

Turkse islam. Actualisatie van kennis over Turkse religieuze stromingen en organisaties in Nederland

Een literatuurstudie in opdracht van het Ministerie van Sociale Zaken en
Werkgelegenheid.

Juni 2014

Thijl Sunier (VU University Amsterdam)

Nico Landman (Universiteit Utrecht)

Inhoud

1. Aanleiding voor dit onderzoek en vraagstelling.....	4
2. Doel, werkwijze, focus en beperkingen.....	7
3. Parallele gemeenschappen: een theoretisch kader.....	9
Sociaal-organisatorische dimensie.....	10
Sociaal-culturele dimensie.....	17
Sociale druk, beïnvloeding, controle en disciplinerings.....	22
Juridisch-institutionele dimensie.....	26
Voorlopige conclusies.....	28
4. Turkse Islam: een historisch overzicht.....	31
Inleiding.....	31
Fase 1 (1923-1945).....	32
Fase 2 (1945-1980).....	34
Fase 3 (1980-2003).....	39
Fase 4 (2003-heden).....	41
Recente ontwikkelingen.....	43
Naar Europa: arbeidsmigratie, gezinsherenigingen en cesuur.....	44
Voorlopige conclusies.....	50
5. Stichting Islamitisch Centrum Nederland en de mystieke islam.....	52
Süleymanlıs als studieobject.....	52
Oorsprong.....	53
Naar Europa.....	54
Organisatiestructuur en inbedding.....	55
Ideeën, doelen, en activiteiten.....	56
Recente ontwikkelingen.....	59
6. ISN: de officiële Turkse islam.....	61
ISN en Diyanet als studieobject.....	61
Oorsprong.....	61
Naar Europa.....	63
Organisatiestructuur en inbedding.....	63
Ideeën, doelstelling en activiteiten.....	65
Recente ontwikkelingen.....	68
7. Milli Görüş: politiek activisme.....	69

Milli Görüş als studieobject	69
Oorsprong.....	69
Naar Europa.....	70
Organisatiestructuur en inbedding	72
Ideeën, doelen en activiteiten.....	73
Recente ontwikkelingen	75
8. De Gülen-beweging: civiele islam.....	76
Gülen als studieobject	76
Oorsprong.....	77
Naar Europa.....	80
Organisatiestructuur en inbedding	81
Ideeën, doelen en activiteiten.....	83
Recente ontwikkelingen	84
9. Samenvatting en conclusie.....	85
Werkdefinitie parallele gemeenschap.....	85
TRSO's in Nederland: positie, onderlinge relaties, transnationale netwerken	87
Geraadpleegde literatuur.....	94

1. Aanleiding voor dit onderzoek en vraagstelling

In 2013 kwam de Turkse gemeenschap in Nederland erg vaak in het nieuws. Eerst betrof het de aan Turkse moskeeën gelieerde internaten. De *NRC*, die al eerder had gewezen op onveiligheid in Rotterdamse moskee-internaten, bekritiseerde op 23 januari het gebrek aan daadkracht van de lokale bestuurders. Na Kamervragen hierover kwamen de moskee-internaten landelijk op de politieke agenda te staan. Kort daarop liepen de gemoederen hoog op rond het pleegkind Yunus, een Turkse jongen die in het kader van pleegzorg bij een Nederlands, niet-islamitisch lesbisch stel was geplaatst. Turkse media en politici schilderden de Nederlandse pleegzorg af als een instrument om Turkse kinderen zonder goede redenen bij hun ouders weg te halen en hun identiteit af te pakken. Omgekeerd werd in Nederlandse kranten gesuggereerd dat er een Turkse hetze tegen Nederland werd gevoerd, waar bovendien de Turks-islamitische Gülen-beweging achter zou zitten.¹ Dit werd later overigens weer ontkracht. In ongeveer dezelfde periode leidden anti-Joodse uitlatingen door enkele Turkse jongeren in het NTR-programma *Onbevoegd Gezag* tot felle discussies.²

In oktober brachten de demonstraties in Istanbul en andere Turkse steden naar aanleiding van de bezetting van het Gezi-park en het harde politieoptreden tegen demonstranten ook onder de Turkse gemeenschap in Nederland scherpe tegenstellingen aan het licht. De rector van de islamitische universiteit Rotterdam (IUR), Akgündüz, liet zich zeer negatief uit over de demonstranten, deed vervolgens ook uitspraken over de Alevieten, die deze gemeenschap in het verkeerde keelgat schoten, en werd het onderwerp van publiek debat.³

Hoewel er binnen de Turkse gemeenschap in Europa heftig werd gedebatteerd over de gebeurtenissen in Turkije en er diepgaande verschillen van mening bestaan over wat er aan de hand was, bestond de indruk dat de Turkse gemeenschap over het algemeen de rijen sloot als reactie op de berichtgeving. Als mogelijke oorzaak hiervoor werd verwezen naar het gemeenschapsgevoel en onderlinge solidariteit van de Turkse bevolking, hun sterke oriëntatie op het land van herkomst, en de intensive bemoeienis van de Turkse overheid met de Turkse gemeenschappen in Europa.⁴

Naar een aantal kwesties wordt momenteel onderzoek verricht of is dat recent afgerond. Naar aanleiding van de beschuldigingen van belangenverstremming, cliëntalisme, integriteit en professionaliteit aan het adres van het deelgemeentebestuur *Feijenoord* in Rotterdam, werd in juni 2013 een rapport gepubliceerd (BING 2013). Vergelijkbare kwesties kwamen aan de orde rond de bouw van de Westermoskee in Amsterdam (Lindo 2008). In opdracht van de gemeente Rotterdam wordt momenteel onderzoek verricht naar integratie van voormalige leerlingen van moskee-internaten in Rotterdam.

In beschouwingen en reacties wordt regelmatig gewezen op de mogelijke rol van Turkse religieuze bewegingen en organisaties en hun invloed op de meningsvorming. Deze bewegingen zijn over het algemeen goed georganiseerd met vertakkingen en afdelingen in vrijwel alle steden met een aanzienlijke Turkse bevolking. Ook zijn zij verbonden met zusterorganisaties in andere landen van Europa, in het bijzonder Duitsland, België, Denemarken en Frankrijk, en niet in de laatste plaats met organisaties en met de staat in Turkije. Dit hechte netwerk van organisaties en communicatiekanalen

¹ Zie bijvoorbeeld "Rel na samenspel krant en universiteit; Aan Gülen-beweging verbonden instellingen creëerden rel pleegjongen", *NRC* 9 april 2013

² Zie <http://www.iot.nl/files/docs/Quickscan%20antisemitisme.pdf> voor een reactie op deze gebeurtenis door het Inspraakorgaan Turken (geraadpleegd 15 maart 2014).

³ Zie bijvoorbeeld "Rector Islamitische Uni: dialoog met niet-moslims is onmogelijk", *Trouw* 17 oktober 2013.

⁴ Zie bijvoorbeeld Santing *Groene Amsterdammer* juli 2013

zou niet alleen een normerende en controlerende invloed hebben op de meningsvorming onder Turken in Nederland, het zou ook van negatieve invloed zijn op de sociaal-culturele integratie van Turkse migranten en hun nakomelingen in de Nederlandse samenleving. Het zou hun participatie in de samenleving belemmeren en de segregatie bevorderen. Turkse islamitische organisaties zouden bovendien de Nederlandse basiswaarden en normen al dan niet openlijk verwerpen. Zij zouden er de oorzaak van kunnen zijn dat de meeste Turken in Nederland in een eigen waardengemeenschap leven.

In het rapport *Dichter bij Elkaar?* dat het SCP in 2012 uitbracht concluderen de onderzoekers dat de Turkse bevolkingsgroep in Nederland in vergelijking met andere migrantengroepen hoofdzakelijk "intern gericht" is. Het aantal interetnische contacten onder Turken is relatief laag en men identificeert zich bij voorkeur met de eigen groep (SCP 2012a: 12). Het *Jaarrapport Integratie* van het CBS komt tot een vergelijkbare conclusie (CBS 2012: 10). De rol die Turkse *organisaties* daarbij spelen, blijft doorgaans buiten beschouwing. In de analyse van de bevindingen van een survey beperken de auteurs zich tot factoren die individuele attitudes zouden beïnvloeden. De opmerkelijke verschillen die zij in hun survey laten zien tussen attitudes van Turkse en Marokkaanse respondenten kunnen uiteindelijk niet afdoende verklaard worden (SCP 2012a: 103-121).

Op 29 maart 2013 zegde minister Asscher van Sociale Zaken en Werkgelegenheid in een brief aan de Tweede Kamer toe onderzoek te laten verrichten naar het bestaan van een zogenoemde parallelle samenleving. In het AO (Algemeen Overleg) van 17 oktober 2013 kwamen de zorgen over deze ontwikkelingen weer naar voren.⁵ Dit overleg vond plaats kort na de uitspraken van rector Akgündüz van de Islamitische Universiteit Rotterdam (IUR). Op 22 januari 2014 vond een AO plaats waarin de islam en de imamopleidingen, evenals de positie van de IUR wederom aan de orde kwamen. Naar aanleiding van de incidenten en de discussies die in de politiek hierover plaatsvonden werd de opdrachtnemers van het onderhavige rapport verzocht te inventariseren wat we op dit moment weten en welke kennislacunes er bestaan over Turkse religieuze stromingen in Nederland. Het gaat in het bijzonder om de vier grootste organisaties die actief zijn onder Turkse moslims in Nederland, te weten Milli Görüş, Süleymanlıs, Diyanet/Islamitische Stichting Nederland (ISN) en *Hizmet*, beter bekend als Gülen-beweging. Bij overheid en politiek bestaat onduidelijkheid over hun invloed op het integratieproces van de Turkse bevolking in Nederland. Het onderzoek moet daarom informatie aanleveren om de vraag te kunnen beantwoorden of en zo ja, hoe de integratie van Turkse Nederlanders door deze stromingen en organisaties wordt beïnvloed. Ook moet de vraag worden beantwoord hoe de doelstellingen van de te onderzoeken organisaties zich verhouden tot de kernwaarden van de Nederlandse samenleving.

In het programma van eisen dat medio oktober 2013 door het Ministerie werd opgesteld is de volgende centrale vraag geformuleerd:

Wat is de stand van zaken met betrekking tot kennis over de Turkse Islamitische Stromingen en Organisaties (TRSO's) en hun invloed op de integratie van de Turks-Nederlandse gemeenschap in Nederland?

Deze centrale vraag wordt door middel van een literatuurstudie beantwoord. Daarbij gaat het om de volgende deelvragen:

⁵ TK 2013-14 32 824 nr. 45.

- Wat is een adequate duiding en werkdefinitie / operationalisering van het begrip 'parallele gemeenschap'?
- Wat is de huidige positie van de TRSO's in de Nederlandse samenleving en welke eventuele ontwikkelingen kunnen daarin worden gesignaleerd?
- Hoe zien de onderlinge relaties tussen de TRSO's er uit en wat is daarvan de relevantie voor de invloed op het integratieproces?
- Welke rol speelt de relatie van de TRSO's met Turkije en hun overige internationale relaties daarbij?
- Wat is de invloed van de TRSO's op het integratieproces van de Turks Nederlandse gemeenschap?
- Wat is de stand van de kennis over omvang, doelstelling, activiteiten en financiering van de TRSO's?
- Welke vragen zijn er en geven aanleiding tot nader onderzoek?

2. Doel, werkwijze, focus en beperkingen

Dit rapport geeft een overzicht van de stand van kennis met betrekking tot vier Turkse islamitische organisaties en probeert hun invloed op de integratie van Turkse Nederlanders aan de samenleving in te schatten op basis van bestaande wetenschappelijke literatuur, statuten en andere openbare bronnen.

Het bestaat uit drie delen. In het eerste deel gaan we in op het begrip parallelle gemeenschap. Dit hoofdstuk vormt *een theoretisch kader* en biedt een antwoord op de eerste deelvraag: Wat is een adequate duiding en werkdefinitie / operationalisering van het begrip 'parallelle gemeenschap'? Het hoofdstuk gaat echter verder dan definiëren en beoogt ook handreikingen te bieden voor de manier waarop de rechtstaat met diverse vormen van paralleliteit dient om te gaan. Daartoe worden verschillende dimensies van paralleliteit onderscheiden.

Het tweede deel biedt een *historisch kader* waarbinnen de Turkse religieuze organisaties in Nederland kunnen worden begrepen. De plaats van de islam in de Turkse samenleving komt aan de orde, maar ook de organisatievorming onder Turken in Europa na de migratie.

Het derde deel biedt *empirische informatie* over de vier Turkse religieuze organisaties waarover dit rapport gaat: Süleymanlı-beweging, Diyanet, Milli Görüş en Hizmet/Gülen. Voor deze vier wordt de belangrijkste literatuur kort besproken, de oorsprong in Turkije geschetst, de verspreiding in Europa, de organisatiestructuur, de uitgedragen ideeën. Daarbij wordt en passant ook ingegaan op vormen van paralleliteit die bij de betreffende organisatie worden waargenomen.

Naast deze vier organisaties zijn er kleinere organisaties van sjiitische Turkse moslims, nationalistische Turkse moslims en een aantal mystieke ordes. Ten opzichte van de vier grote gaat het om een kleine minderheid van de Turkse moslims die daarbij is aangesloten. Daarnaast hoort ongeveer 20 tot 25% van de Turken in Nederland tot de alevitische tak van de islam. Ook zij, evenals de niet-religieuze Turkse organisaties, vallen buiten dit literatuuronderzoek.

