

Prof. dr. Nico J.G. Kaptein

Het Arabische Midden-Oosten en religieus gezag in Indonesië



Universiteit
Leiden

Bij ons leer je de wereld kennen

Het Arabische Midden-Oosten en religieus gezag in Indonesië

Rede uitgesproken door

Prof. dr. Nico J.G. Kaptein

bij de aanvaarding van de leerstoel Islam in Zuidoost-Azië

aan de Universiteit Leiden

op vrijdag 20 september 2019



**Universiteit
Leiden**

Mijnheer de rector magnificus, geacht faculteitsbestuur, zeer gewaardeerde toehoorders.

Inleiding

In Indonesië wordt tegenwoordig regelmatig negatief gesproken over wat Arabisering wordt genoemd. Hiermee wordt bedoeld dat vanuit het Arabische Midden-Oosten intolerantie en islamitisch radicalisme worden geëxporteerd naar Indonesië waardoor de islam in Indonesië steeds meer zijn eigen specifieke tolerante en vreedzame karakter verliest.

Tegen de achtergrond van deze Indonesische beschouwingen over Arabisering wil ik tijdens deze oratie ingaan op de invloed van het Arabische Midden-Oosten op de islam in Indonesië en nagaan hoe door de eeuwen heen de religieuze betrekkingen tussen het Midden-Oosten en Indonesië zich hebben ontwikkeld. Ik zal eindigen met enige opmerkingen over de zogenaamde Islam Nusantara.

De betekenis van Mekka in Indonesië

Allereerst moet natuurlijk worden vastgesteld dat de islam op het Arabisch Schiereiland is ontstaan en van daaruit over de hele wereld – Azië, Afrika, het Westen - is verspreid. Los van allerlei vragen over de aanvang van het islamiseringsproces in Zuidoost-Azië (vanaf het einde van de 13^e eeuw), is de islam in Indonesië dus in laatste instantie uit het Midden-Oosten afkomstig, en in allerlei Indonesische islamitische literaturen spelen personen en gebeurtenissen uit de vroege islamitische geschiedenis die zich dus in het Midden-Oosten voltrok, een rol.

Verder vormt de rituele verplichting van de jaarlijkse bedevaart naar Mekka (*hadj*) een belangrijke aspiratie voor de meeste Indonesische Moslims. Jaarlijks gaan er in een enorme logistieke operatie grote aantallen pelgrims vanuit Indonesië naar de Heilige Stad. Zoals bekend, is Indonesië met ruim 225 miljoen moslims (op een totale bevolking van ruim 270 miljoen inwoners) het land met de meeste moslims ter wereld en tijdens de laatste *hadj* waren ruim 220.000 pelgrims uit Indonesië afkomstig.¹ Hiernaast richten moslims uit de hele wereld

zich tijdens de vijf dagelijkse rituele gebeden richting Mekka. Om deze redenen vormt Mekka een natuurlijk spiritueel oriëntatiepunt in het leven van moslims, uiteraard niet alleen voor Indonesische, maar ook voor moslims uit andere delen van de wereld.

In aanvulling hierop heeft Mekka heel lang gefunctioneerd als het centrum bij uitstek voor de studie van de islam. Veel Indonesische pelgrims bleven na het verrichten van de *hadj* achter in Mekka voor verdieping van hun kennis over de islam. We zien daarvan al vanaf de 17^e eeuw voorbeelden² en in de loop van de tijd ontwikkelde Mekka zich tot het belangrijkste centrum voor studie van de islam voor Indonesische studenten.

Vroege Indonesische islamitische literatuur

Dit wil niet zeggen dat er vanaf een vroege periode in Indonesië zelf geen islamitische intellectuele activiteiten plaatsvonden. Tot de oudst bewaard gebleven voorbeelden hiervan behoren gedichten van de in 1527 overleden Hamza Fansuri die afkomstig was uit West Sumatra. Hamza schreef mystieke islamitische gedichten in het Maleis, die waren geënt op het werk van de 13^e eeuwse Andalusische mysticus Ibn `Arabi.³ Naast een rijke Maleise productie van religieuze verhandelingen en islamitisch beïnvloede literaire werken, bestaat er ook een veelzijdige literaire traditie in andere talen van de archipel, zoals het Javaans, het Acehs, en het Makassaars. Deze inheemse literaire tradities geven vaak een fascinerend beeld van de manier waarop islamitische opvattingen en ideeën in lokale culturen werden begrepen, opgenomen of juist afgewezen, maar tegelijkertijd tonen zij aan dat de auteurs van deze inheemse literaturen ook een zekere - grote of minder grote - betrokkenheid hadden bij de kosmopolitische beoefening van de islamitische wetenschappen in Mekka, die ze hadden verkregen ofwel door studie in het Midden-Oosten of door Arabische of anderstalige islamitische teksten die in de archipel circuleerden.⁴

Deze ontmoeting tussen islam en lokale culturen in de archipel is een fascinerend onderwerp, maar waar het mij in deze rede om gaat is de relatie van deze lokale auteurs met de islamitische wetenschapsbeoefening in het Midden-Oosten:

hier kwamen de ideeën in laatste instantie vandaan (soms via een omweg) en hier bevond zich het belangrijkste centrum voor religieus gezag: wanneer men echt wilde weten hoe iets zat, wendde men zich tot Mekka.

