alim gezien als de enige en juiste interpretatie van de sociologische morele orde. Van belang is dat, om hun kennis te kunnen verspreiden, hun activiteiten samengaan met het zijn van een moslim heerser. De ulama hebben tot taak om de sharia te handhaven in overeenstemming met het voorbeeld van de profeet door middel van het geven van juridische adviezen aan de studenten, talibs. Dit doen zij door het onderwijs aan de madrasa's. Door dit onderwijs en begeleiding van de studenten, talibs, verkrijgen de studenten het verlangen om vriendschap met God te krijgen. Mujaddideen zien de naleving van de sharia en het volgen van het mystieke pad onder begeleiding van een directing-shaykh als voorwaarde om in relatie met God te kunnen komen, naar de opvattingen van Abu Bakr. De ulama baseren hun gezag op hun uitgebreide studie in de Koran en Hadiths en het zijn van een voorbeeld van de profeet, hoewel dit laatste niet verplicht is. Het zijn deze Deobandi ulama die in de North West Frontier Province hun gezag uitdragen en hebben weten te handhaven binnen de religieuze groeperingen, zoals de Afghaanse en Pakistaanse Talibanbewegingen. Zij hebben dit gezag mede weten te handhaven in de verandering door de sociale, politieke en religieuze factoren. Ook in de North West Frontier Province is sprake van de invloed van de imams van de Aga Khan, die directe afstammeling zijn van de profeet en spirituele krachten bezitten. Liefde tot deze imam komt tot uitdrukking in het geven van liefde aan de imam, die wordt gezien als een bemiddelende-shaykh tussen de profeet en de discipel, murid. Deze bemiddelende-shaykhs ontleen hun gezag op basis van het zijn van een voorbeeld van de profeet.
- Hervormingen binnen de Deobandi ulama werden verstoken van niet-islamitische elementen, zoals die van de shiieten, het aanbidden van heiligdommen en het soefisme wat tot uitdrukking komt in de Perzische poëzie en elementen uit het hindoeïsme en de

meer lokale tradities in de North West Frontier Province en Afghanistan, de esoterische vormen van islam. De ulama maakt echter wel gebruik van de mystieke traditie van het overbrengen van het onderwijs volgens de pirimuridi lijn, die overeenkomt met die van het orthodoxe soefisme, volgens de alim/talib lijn.

- De nadruk van de hervormingen van de Deoband ulama kwam te liggen op de islamitische gedragsnormen, die in overeenstemming moeten zijn met de sharia en het uitvoeren daarvan volgens de opvattingen van Thanawi.
- De hervormingen van Deoband ulama zoals Thanawi en zijn volgelingen hebben doorgevoerd, zijn van invloed geweest op het onderwijs in de madrasa's. Studenten van de Talibanbewegingen in Afghanistan en later in Pakistan hebben de mogelijkheid gegrepen deze hervormingen uit te voeren, zowel in Afghanistan als in Pakistan, conform de opvattingen van de profetische tradities over juridische kwesties, onder andere over nationalisme, secularisatie en de oprichting van een islamitische staat.
- De opkomst van de Deoband ulama viel samen met de opkomst van het neo soefisme en de Naqshbandi-Mujaddidiyya werd overschaduwd door de Qaderiyya, vooral in de North West Frontier Province. Binnen het soefisme verscheen de opvatting dat de eenheid van alle dingen God zelf is. Tegelijkertijd was sprake van een identiteitscrisis onder de moslims door de invloed van de Britse kolonisatie in India. Tegelijkertijd ontstonden opvattingen over een meer universele vorm van islam, met onveranderlijke wetten.
- De Britse kolonisatie en het moderniseringsproces waren de oorzaak dat het gezag van de directing-shaykh werd ondermijnd. Het soefisme van de directing-shaykh werd ontdaan van zijn superioriteit over de moslims. De islam werd door secularisatie verdrongen uit de islamitische samenleving. Soortgelijke processen verschenen tijdens de moderniseringsperiode in Afghanistan tijdens de regeerperiode van Amanullah in de jaren 20 van de vorige eeuw en de daarop volgende jaren.
- De Deoband ulama hebben zowel in Afghanistan als in Pakistan een periode doorgemaakt waarin hun invloed verminderde. In Pakistan hebben de ulama hun invloed uit kunnen breiden door de oprichting van madrasa's tijdens het bewind van Zia ul-Haq in de jaren '70 van de vorige eeuw. Ook hebben zij politieke invloed kunnen krijgen in Pakistan. Hun invloed kon zich ook uitbreiden door de onmacht van de overheid in Pakistan om het onderwijs te hervormen. Door de hervormingen van de ulama hebben zij de soennitische soefi identiteit kunnen versterken in de islamitische

samenleving. Deze hervormingen kunnen hun uitwerking hebben in omliggende landen rond Afghanistan en Pakistan.