Dit rapport is gebaseerd op de bestaande wetenschappelijke literatuur, rapportages in opdracht van overheden, en openbare bronnen zoals gepubliceerde jaarverslagen, statuten en websites van de organisaties. Daarnaast is een gesprek gevoerd met vertegenwoordigers van elk van de vier genoemde organisaties. Het theoretische en historische kader put grotendeels uit toonaangevende studies van sociale wetenschappers, historici, turkologen, en islamologen. Voor het deel over de vier organisaties hebben we selecties gemaakt uit het beschikbare materiaal om tot een evenwichtige representatie te komen. We zijn begonnen met een bibliografisch onderzoek naar literatuur over islam, Turkije, en Turkse migranten in West-Europa. Uit de ongeveer 300 titels die dit opleverde hebben we een selectie gemaakt van ongeveer vijftig die we als sleutelpublicaties beschouwden.

Bij die selectie was allereerst onze focus op *organisaties* van belang. We stellen vast dat onderzoek naar organisatievorming onder moslims in vergelijking met twintig jaar geleden aanzienlijk is afgenomen.⁶ Het meest onderzoek heeft tegenwoordig betrekking op individuele geloofsbeleving van moslims (SCP 2012b: 68). Veel studies die wel stilstaan bij organisaties richten zich op lokale verenigingen of op specifieke doelgroepen, zoals jongeren of vrouwen, en gaan nauwelijks in op de specifieke religieuze en/of politieke kleur of hun achtergronden; de kennis daarover ontbreekt, of wordt onvoldoende relevant geacht. Vanwege de geringe aandacht voor de Turkse organisaties in veel recente literatuur zagen we ons genoodzaakt studies uit de jaren 1980 en 1990 als

⁶ Zie Visser (2007).

sleutelpublicaties te beschouwen, om vervolgens een inschatting te maken van de gedateerdheid van deze informatie. Een klein aantal studies van recenter datum dat wel expliciet verwijst naar organisatievorming analyseert organisatievorming in brede zin voortvloeiend uit het vestigingsproces van migranten (zie bijv. Penninx en Slijper 1999; Commissie Blok 2004).

Verder hebben we gekeken naar de mate waarin de vier genoemde organisaties in die literatuur waren vertegenwoordigd, en naar de mate waarin zowel de Turkse als de Europese, en meer in het bijzonder de Nederlandse context daarin aan de orde kwam. Daar waar een groepering of context veelvuldig aan de orde kwam in de literatuur zijn we selectief geweest en hebben we ons beperkt tot de belangrijkste studies die op uitvoerig eigen onderzoek waren gebaseerd. Een belangrijke conclusie die we vrijwel direct op basis van onze literatuurverkenning konden trekken is dat over de Gülen-beweging verreweg het meeste is gepubliceerd. Het leeuwendeel daarvan komt uit de beweging zelf voort en betreft het denken van de stichter, Fethullah Gülen. Maar ook als we die zelfpresentaties buiten beschouwing laten zien we een 'publicatiepiek' over deze beweging in de afgelopen vijf jaar. We doelen dan op de literatuur over de beweging wereldwijd. Aan de andere kant blijkt dat over de Süleymanlis nauwelijks is gepubliceerd, zodat we over die beweging al het materiaal hebben gebruikt dat we konden vinden. Over de Milli Görüş-beweging bestaat een omvangrijke hoeveelheid literatuur in het Turks en het Engels over de situatie in Turkije. Over de ISN hebben ondergetekenden enige jaren geleden een onderzoek verricht (zie Sunier, Landman et al. 2011). Vanzelfsprekend hebben we uit dat onderzoek geput voor dit rapport.

Wat betreft de geografische reikwijdte van de literatuur valt verder op dat er relatief veel geschreven is over Turkse islam in Duitsland. Dit is te verwachten, omdat de moslimpopulatie in Duitsland overwegend van Turkse afkomst is. Een deel van de Duitse literatuur over de Turks-islamitische organisaties bespreekt ook de situatie in Nederland en andere buurlanden, doorgaans vanuit het perspectief dat de organisaties hun hoofdkwartier in Duitsland hebben met afdelingen in de omliggende landen. Vanwege de inbedding van de Nederlandse Turkse religieuze organisaties in deze netwerken zijn de Duitse studie zeer relevant voor ons rapport. Er is een klein aantal studies dat de Turkse islam bestudeert in internationaal vergelijkend perspectief.

Naast de geselecteerde onderzoeksliteratuur en rapporten hebben we ook gebruik gemaakt van een aantal basisdocumenten (o.m. statuten) en de websites van de betreffende organisaties. We hebben echter geen nieuw veldwerk verricht. Dat brengt een aantal onvermijdelijke beperkingen met zich mee. De wetenschappelijke literatuur weerspiegelt niet de meest recente periode. Websites of jaarverslagen van de organisaties zijn informatief, maar per definitie gekleurd: zij tonen hoe de organisaties zich aan de buitenwereld willen presenteren. Dieper inzicht in het reilen en zeilen van de organisaties, inclusief interne spanningen, zou veldwerk vereisen, en dus langlopend onderzoek.

Een ander punt dat we hier naar voren willen brengen is de politieke beladenheid van het thema georganiseerde islam in Nederland. De zorgen over vormen van sociale, culturele en organisatorische paralleliteit onder moslims komen voor een deel voort uit die politieke beladenheid. Er bestaan in de samenleving grote verschillen van mening over de plaats van religie in de samenleving in het algemeen en van de islam in het bijzonder. Dat gaat om veel meer dan de breed gedeelde zorg (ook onder moslims zelf, zie *Trouw* 5 februari 2014) over radicaliseringstendensen of de controle op het welzijn van alle burgers van deze samenleving. De vraag hoe wenselijk of onwenselijk het is dat mensen er verschillende, soms flink uiteenlopende opvattingen op na houden en zich op grond daarvan organiseren, is een politieke vraag waar wij dus niet op in zullen gaan. Hier ligt naar onze mening een duidelijke beperking van een rapportage als de onderhavige.

3. Parallele gemeenschappen: een theoretisch kader

In dit onderzoek staat het begrip ‘parallele samenleving’, of ‘parallele gemeenschap’ centraal en de relevantie ervan voor het integratieproces. Het begrip verscheen vanaf het begin van deze eeuw in de opiniepagina’s van kranten en weekbladen, in beleidsnotities en in publieke debatten. Het wordt vooral gebruikt om zorgen te uiten over de moslimgemeenschappen en heeft daardoor een beladen klank gekregen. De zorgen die vanuit de politiek en in de publieke opinie worden geuit betreffen praktijken, opvattingen en organisatievormen die als onwenselijk worden beschouwd. Hoewel ‘parallele gemeenschap’ zelden duidelijk wordt gedefinieerd, roept het vooral de associatie op van gesloten gemeenschappen die zich van de samenleving afschermen, eigen normen en waarden hanteren die haaks staan op die van de meerderheid, en bovendien hun eigen gedragsregels opleggen aan hun leden (Ceylan 2010). De term heeft in het debat veelal de plaats ingenomen van segregatie en fungeert als tegenhanger van integratie. Het is daarom van belang helder uiteen te zetten wat paralleliteit is en welke implicaties het heeft voor de samenleving als geheel. In dit hoofdstuk zullen we daarom allereerst bespreken hoe deze begrippen door deskundigen en opinieformers worden verklaard. Vervolgens zullen we aan de hand van een aantal wetenschappelijke debatten de begripsvorming in een breder perspectief plaatsen en komen tot een aantal kenmerken aan de hand waarvan we onze literatuurstudie zullen vormgeven.

Impliciet wordt paralleliteit opgevat als de tegenhanger van integratie. Hoe wordt integratie gedefinieerd? Het *Jaarrapport Integratie* dat het Centraal Bureau voor de Statistiek jaarlijks uitbrengt hanteert een tweedeling: sociaaleconomische positie en sociaal-culturele oriëntatie (CBS 2012: 19). Het Sociaal Cultureel Planbureau hanteert in de jaarlijkse *Monitor Integratie* vooral een operationele definitie en analyseert de positie van allochtonen op verschillende maatschappelijke terreinen.⁷ In het SCP rapport over moslims in Nederland uit 2012 worden verschillende thema’s behandeld die betrekking hebben op gemeenschapsvorming, oriëntatie en religieuze praktijk die impliciet naar een notie van integratie verwijzen (SCP 2012b). De commissie Blok die in 2004 de nota *Bruggen Bouwen* publiceerde waarin de stand van zaken met betrekking tot het onderzoek naar integratie werd gepresenteerd, komt met de meest expliciete definitie van integratie:

“Een persoon of groep is geïntegreerd in de Nederlandse samenleving wanneer er sprake is van gelijke juridische positie, gelijkwaardige deelname op sociaaleconomisch terrein, kennis van de Nederlandse taal en wanneer gangbare waarden, normen en gedragspatronen worden gerespecteerd. [...] Integratie is een tweezijdig proces: enerzijds wordt van nieuwkomers verwacht dat zij bereid zijn te integreren, anderzijds moet de Nederlandse samenleving die integratie mogelijk maken. De waarden en normen, zoals die in de wet zijn verankerd, worden door een ieder in acht genomen. In het publieke domein dient de wet zonder meer te worden gerespecteerd. In het private domein is er ruimte voor differentiatie en eigen interpretatie, zolang dat niet in strijd is met de wet. Naast de waarden en normen, die in de wet zijn verankerd, zijn er ook ongeschreven regels die het functioneren in de samenleving makkelijker maken en daarom van belang zijn voor nieuwkomers om zich op te oriënteren” (Commissie Blok 2004: 521).

⁷ Reeks Rapportage Minderheden vanaf 1997, en sinds 2003 Jaarrapporten Integratie, zie http://www.scp.nl/Publicaties/Terugkerende_monitors_en_reeksen/Monitor_Integratie (geraadpleegd 15 maart 2014).

In de meeste gevallen gaat het bij integratie dus om drie enigszins van elkaar te onderscheiden criteria: (1) de sociaaleconomische positie van betrokkenen, (2) gemeenschaps- en groepsvorming en participatie, en (3) oriëntatie. Verschillende onderzoekers hebben betoogd dat die onduidelijkheid gemakkelijk kan leiden tot ambiguïteit en daarmee tot willekeur.⁸ Een belangrijk element in de definitie van de Commissie Blok is de tweezijdigheid van integratie. In die zin is integratie een proces dat wederkerigheid impliceert en zich dus onderscheidt van assimilatie. In deze literatuurstudie bouwen we deels voort op deze criteria bij onze bespreking van paralleliteit en zullen laten zien waar die ambiguïteit mogelijk mee samenhangt.

Om te kunnen bepalen in hoeverre er onder Turkse moslims in Nederland inderdaad kan worden gesproken van parallelle gemeenschappen en na te gaan in hoeverre dat problematisch is, achten wij het noodzakelijk om verschillende dimensies die met het begrip worden geassocieerd te onderscheiden en elk afzonderlijk te bespreken. We hanteren in dit rapport zoveel mogelijk de algemenere term paralleliteit omdat het begrip parallelle gemeenschap vooral verwijst naar verbanden en organisaties. Voor een juiste begripsbepaling is dat een te beperkt perspectief. Paralleliteit verwijst naar het naast elkaar bestaan van opvattingen, praktijken, activiteiten en organisatorische verbanden.

Voor onze analyse onderscheiden we vier dimensies van paralleliteit. De eerste dimensie verwijst naar sociale verbanden, netwerken en organisaties. De tweede dimensie betreft oriëntaties en waarden. De derde dimensie heeft betrekking op vormen en processen van socialisering, beïnvloeding, sociale controle, conditionering, en disciplineren in algemene zin. De vierde dimensie gaat over de toepassing van de eigen groepsnormen en –waarden via eigen rechtsregels en instituties om deze te regels uit te voeren of zelfs af te dwingen. Deze laatste dimensie heeft dus een wat specifiek karakter dan de derde. In de praktijk zijn deze dimensies natuurlijk moeilijk van elkaar te scheiden. Voor een heldere begripsbepaling is het onderscheid echter relevant, niet in de laatste plaats omdat de vier dimensies een eigen dynamiek hebben en betrekking hebben op verschillende maatschappelijke processen. Bij elk van de vier dimensies gaat het om andere aspecten van integratie.

Sociaal-organisatorische dimensie

De sociaal-organisatorische dimensie van parallelle samenleving heeft betrekking op netwerken, verbanden, en informele structuren en organisatievormen. Paralleliteit in sociaal-organisatorische zin verwijst naar de relatieve autonomie en de interne dynamiek van sociale verbanden en netwerken. Het verwijst tevens naar de verticale en horizontale gelaagdheid van de samenleving op grond van sociaaleconomische, ruimtelijke, institutionele en functionele verschillen. In dat laatste opzicht komt het vooral terug in de discussies over de situatie op de arbeidsmarkt, in de woonomgeving en op school en heeft dan vooral betrekking op de vraag hoe groot de segregatie is tussen migranten en autochtone bevolking.

In mei 2006 werd in Den Haag op de Haagse Hogeschool het symposium *De parallelle samenleving: integratie of verwijdering?* gehouden. Tijdens het symposium debatteerden onderzoekers, beleidsmaker, en leden van diverse maatschappelijke organisaties over de vraag of in Nederland sprake is van naast elkaar bestaande gemeenschappen, of dat wenselijk is en wat daarvan

⁸ Voor een uitgebreide analyse van die kritiek verwijzen we naar Omlo (2011).

de oorzaken zijn.⁹ De discussie spitste zich vooral toe op de situatie in een aantal wijken van de grote steden, waar volgens sommige sprekers sprake was van een ontoelaatbare kloof tussen bevolkingsgroepen. Een groot deel van de migrantenbevolking zou in een onwenselijk isolement leven. Een van de sprekers was de journaliste Kleijwegt die het jaar daarvoor het boekje *Onzichtbare Ouders. De buurt van Mohammed B.* had gepubliceerd. De auteur stelde vast dat in sommige wijken met een hoog percentage allochtonen een naar verhouding grote groep bewoners “in een geheel geïsoleerde wereld” leeft. Zij bracht dit in verband met een combinatie van sociaaleconomische en culturele factoren waarbij het primaat bij die laatste zou liggen (Kleijwegt 2005).