Een interessant vroeg voorbeeld van deze oriëntatie op Mekka is een voorval van rond 1630. In die periode zond de sultan van Banten in West-Java drie boeken naar Mekkaanse geleerden. Deze boeken handelden over bepaalde vormen van monistische mystiek, de zgn. Wudjudiyyah, geïnspireerd op het werk van de zojuist genoemde Ibn `Arabi. Het is duidelijk dat deze werken in Banten controverser hadden veroorzaakt, en dat de sultan verwachtte deze onenigheid te beëindigen door de gezaghebbende opinie van Mekkaanse geleerden hierover te vragen en te krijgen.⁵

Indonesische deelname aan de wetenschapsbeoefening in Mekka
Rond 1850 werd door de komst van de stoomscheepvaart het verkeer tussen Zuidoost-Azië en Mekka intensiever en kwamen grotere aantallen pelgrims en studenten uit dit deel van de wereld naar de Heilige Stad. In 1885 verbleef de Nederlandse islamgeleerde Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) in Mekka onder zijn islamitische naam `Abd al-Ghaffar, en na terugkeer in Nederland publiceerde hij een uitvoerige studie over Mekka, met daarin een interessant en levendig geschreven deel over het dagelijks leven in de kosmopolitische stad Mekka zoals Snouck dat zelf had gezien aan het einde van de 19^e eeuw. Van bijzondere betekenis is het gedeelte over de zogenaamde Djawa kolonie. (Het Arabische woord *djawa* betekent in deze periode Zuidoost-Azië; iemand uit Zuidoost-Azië is een *djawi*; *djawi* betekent dus niet Javaan of Javaans; dit is in het Arabisch in deze tijd *djawi meriki*). Deze Djawa kolonie was de gemeenschap van mensen uit de Maleis- Indonesische archipel die in Mekka verbleven, hetzij als pelgrim, hetzij als student, hetzij als leraar. In de loop van de tijd was er een hele eigen infrastructuur opgebouwd met eigen woonhuizen en panden voor bijeenkomsten en onderwijs.

Tallose Indonesiërs bleven voor kortere of langere tijd in Mekka voor studie, en sommigen bleven zelfs hun hele leven in

Mekka actief als docent. Vanuit deze groep werd er door terugkerende studenten een constante stroom boeken, leerstof en ideeën uit Mekka naar Indonesië overgebracht, en op deze wijze werd voortdurend de status van Mekka als centrum voor de islamitische wetenschappen bevestigd en versterkt. Snouck Hurgronje gaat zover dat hij in zijn boek de Djawa kolonie “het hart van het religieuze leven in de Oost-Indische Archipel” noemt.⁶

Nawawi Banten (1813-1897)

Een goed voorbeeld van een Indonesische geleerde die in Mekka werkzaam was, is Muhammad ibn `Umar Nawawi al-Bantani al-Djawi, beter bekend als Nawawi Banten. Zoals zijn naam zegt, was hij oorspronkelijk afkomstig uit Banten, waar hij in 1813 werd geboren. Na een inleidende studie van de islam bij lokale geleerden in Java, vertrok hij in 1828 naar Mekka om de bedevaart te verrichten en zijn studie voort te zetten. Na drie jaar keerde hij voor een korte periode terug naar zijn vaderland, maar snel vertrok hij weer naar Mekka, waar hij de rest van zijn leven bleef tot aan zijn overlijden in 1897.

Binnen de Djawa kolonie doceerde hij in zijn huis aan veel Djawi studenten en stimuleerde hij hen tot verdere studie. Veel van deze studenten begonnen na terugkeer in Indonesië zelf les te geven in de traditionele islamitische opleidingsinternaten, de zgn. *pesantrens*. Tot zijn leerlingen behoorde bijvoorbeeld Hasyim Asy`ari ((1875–1947), die later in Indonesië een belangrijke religieuze leider zou worden.

Behalve als docent, was Nawawi ook actief als auteur en schreef hij over de belangrijkste takken van de klassieke islamitische wetenschap, zoals Ash`aristische theologie, Shaf`itische jurisprudentie (*fiqh*), de Profetische traditieliteratuur (*hadith*), Arabische grammatica, mystiek in de trant van al-Ghazzali, rhetorica, devotionele literatuur, en koranexegese. In totaal schreef hij zo'n 40 boeken, allemaal in het Arabisch, die tijdens zijn leven in druk verschenen in Cairo en in Mekka, en zijn werken zijn allemaal aanwezig in de prachtige collectie van onze universiteitsbibliotheek.⁷

In overeenstemming met de wetenschappelijke standaard van zijn tijd zijn al zijn boeken commentaren op oudere wer-

ken vanuit de klassieke gezaghebbende wetenschapstraditie en daarom veelal samenvattingen en bewerkingen van oudere geschriften. Deze manier van wetenschapsbeoefening wordt *taqlid* genoemd en komt neer op navolgen van de gewijde traditie op het terrein van de Wet (de Shari'a), de geloofsleer en andere takken van wetenschap, zoals deze zich in de loop der eeuwen hadden ontwikkeld.

Nawawi was dus een product en voortzetter van deze traditie, en door zijn activiteiten als docent en auteur vormde Nawawi een belangrijke schakel tussen Mekka en de Maleis-Indonesische archipel voor het doorgeven van de klassieke islamwetenschappen.

Cairo als centrum voor wetenschapsbeoefening

In de 19e eeuw kwamen moslims in de hele wereld in toenemende mate in aanraking met de moderne Westerse beschaving met haar secularisatie, technologische innovaties en militaire en economische superioriteit. Om deze redenen werden moslims gedwongen om na te denken over de achterstand van de moslimwereld ten opzichte van het moderne Westen en dit resulteerde in een herinterpretatie van de islam en een vernieuwing binnen het islamitische denken.