- Omliggende landen, met seculiere overheden in Zuidoost Azië met een meerderheid van soefi moslims kunnen geconfronteerd worden met soortelijke bewegingen, met het doel om de hervormingen vanuit de Deoband ulama in de landen af te dwingen. Hoewel niet helemaal vergelijkbaar lijken voortekenen in het Midden-Oosten erop dat ook daar de invloed van de ulama zich de afgelopen jaren heeft verstrekt.
- Veranderingen in Afghanistan door de modernisering en de invloed van de Russen was er de oorzaak van de balans tussen nationalisme en islam is verstoord. Evenals in Pakistan domineerden daar de soefi ordes, onder andere de Naqshbandi-Mujaddidiyya. Uiteindelijk hebben de ulama van de Deobandi hun kans gegrepen om hun doelstelling in Afghanistan te bereiken, namelijk het invoeren van de sharia wetgeving.

Vervolgens is in deelvraag twee gekeken naar het leiderschap binnen de geestelijke leiders en geconstateerd dat er binnen de soefi-stroming verschillende typen leiders waren (shaykhs). Het ene type shaykh, de directing-shaykh in de lijn Mujaddidi en Deobandi, sloot aan bij het leiderschap van de ulama, gebaseerd op kennis van de geschreven bronnen van de islam en het doorgeven van die kennis aan leerlingen via de madrasa's. Daardoor hebben de ulama die zelf geen shaykh meer hoeven te zijn de directing-shaykh geleidelijk verdrongen. De ulama hebben wel in de lijn van de Talibanbeweging bepaalde aspecten van het soefisme kunnen mobiliseren, zoals zichtbaar is in de pirimuridi lijn met zijn gehoorzaamheid aan de religieuze leider. Door de hervormingen hebben zij een islamitische identiteit, de exoterische lijn van Abu Bakr, kunnen overdragen, waar de seculiere overheid van Pakistan en Afghanistan niet tot in staat is was. Zowel de Afghaanse en de Pakistaanse overheid kan jaloers zijn op het feit dat de ulama de middenklasse hebben weten te mobiliseren en de middenklasse gehoorzaamheid toont aan de ulama met hun hervormingen en opvattingen.

Het tweede type shaykh, juist niet in de Mujaddidi is geheel anders, namelijk de mediating-shaykh. Deze mediating shaykh kwam op tijdens de Britse kolonisatie. Waar de directing-shaykh er naar streefde om de studenten volgens strikte religieuze normen te laten leven en deze ook in het sociale en politieke leven te laten domineren, ging het bij de bemiddelende-shaykh om de persoon van de shaykh zelf. Kern was dat de liefde en verering tot hem het middel wordt tot het heil van de gelovigen. Hij werd gezien als de plaatsvervanger of opvolger van de profeet. Voor de Mujaddideen is dit echter onaanvaardbaar, omdat Mohammed door hen wordt gezien als de enige

bemiddelaar tussen God en de moslims en de Mujaddideen die door Mohammed voorgeschreven leefwijze zo strikt mogelijk willen toepassen. De komst van de bemiddelende-shaykh in Pakistan heeft gezorgd dat het huidige Pakistan voort is gekomen uit de opvattingen over liefde. Bij de oprichting van Pakistan was de Muslim League van mening dat er plaats was voor alle moslims, zoals die van de vereerders van heiligdommen, de Khaksars, de Ahmadiyyas en de shiieten. In Pakistan is daarom een denkbeeldige gemeenschap ontstaan die moet voorzien in een modern symbool voor de moslim eenheid. De modernisering en de secularisatie zijn de oorzaak dat dit systeem is gaan heersen over het persoonlijk gezag van de shaykhs. Het is dit onpersoonlijke gezag van de bemiddelende-shaykh dat parallel loopt met de meer moderne gerationaliseerde politieke vormen van gezag.