Het begrip parallelle samenleving dook eveneens op in 2007 in discussies en debatten rond het beleid van toenmalig minister van Wonen, Wijken en Integratie Vogelaar ten aanzien van een veertigtal wijken in Nederlandse steden. Deze wijken werden gekenmerkt door een complexe culturele, sociale en economische problematiek waar problemen op de loer liggen. Hierbij werd vooral het begrip ‘segregatie’ gehanteerd. ‘Vogelaarwijken’ werden wijken die met de juiste beleidsinstrumenten kunnen worden omgevormd tot ‘prachtwijken’ die de negatieve spiraal weten te keren. Het SCP rapport *Werk aan de Wijk* dat in juli 2013 verscheen concludeerde dat het beleid weinig positieve effecten had opgeleverd (SCP 2013).

Voor de begripsbepaling is het van belang een onderscheid te maken tussen segregatie in algemene zin als gevolg van sociaaleconomische factoren, zoals opleidingsniveau en werkgelegenheid, en segregatie van specifieke migrantengroepen die samenhangen met familiebanden en banden met het land van herkomst. Beide hebben verschillende oorzaken, maar kunnen elkaar wel versterken. In het SCP-onderzoek ligt de nadruk op factoren die leiden tot segregatie in brede zin. De eventuele effecten van sociaal-culturele factoren blijven in het rapport vrijwel buiten zicht. Dat is opmerkelijk omdat in de publieke beeldvorming de ‘Vogelaarwijken’ gezien werden als wijken met een relatief groot aandeel niet-westerse allochtonen en sprongen de vermeende culturele factoren juist het meest in het oog.

Het verband tussen sociaaleconomische factoren en (etnische of culturele) gemeenschapsvorming is ingewikkeld. Wat begint als een complex van persoonlijke netwerken die door migratie naar Europa zijn ontstaan kan zich ontwikkelen tot een basis voor etnische of religieuze organisatievorming. We verwijzen naar de zeer omvangrijke literatuur die er vanaf het begin van de jaren tachtig hierover is gepubliceerd.¹⁰ Belangrijk hier is dat de vestiging en ontwikkeling van TRSO’s in Nederland niet begrepen kan worden zonder etnische netwerken en informele verbanden, en de sociaaleconomische positie van migranten daarin te betrekken.

De oorsprong van organisatievorming onder migranten hing samen met de specifieke positie die zij in de jaren zeventig en tachtig innamen. De informele netwerken die al in de jaren zeventig tot ontwikkeling kwamen hadden een sterk persoonlijk karakter. Een groot deel van de migranten werd hier opgevangen door landgenoten die hen waren voorgedaan. Deze wegbereiders speelden een belangrijke rol als intermediair tussen migranten en de ontvangende samenleving. Werbner stelt dat organisatie- en machtsvorming onder migranten drie cruciale stadia doorloopt. In het eerste stadium is er sprake van wat zij noemt ‘*associational efflorescence*’ of opbloei van verenigingen (Werbner 1991: 15). Er ontstaat een breed scala van lokale organisaties en verbanden. In het tweede stadium, ‘*ideological convergence*’, worden gemeenschappelijke doelstellingen en een gemeenschappelijk discours geformuleerd en wordt de onderlinge samenwerking versterkt (1991: 16). In het derde stadium, ‘*mobilisation*’ wordt de organisatorische basis ingezet in concrete

⁹ <http://www.anjameulenbelt.nl/weblog/2006/05/01/parallele-samenleving/> (geraadpleegd 6 januari 2014).

¹⁰ Barth (1969); Penninx (1988); Vermeulen & Govers (1994); Jenkins (1997); Vermeulen & Penninx (2000).

doelstellingen (1991: 17). Een vergelijkbare ontwikkeling lijkt zich ook onder islamitische organisaties te hebben voltrokken. Processen van organisatievorming onder moslims zoals die zich in Nederland voltrekken zijn historisch specifieke verschijnselen die in tijd en context moeten worden bekeken (Sunier 1996). In hoofdstuk 4 komen we daar uitgebreid op terug.

Na 1983 kregen de netwerken onder moslims een meer permanent karakter. De overheid kende aan hen op pragmatische en dus niet principiële gronden een bemiddelende rol toe in het integratieproces.¹¹ Dit heeft een belangrijke stimulans gegeven aan de lokale organisatievorming onder migranten. Voor wat betreft Turkse islamitische organisaties heeft de bemoeienis van de Turkse overheid en de verschillende islamitische bewegingen vanaf de tweede helft van de jaren zeventig een belangrijke stimulans gegeven aan de organisatievorming in Europa.

We zien dus dat organisatievorming en maatschappelijke positie hand in hand gingen en dat politieke en beleidsmotieven een belangrijke rol hebben gespeeld in de ontwikkeling van het organisatorische landschap onder migranten. In die zin zijn er interessante parallellen waar te nemen met de manier waarop in Nederland de verzuiling tot stand kwam. De Nederlandse verzuilde samenleving en de naoorlogse ontzuiling worden vaak ten onrechte alleen toegeschreven aan politiek-religieuze factoren en van bovenaf opgelegde structuren (zie bijv. Lijphart 1968). Echter, het fundament van het verzuilde bestel was de distributie van hulpbronnen en diensten waarin informele netwerken cruciaal waren. Daarin speelde de spreekwoordelijke katholieke duivenmelkersvereniging, de protestantse voetbalclub, of de socialistische natuurvereniging een essentiële rol. Voordat de verzorgingsstaat na de Tweede Wereldoorlog tot ontwikkeling kwam, vormden de zuilen een wezenlijk onderdeel van het mechanisme van welvaartsverdeling (Adriaansens & Zijdeveld 1981: 98). De auteurs stellen dat de Nederlandse verzuilde samenleving twee cruciale kenmerken had. Het eerste kenmerk was de ‘religionisering van de maatschappelijke tussenstructuur’. Een zuil was niet slechts een religieus volksdeel, maar een stelsel dat een integraal onderdeel was van de zogenaamde *verzorgingsamenleving*, de voorloper van de moderne verzorgingsstaat. Onderwijs, welzijnszorg en gezondheidszorg waren een zaak van de verzuilde tussenstructuur en van het verzuilde particulier initiatief. De staat bemoeide zich slechts met die zaken die het particulier initiatief niet kon uitvoeren, de zogenaamde ‘nachtwakersstaat’. De zuilen waren tevens de basis voor de verdeling van macht en invloed en de ontwikkeling van de democratie (Stuurman 1983). Tot ver in de jaren zestig, toen welzijn, gezondheidszorg en educatie al vrijwel volledig door de staat werden gefinancierd, bleef nog veel van de verzuilde structuur bestaan.

Hoewel de opkomst van de centraal geleide verzorgingsstaat in hoge mate het fundament onder de verzuilde samenleving heeft afgebroken, betekent dat niet dat daarmee ook het belang van organisatievorming verdween. Maatschappelijke organisaties vormen samen het maatschappelijke middenveld of de *civil society*.¹² Dit maatschappelijke middenveld is bepalend voor de organisatie en politieke cultuur van een samenleving. Een moderne democratie wordt gedragen door een goed ontwikkeld maatschappelijk middenveld dat in voldoende mate autonoom kan functioneren.¹³

¹¹ Zie hierover De Graaf (1985); Ministerie van Binnenlandse Zaken (1983); Rath et al. (2001); Rath en Sunier (1994); Van Heelsum et al. (2001a); Sunier (2010); Duyvendak & Scholten (2012).

¹² We gebruiken in dit rapport ‘maatschappelijk middenveld’ als niet erg gelukkige vertaling voor *civil society*, dat in de wetenschappelijke literatuur veel gangbaarder is. Walzer (1992: 89) ziet als belangrijkste kenmerk dat het begrip verwijst naar een zeer divers veld van publieke netwerken en associaties die als gemeenschappelijk kenmerk hebben dat zij relatief vrij van staatsinmenging zijn.

¹³ We verwijzen hiervoor onder meer naar het werk van John Keane (1988; 1998; 2003) en Hann & Dunn (1996).

Relevant in dit verband is de discussie die vooral in de jaren negentig in Frankrijk werd gevoerd tussen zogenoemde 'communautaristen' en republikeinen. Daarin stond de vraag centraal of groepsrechten noodzakelijk zijn voor een coherente samenleving. Voor communautaristen vormen collectieve rechten van etnische of religieuze gemeenschappen het uitgangspunt. De samenleving moet op basis daarvan worden georganiseerd. Vaak wordt hierbij verwezen naar het werk van de Amerikaanse socioloog Amitai Etzioni, in het bijzonder zijn veel geciteerde *The Active Society* uit 1968. Etzioni kent aan dat middenveld een centrale rol toe. In CDA-kringen was lange tijd de opvatting dominant dat een hedendaagse vorm van verzuiling de beste manier is voor religieuze minderheden om te integreren in de samenleving, dus ook voor moslims (zie bijv. Klop 1999).

Maar het belang van de sociale textuur van de samenleving wordt niet alleen door communautaristen verwoord. Een interessante visie op de rol van informele netwerken en organisatievormen met een niet-communautaristische invalshoek, is ontwikkeld door Amerikaanse socioloog Putnam (1994; 2007). Hij laat in zijn onderzoek zien hoe individuele burgers via informele netwerken en organisaties met de samenleving en de staat verbonden zijn. Gemeenschaps- en organisatievorming en het bestaan van maatschappelijke netwerken zijn een noodzakelijke voorwaarde voor het functioneren van een democratie. Hij gebruikt hiervoor de schijnbaar tegengestelde processen *bonding* en *bridging*. Bonding verwijst naar de mate waarin individuele burgers onderdeel uitmaken van eigen netwerken en organisaties, terwijl bridging betrekking heeft op de mate waarin er juist verbindingen met de bredere samenleving tot stand komen (1994). Putnam stelt dat wij als burgers vrijwel altijd via informele netwerken en organisatievormen in de samenleving functioneren. Het is de meest gangbare manier waarop wij contacten leggen en dingen regelen en hoe wij met de formele instituties van de staat verbonden zijn. Hij introduceerde hiervoor het begrip *civic community*. Hoe dichter het netwerk van organisatorische verbanden hoe sterker de *civic community* is ontwikkeld en hoe sterker de participatie aan de samenleving is. Putnam stelt dat participatie aan de samenleving afhankelijk is van de mate van vertrouwen dat individuele burgers ontwikkelen ten aanzien van de staat. Hij komt tot de conclusie dat samenlevingen waarin burgers niet of in geringe mate verbonden zijn met informele netwerken en organisatorische verbanden onvoldoende vertrouwen ontwikkelen in het functioneren van de staat en dus geneigd zijn zich hiervan af te keren (Putnam 1994; 2007).

Ook in een moderne samenleving waarin het belang van hechte organisatorische verbanden is afgenomen, zijn sociale verbanden en netwerken onmisbaar. De Amsterdamse socioloog Duyvendak introduceerde in 2004 in zijn inaugurale rede het begrip 'lichte gemeenschappen'. Hij neemt krachtig stelling tegen het idee dat de moderne samenleving in organisatorisch opzicht geïndividualiseerd is. Het is volgens Duyvendak een hardnekkige mythe die empirisch onhoudbaar is. Individualisering, secularisering en ontzuiling worden als onlosmakelijk aan elkaar verbonden processen voorgesteld die kenmerkend waren voor de naoorlogse Nederlandse samenleving. Wat uiteindelijk zou overblijven is het autonome individu dat niet meer afhankelijk is van organisatorische verbanden en netwerken, maar zich rechtstreeks tot de staat verhoudt. Moderne burgers mogen dan weliswaar niet meer gevangen zitten in dichtgetimmerde hechte organisatorische verbanden, er is, volgens Duyvendak, wel degelijk sprake van noodzakelijke verbanden. Deze zijn echter losser van aard maar daarom niet minder cruciaal voor het functioneren van de samenleving (Duyvendak 2004; Duyvendak & Hurenkamp 2004; zie ook Dam 2011).¹⁴ Om in de woorden van de Franse socioloog

¹⁴ De Franse sociale wetenschapper Bruno Latour (2005) formuleert een enigszins vergelijkbaar argument. Hij is van mening dat we bij het begrip 'sociaal' nog teveel denken aan stabiele organisatorische (zichtbare en meetbare) verbanden en dat juist daardoor de nadruk teveel is komen te liggen op individualisering als een

Bourdieu te spreken, netwerken en organisatorische verbanden leveren individuen het nodige sociale kapitaal op, maar maakt hen ook afhankelijk van die netwerken (1980).