Onder het grote aantal geleerden dat bijdroeg aan deze hervorming, behoorden de in 1905 overleden Muhammad 'Abduh en zijn leerling Rashid Rida (overleden 1935), en samen waren zij de belangrijkste figuren binnen de hervormingsbeweging van Cairo. Deze beweging werd actief vanaf het einde van de 19e eeuw en had als belangrijkste kenmerk dat het de islam zoals deze tijdens het leven van de Profet Muhammad en de eerste generaties na hem werd gepraktiseerd, beschouwde als de meest oorspronkelijke en authentieke vorm van islam, die niet was gecorrumpereerd door latere vernieuwingen. Deze ongerepte islam van de "vrome voorouders" werd beschouwd als de meest adequate islamitische respons op de uitdagingen van de moderne tijd en door terug te keren naar deze zuivere islam, zouden de moslims zich weer kunnen meten met het Westen.

Deze zuivere vorm van de islam kon worden vastgesteld op basis van de oudste bronnen van de islam, namelijk de

koran en de Profetische traditieliteratuur. De studie van deze bronnen moest worden uitgevoerd in het licht van moderne kennis en inzichten, zonder de last van de latere traditionele autoriteiten. Deze activiteit om de oorspronkelijke bronnen met een onafhankelijke, frisse blik te bestuderen wordt *idjtihad* genoemd en staat dus lijnrecht tegenover de *taqlid* die, zoals we eerder zagen, juist het belang van de traditie onderstreept. Er werd dus om heel kort te gaan, een modernere en meer puriteinse opvatting van de islam gepropageerd, waarin afstand werd genomen van met name de traditionele interpretatie van de Wet in de canonieke wetsscholen en van traditionele gebruiken uit de volksreligie, om zodoende een islamitisch antwoord te formuleren op de moderne tijd.⁸

Deze modernistische ideeën werden onder meer verspreid via het Egyptische tijdschrift *Al-Manar*, dat van 1898-1940 verscheen onder de bezielende leiding van Rashid Rida. Dit tijdschrift was ook in Indonesië in omloop en hiernaast werden ook geestverwante tijdschriften in het Maleis opgericht, zoals *Al-Imam* in Singapore en *Al-Munir* in Padang in West-Sumatra.⁹ Door de bekendheid met deze nieuwe ideeën, kwam naast Mekka en Medina vanaf het begin van de 20^{ste} eeuw ook Cairo, en met name de beroemde al-Azhar universiteit, in zwang bij Indonesiërs als centrum voor studie van de islam.¹⁰

De Saoedische verovering van Mekka

De populariteit van Cairo als bestemming voor studie nam sterk toe onder Indonesiërs, toen de Saoedi's het Arabisch Schiereiland veroverden en Ibn Sa'ud zichzelf in 1925 uitriep tot koning van de Hidjaz (West-Arabië). Hierdoor werd het Wahhabisme, de ultra-puriteinse vorm van islam van de Saoedi's, gangbaar op het hele Arabische Schiereiland, dus inclusief Mekka en Medina. Deze interpretatie van de islam werd door velen in Indonesië afgewezen, met name vanwege het Wahhabitische verbod op grafbezoek en heiligenverering, en het daaruit voortvloeiende iconoclasme, waarbij heilige graven en monumenten uit de vroegste islamitische geschiedenis werden vernietigd.

Deze politieke en religieuze veranderingen op het Arabisch Schiereiland vormden een belangrijke reden voor de zojuist

genoemde Hasyim Asy'ari en anderen om in 1926 in Surabaya een nieuwe islamitische organisatie op te richten, de Nahdlatul Ulama (NU), die de Wahhabitische islam ten strengste afwees en onder meer als doel had de Shafi'itische *fiqh* en de Ash'aritische theologie zoals die in Mekka dominant waren voorafgaande aan de Saoedische overname, in Indonesië te bewaren en te beschermen.¹¹ Hoewel de Nahdlatul Ulama hier dus op basis van theologische gronden afstand neemt van de Wahhabieten, bleef haar oriëntatie op het Midden-Oosten, inclusief het gebruik van het Arabisch, groot.

Indonesië: inleiding

Wanneer we ons nu naar het hedendaagse Indonesië wenden, zien we dat de Nahdlatul Ulama nog steeds bestaat en – uiteraard met de nodige aanpassingen en modificaties – de pre-Wahhabitische wetenschapstraditie voortzet in talloze *pesantrens* in de archipel. Interessant is om te zien dat bepaalde studieboeken in sommige *pesantrens* nog dezelfde zijn als ruim 100 jaar geleden, zoals het werk van Nawawi Banten (in het Arabisch, overigens). Hiernaast is de NU actief in modernere vormen van onderwijs en op maatschappelijk terrein, en heeft zij veel invloed op politieke en maatschappelijke ontwikkelingen. Met een geschat aantal volgelingen van minimaal 40 miljoen mensen is de NU een van de grootste islamitische organisaties ter wereld.

Ook de op de modernisten van Cairo geïnspireerde intellectuele traditie wordt in Indonesië door verschillende organisaties voorgezet, uiteraard ook met de nodige aanvullingen en aanpassingen door de tijd heen. De belangrijkste van deze modernistische organisaties is de in 1912 opgerichte Muhammadiyah met een geschat aantal aanhangers van bijna 30 miljoen. Deze organisatie is ook actief in onderwijs en sociaal-religieuze activiteiten, en ook haar leiders spelen een belangrijke maatschappelijke en politieke rol.¹²

Samen vormen de NU en de Muhammadiyah de hoofdstroom van de Indonesische islam, en worden zij door onderzoekers en journalisten gezien als organisaties die door hun

tolerante en pluralistische overtuiging in hoge mate hebben bijgedragen aan de vorming van een civil society in Indonesië, en in zeer belangrijke mate verantwoordelijk zijn voor het succes van het democratiseringsproces van de afgelopen 20 jaar.¹³

Wanneer we nu de situatie van honderd jaar geleden vergelijken met die van vandaag dan zien we, zoals ik in mijn inleiding heb gezegd, dat er angst bestaat voor Arabisering. Het Midden-Oosten is niet langer vanzelfsprekend de plek waar de islam in zijn meest gezaghebbende en meest authentieke vorm wordt aangetroffen, maar een regio waar radicalisme en intolerantie worden gepredikt en van daaruit Indonesië bereiken.