Andere bronnen van gezag binnen de soefi leermeesters zijn respectievelijk de spirituele reizen of de mystieke ervaringen, het leven volgens het voorbeeld van een profeet en zijn geestelijke of lichamelijke afstamming. Dit komt onder meer naar voren in het leiderschap van de Talibanbeweging in Afghanistan en in Pakistan. Voorbeelden daarvan zijn de leiders van de Pakistaanse Taliban beweging afkomstig uit de Mahsud stam, zoals Hakkimullah Mashud en Baitullah Mashud. De spirituele bron van gezag van het leven volgens het voorbeeld van de profeet is zichtbaar bij de leider van de Afghaanse Taliban beweging, Mullah Omar, als leider van de Emiraat Afghanistan.

Tegen de achtergrond van de hiervoor beschreven omstandigheden is geleidelijk ook een beeld ontstaan over de centrale kwestie in de scriptie, namelijk de verhouding tussen de Taliban en de soefi tradities: enerzijds hebben de Talibanbewegingen kunnen profiteren van elementen uit die traditie. Zij hebben door de soefi traditie van de pirimuridi lijn hun netwerk gevormd. Voorts hebben de ulama hun invloed willen versterken door het invoeren van de Arabische taal als merk van de islam. Anderzijds trachtten zij de mystieke elementen uit het soefisme te verbannen, zoals het aanbidden van heiligdommen. Daarnaast proberen zij de invloed vanuit andere religies te verhinderen, zoals die van het hindoeïsme alsmede de Perzische invloeden vanuit de lijn van Ali Ibn. Abi Talib.

De kracht van de ulama is dat zij in staat zijn om elementen uit het soefisme te gebruiken om op deze wijze hun hervormingen op te dragen naar de studenten, talibs in de North West Frontier Province in Pakistan en Afghanistan. De zwakte van de ulama is dat ondanks de versterkte invloed in de North West Frontier Province in Pakistan de

door hen verfoeide vormen van mystiek nog steeds immens populair zijn in de North West Frontier Province.

In Afghanistan heeft de Talibanbeweging kunnen profiteren van de vernietiging van de sociale en culturele samenleving door het herstellen en uitvoeren van de shariawetgeving, in overeenstemming met de opvattingen vanuit de Deobandi ulama uit Pakistan. Deze hervormingen zijn ook het uitgangspunt van de Talibanbeweging in de North West Frontier Province in Pakistan. Beide Talibanbewegingen hebben de invloed van de lijn van Abu Bakr versterkt en de soefi tradities, uit de lijn van Ali Ibn. Abi Talib, uit willen roeien, zowel in Afghanistan als in Pakistan. Deze scriptie richtte zich onder andere op Afghanistan en de North West Frontier van Pakistan. De dreiging dat de invloed van de Talibanbeweging zich verder uit zal spreiden over Pakistan is thans zeker aanwezig, immers is het de ulama niet zozeer te doen om de staat, maar om het herstel van de umma. Deze dreiging is versterkt doordat de Pakistaanse overheid zijn steun heeft gezocht in de strijd tegen de Talibanbewegingen van Afghanistan en Pakistan. En op deze momenten zijn het juist de ulama die dit zien als een bedreiging van de islam, waardoor zij zich nadrukkelijk manifesteren.