De vraag wat we verstaan onder een parallelle gemeenschap komt in een interessant daglicht te staan wanneer dit wordt verbonden met de discussie die mede naar aanleiding van de troonrede van 2013 werd gevoerd over de 'participatiesamenleving'. In de troonrede werd 'participatiesamenleving' als volgt omschreven: "De klassieke verzorgingsstaat verandert langzaam-maar-zeker in een participatiesamenleving. Van iedereen die dat kan, wordt gevraagd verantwoordelijkheid te nemen voor zijn of haar eigen leven en omgeving."¹⁵ Het logische gevolg van die ontwikkeling is het groeiende belang van eigen netwerken en verbanden waarop men moet kunnen terugvallen. Hoogleraar bestuurswetenschappen Willem Trommel betoogt dat dit gepaard zou moeten gaan met een grotere mate van autonomie van deze verbanden. Zo kunnen nieuwe vormen van bestuur en beheer tot ontwikkeling komen. Van die autonomie is echter vooralsnog geen sprake. Er bestaat volgens hem een spanning tussen de aan de ene kant toenemende behoefte van de overheid om dieper in de persoonlijke levenssfeer van burgers binnen te dringen en daaraan vorm te geven, en anderzijds juist de neiging als overheid verder terug te treden. "Bescheiden bestuur" betekent volgens Trommel echter dat de overheid moet accepteren dat het maatschappelijk middenveld niet van bovenaf kan worden opgelegd en dat wrijving, diversiteit en pluriformiteit (en paralleliteit) moet worden geaccepteerd als een inherent aspect van de moderne samenleving. Alleen dan kan een participatiesamenleving vruchten afwerpen en krijgt zelfredzaamheid inhoud. Hiervoor gebruikt hij de term *crafting communities*.¹⁶ In het SCP rapport *Rijk geschakeerd* wordt eveneens gewezen op de betekenis van lokale netwerken en verbanden in de overgang naar een participatiesamenleving (SCP 2014).

Wat is de relevantie hiervan voor het onderwerp van deze studie? Ook de eigen netwerken van migranten zijn in de loop der jaren op verschillende manieren ingezet in activiteiten die op het grensvlak van de eigen gemeenschap en de samenleving plaatsvinden. Böcker (1994) verrichtte eind jaren tachtig onderzoek naar informele zelfhulp netwerken onder Turkse migranten (zie ook Ireland 2004). Er waren lokale netwerken van migranten die elkaar hielpen en bijstonden, maar er waren ook mensen die over het nodige sociale en financiële en culturele kapitaal beschikten en zich een centrale positie in de gemeenschap wisten te verwerven. In Rotterdam speelde islamitische organisaties een belangrijke rol als communicatiekanalen tussen gemeente en lokale bevolking bij de stadsvernieuwing aan het begin van de jaren negentig (Sunier 1996). In verschillende steden bestaan al vele jaren zogenoemde 'buurtvader' projecten. Om overlast in bepaalde wijken te voorkomen wordt samengewerkt met leden van migrantengemeenschappen die een zeker gezag genieten onder jongeren en zo preventief kunnen werken. Het succes van dergelijke projecten staat of valt met de erkenning van de informele netwerken en gezagsstructuren onder migrantengroepen. Ook bij de

noodzakelijke en onvermijdelijke ontwikkeling in de moderne samenleving. Ook hij wijst dus op het belang van de verbondenheid van individuen als een cruciaal aspect van de samenleving.

¹⁵ <http://www.binnenlandsbestuur.nl/bestuur-en-organisatie/nieuws/troonrede-omslag-naar-participatiesamenleving.9102753.lynkx> (geraadpleegd 6 januari 2014).

¹⁶ "Het streven naar risicoloze en wrijvingsloze zones, ontdaan van ongerief en spanning, cultureel homogeen en sociaal geordend, steriliseert het innovatievermogen van de samenleving. De uitdaging moet veeleer zijn de pluriforme en dynamische samenleving te koesteren en in balans te brengen met het bestaande patroon van sociale instituties. Interessante maatschappelijke initiatieven van onderop zijn er volop." (Sociale Vraagstukken: (<http://www.socialevraagstukken.nl/site/2013/09/21/participatiesamenleving-vraagt-om-bescheiden-bestuur/>) (geraadpleegd 6 januari 2014).

recente incidenten rond moskeeën waar radicale jongeren vrijwilligers probeerden te ronselen voor de strijd in Syrië kunnen eigen (in dit geval islamitische) organisaties een belangrijke preventieve functie vervullen.¹⁷

Eigen organisatorische netwerken van migranten kunnen een belangrijke opstap zijn naar de samenleving. In 1999 werd door het Amsterdamse Instituut voor Migratie en Etnische Studies in opdracht van het Ministerie van Binnenlandse Zaken onderzoek verricht naar de politieke participatie van etnische minderheden. In het onderzoek, dat Putnam's theorie als uitgangspunt nam en dat in 2001 werd gepubliceerd, stellen de auteurs dat een belangrijke oorzaak voor vastgestelde hogere graad van politieke participatie onder Turken samenhangt met hun hoge interne organisatiegraad. Dat pleit, aldus de auteurs voor een andere kijk op het netwerk van eigen organisaties onder de Turkse bevolking. Zij vormen een belangrijke voorwaarde voor het integratieproces (Van Heelsum et al. 2001a: 70). Bovendien waren Turkse migranten ook al in Turkije vertrouwd met politiek bedrijven (Canatan 2001).

De uitkomsten van onderzoek naar de invloed van organisaties en netwerken van migranten op het integratieproces zijn allerm minst eenduidig (zie ook Vellenga & Wiegers 2011). De Amsterdamse politicoloog Tillie heeft langlopend onderzoek verricht naar stemgedrag van allochtone kiezers. Hij komt de conclusie dat etnische factoren bij stemgedrag vooral bij Turken een rol spelen, maar dat dit geleidelijk minder is geworden (Tillie 2006: 25). Dat heeft onder meer te maken met de hoge graad van organisatie onder Turken (zie ook Van Heelsum et al. 2001b; SCP 2012a). Er bestaat bovendien een verband tussen de relatief hoge opkomst van Turkse kiezers (soms zelfs hoger dan het algemene gemiddelde) en de hoge organisatiegraad. Kiezers kunnen via eigen netwerken snel gemobiliseerd worden om naar de stembus te gaan (Sunier 1994). Dit heeft echter ook een keerzijde. Begin 2013 werden lokale bestuurders met een Turkse achtergrond in Rotterdam beticht van belangenverstremgeling en cliëntalisme. In juli van dat jaar werd een onderzoeksrapport gepubliceerd over deze kwestie. Daaruit kwam naar voren dat er inderdaad sprake is van sterke netwerkvorming en bepaalde vormen van cliëntalisme, maar dat er niet kon worden vastgesteld dat dit tot onwettelijke praktijken had geleid (BING 2013).

Vaak wordt betoogd dat de sterke groepsbanden onder Turkse migranten er toe leiden dat men minder intensief met mensen buiten de eigen groep omgaat met als mogelijk gevolg dat noodzakelijke vaardigheden als de kennis van het Nederlands achterblijven. Dat maakt de deelname aan de samenleving moeilijker (SCP 2012a: 17-22). Het omvangrijke *TIES* survey dat enige jaren geleden onder tweede-generatie Turkse en Marokkaanse jongeren in diverse Europese landen werd uitgevoerd laat echter zien dat Turkse jongeren in relatief korte tijd een sterke opwaartse mobiliteit hebben doorgemaakt en dat hun verbondenheid met de eigen groep samengaat met een toegenomen deelname aan de samenleving (Cruel & Schneider 2010: 1250-1257).

Veel van de contacten en netwerken van Turkse migranten strekken zich over de landsgrenzen uit. Transnationale netwerken en organisaties worden vaak opgevat als een belemmering voor de integratie. Dit soort netwerken worden beschouwd als een overblijfsel uit de tijd van de migratie en dus niet meer functioneel. Oriëntatie op het land van herkomst is dan bijna het tegenovergestelde van participatie aan de ontvangende samenleving. Maar ook op dat punt zijn de uitkomsten van onderzoek niet eenduidig. Uit verschillende studies komt naar voren dat deze vorm van oriëntatie geleidelijk is afgenomen en dat daar in de volgende generaties nieuwe vormen van oriëntatie voor in de plaats zijn gekomen (zie onder meer Baumann & Sunier 1995; Lucassen,

¹⁷ <http://www.kerknieuws.nl/nieuws.asp?old=24660> (geraadpleegd 15 januari 2014).

Feldman & Oltmer 2006). Een belangrijk kenmerk van die netwerken was zeker in de eerste fase van de migratie hun sterke verbinding met het land van herkomst, in dit geval Turkije. Die verbindingen waren van persoonlijke aard, gericht op de regio waar de familie woonde, en hadden belangrijke financiële dimensies (bezit van landgoederen, verwachten van het sturen van geld, etc.). In de daarop volgende jaren en onder de volgende generaties veranderde de aard van deze transnationale relaties. Mügge verrichte onderzoek naar de aard van transnationale activiteiten onder Turkse, Koerdische en Surinaamse migranten en hun nakomelingen (Mügge 2010). Zij betoogt dat transnationale netwerken zeker bij de eerste generatie migranten een persoonlijke component hadden. Op basis van banden heeft veel transnationale activiteit plaatsgevonden, van politiek, cultureel tot economisch (zie ook Vertovec 2009). Overigens stelt Mügge vast dat de omvang en het belang van transnationale netwerken nogal eens overschat wordt. Veel studies over transnationale activiteiten gaan over sterk ontwikkelde en geïnstitutionaliseerde praktijken waardoor gemakkelijk de indruk wordt gewekt dat elke migrant daar onderdeel van uit maakt en daar intensief mee bezig is terwijl dat niet het geval hoeft te zijn (2010: 34).

Grillo betoogt dat er een groeiend spanningsveld is tussen de categorie 'moslim' zoals die in nationaal beleid in verschillende landen van Europa wordt gehanteerd en de ervaringen en contacten van betrokkenen die zich niet door nationale grenzen laten bepalen. Transnationale netwerken zijn geen overblijfselen uit het migratietijdperk die vanzelf zullen verdwijnen. Het zijn hedendaagse sociale netwerken die door toegenomen communicatiemogelijkheden belangrijker zijn geworden (Grillo 2004). Islamitische bewegingen hebben ieder op hun eigen wijze gebruik gemaakt van deze netwerken en informele gemeenschapsverbanden. Het bood hen een ideale basis voor organisatieopbouw, maar legde natuurlijk ook beperkingen op. Zoals we in dit rapport zullen laten zien worden persoonlijke banden met Turkije voor de volgende generaties steeds minder vanzelfsprekend. Bewegingen, maar ook de Turkse overheid kunnen wel proberen dit proces te beïnvloeden, maar succes is niet op voorhand verzekerd.

Glick-Schiller en Levitt hebben onderzoek verricht onder migranten in de Verenigde Staten afkomstig uit Midden-Amerika en India. Zij laten zien dat sterke banden en oriëntaties op het land van herkomst goed kunnen samengaan met deelname aan de ontvangende samenleving. De onderzoekers gebruiken voor het samengaan van oriëntatie op het land van herkomst en participatie in het land van vestiging het begrip *simultaneity* of gelijktijdigheid (Levitt & Glick-Schiller 2004). Ghorashi (2003) komt tot een vergelijkbare conclusie in haar onderzoek naar Iraanse vrouwen in Nederland en de Verenigde Staten. Op 9 oktober 2013 vond in de Rode Hoed in Amsterdam een debat plaats naar aanleiding van het SCP rapport *Dichter bij Elkaar?*. In dat debat stond het begrip parallelle samenleving centraal. In feite ging het over de vraag of *simultaneity* problematisch is voor de cohesie in de Nederlandse samenleving.

De opkomst van moderne media in combinatie met ontwikkelingen in de migrantengemeenschappen heeft deze informele transnationale netwerken tamelijk grondig gewijzigd. In de eerste fase van de migratie waren directe familiebanden en financiële maar ook emotionele banden heel sterk bepalend voor de oriëntatie op het land van herkomst. We kunnen hier een intrigerende paradox waarnemen. Aan de ene kant neemt de participatie aan de ontvangende samenleving toe, maar aan de andere kant is het contact met het land van herkomst van ouders en grootouders makkelijker geworden. Vanuit het perspectief van *simultaneity* hoeft dit overigens niet werkelijk als een tegenstelling te worden gezien. Voor veel jongeren van Turkse oorsprong is de betrokkenheid bij Turkije onderdeel geworden van een bewuste keuze die samenhangt met hun persoonlijke identificatieproces. Virtuele netwerken en sociale media zijn een

steeds belangrijker rol gaan spelen zoals we hebben kunnen waarnemen tijdens de protesten in Turkije medio 2013. De aard van de bindingen met het land van herkomst veranderen daardoor wel omdat deze zich minder uitdrukkelijk en steeds minder op de eigen familie en regio richt.

Er moet een duidelijk onderscheid gemaakt worden tussen de vanzelfsprekende 'natuurlijke' contacten die migranten over de grens onderhouden en die vaak een heel persoonlijk karakter hebben, en de doelgerichte activiteiten van collectieve actoren. In dat laatste geval liggen er strategische en programmatische motieven aan ten grondslag. Daarbij moeten we denken aan formele organisaties met vertakkingen die zich over landsgrenzen uitstrekt, maar ook aan organisaties onder auspiciën van de staat. In het geval van de onderhavige Turkse organisaties is van beide sprake. In hoofdstuk 4 komen we daarop terug.

Sociaal-culturele dimensie

Deze dimensie heeft betrekking op vraagstukken van oriëntatie en identificatie en het naast elkaar bestaan van verschillende waardensystemen. De centrale vraag is of waardenconsensus noodzakelijk is voor de cohesie van een samenleving en of het naast elkaar bestaan van verschillende waardensystemen de integratie belemmert.

De sociaal-culturele dimensie is de meest besproken, maar ook het meest ingewikkelde aspect van paralleliteit. Het gaat om moeilijk meetbare en benoembare culturele oriëntaties die bovendien veranderlijk en zeer situationeel zijn (Carrithers 1992). Het idee dat de wereld bestaat uit een mozaïek van duidelijk van elkaar te onderscheiden culturele gemeenschappen is achterhaald en empirisch niet houdbaar. Individuen hebben bovendien niet maar één oriëntatie, maar verschillende, afhankelijk van context en situatie (Baumann & Gingrich 2004). Verschillende waardenoriëntaties en culturele referentiekaders die een individu hanteert kunnen van de buitenkant tegenstrijdig lijken, maar voor de persoon in kwestie volstrekt logisch met elkaar verbonden zijn. Gedrag, handelen en gemeenschapsvorming zijn bovendien niet altijd rechte lijnen af te leiden uit culturele oriëntaties of etnische loyaliteiten (Baumann 1996).