Deze nuancering in het denken over het Midden-Oosten heeft met name haar beslag gekregen na de val van President Suharto in 1998, toen door de liberalisering van het politieke systeem moslims aanspraak gingen maken op politieke macht, en in het meest extreme geval Indonesië tot een islamitische staat wilden maken. Deze aanspraken waren voor de val van Suharto onmogelijk, omdat tijdens zijn bewind elke politieke uiting van de islam werd onderdrukt.

Indonesië voor de val van Suharto (1998)

Dat wil echter niet zeggen dat er vóór de val van Suharto geen meer radicale aan het Midden-Oosten gelieerde ideeën in Indonesië in omloop waren, zoals ideeën van de Moslim Broeders¹⁴, en het Wahhabisme, dat meestal salafisme¹⁵ wordt genoemd. Dit is een interessant en belangrijk onderwerp waar veel over te zeggen is, maar ik beperk me hier tot de rol van de Saoedische regering in het verspreiden van salafistische ideeën in de jaren 80.

Na de Iraanse Revolutie van 1979 wilden de Saoedi's ideologisch tegenwicht geven aan de Iraanse claims op moreel leiderschap in de islamitische wereld, die ook in bepaalde kringen in Indonesië goed vielen. De Saoedi's reageerden hierop met het ruimhartig beschikbaar stellen van beurzen voor studie in Saoedi-Arabië, het beschikbaar stellen van een stortvloed aan anti-sji'itische propagandaliteratuur en andere literatuur die de "bedreigingen" bestreed, waaraan hun eigen salafistische islam

werd blootgesteld: niet alleen het sji'isme, maar ook de Ahmadiyyah, de Bahai, de christelijke zending, het oriëntalisme en het zionisme.¹⁶

Verder was de Saoedische overheid vanaf 1981 actief in het optuigen van een centrum voor de studie van het Arabisch en islam in Jakarta. Dit centrum kreeg als naam Instituut voor Islamitische en Arabische Studies (Ind. *Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab*, afgekort als LIPIA) en via dit instituut dat voor geselecteerde Indonesische studenten gratis is, werd en wordt volgens de salafistische islam gedoceed, met de daarbij behorende intolerantie ten opzichte van andersdenkenden en afkeer van democratie.¹⁷

Via LIPIA, maar ook via allerlei andere initiatieven werd in Indonesië naast de meer gematigde hoofdstroom van de islam een meer radicale en intolerante interpretatie van de islam steeds bekender en minder ongebruikelijk. Zolang echter de dictatuur van Suharto bestond, was er binnen de publieke ruimte voor dergelijke ideeën geen plaats, maar vormden ze intussen wel een belangrijke onderstroom.

Indonesië na de val van Suharto

Na de val van Suharto in 1998 en de komst van de democratie met de liberalisering van het religieuze klimaat veranderde deze toestand, en zien we dat deze radicale ideeën niet langer onderdrukt werden door de overheid en dat zij een steeds belangrijkere rol gingen spelen in de samenleving.

Deze nieuwe openheid na de val van Suharto bood dus mogelijkheden voor radicale moslims om hun boodschap openlijk te verkondigen. Dit wordt goed geïllustreerd door een anekdote over de radicale salafistische geestelijke Abu Bakar Ba'ashir die op dit moment een gevangenisstraf uitzit vanwege een veroordeling voor het opzetten van een trainingskamp voor terroristen. Tijdens het Suharto regiem werd hij eerder meermalen veroordeeld vanwege samenzwering tegen de staat en in 1985 vluchtte hij naar Maleisië, en na de val van Suharto keerde hij terug naar Indonesië, toen hij als radicale moslim niet langer gevaar liep. Als salafist is hij uiteraard fel gekant tegen democratie – immers niet het volk maar God is de bron

van alle politieke macht – maar na de val van Suharto kon hij weer in het openbaar preken en een van zijn favoriete grapjes was: “De democratie heeft mij veel goeds gebracht.”¹⁸

In dit nieuwe religieuze klimaat bestaat er dus ruimte voor radicalisme en intolerantie en helaas wordt Indonesië van tijd tot tijd opgeschrikt door terroristische aanslagen en andere uitingen van radicalisme. Deze verharding van het religieuze klimaat kent diverse dieptepunten, zoals in 2017 de controversiële veroordeling voor blasfemie van de christelijke Chinese kandidaat voor het gouverneurschap voor Jakarta onder druk van en onder regie van een radicale islamitische organisatie, het Front ter Verdediging van de Islam (ind. *Front Pembela Islam*).

Islam Nusantara en zijn voorlopers: inleiding

Om deze islamitisch geïnspireerde gewelddadigheden uit te bannen onderneemt de staat directe actie via inlichtingendiensten en via politie en leger, maar tegelijkertijd groeit het besef bij de regering en bij NGO's dat dit onvoldoende is en dat er ook een ideologisch tegenwicht moet worden gegeven en aan potentiële radicalen een alternatief moet worden geboden.

Een belangrijk initiatief op dit terrein werd in 2015 genomen door de Nahdlatul Ulama door in haar nationale congres te verklaren dat de Indonesische islam een eigen nationaal karakter heeft en pluralistisch, gematigd en democratisch is. Als naam voor deze visie op de islam werd de term Islam Nusantara gebruikt. Ik ga hier zo dadelijk dieper op in, maar zal hier eerst twee eerdere bijdragen noemen van personen die hebben getheoretiseerd over het eigen specifieke karakter van de islam in Indonesië in vergelijking met de Midden-Oosterse islam.