BIBLIOGRAFIE

- Ahmad, A. 1970. 'The Role of Ulama in Indo-Muslim history'. *Studia Islamica*. 31, p.1-13.
- Behuria, A.K. 2007. 'The Rise of Pakistani Taliban and the Response of the State'. *Strategic Analysis*. 31:5, p.699-724.
- Buehler, A.F. 1998. *Sufi Heirs of the Prophet, The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Dabashi, H. 1989. *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the establishment of the Umayyads*. Piscataway: Transaction Publishers.
- Dorransoro, G. 2002. 'Pakistan and the Taliban: State Policy, Religious Networks and Political Connections'. In: Jaffrelot, C. Ed. 2002. *Pakistan: Nationalism without a Nation*. London: Zed Books.
- Ghufran, N. 2001. 'The Taliban and the civil war entanglement in Afghanistan'. *Asian Survey*. 41:3, p.462-487.
- Haar, J. ter. 1997, 'De mystiek van de Islam'. In: Driessen, H. Ed. 1997. *In het huis van de Islam: geografie, geschiedenis, geloofsleer, cultuur, economie, politiek*. Nijmegen: Sun.
- Haroon, S. 2007. *Frontier of Faith, Islam in the Indo-Afghan Borderland*. New York: Columbia University Press.
- Haroon, S. 2008. 'The Rise of Deobandi Islam in the North-West Frontier Province and its implications in Colonial India and Pakistan 1914-1996'. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 18, p.47-70.
- Hussain, R. 2005. *Pakistan and the Emergence of Islamic militancy in Afghanistan*. London: Ashgate Publishing.
- Kamran, T. 'Evolution and Impact of 'Deobandi' Islam in the Punjab'. *The Historian*. 4:1, p. 1-50.
- Kepel, G. 2002. *Jihad: The trail of political Islam*. Cambridge (USA): Harvard University Press.
- Khan, M.A. 2009. 'A Profile of the TTP's New Leader: Hakimullah Mehsud'. *CTC Sentinel*. 2:10, p.1-3.
- Lizzio, K. 2006. 'The Naqshbandi / Sayfiyya the battle for Islamic Tradition'. *The Muslim World*. 96:1, p.37-59.

- Lizzio, K. 2007. *Ritual and Charisma in Naqshbandi Sufi Mysticism*. Anpere.net.
- Marsden, M. 2005. *Living Islam, Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Masud, M.K.; Salvatore, A.; Bruinessen, M. van. 2010. *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Metcalf, B.D. 2002. *Perfecting Women: Maulana Ashraf 'Ali Thanawi's Bihishti zewar: A Partial Translation with Commentary*. Berkeley: University of California Press.
- Metcalf, B.D. 2002. *'Traditionalist' Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs*. Leiden: ISIM.
- Nasr, S.V.R. 1994. *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*. Berkeley: University of California Press.
- Nasr, S.V.R. 2000. 'The Rise of Sunni Militancy in Pakistan: The Changing Role of Islamism and the Ulama in Society and Politics'. *Modern Asian Studies*. 34:1, p. 39–180.
- Nawab, M. bin Mohamed Osman. 2009. 'The Ulama in Pakistani Politics'. *South Asia: Journal of South Asian Studies*. 32:2, p. 230-249.
- Nojumi, N. 2002. *The Rise of the Taliban in Afghanistan: mass mobilization, civil war, and the future of the region*. New York: Palgrave.
- Rahman, T. 2004. 'The Madrasa and the state of Pakistan: Religion, Poverty and the Potential for Violence in Pakistan'. *Himal South Asian Magazine*. February.
- Rashid, A. 1999. 'The Taliban, Exporting Extremism'. *Foreign affairs*. 78:6, p.22-35.
- Rashid, A. 2001. *Taliban, the story of Afghan warlords*. London: Pan Books.
- Reetz, D. 2007. 'The Deoband Universe: What makes Transcultural and Transnational Educational Movement of Islam?' *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. 27.1, p. 139-159.
- Roy, O. 1990. *Islam and Resistance in Afghanistan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roy, O. 2002. 'The Taliban: a Strategic Tool for Pakistan'. In: Jaffrelot, C. Ed. 2002. *Pakistan: Nationalism without a Nation*. London: Zed Books.
- Rustom, M. 2008. 'The metaphysics of the heart in the Sufi doctrine of Rumi'. *Studies in Religion*. 37:1, p.13-14.

- Saeidi, A. and Unwin, T. 2004. 'Persian wine tradition and symbolism: Evidence from the medieval poetry of Hafiz'. *Journal of Wine Research*. 15:2, p.97-114.
- Sanyal, U. 1999. *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Khan Barelwi and his movement, 1870-1920*. New York: Oxford University Press.
- Winfield, E.H. 1883. *The Quatrains of Omar Khayyam*. London: Trübner and Co.
- Zaidi, S.M.A. 2008. *The New Taliban, Emergence and Ideological Sanctions*. New York: Nova Science Publishers.
- Zaman, M.Q. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam, Custodians of Change*, Princeton: Princeton University Press.
- Zaman, M.Q. 2008. *Ashraf Ali Thanawi, Islam in Modern South Asia*. Oxford: Oneworld Publications.