In de recente wetenschappelijke literatuur over religiositeit zien we een verschuiving van ideologie en structuur naar praktijk. Religieuze overtuiging en religieuze identiteit zijn geen a-priorische en vaststaande gegevenheden, maar ontwikkelen zich in concrete religieuze praktijken en processen van gemeenschapsvorming (zie bijv. Ammerman 2007; McGuire 2008; Orsi 2005). Dit geldt voor moslims evenzeer als voor andere gemeenschappen (Dessing et al. 2013; Hirschkind 2006; Yıldız & Verkuyten 2012). Daarom kan het culturele en/of religieuze referentiekader van een individu of gemeenschap niet zonder meer worden afgeleid uit 'algemeen geldige' kennis over een cultuur of religie, maar moet het blijken uit hun concrete uitingen en gedragingen. In de sociaalwetenschappelijke studie van de islam is in dit verband het werk van Talal Asad toonaangevend, die spreekt van islam als een '*discursive tradition*'. Met die term verwijst hij naar een intern debat over behoud én aanpassingen van de uit het verleden overgeleverde religieuze praktijk en laat daarmee tevens zien dat het onderscheid dat vaak gemaakt wordt tussen religie en cultuur te abstract is en weinig te maken heeft met de dagelijkse praktijk waarin mensen leven (Asad 1986).

In het wetenschappelijk debat over integratie en waardenoriëntatie zien we globaal twee posities. Critici van waardenpluriformiteit beargumenteren dat een samenleving om te kunnen functioneren en maatschappelijke cohesie te kunnen genereren waardenconsensus nodig heeft. Over de noodzaak van culturele homogeniteit lopen de meningen uiteen. Zo stelde de rechtsfilosoof Ellian in 2002 dat het naast elkaar bestaan van verschillende waardengemeenschappen problematisch is en dat alleen een "mono-culturele rechtsstaat" basis kan zijn van een

samenleving.¹⁸ Over dit thema werd in rechtsfilosofische kring uitvoerig debat gevoerd. Ook voormalig SCP directeur Schnabel was van mening dat multiculturalisme teveel uitgaat van de gelijkheid van culturen en zich dus nauwelijks leent voor de opbouw van een coherente samenleving (1999). In de nota *Integratie, Binding, Burgerschap* (Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties 2011) werd door de overheid ook expliciet afstand genomen van het relativisme dat in multiculturalisme besloten ligt (2011: 5).¹⁹

Critici van waardenpluriformiteit stellen veelal dat door de immigratie van mensen met een cultuur die ver af staat van die in de eigen samenleving ('niet-westerse allochtonen' zoals het in de statistieken van het CBS wordt geformuleerd) de coherentie in gevaar komt. Het leidt ertoe dat mensen zich niet op de ontvangende samenleving oriënteren en zich op de eigen gemeenschap terugtrekken. Zij betogen dat het bestaan van parallelle gemeenschappen het gevolg is van onwenselijke culturele en religieuze waardenpluriformiteit. Het antwoord daarop moet een heldere, op rechtsprincipes gebaseerde samenleving zijn met een expliciete definitie van de gemeenschappelijke grondslagen van de samenleving.

Politiek-filosofisch wordt deze stellingname ook wel het 'moreel objectivisme' genoemd. Het wordt beschouwd als de tegenhanger van de opvatting van de principiële gelijkwaardigheid van culturen. Dit objectivisme berust op de overtuiging dat de eigen waarden universele geldigheid hebben en dominant zijn over andere waarden. Dat kan het moderne liberalisme zijn (zie bijv. Cliteur 2002), maar evengoed kan moreel objectivisme gebaseerd zijn op een godsdienstige leer.

Tegen dit moreel objectivisme is echter ook vanuit filosofisch liberalistische hoek nogal wat ingebracht. Juist het beroep op de universaliteit van bepaalde waarden, kan leiden tot onverzettelijkheid en gemakkelijk ontaarden in verharding waardoor het open karakter van de samenleving in gevaar kan komen (zie bijv. Prins 2004; Trappenburg & Pellikaan 2003). Volgens de filosoof Rorty (1979) moet het niet gaan om het gedwongen opleggen van een moreel kader aan anderen door afwijkende opvattingen te veroordelen, maar moet er gezamenlijk gezocht worden naar wat hij '*shared understandings*' noemt (Trappenburg & Pellikaan 2003). Dit is een procedurele oplossing om uit de morele patstelling te komen die waardenpluriformiteit impliceert.²⁰

De politiek-filosoof John Rawls kiest in zijn beroemde studie *A Theory of Justice* een iets andere invalshoek, maar ook hij zoekt naar een benadering die ideologische verschillen overstijgt en niet tot een moreel normatief keurslijf wordt. Hij stelt dat een samenleving altijd is opgebouwd uit mensen die zeer verschillend denken over wat het goede leven impliceert. Om in zo'n situatie tot een 'leefbare' samenleving te komen moet het principe van rechtvaardigheid vooraf gaan aan een in zijn

¹⁸ Afshin Ellian, 'Leve de monoculturele rechtsstaat', in: *NRC Handelsblad*, 30-11-2002.

¹⁹ "Het kabinet neemt nadrukkelijk afstand van het relativisme dat besloten ligt in het concept van de multiculturele samenleving en gaat uit van een samenleving die weliswaar, mede onder invloed van de migranten die zich hier vestigden, verandert, maar die niet uitwisselbaar is voor welke andere samenleving dan ook. De grondtonen die het maatschappelijk leven bepalen in Nederland zijn historisch gevormd en vormen herkenningspunten die veel Nederlanders delen en die niet opgegeven kunnen worden. Dat gaat niet alleen om de verworvenheden en kernwaarden die aan basis staan van de Nederlandse rechtsstaat, maar ook om meer historisch of cultureel bepaalde herkenningspunten, zoals de Nederlandse taal, monumenten of bouwkundige kenmerken of de ongeschreven manieren en gedragscodes die zich in de loop van de geschiedenis ontwikkeld hebben en die naar gelang van de situatie op de voorgrond treden."

²⁰ Baumann en Gingrich (2004) hebben laten zien dat de vaak als onoverbrugbaar beschouwde culturele en morele verschillen tussen bevolkingsgroepen helemaal niet zo absoluut zijn. Het is de specifieke context en de omstandigheden waaronder deze verschillen betekenis krijgen die bepalend zijn voor de mate waarin mensen elkaar bejegenen.

ogen oeverloze discussie over wie moreel gelijk heeft. Rawls wil komen tot een 'minimale basis van moraliteit'. Mensen die zeer verschillend over allerlei zaken denken moeten wel op basis van rechtvaardigheid en gelijkheid met elkaar kunnen omgaan (Rawls 1971). Rawls behoort wat dat betreft tot de filosofen, zoals ook Hobbes en Rousseau, die de samenleving beschouwen als een sociaal contract, een vergelijk over hoe met elkaar om te gaan.

In Duitsland is de discussie over waardenconsensus en parallelle gemeenschappen al wat langer aan de gang. Daar worden de begrippen *Parallelgesellschaft* en *Leitkultur* expliciet ingezet in het debat. Centraal in dat debat is de vraag of waardenpluraliteit de maatschappelijke cohesie in een samenleving in gevaar brengt. Schiffauer (2008) deed onderzoek naar deze vraag en komt tot de conclusie dat culturele homogeniteit zeker in grotere maatschappelijke verbanden nooit heeft bestaan, maar dat het vaak retorisch wordt gebruikt als een kenmerk van een vroegere en nu verdwenen homogene samenleving. Hij constateert dat het van belang is om te streven naar een optimale participatie van alle burgers in de samenleving, maar dat waardenconsensus daarvoor helemaal niet noodzakelijk is.²¹

Critici van het moreel objectivisme zijn dus zeker niet allemaal aanhangers van cultuurrelativisme, maar stellen dat waardenpluralisme een inherent kenmerk van een open samenleving is. Dat ontstond niet pas nadat er migranten van buiten Europa naar Nederland kwamen. Zo stelde hoogleraar etnische studies Rinus Penninx in een reactie op de aankondiging van minister Asscher om het onderhavige onderzoek te laten verrichten dat we moeten oppassen de samenleving bij voorbaat voor te stellen als een homogeen geheel. Er zijn altijd parallelle gemeenschappen in een samenleving en de opvatting dat Nederland een gemeenschappelijk stelsel van kernwaarden heeft is empirisch onhoudbaar. De Bussumse golfvereniging, het domineesmilieu in Zwolle, de Volendamse gemeenschap, het kunstenaarsmilieu in Amsterdam, de Hells Angels, politieke partijverenigingen, of het landbouwers milieu in Zeeland zijn voorbeelden van collectiviteiten waarbinnen een sterke waardenconsensus bestaat, die kan afwijken van waarden binnen de samenleving als geheel. De laatste decennia is niet zozeer de culturele diversiteit toegenomen, maar is de ontvangende samenleving die diversiteit in toenemende mate als problematisch gaan beschouwen. Daarmee heeft het moreel objectivisme aan invloed gewonnen. Als gevolg daarvan wordt culturele homogeniteit steeds meer beschouwd als een noodzakelijk doel. Penninx stelt voor om weer terug te keren naar het aloude begrip sociaaleconomische integratie zoals dat in de jaren tachtig door de overheid werd gebruikt en alle verwijzing naar de culturele dimensies van de samenleving buiten het beleid te houden. De toetsing van allerlei culturele praktijken aan de grondwet en de democratische rechtsorde is wat dat betreft voldoende.²²

De discussie over waardenpluralisme is vanzelfsprekend nauw verbonden met de discussie over multiculturalisme. Duyvendak plaatst vraagtekens bij de dominante opvatting dat Nederland in de jaren tachtig en negentig een multicultureel integratiebeleid voerde. Dat beleid was in de praktijk aanzienlijk veelvormiger en pragmatischer (Duyvendak & Scholten 2012; zie ook Bowen et al. 2013). Tevens betogen zij dat de kritiek op het vermeende multiculturele integratiemodel van Nederland veelal als legitimatie geldt voor een beleid dat sterker de nadruk legt op culturele assimilatie (Duyvendak & Scholten 2012). Het begrip burgerschap heeft in de afgelopen vijftien jaar een

²¹ Een interessante visie op de waardering van diversiteit geeft de Amerikaanse filosofe Susan Neiman in haar Socrateslezing van 2 maart 2014. Zij stelt dat Europa diversiteit nu als een probleem ervaart en zich afvraagt of er wel grond is voor een unie, terwijl de Verenigde Staten juist de diversiteit beschouwen als de kracht van hun federatieve structuur.

²² Interview met Penninx, *Zaman* 8 juni 2013

culturele invulling gekregen. Culturele pluriformiteit (en dus paralleliteit) zou niet zozeer sterker zijn geworden, maar als problematischer worden ervaren (Schinkel & Van Houdt 2010; Van Reekum 2012).

Een belangrijke vraag die we ten aanzien van de sociaal-culturele dimensie van paralleliteit moeten stellen is of er sprake moet zijn van exclusieve (dus elkaar uitsluitende) keuzes in culturele oriëntatie. Indien bepaalde groepen in de bevolking zich identificeren met bepaalde gemeenschappen, kringen en waardepatronen betekent dat dan dat zij zich van de samenleving afkeren? In de discussie over sociaal-culturele integratie lijkt nogal eens de mening te bestaan dat loyaliteit exclusief moet zijn. Historisch zijn hier interessante parallellen te trekken met de positie van katholieken in de tweede helft van de 19^e eeuw. Vooral in protestantse kring werden vraagtekens geplaatst bij de loyaliteit van katholieken omdat zij ‘twee meesters dienden’, de paus in Rome en de Nederlandse natie (Te Velde & Verhage 1996). Een vergelijkbare discussie ontstond ruim tien jaar geleden naar aanleiding van een uitzending van het actualiteiten programma NOVA (11 december 2003) waarin toenmalig VVD-kamerlid Ayaan Hirsi Ali aan kinderen op een islamitische basisschool vroeg wat belangrijker voor hen was de koran of de Grondwet.²³

Omgekeerd zijn er organisaties en bewegingen die van hun leden eisen dat zij een absolute en onvoorwaardelijke keuze voor de beweging maken en stellen dat er geen sprake kan zijn van meerdere oriëntaties en dat men in alle opzichten en in alle aspecten van het dagelijks leven een exclusieve keuze moet maken. Integratie in de omringende samenleving vinden zij onaanvaardbaar. We komen dit tegen in sommige salafistische groepen (De Koning 2008).

Dit leidt tot de vraag hoe diversiteit in culturele en religieuze oriëntaties zich verhoudt tot integratie. Zorg hierover komt nadrukkelijk aan de orde de brief aan de Kamer waarin de minister van Sociale Zaken het onderhavige onderzoek toezegde: een aandachtspunt zou moeten zijn hoe in genoemde organisaties wordt aangekeken tegen kernwaarden in de Nederlandse samenleving als seksegelijkheid, zelfbeschikkingsrecht, individuele keuzevrij en gewetensvrijheid. Worden deze kernwaarden onderschreven en ook benadrukt? Hoe algemeen worden ze door leden van genoemde organisaties onderschreven? Worden er religieuze en culturele principes gepropageerd of opgelegd die botsen met deze kernwaarden? Mag van moslims en islamitische organisaties worden gevraagd zich te ‘conformereren’ aan ‘algemeen aanvaarde’ kernwaarden van de Nederlandse samenleving?