Islam Nusantara en zijn voorlopers: Hasbi Ash Shiddieqy (1904-1975)

De eerste persoon die ik wil noemen is de in 1975 overleden Hasbi Ash Shiddieqy. Deze islamgeleerde werd in 1904 geboren als telg van bekende familie van ‘*ulama*’ in Aceh. Hij ontving zijn opleiding aan modernistische instellingen in Indonesië, die op de ideeën van de modernisten in Cairo waren geënt,

namelijk de Irshad en Persis. In 1951 werd hij docent en later in 1960 decaan van de Shari`a Faculteit van de Indonesische Staatsacademie voor Islam Studies (Ind.*Institut Agama Islam Negeri*; IAIN) in Yogyakarta. Hier begon hij te werken aan een vorm van islamitische jurisprudentie (*fiqh*) die de traditionele wetsscholen oversteeg. Hij was ervan overtuigd dat veel delen van wat werd beschouwd als de goddelijke islamitische wet in feite afspiegelingen waren van specifieke omstandigheden in de Arabische cultuur en samenleving uit het verleden, en dat deze daarom geen geldigheid hadden voor moslims die onder andere omstandigheden leefden. Als voorbeeld hiervan noemde hij Arabische kleding, de Arabische keuken en bepaalde Arabische gebruiken m.b.t. persoonlijke hygiëne. Behalve dat Hasbi op deze wijze de traditionele wetsscholen oversteeg, hield hij tevens rekening met de culturele context en de specifieke omstandigheden van de Indonesische maatschappij bij het vaststellen van islamitische regels en voorschriften. Hasbi noemde deze vorm van jurisprudentie Fiqih Indonesia, of Indonesische *fiqh*.

Deze visie voor een nationale wetsschool vormt de eerste zelfbewuste moderne agenda voor culturele contextualisering van de islam in de nieuwe onafhankelijke Indonesische natiestaat. Als zodanig vormt dit een omslagpunt in de geschiedenis van de islam in Indonesië, omdat hier de eerste systematische poging wordt gedaan het eigen specifieke karakter van de Indonesische islam ten opzichte van de islam in het Midden-Oosten recht te doen.¹⁹

Islam Nusantara en zijn voorlopers: Abdurrahman Wahid (1940-2009)

De tweede persoon die ik hier wil noemen als pleitbezorger voor het eigen specifieke karakter van de Islam in Indonesië is Abdurrahman Wahid. Abdurrahman Wahid werd geboren in 1940 en was tot aan zijn dood in 2009 een van de meest originele en spraakmakende Indonesische islamgeleerden en intellectuelen, die internationaal zijn grootste bekendheid verwierf als de vierde president van de republiek Indonesië van 1999-2001. Wahid was afkomstig uit een bekende `ulama' familie en speelde zijn hele werkzame leven een grote rol in de NU;

van 1984-1999 als voorzitter, en als zodanig was hij een van de belangrijkste religieuze leiders van het land.

In 1983 introduceerde Wahid het idee van *Pribumisasi Islam*, Indonesisch voor de verinheemsing van de islam, en in 1989 publiceerde hij een essay met dezelfde titel. Een centrale gedachte in dit essay is dat de wijze waarop de islam zich manifesteert in Indonesië een authentieke vorm van de islam is, die niet inferieur is ten opzichte van andere vormen van de islam, zoals deze bijvoorbeeld in het Midden-Oosten wordt gepraktiseerd, of zoals deze door de modernisten in Indonesië wordt gepropageerd. Hij benadrukte het universele karakter van de islam, hetgeen volgens hem impliceerde dat men niet verplicht is de Arabische cultuur na te volgen. Hij beschouwde wat hij "Arabisering" noemde als een bedreiging voor andere culturen, en als voorbeeld van een dergelijke bedreiging voor de Indonesische cultuur noemde hij het gebruik van de Arabische taal en stelde hij voor om niet langer Arabische woorden te gebruiken wanneer er een goed Indonesisch equivalent voorhanden was. Bijvoorbeeld, in plaats van het Arabische woord *ikhwan* (letterlijk broeders) moest het Indonesische *saudara-saudara* worden gebruikt; in plaats van *salat* (rituele gebed) het Indonesische *sembahyang*, enzovoorts.

Een ander belangrijk punt in zijn opvatting van *pribumisasi* was de notie van nationalisme. Wahid onderschreef volledig de nationale Indonesische staatsideologie of Pancasila, die op religieus terrein ruimte biedt aan de aanhangers van niet-islamitische religies, zoals het christendom en het hindoeïsme, om op een gelijkwaardige manier aan de Indonesische samenleving deel te nemen naast de islamitische meerderheid van de bevolking. Wahid beschouwde de Pancasila als een goed compromis tussen universele islamitische waarden en de Indonesische cultuur, en heeft zich zijn gehele leven sterk gemaakt om deze staatsideologie met haar inherente religieuze pluralisme te handhaven.

Tenslotte, behadrukte Wahid in de notie van *pribumisasi*, dat bij het ontwikkelen en uitwerken van de islamitische wet de lokale gewoonte (*adat* of `urf) een belangrijke bron moest zijn, ten einde de relevantie en toepasbaarheid van de Shari`a in Indonesische context niet uit het oog te verliezen.²⁰

Wahid verkondigde deze ideeën in een periode waarin, zoals ik eerder heb vermeld, de Saoedische overheid in Indonesië bezig was de Wahhabitische staatsinterpretatie van de islam te verspreiden, met haar afwijzing van pluralisme en democratie.