Over die laatste, politieke en ethische, vraag spreken we ons in dit rapport niet uit. Wel kunnen we hier een inschatting maken over attitudes en positiebepalingen onder moslims in Europa tegenover de vaak in het debat naar voren gebrachte kernwaarden, zoals seksegelijkheid, zelfbeschikkingsrecht, individuele keuzevrij en gewetensvrijheid. Dat juist aan moslims wordt gevraagd hoe zij daarin staan, heeft alles te maken met het islamdebat dat de laatste decennia is gevoerd. Critici van deze religie stellen immers dat de genoemde kernwaarden binnen deze religie onvoldoende zouden worden erkend. De islam zou de vrouw ondergeschikt maken aan de man (bijv. Hirsi Ali & Rüttenfranz 2002). De islam zou met een verbod op geloofsafval de individuele keuzevrijheid beperken (Ibn Warraq 2003; Marschall 2011). De islam zou in wezen een theocratisch systeem zijn dat het zelfbeschikkingsrecht van groepen burgers niet respecteert (zie bijv. Jansen 2003). De socioloog Koopmans komt tot een vergelijkbare conclusie op een conferentie in juni 2013 waar hij de resultaten van een onderzoek presenteerde waaruit zou blijken dat een meerderheid van

²³ <http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/archief/article/detail/1761815/2003/12/18/Hirsi-Ali-en-moslimscholen-2.dhtml> (geraadpleegd 20 februari 2014).

de moslims in Europa “fundamentalistische” ideeën zou aanhangen.²⁴ Verder wordt in dit verband vaak verwezen naar de afwijzing van homoseksualiteit binnen de islam (zie Jaspers et al. 2007).

Een probleem met veel van deze kritische publicaties is de generalisatie die erin ligt opgesloten. Moslims in Europa hebben de afgelopen decennia op zeer uiteenlopende wijzen hun positie bepaald tegenover de Europese samenleving en haar kernwaarden, variërend van volmondige omarming ervan, via voorwaardelijke aanvaarding en compromis, tot afwijzing. Bij velen is die aanvaarding even vanzelfsprekend als bij Europeanen met andere levensbeschouwelijke achtergronden, en wordt deze via opvoeding en onderwijs verworven. In andere gevallen vind een meer systematische reflectie plaats over de verhouding van die kernwaarden en de grondbeginselen van de islam. Uit het SCP onderzoek naar opvattingen en houdingen van moslims in Nederland komt een genuanceerd beeld naar voren ten aanzien van seksegelijkheid en homoseksualiteit. Een meerderheid van de moslims (praktiserend of niet) zou er moeite mee hebben als zijn/haar eigen kind een partner met dezelfde sekse zou hebben. Slechts een minderheid van rond de 20% onderschrijft de stelling dat homo’s niet hun leven zouden mogen leiden zoals ze zouden willen (SCP 2012b: 110). Uit een groot survey dat onder moslims in Frankrijk, Duitsland en het Verenigd Koninkrijk werd gehouden komt naar voren dat veel moslims er conservatieve opvattingen op na houden als het gaat om bepaalde morele kwesties, maar dat het overgrote deel een rechtstaat wil die de fundamentele vrijheden van elk individu onderschrijft (Gallup 2009). Een grootschalig opinieonderzoek waarin 50.000 moslims uit 35 landen werden ondervraagd over geweld, individuele vrijheden, vrouwenrechten, etc. leverde een uitermate genuanceerd beeld op van “wat moslims werkelijk denken” (Esposito & Mogahed 2007). Hoewel dit soort onderzoeken ons een beeld verschaffen over de diversiteit van denkbeelden, is een probleem met veel van dit opinieonderzoek niet alleen dat de resultaten sterk uiteen lopen, maar ook dat het momentopnamen levert zonder veel context en zonder de vraag waar bepaalde opvattingen vandaan komen en hoe ze zich ontwikkelen.

Het is dus van belang ook na te gaan welke discussies onder moslims plaatsvinden bijvoorbeeld over het leven in Europa, hoe bepaalde thema’s besproken worden en welke posities daarin bestaan. Een intellectuele stellingname die in dit verband vaak wordt gehoord is die van Tariq Ramadan, de in Zwitserland opgegroeide islamitische schrijver, die in zijn boek *Westerse moslims en de toekomst van de islam* beargumenteert dat islam en de kernwaarden van Europa goed kunnen samengaan (Ramadan 2005). In kringen van islamitische mainstreamorganisaties is de afgelopen decennia in alle toonaarden benadrukt dat de kernwaarden van de islam met die van de Europese samenleving verenigbaar zijn. Een belangrijk uitgangspunt is in dat verband, dat moslims door het aanvaarden van een Europese nationaliteit of zelfs van een verblijfsvergunning een contract hebben gesloten waaraan ze religieus en moreel gebonden zijn. Een voorbeeld van deze positie is de ‘*Islamische Charta*’ van de *Zentralrat der Muslime in Deutschland*, een overkoepelend verband van moslimorganisaties in Duitsland. Daarin wordt de democratische rechtsorde en de kernwaarden daarvan erkend, het streven naar een theocratische staat afgewezen, en benadrukt dat moslims binnen die rechtsorde zonder problemen hun religie kunnen praktiseren.²⁵

Maar doorgaans gaat de synthese tussen religie en Europese kernwaarden verder, doordat men benadrukt dat deze kernwaarden ook in de islamitische traditie verankerd zijn. Daarbij wordt vaak Koranhoofdstuk 2, vers 256 aangehaald: “In de godsdienst is geen dwang” (vertaling Leemhuis

²⁴ <https://ces.confex.com/ces/2013/webprogram/Paper2136.html> (geraadpleegd 20 februari 2014). Zie ook Koopmans 2013.

²⁵ <http://zentralrat.de/3035.php> (geraadpleegd 20 februari 2014).

1989). Ook de bovengenoemde *Islamische Charta* haalt dat koranvers aan en stelt: “Er is geen tegenspraak tussen de individuele rechten die in de koran zijn verankerd en door God worden verleend, en de kern van de westerse Verklaring van de Rechten van de Mens”.²⁶

Ondanks de poging van de *Islamische Charta* om islam en Europese kernwaarden te verzoenen, bevat de islamitische traditie elementen die moeilijker verenigbaar zijn met die kernwaarden. Het betreft elementen uit het islamitisch recht die individuele vrijheden aan banden leggen binnen een islamitische staat. Zo kent het islamitisch recht een verbod op geloofsafval en stelt het buitenechtelijke seksuele contacten strafbaar. Een vaak door moslims gehanteerde strategie om een conflict hierover te vermijden is contextualisering: dergelijke regels gelden alleen in een islamitische staat, en zijn dus niet van toepassing in de Europese context (vgl. Yildiz & Verkuyten 2012).

Duidelijk is dat deze strategie de zorgen van critici over de aanvaarding door moslims van Europese kernwaarden niet wegneemt. De *Islamische Charta* werd in Duitsland enerzijds verwelkomd, maar anderen stelden de kritische vraag hoe die omarming van individuele vrijheden zich dan verhiel tot de leer van de islamitische rechtsscholen die afvalligheid van de islam verbieden en strafbaar stellen; en of moslim de kernwaarden alleen aanvaarden zolang ze in een minderheidspositie verkeren. Omgekeerde werd het Charta door sommige moslimschrijvers bekritiseerd als document dat teveel concessies deed aan de Europese cultuur (Eissler 2008). Deze discussie over de verhouding van Europese en islamitische kernwaarden illustreert de bovengenoemde these van Talal Asad over de ‘*discursive tradition*’, het interne debat over behoud én aanpassingen van de uit het verleden overgeleverde religieuze praktijken is een continu proces.

Ook is duidelijk dat er in dit debat ook radicale anti-Europese stemmen klinken onder moslims in Europa. Er is de afgelopen jaren vrij veel aandacht geweest voor bepaalde moskeeën en bepaalde predikers die hun gehoor oproepen de Europese samenleving radicaal af te wijzen. Het onderzoek dat in de afgelopen jaren naar deze bewegingen is gedaan laat overigens zien dat maar een heel klein deel van de moslims met radicale opvattingen bereid zou zijn geweld te gebruiken (zie Roex et al. 2010).

Sociale druk, beïnvloeding, controle en disciplineren

Bij de twee hierboven beschreven dimensies ging het om processen van gemeenschapsvorming, maatschappelijke fragmentering, organisatievorming, en culturele diversificatie als inherente kenmerken van de samenleving. Bij de derde dimensie gaat het om collectieve meningsvorming, beïnvloeding, en disciplineren. Het gaat hierbij om algemene sociologische processen die op alle niveaus en geleidingen van de samenleving plaatsvinden. Daaronder vallen dus ook socialisatieprocessen op gezinsniveau. Het aanleren van gewenst gedrag is een voltrekt normale vorm van disciplineren. Maar ook de disciplineren in institutionele verbanden als school, bedrijf, instellingen en organisaties is een universeel verschijnsel. Van mensen als onderdeel van sociale verbanden en organisaties wordt verwacht dat zij zich conformeren en hun gedrag aanpassen aan groepscodes en groepsbelangen. Ook moeten we hierbij denken aan vormen van sociale controle in sociale verbanden, ‘peer pressure’. Roddel en achterklap fungeren in de meeste gevallen als conditioneringsmechanismen (zie bijv. De Vries 1987). Ook de staat disciplineert haar onderdanen en

²⁶ Idem noot 25

sanctioneert ongewenst gedrag (zie Foucault 1982).²⁷ In een democratisch politiek systeem gebeurt dit op basis van een overeengekomen rechtsorde.

Beïnvloedingsprocessen hebben in sommige organisatorische verbanden een expliciet doel. De Turkse islamitische bewegingen die in het rapport worden besproken zijn niet simpelweg collectiviteiten van mensen met dezelfde opvattingen en levensovertuiging. Er zijn heel veel redenen om zich bij een beweging aan te sluiten (Sunier 1996: 179; Canatan 2001). De studie van sociale bewegingen heeft zich uitgebreid met deze aspecten van organisatievorming bezig gehouden in het bijzonder met het proces dat Tarrow 'framing' noemt, de ontwikkeling van meningsvorming (1994; 2005; Della Porta & Tarrow 2005; McAdam, Tarrow & Tilly 2003). Organisaties, bewegingen en partijen hebben agenda's en doelstellingen en streven ernaar om hun achterban 'op één lijn' te krijgen. Fireman en Gamson (1979: 22) onderscheiden vijf factoren die bepalend zijn voor de mate van onderlinge solidariteit en de interne cohesie van een organisatie: (1) *Vrienden en verwanten*. Vaak zijn aanhangers van organisaties geïntroduceerd via vrienden en familieleden. Voor de leiders vormt dit een belangrijke basis voor het versterken van de onderlinge solidariteit. (2) *Frequentie van deelname aan activiteiten van organisaties*. Hoe vaker mensen participeren hoe sterker over het algemeen hun gevoel van onderlinge solidariteit wordt. (3) *Design for living*. Organisaties trachten hun leden over het algemeen een bepaald beeld over henzelf, over verleden, heden en toekomst te bieden, waarmee zij hun dagelijkse levenservaringen kunnen plaatsen, verklaren en interpreteren. De mate waarin deze 'design' is geformuleerd in termen van insiders en outsiders is bepalend voor het gevoel van onderlinge betrokkenheid en solidariteit. (4) *Statusverschillen en externe relaties*. De maatschappelijke positie die aanhangers van een organisatie innemen en vooral de mate waarin die overeenkomen met die van andere aanhangers is van invloed op de onderlinge solidariteit. Daardoor vallen maatschappelijke en economische categorieën en statusverschillen gemakkelijk samen met religieus-ideologische grenzen. Omgekeerd kunnen onderlinge verschillen daarin de reden zijn dat de interne solidariteit zwakker wordt. (5) *No exit*. Dit heeft betrekking op de voorstellingen en beelden die in de omringende samenleving bestaan ten aanzien van de organisatie en haar aanhangers. Negatieve beeldvorming is natuurlijk van negatieve invloed op de onderhandelingsruimte van een organisatie, maar kan tegelijk dienen als een middel om de interne solidariteit te versterken en een sterker wij-zijgevoel te creëren. De rol van leiders en van leden die de omringende samenleving goed kennen, is hierbij natuurlijk van cruciale betekenis.

Deze vijf factoren hebben enerzijds betrekking op sociaal-organisatorische kenmerken van organisaties en hun leden, maar anderzijds gaat het om het wereldbeeld dat in een organisatie gepropageerd wordt. Het gaat om de vraag hoe de grenzen tussen de interne organisatie en de buitenwereld worden gepercipieerd. In het algemeen geldt dat naarmate een organisatie zich sterker op een eigen unieke identiteit beroept, de groepsgrenzen ook als sterker worden gezien en dat ook met meer overtuiging zal worden uitgedragen. Dit kan leiden tot groepsdwang en isolationisme, maar dat is beslist niet altijd het geval. Door mobiele telefoons, internet en sociale media worden patronen van samenleven en interactie steeds ingewikkelder en communicatie over groepsgrenzen heen steeds makkelijker (vgl. Kapferer et al. 2010).

²⁷ De Franse socioloog Michel Foucault heeft zich het grootste deel van zijn wetenschappelijke carrière beziggehouden met vormen van conditionering en disciplineren die hij beschouwde als inherente processen in alle sociale verbanden. Mensen zijn per definitie sociaal ingebed en geconditioneerd. Hij zette vraagtekens bij de aanname dat er zoiets bestaat als autonome individualiteit, een ideaal dat tegenwoordig vaak wordt ingezet in de discussie over culturele verschillen.

Dit betreft ook islamitische organisaties in Nederland. Islamitische organisaties zijn collectiviteiten waarin aan islamitische identiteiten richting wordt gegeven en waarin die identiteiten tot collectieve representaties worden gevormd. Daarvoor is het essentieel dat bij de leden of de achterban een bepaalde 'kennis' is ontwikkeld over hun eigen positie en dat de onderlinge solidariteit tussen de leden wordt versterkt, maar dat wil niet zeggen dat dit uitsluitend tot stand komt door disciplineren en dwang. Het ontwikkelen van een collectieve identiteit met het daarbij behorende wereldbeeld komt tot stand door een combinatie van groepsdynamische, individuele en ideologische factoren. Ten aanzien van doelstellingen en middelen en de politieke agenda van islamitische organisaties wordt niet zelden verondersteld dat hierover een grote mate van overeenstemming bestaat onder de leden. Doelstellingen en middelen van islamitische organisaties zijn echter helemaal niet zo eenduidig en vooral de afgelopen jaren onderwerp van vaak hevige controverses. Binnen organisaties bestaan vaak verschillende 'bloedgroepen', 'discursieve gemeenschappen', fracties, belangen en machtsstrijd. Gevestigde belangen worden aangevochten door rivaliserende fracties. Niet zelden komen deze tegenstellingen naar buiten doordat verschillende woordvoerders zeer verschillende uitspraken doen over de doelstellingen en werkwijze van de organisatie. Zo wijkt de 'officiële ideologie' soms af van wat dagelijkse praktijk is binnen een organisatie.

Relevant in dit verband is ook het 'dempende effect' dat sterke organisatievorming op radicalisering kan hebben. Vaak wordt vooral de nadruk gelegd op de mogelijkheid van radicalisering als onderdeel van een religieuze ideologie die binnen een beweging wordt gepropageerd, maar het relatief geringe aantal radicale moslims met een Turkse achtergrond heeft ook te maken met de sterke organisatorische structuren.

Binnen organisaties, gemeenschappen en netwerken vindt dus altijd beïnvloeding plaats. De vraag die hier gesteld moet worden is wanneer overigens normale processen van disciplineren en sociale druk onwenselijk wordt en zelfs onaanvaardbaar. Ouders mogen hun kinderen opvoeden naar eigen inzicht en ze mogen hen onderwerpen aan normatieve kaders die zij belangrijk achten, maar hun vrijheid daarbij is niet onbegrensd. Deze wordt beperkt door wettelijke kaders, onder meer regels tegen kindermishandeling of door de leerplicht. Ook voor organisaties geldt dat zij het recht hebben hun leden te beïnvloeden en disciplineren zolang dat niet gepaard gaat met fysieke dwang, of dat de mentale druk zo groot wordt dat keuzevrijheid wordt ontnomen.

De vraag waar aanvaardbare beïnvloeding overgaat in onaanvaardbare dwang is juist in een samenleving waar sprake is van waardenpluralisme zoals in Nederland niet eenvoudig te beantwoorden. Een begrip als indoctrinatie dat nogal eens wordt gebruikt als het gaat om religieuze denkbeelden is problematisch omdat wat de ene partij beschouwt als normale socialisatie door de andere partij wordt gezien als het opleggen van onwenselijke denkbeelden. Wat de ene partij beschouwt als een gerechtvaardigde en noodzakelijke manier van overtuigen en controleren, ziet de andere groep als onwenselijke groepsdwang. Een belangrijk graadmeter kan hier alleen maar zijn in hoeverre er exit-opties bestaan (zie ook Roex 2012) en of er sprake is van fysieke dwang. Maar zelfs het proberen vast te stellen wat een exit-optie precies inhoudt is op voorhand gecompliceerd. Uittreden uit een relatief gesloten gemeenschap kan sociale isolatie tot gevolg hebben wat individuen weerhoudt ook daadwerkelijk uit te treden. Omgekeerd kunnen allerlei vormen van groepsdwang volstrekt ineffectief zijn als individuen zich niets van die dwang aantrekken. Met andere woorden, tenzij er sprake is van fysieke dwang, is de invloed op meningsvorming in een liberale rechtstaat relatief en begrensd.

Aanvaarding van de beïnvloedingsmethoden die groepen in de samenleving gebruiken lijkt in ieder geval gediend bij transparantie over deze methoden. Vooral als de vrees bestaat dat religieuze organisaties hun leden, vooral hun jongere leden, isoleren van de rest van de samenleving of hun individuele keuzevrijheid ernstig zouden beperken, is openbaarheid en transparantie over de pedagogische instrumenten van belang. Ook waar dat niet kan worden afgedwongen, kan wel worden bevorderd dat groepen op dit punt kwaliteitscriteria formuleren en hun pedagogische klimaat laten evalueren door onafhankelijke waarnemers.

Een van de thema's waar de balans tussen dwang en individuele autonomie heel expliciet aan de orde komt is de positie van vrouwen. Als moslimvrouwen zich houden aan islamitische kledingvoorschriften of zich vooral wijden aan het huishouden en de opvoeding wordt dit vaak toegeschreven aan sociale druk of dwang. Uit onderzoek komt echter een meer genuanceerd beeld naar voren. De Belgische antropologe Fadil verrichtte onderzoek onder moslimvrouwen in Vlaanderen. Piëteit en onderwerping aan islamitische principes was voor hen een vorm van zelfrealisatie (Fadil 2008). Ook het onderzoek dat Moors in opdracht van de overheid verrichtte onder vrouwen die gezichtsbedekkende sluiers dragen, ging over de mate waarin deze vrouwen eigen keuzes maken (Moors 2009). Vrouwen ontwikkelen steeds vaker hun eigen agenda en stellen hun eigen programma van kennisverwerving samen (Jouili & Amir-Moazami 2006:631; Boender 2007). Veel van dit onderzoek grijpt terug op het werk van de Amerikaanse antropologe Saba Mahmood die op grond van haar onderzoek onder vrouwen in Cairo tot de conclusie kwam dat er meerdere concepties van handelingsvrijheid naast elkaar bestaan. Westerse concepties van vrouwenemancipatie zijn niet universeel zo betoogt Mahmood. Vrouwen kunnen zich vrijwillig onderwerpen aan bepaalde vormen van religieuze disciplineren en ook dat is een vorm van handelingsvrijheid (Mahmood 2005: 7).

Dat laat onverlet dat er uit veel onderzoek naar voren komt dat veel vrouwen met een islamitische achtergrond onderworpen zijn aan verschillende vormen van ongewilde dwang. In Amsterdam (Drost et al. 2012) en in Rotterdam (Musa en Diepenbrock 2013) werd onderzoek verricht naar zogenoemde 'verborgen vrouwen'. De rapporten analyseren verschillende gevallen van die verborgenheid en schetsen een ontluisterend beeld van vrouwen die in groot isolement leven en die elke vorm van individuele autonomie en handelingsvrijheid ontberen. Vaak is hier ook sprake van huiselijk geweld (Verwijs & Lünemann 2012). Ook huwelijksdwang valt onder deze categorie waarbij de opgelegde partnerkeuze vaak wordt gelegitimeerd met een beroep op religieuze voorschriften (De Koning & Bartels 2005: 61). Uit dit onderzoek komt naar voren dat het vrijwel altijd gaat om een opeenstapeling van factoren en niet uitsluitend met islamitische waarden en normen te maken heeft (zie bijv. PVV 2013). In Rotterdam werd door moslimorganisaties een programma ontwikkeld om islamitische vrouwen uit hun isolement te halen (SPIOR 2013).

Een heel ander aspect van conditionering en dwang is gelegen in het juridische en fysieke machtsmonopolie waarover staten beschikken en die voor disciplineren kunnen worden ingezet. Een van de kwesties die in de discussies in 2013 over parallelle gemeenschappen naar voren kwam is de zogenoemde 'lange arm van Ankara'.²⁸ De vraag of staten zich mogen bemoeien met hun onderdanen in het buitenland is niet met een simpel ja of nee te beantwoorden. Duidelijk is dat vele staten bindingen in stand houden met hun 'expats', bijvoorbeeld door hen de mogelijkheid te geven mee te doen aan verkiezingen (Lafleur 2011). Brand (2008) laat zien hoe vier staten (Marokko, Tunesië, Libanon en Jordanië) er bewust naar streven gezag te krijgen en te houden onder hun

²⁸ Santing in *Groene Amsterdammer* juli 2013

burgers in het buitenland, en dat ze daarmee feitelijk bezig zijn hun soevereiniteit uit te breiden buiten de nationale grenzen. In een globaliserende wereld lijkt 'extraterritoriaal burgerschap' steeds gebruikelijker en meer aanvaard te worden. Bemoeienis van staten met hun geëmigreerde burgers kan vermoedelijk alleen worden getoetst aan de middelen die men hanteert: in hoeverre wordt daarbij de keuzevrijheid van deze emigranten gerespecteerd? Zo is er weinig bezwaar tegen pogingen om via subsidies culturele en educatieve activiteiten te promoten. Onacceptabel is evenwel het chanteren van dissidente onderdanen in het buitenland door hun familieleden te bedreigen. Tussen die twee uitersten bevindt zich een grijs gebied van beïnvloedingsinstrumenten. Een van de mogelijke criteria lijkt ook hier de aanwezigheid van een exit-optie te zijn: als een staat zijn emigranten dwingt tot loyaliteit, bijvoorbeeld via de dienstplicht, en hen niet toestaat hun nationaliteit op te geven, dan wordt een grens overschreden en de burgerlijke vrijheid geschonden. In hoofdstuk 4 gaan we dieper in op de manieren waarop de Turkse staat burgers aan zich probeert te binden.

Juridisch-institutionele dimensie

De juridisch-institutionele dimensie van het begrip parallelle samenleving heeft betrekking op de toepassing van de eigen groepsnormen en –waarden via eigen rechtsregels en instituties om deze te regels uit te voeren of zelfs af te dwingen. Een parallelle samenleving in juridische-institutionele zin kent zijn eigen recht, doorgaans religieus recht, en eventueel ook eigen rechtbanken. In geval van de katholieke kerk valt te denken aan het canonieke recht, in het geval van moslims aan toepassen van de *sharia*. In beide gevallen is de vraag hoe dergelijk recht zich verhoudt tot het Nederlandse recht, c.q. het recht van Europese staten. Immers, dat religieuze recht regelt niet alleen zaken die tot de religie in engere zin kunnen worden gerekend (bijvoorbeeld religieuze vieringen en ambten), maar omvat ook zaken als huwelijk en scheiding, erfrecht, beheer van goederen, en sancties die leden van de gemeenschap kunnen worden opgelegd; in het geval van de sharia omvat het alle domeinen van het leven.

Terwijl de positie van het kerkelijk recht in Nederland, en zijn verhouding tot het Nederlands recht is uitgekristalliseerd, is de plaats van de sharia in ons land nog steeds zeer omstreven. De discussie spitst zich toe op het personen- en familierecht. Andere onderdelen van de sharia, zoals de regels voor het gebed, vasten en overige religieuze praktijken, vallen vanuit het perspectief van het Nederlands recht eenvoudigweg onder de godsdienstvrijheid en roepen geen serieuze discussie op. Weer andere onderdelen, zoals het islamitische staatsrecht of het strafrecht, zijn binnen het islamitische denken gekoppeld aan het bestaan van een islamitische staat.²⁹ Weliswaar zijn er radicale groepen die naar een islamitische staat streven, maar zelfs zij accepteren doorgaans het gegeven dat deze aspecten van de sharia in de hedendaagse Europese context niet toepasbaar zijn.

De vraag in hoeverre er binnen Europese rechtssystemen ruimte is voor toepassing van het islamitische personen- en familierecht, en voor de daarbij behorende instellingen zoals sharia-rechtbanken voor familierecht, is het afgelopen decennium veel bediscussieerd door juristen. De jurist Van der Velden wijst erop dat Nederland weliswaar eenheidswetgeving kent die geldt voor alle ingezetenen, maar dat dit het bestaan van meerdere rechtsculturen niet heeft verhinderd. Zo wijst hij erop dat een neef-nicht-huwelijk naar Nederlands recht is toegestaan, maar naar canoniek recht is verboden. Daarnaast is het internationaal privaatrecht (IPR), waarmee de Nederlandse rechter bij personen met een niet-Nederlandse nationaliteit het huwelijksrecht kan toepassen van hun land van

²⁹ Zie bijv. Berger (2007); Büchler (2011); Kruiniger (2008); Otto (2011)

herkomst, een aanvaarde vorm van rechtspluralisme. Voor zover dat land van herkomst een op de sharia gebaseerd huwelijksrecht kent, past dan de Nederlandse rechter sharia-regels toe. De vraag is echter of toepassing van islamitisch huwelijksrecht ook buiten dit strikte kader van het IPR mogelijk erkend en getolereerd kan worden. Een pleidooi van Vestdijk – van der Hoeven om iedere religie zijn eigen persoons- en huwelijksrecht toe te kennen (Vestdijk – van der Hoeven 1991) wordt door Van der Velden afgewezen omdat dit leidt tot ongewenste complicaties. Het zou tot rechtsonzekerheid leiden door het ontbreken van consensus onder islamitische autoriteiten over de inhoud van dat recht. Ook de problemen in geval van geloofsafvalligen en onvermijdelijke discussies over welke groep die rechten wel moet krijgen en welke niet maken het tot een uitermate complex veld (Van de Velden 2004). Wat Van der Velden wel mogelijk acht is multiculturaliteit *binnen algemeen geldende normen*, d.w.z. dat de wet diverse samenlevingsvormen erkent waar burger al of niet gebruik van maken. Dit biedt ruimte voor onderdelen van het islamitisch familierecht (bijvoorbeeld islamitische regels voor de verdeling van een erfenis), maar legt daaraan wel beperkingen op, zoals een verbod op polygamie of op dwanghuwelijken (Van der Velden 2004).