Islam Nusantara

Zoals gezegd, is de op dit moment meest invloedrijke bijdrage aan de formulering van het specifieke karakter van de Indonesische islam het concept van Islam Nusantara. De term Islam Nusantara is al wat langer in omloop en werd op verschillende manieren gebruikt. In meer neutrale zin is het gebruikt als geografische aanduiding: Islam Nusantara is de islam in Nusantara, waarmee de Maleis-Indonesische Archipel wordt bedoeld, of wijder maritiem Zuidoost-Azië: Indonesië, Maleisië, Singapore, Brunei en de zuidelijke delen van Thailand en de Filippijnen.

Sinds het 33e congres van de Nahdlatul Ulama, dat in 2015 in Jombang in Oost Java werd gehouden, heeft deze organisatie zich de term toegeëigend en heeft de term een sterke ideologische lading gekregen. Islam Nusantara wordt gezien als een vorm van islam met een geheel eigen Indonesisch karakter met als kenmerken tolerantie ten opzichte van andersdenkenden, pluriformiteit, en vreedzaamheid, en die radicale en fanatieke uitingen van de islam ten strengste afwijst. Wanneer ondanks deze vreedzame variant van de islam toch uitingen van religieus radicalisme zich voordoen, zijn deze niet inheems Indonesisch, maar komen deze van buiten, waarmee bedoeld wordt uit het Midden-Oosten, en in het bijzonder de Saudische variant van het ultraorthodoxe Wahhabitische salafisme.²¹

Sinds het op deze wijze framen van de Indonesische islam is er ook kritiek op Islam Nusantara geformuleerd. In de eerste plaats is er, zoals te verwachten, kritiek vanuit salafistische hoek. Zij zijn van mening dat er slechts één universele islam is, met hun eigen interpretatie als de enige juiste. Deze kritiek kan ook binnen kringen van de Nahdlatul Ulama zelf worden vernomen, waar wordt gesteld dat de NU behoort tot de *ahl al-sunna wa-l-djama`a* (*aswaja* in het Indonesisch). Deze term betekent letterlijk Lied van het Pad van de Profeet en de

Gemeenschap en wordt gebruikt om de universele islamitische orthodoxie aan te duiden. Volgens hen kan deze universele islam overal worden toegepast en is het niet nodig om deze te Indonesianiseren. Hierdoor komt deze factie van de NU in de buurt van de salafistische hardliners en er zijn gevallen bekend waarbij beide groepen hebben samengewerkt.²²

Ondanks deze kritiek vormt Islam Nusantara een belangrijke ideologie omdat het ook in regeringskringen als cultureel en ideologisch alternatief voor radicalisme is omarmd. In de persoon van President Joko Widodo heeft de regering zich herhaaldelijk uitgesproken als een voorstander van Islam Nusantara, en verschillende overheidsinstellingen, in het bijzonder het Ministerie van Godsdienstzaken, hebben het concept in hun beleid een plaats gegeven.²³

Conclusie

Samenvattend, kunnen we stellen dat in Indonesië heel lang Mekka voor religieuze aangelegenheden vanzelfsprekend als maatgevend werd genomen, en dat de Heilige Stad aan het einde van de 19^e eeuw terecht het hart van het islamitische leven in de archipel werd genoemd. Vanaf het begin van de 20^e eeuw komt Cairo daar nog bij als ander zwaartepunt.

We zien echter dat vrij snel na de onafhankelijkheid van Indonesië deze oriëntatie op het Midden-Oosten afneemt, en dat met een toenemend zelfvertrouwen de eigenheid van de Islam in de jonge natiestaat Indonesië wordt benadrukt en theoretisch wordt onderbouwd, en dat hierdoor het religieus gezag van Midden-Oosterse autoriteiten en instellingen niet langer meer het monopolie hebben.

Na de val van Suharto in 1998 kwam er voor het eerst ruimte in het openbare leven voor uit het Midden-Oosten afkomstige intolerante en radicale vormen van islam, omdat deze niet langer werden onderdrukt door het regiem. En we hebben gezien dat de eigen specifieke Indonesische islam steeds meer werd en wordt ingezet als een ideologisch tegenwicht, met als laatste variant hiervan Islam Nusantara.

Mijn overzicht van bijna 500 jaar van Midden-Oosterse invloed in Indonesië en de reacties daarop is uiteraard ongenu-

anceerd en schematisch, maar laat zien dat het Midden-Oosten altijd een uiterst belangrijke plaats in het islamitische leven in Indonesië heeft ingenomen en nog steeds inneemt. We zien echter dat de Midden-Oosterse islam kritisch en niet langer automatisch wordt gevolgd, en dat het salafisme en andere intolerante en radicale vormen van de islam door de grote meerderheid van de bevolking worden afgewezen.

We zien weliswaar de laatste 20 jaar een toename van radicalisme en intolerantie, maar om deze rede enigszins upbeat te eindigen, wil ik opmerken dat ik denk dat de pogingen om radicalisme te bestrijden via onder meer Islam Nusantara kansrijk zijn omdat het door de regering, soms onder de naam Islam Washatiyya (gematigde islam), krachtig wordt ondersteund. Ik verwacht uiteraard niet dat radicalen zich in drommen tot Islam Nusantara zullen bekeren, maar wel dat Islam Nusantara als instrument van soft power en als counter narrative de aanwas van jonge radicalen zal beperken.

Uiteraard kan goed onderwijs ook een rol spelen bij het tegengaan van intolerantie en radicalisme, en ik ben verheugd dat de Leidse Universiteit al decennia lang door het opleiden van Indonesische studenten in Islamic Studies en in diverse andere MA en PhD programma's ook een belangrijke rol hierin heeft.

Dankwoord

Aan het einde van mijn rede gekomen, wil ik het College van Bestuur danken voor het besluit mij te benoemen. Voorts dank ik het bestuur van de Faculteit Geesteswetenschappen en het bestuur van het Leiden University Institute for Areas Studies, die beide in verschillende personele bezettingen hebben bijgedragen aan de totstandkoming van mijn benoeming.

Sinds ik in 1974 als eerstejaars in Leiden aankwam, heb ik mij als student binnen de Faculteit der Godgeleerdheid en de Faculteit der Letteren in een enorme inspirerende omgeving geweldig kunnen ontplooiën in verschillende disciplines. Ondanks veel veranderingen bestaat de enorme rijkdom aan Midden-Oosten studies, Azië studies en religiestudies nog steeds en ik beschouw het als een voorrecht dat ik als houder

van de leerstoel Islam in Zuidoost-Azië aan deze Leidse rijkdom een bijdrage kan leveren. Ik hoop dat ik met deze leerstoel kan bewerkstelligen dat wanneer er over de studie van de islam wordt gesproken, niet langer in de eerste plaats aan het Midden-Oosten en het Westen wordt gedacht, maar dat de islam in Azië, maar ook die in Afrika, steeds meer een gelijkwaardig en geïntegreerd deel van de studie van de islam gaat worden; uiteindelijk leven de meeste moslims in Azië en Afrika.

Toen ik na mijn studie als staflid in dienst van de universiteit kwam, heb ik steeds uitstekende bazen getroffen. Ik noem hen hier in chronologische volgorde: Hooggeleerde Sjoerd, Hooggeleerde Wim, Hooggeleerde Remke, Hooggeleerde Petra en Hooggeleerde Erik-Jan. Ik dank jullie voor jullie steun in mijn carrière en ik ben verheugd de meesten van jullie hier vandaag te zien. Een bijzonder woord van dank wil ik richten tot mijn voorganger op deze leerstoel. Hooggeleerde Kees, ik ben blij dat ons vakgebied op HL niveau is voortgezet en ik hoop dat wij nog lang van gedachten kunnen wisselen over het vak onder het genot van een kop koffie en een kroket.

Dames en heren studenten, het contact met jullie via college, commissies en het begeleiden van jullie scripties en proefschriften vind ik vaak verfrissend en ik hoop dat jullie net zoveel van mij leren als ik van jullie.

Voorts wil ik mijn familie, schoonfamilie, en vrienden in binnen- en buitenland hartelijk bedanken voor hun belangstelling in mijn werk en hun voortdurende steun. Ik betreurt het dat mijn overleden ouders die beiden geen academische opleiding hadden gevolgd, maar de Leidse universiteit een warm hart toedroegen, mijn benoeming niet hebben kunnen meemaken.

Mijn laatste dankwoord gaat naar Isabel met wie ik al bijna 40 jaar lief en leed deel. Lieve Isabel, ik dank je voor je onvoorwaardelijke vertrouwen in mij, je inspiratie en de liefdevolle manier waarop je voor mij en de rest van ons gezin, sinds kort uitgebreid met onze kleindochter Nora, het leven aangenaam en waardevol maakt. Zonder jou had ik hier niet gestaan.

IK HEB GEZEGD.

Bibliografie

- Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam", in: Sahal, Akhmad en Munawir Aziz (eds.), *Islam Nusantara: Dari usûl fiqh hingga konsep historis*, Bandung: Mizan, 2015, pp. 33-48. [ook beschikbaar op: NU Online <https://www.nu.or.id/post/read/60985/pribumisasi-islam> bezocht op 12 augustus 2019].
- Azra, Azyumardi, "The Transmission of *al-Manar*'s Reformism to the Malay-Indonesian World: The Cases of *al-Imam* and *al-Munir*", in: *Studia Islamika* 6-3 (1999), 75-100.
- , *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulamâ' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, St. Leonards: Allen and Unwin/Leiden: KITLV Press, 2004.
- Bruinessen, M. van, "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia", in: *South East Asia Research*, 10 (2002), pp. 117-154.
- , "Ghazwul Fikri or Arabization? Indonesian Muslim Responses to Globalization", in: Ken Miichi en Omar Farouk, *Southeast Asian Muslims in the Era of Globalization*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015, pp. 61-85.
- , "Overview of Muslim Organizations, Associations and Movements in Indonesia", in: Martin van Bruinessen (ed.), *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'*, Singapore: ISEAS, 2013, pp. 21-59.
- Burhani, Ahmad Najib, "Defining Indonesian Islam: An Examination of the Construction of the National Islamic Identity of Traditionalist and Modernist Muslims", in: Jajat Burhanudin en Kees van Dijk (eds.), *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, Amsterdam University Press, 2013, pp. 25-47.
- , *Islam Nusantara as a Promising Response to Religious Intolerance and Radicalism*, Singapore: ISEAS Yusof Ishak Institute, 2018 (*Trends in Southeast Asia* no. 21).
- Drewes, G.W.J. en L.F. Brakel, *The Poems of Hamza Fansuri*, Dordrecht: Foris, 1986 (*Bibliotheca Indonesica* 26).
- Feener, R. Michael, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*, Cambridge: University Press, 2007.
- , "South-East Asian Localisations of Islam and Parti-

cipation within a Global Umma, c. 1500-1800", in: David O. Morgan, Anthony Reid (eds.), *The New Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, 2013, chapter 13, pp. 470-503 [online, bezocht op 14 juli 2019].

Hasan, Noorhaidi, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publications, 2006.

Hefner, Robert W., *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Nineteenth Printing. Cambridge: University Press, 2009.

Laffan, Michael Francis, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia. The umma below the Winds*, London and New York: Routledge, 2003.

Mustofa Bisri, "Sambutan: Islam Nusantara, makhluk apakah itu?", in: Sahal, Akhmad en Munawir Aziz (eds.), *Islam Nusantara: Dari usûl fiqh hingga konsep historis*, Bandung: Mizan, 2015, pp. 13-14.

Permata, Ahmad-Norma, "A Study of the Internal Dynamics of the Prosperous Justice Party and Jamaah Tarbiyah", in: Kees van Dijk en Nico J.G. Kaptein (eds.), *Islam, Politics and Change: The Indonesian Experience after the Fall of Suharto*, Leiden University Press, pp. 29-78.

Ricklefs, M.C., *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*, Singapore: NUS Press, 2012.

Scott, Margaret, "The Saudis Are Coming", in: *The New York Review of Books*, October 27, 2016.

Snouck Hurgronje, C., *Mekka in the Latter Part of the 19th Century; Daily Life, Customs and Learning. The Muslims of the East-Indian Archipelago*, transl. by J.H. Monahan. Leiden: Brill 1970 [Herdruk van de Engelse vertaling uit 1931 van het tweede deel van het Duitse origineel uit 1888-1889. In 2007 verscheen een Nederlandse vertaling van dit tweede deel met een uitstekende inleiding van de hand van Jan Just Witkam].

Umar, Nasaruddin, *Islam Nusantara: Jalan panjang moderasi beragama di Indonesia*, Jakarta: Kompas Gramedia, 2019.

Wahid, Din, “Nurturing the Salafi *Manhaj*: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia”, PhD Thesis Universiteit Utrecht, 2014.

Wijoyo, Alex Soesilo, “Shaykh Nawawi of Banten: Texts, Authority and the Gloss Tradition”, PhD Thesis Columbia University 1997 [UMI Dissertation Services].

Noten

- 1 <https://setkab.go.id/en/indonesia-gets-hajj-quota-of-221000-this-year/> Bezoekt op 20 augustus 2019.
- 2 Zie Azra, *Origins*, 43.
- 3 Drewes en Brakel, *Hamza Fansuri*.
- 4 Feener, R. Michael, “South-East Asian Localisations of Islam”.
- 5 Drewes en Brakel, *Hamza Fansuri*, p. 11.
- 6 Snouck Hurgronje, *Mekka*. Citaat op p. 291.
- 7 Wijoyo, “Shaykh Nawawi of Banten”, pp. 77-88.
- 8 Zie Hourani, *Arabic Thought*.
- 9 Azra, “Transmission”.
- 10 Laffan, *Islamic Nationhood*, pp. 127-133.
- 11 Laffan, *Islamic Nationhood*, pp. 226-228.
- 12 Van Bruinessen, “Overview”, pp. 23-24.
- 13 Hefner, *Civil Islam* en Ricklefs, *Islamisation*, pp. 341-370. Eerder dit jaar waren er zelfs plannen om beide organisaties voor te dragen voor de Nobel Prijs voor de Vrede, zie “UGM to promote NU, Muhammadiyah for Nobel”, in: *The Jakarta Post*, 24 January 2019. Dit initiatief heeft volgens dit artikel de volle steun van Prof. Robert Hefner (Boston University). Tijdens mijn verblijf in Jakarta in juni werd er serieus over gesproken. Zie ook *The Jakarta Post*, 21 June 2019 (“Face of Indonesian Islam: NU, Muhammadiyah nominated for Nobel Peace Prize”) en *The Jakarta Post*, 9 July 2019 (“NU, Muhammadiyah for Nobel guardians of pluralism”) met verdere informatie over dit initiatief.
- 14 Permata, “Study”, pp. 40-56.
- 15 De beste boeken over het salafisme in Indonesië zijn Hasan, *Laskar Jihad* en Wahid, “The Salafi *Manhaj*”. Beide auteurs zijn in Leiden en Utrecht opgeleid, en gepromoveerd bij Martin van Bruinessen (Utrecht).
- 16 Van Bruinessen, “Ghazwul Fikri”, p. 73.
- 17 Hasan, *Laskar Jihad*, pp. 47-49; Wahid, “The Salafi *Manhaj*”, pp. 86-89.
- 18 Scott, “The Saudis Are Coming”.
- 19 Feener, *Legal Thought*, pp. 59-69.
- 20 Burhani, “Defining Indonesian Islam”, pp. 27-34. Zie voor het besproken essay Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi”.
- 21 Mustofa Bisri, “Sambutan”. Zie ook M. van Bruinessen, “Genealogies”, die wijst op de inheemse wortels van veel radicalisme na de val van Suharto.
- 22 Burhani, *Islam Nusantara*, pp. 16-18. Ook vanuit een zuiver academisch oogpunt valt er wel het een en ander aan te merken op het concept Islam Nusantara. In sommige publicaties wordt het gezien als een adequate historische beschrijving van de ontwikkeling van de islam in Indonesië. Wanneer we ons echter in deze geschiedenis verdiepen, zien we dat er – net als in andere delen van de wereld – ook voldoende voorbeelden zijn te vinden van islamitisch geïnspireerde gewelddadigheden die het geclaimde geweldloze karakter van Islam Nusantara ontkrachten.
- 23 Burhani, *Islam Nusantara*, p. 25. Zie ook Umar, *Islam Nusantara*, pp. 109-110.

PROF. DR. NICO J.G. KAPTEIN



Nico J.G. Kaptein is hoogleraar Islam in Zuidoost-Azië aan de Universiteit Leiden. Hij studeerde Islamwetenschappen en Arabisch in Leiden, waar hij promoveerde in 1989. Hij is lid van verschillende redacties, adviesraden, en selectie- en evaluatiecommissies. Zijn belangrijkste onderzoeksinteresses zijn de religieuze betrekkingen tussen het Midden-Oosten en Zuidoost-Azië, en Arabieren in Zuidoost-Azië; beide zowel vanuit een historisch als een hedendaags perspectief. Hij geeft colleges en werkgroepen op het terrein van de islam.



Universiteit
Leiden