Matthias Rohe (2004: 2008) komt tot vergelijkbare conclusies voor Duitsland en de overige lidstaten van de Europese Unie. Rohe constateert dat de rechtsordes van de Europese landen op uiteenlopende wijzen reageren op de eigen rechtscultuur onder moslim minderheden, en zich bewegen tussen de polen van assimilatie/integratie en segregatie. Enerzijds zijn er modellen, zoals het Franse, waarin het geldende familierecht geldt voor iedereen ongeacht religieuze achtergrond. Anderzijds zijn er Europese landen, zoals Spanje en Griekenland die voor moslims apart familierecht hebben erkend. Vanuit de constitutioneel vastgelegd godsdienstvrijheid dienen moslims, zo stelt Rohe, de kans te krijgen hun leven in te richten volgens de regels van hun geloof, maar dienen ze dat wel te doen binnen de kaders van mensenrechten, democratie en de rechtsstaat. Dit veronderstelt volgens Rohe van moslims geen assimilatie maar wel een acculturatie, d.w.z. een aanpassing van het eigen religieuze recht aan de Europese context.

Deze redenering van Van der Velden en Rohe sluit aan bij wat de Minister van Justitie aan de Tweede Kamer schreef naar aanleiding van de discussie over informele huwelijken zonder voorafgaand burgerlijk huwelijk en polygame huwelijken en het voorkomen van sharia-rechtbanken.³⁰ De minister gaf in deze brief aan dat het kabinet het ontstaan van parallelle samenlevingen wenste te voorkomen. Dat begrip werd nader omschreven als samenlevingen “waar mensen het recht in eigen hand nemen of een eigen rechtssysteem hanteren dat zich buiten de kaders van onze rechtsorde begeeft.” Daarbij verwijst de term “het recht in eigen hand nemen” naar het uitoefenen van onrechtmatige dwang op individuele leden; het “bewegen buiten de kaders van onze rechtsorde” kan voor het huwelijksrecht verwijzen naar huwelijksdwang, polygamie, of andere voor Van der Velden aangesneden punten binnen het huwelijksrecht.

Voor het onderzoek naar het vóórkomen en de aanvaardbaarheid van een parallelle gemeenschap onder Turkse moslims in juridisch-institutionele zin leidt dit tot de vraag of de Turks-islamitische organisaties een eigen stelsel van rechtsregels, in het bijzonder in het familierecht toepassen, en zo ja, of daarbij rechtsregels van de Europese samenleving waarin zij wonen, worden overtreden. In de door ons bestudeerde literatuur over deze organisaties vinden we geen aanwijzingen dat hiervan sprake is. Ook hebben we geen aanwijzingen gevonden waaruit zou blijken dat genoemde organisaties een oproep tot invoering van de sharia zouden ondersteunen.

³⁰ Ministerie van Justitie, “Brief Tweede Kamer: Schriftelijk overleg over sharia-rechtbanken”, 1 september 2009, kenmerk 5616308/09/6. Zie ook onderzoek van Bakker et al. (2010); Van der Leun en Leupen (2013); Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding (2006).

Regelmatig ontstaat er heftige discussie in de samenleving naar aanleiding van uitspraken van individuele islamitische geleerden, voorgangers of woordvoerders. In een aantal gevallen gaat het om de uitleg van bepaalde passages in de islamitische bronnen en de implicaties die dat heeft voor het leven in de Nederlandse samenleving.³¹ Door uitspraken expliciet te verbinden aan islamitisch recht, een theologische onderbouwing te geven en te presenteren als een gezaghebbende en gefundeerde opinie bestaat de indruk bij niet-moslims dat zo iemand gezag heeft en namens de gemeenschap spreekt. Gezag is een uitermate dynamische en veranderlijke kwaliteit en is van veel factoren afhankelijk. Van belang is dus of het in zulke gevallen om privéopvattingen gaat en vooral wat de invloed is van dergelijke uitspraken op gewone moslims. Hoeveel waarde wordt door hen gehecht aan dergelijke uitspraken?

Die invloed staat allerm minst vast en verschilt van geval tot geval. Vrijwel altijd zijn er tegengeluiden en alternatieve interpretaties. We moeten ons bovendien realiseren dat zich onder moslims in Europa op dit moment ingrijpende veranderingen voltrekken die alles te maken hebben met de ondermijning van traditioneel gezag. Gevestigde religieuze gezagsdragers worden uitgedaagd, vanzelfsprekendheden komen onder druk te staan en veel meer moslims zijn in staat zich zelf te verdiepen in bronnen. Bij uitspraken van individuele islamitische geleerden is het daarom verstandig er niet op voorhand van uit te gaan dat deze breed worden gedragen, maar steeds na te gaan hoeveel expliciete steun zij krijgen binnen gemeenschappen.

Voorlopige conclusies

In dit hoofdstuk plaatsen we het begrip parallelle gemeenschap in een breder theoretisch kader en analyseren het verband met integratie: wanneer en waarom zijn parallelle gemeenschappen onwenselijk en storend voor de cohesie in de samenleving? We onderscheiden vier dimensies van paralleliteit.

De **eerste dimensie** verwijst naar organisatorische aspecten: gemeenschapsvorming, interne cohesie van gemeenschappen en hun relaties met hun omgeving. We gebruiken de begrippen *bonding* en *bridging* van Putnam om een onderscheid te maken tussen activiteiten die gericht zijn op de verbinding van de doelgroep met de wereld daarbuiten (*bridging*), en activiteiten gericht op versterking van de eigen groep (*bonding*). Bonding is als zodanig geen onwenselijke vorm van paralleliteit, maar gekeken moet worden in hoeverre deze gepaard gaat met bridging. Bridging heeft betrekking op de mate waarin men aan de omringende samenleving participeert. Beide sociale processen zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden en sluiten elkaar niet uit zolang er sprake is van een balans tussen beide. Informele netwerken en organisaties zijn wijdverbreid en een integraal onderdeel van de samenleving. Zij vormen een belangrijke basis voor nieuwe vormen van bestuur en beheer en hebben in die hoedanigheid een integrerend potentieel: ze kunnen de betrokkenheid van hun achterban bij de samenleving stimuleren. Het gaat hier om processen van organisatievorming die alleen effectief zijn als er een zekere handelingsautonomie bestaat, want de organisaties moeten geloofwaardig zijn voor hun achterban. Een goed functionerend maar ook divers maatschappelijk middenveld is per definitie een vorm van organisatorische paralleliteit. Activiteiten die in het maatschappelijk middenveld plaatsvinden zijn niet alleen moeilijk stuurbaar, maar als ze binnen de kaders van de wet vallen is ook niet wenselijk dat hierin zou worden ingegrepen.

³¹ Vaak gaat het hierbij om theologen met een Arabische achtergrond, maar zeer recent waren de uitspraken van de rector van de Islamitische Universiteit Rotterdam, Ahmet Akgündüz, onderwerp van discussie. Wij hebben die kwestie niet in ons rapport aan de orde gesteld omdat er bij het uitkomen onderzoek naar wordt verricht.

Op basis van de literatuur die we hierboven hebben besproken kunnen we ten aanzien van Turkse islamitische organisaties voorlopig concluderen dat hun op interne solidariteit en cohesie gerichte activiteiten (bonding) als zodanig geen kenmerk van ongewenste paralleliteit vormen, of moeten worden opgevat als een teken van gebrekkige integratie, ook als ze zich over de landsgrenzen uitstrekken. Turken vormen een integraal onderdeel van de samenleving en hun netwerken en organisaties vormen dus een onderdeel van het maatschappelijk middenveld dat over een zekere mate van bestuurlijke en organisatorische autonomie moet kunnen beschikken. Om een constructieve bijdrage te kunnen leveren dient de aandacht voor interne groepscohesie wel gepaard te gaan met activiteiten die erop gericht zijn de verbinding met de omringende samenleving te versterken. De vraag die we naar aanleiding van deze dimensie van paralleliteit dus moeten stellen is wat de organisaties doen aan 'bridging', aan het bevorderen van participatie van hun leden in de samenleving als geheel.

De **tweede, de sociaal-culturele dimensie** van paralleliteit betreft de diversiteit aan waarden. Is het een probleem als subgroepen in de samenleving waarden koesteren die afwijken van breed aanvaarde waarden? Uit de literatuur komt naar voren dat over de *wenselijkheid en aanvaardbaarheid* van waardenpluralisme zeer verschillend wordt gedacht. Duidelijk is evenwel dat ook tegenstanders van cultuurrelativisme erkennen dat in een open en democratische samenleving het onderschrijven van waarden moeilijk kan worden afgedwongen. Overheidsingrijpen tegen het propageren van 'ongewenste' waarden stuit al gauw op de grondwettelijke vrijheid van godsdienst en van meningsuiting. Niettemin worden in dit debat een aantal kernwaarden genoemd die in Nederland zeer breed worden gedragen, en via het onderwijs aan jonge generaties bijgebracht: seksegelijkheid, zelfbeschikkingsrecht, individuele keuze- en gewetensvrijheid. Dit zijn waarden die ook door een groot deel van de Nederlandse moslims worden onderschreven en door islamitische theologen gelegitimeerd – al zijn er ook radicale tegenstemmen te beluisteren, die de Europese samenleving en haar kernwaarden principieel afwijzen. Voor ons onderzoek is de vraag relevant hoe de Turkse religieuze organisaties zich in heden en verleden opstellen tegenover de genoemde kernwaarden.

De **derde dimensie betreft socialisatie, beïnvloeding en disciplineren van groepsleden**. Dit komt overal in de samenleving voor; de wenselijkheid of onwenselijkheid is voor een deel subjectief: wat de één ongewenste indoctrinatie noemt kan voor de ander een vanzelfsprekend onderdeel van opvoeding en socialisatie zijn. Anderzijds zijn er meer objectieve criteria te noemen voor de grens tussen wat wenselijke en onwenselijke beïnvloedingspraktijken zijn. Uiteraard zijn er wettelijke kaders, die bijvoorbeeld lijfstraffen niet toestaan. Een belangrijke grens is verder de individuele keuzevrijheid, vooral de keuze om uit te treden. Verder is in dit verband procedurele transparantie een voor de hand liggende manier om inzicht te krijgen in de activiteiten die door organisaties worden aangeboden. Hiermee bedoelen we dat institutionele en organisatorische kaders rekenschap moeten kunnen afleggen over hun educatieve programma's en hun pedagogische methoden. Hiermee blijft in voldoende mate gewaarborgd dat burgers kunnen leven volgens principes die zij waardevol achten en dat instituties en organisaties in staat moeten zijn om nieuwe generaties of nieuwe leden in te wijden. Vooral het derde criterium biedt aanknopingspunten voor onderhandeling en overleg en kan weer een basis zijn om de participatie aan de samenleving te versterken. Procedurele transparantie biedt namelijk de mogelijkheid om volgens vooraf opgestelde objectieve kwaliteitscriteria het pedagogisch klimaat te evalueren.

De **vierde dimensie van paralleliteit is de juridische**. Het gaat hier om de vraag of onderdelen van de sharia in de Nederlandse context kunnen worden geaccepteerd en welke botsen

op de rechtsorde. De conclusie is hier dat er binnen het Nederlands recht wel bepaalde ruimte bestaat voor o.m. aspecten van het islamitische huwelijksrecht, maar dat er ook duidelijke grenzen voortvloeien uit de rechtsorde, bijvoorbeeld grenzen aan polygamie en aan een verbod op uithuwelijken. We hebben geen aanwijzingen dat de door ons onderzochte Turkse moslimorganisaties ernaar streven tegen die rechtsorde in te gaan.

In het slothoofdstuk gaan we in op de vraag in hoeverre en hoe de TRSO's in deze discussie een herkenbare positie innemen, en of ze daarin de laatste decennia zijn opgeschoven.

4. Turkse Islam: een historisch overzicht

Inleiding

Hoewel het religieus-organisatorische landschap in Nederland geen blauwdruk is van dat in Turkije, is kennis van de historische plaats van de islam in de Turkse samenleving onontbeerlijk voor een goed begrip van de achtergronden en werkwijzen van Turkse islamitische organisaties in Nederland. In dit hoofdstuk geven we een overzicht van de islam in Turkije waarbij we ons vooral richten op de relatie tussen de Turkse staat en islam.

In veel literatuur is de uitroeping van de republiek Turkije in 1923 en de daarop volgende maatschappelijke hervormingen omschreven als een historisch noodzakelijk en onvermijdelijk moderniseringsproces waarin de rol van de islam is teruggedrongen naar de privésfeer. De grondlegger van de Turkse republiek Kemal Atatürk zou op de puinhopen van het islamitische Osmaanse Rijk een nieuwe moderne, op westerse leest geschoeide staat hebben doen herrijzen.³² In het dominante, maar nogal simplistische beeld dat sindsdien van Turkije is ontstaan, wordt de kemalistische revolutie voorgesteld als een *Umwertung aller Werten*. Het Osmaanse Rijk was een islamitisch imperium pur sang, de Turkse republiek was geënt op seculiere staatsprincipes. Op deze wijze kwamen in de beeldvorming beide maatschappijmodellen als elkaars spiegelbeeld tegenover elkaar te staan. De islam en zijn instituties vertegenwoordigden hierin het obscurantisme, terwijl het kemalisme het symbool werd van de vooruitgang. Het verzet tegen de rigoureuze en symbolisch geladen hervormingen die door de kemalisten werden doorgevoerd werd opgevat als een ideeënstrijd tussen traditioneel en modern, tussen oud en nieuw, tussen vooruitgang en reactie. Het is echter zeer de vraag of dit recht doet aan de ontwikkelingen die zich sinds 1923 en in het bijzonder na de Tweede Wereldoorlog hebben voltrokken. Een dergelijke voorstelling van zaken reduceert de belangrijke hervormingen die onder leiding van Atatürk op een groot aantal terreinen hebben plaatsgevonden tot antireligieuze cultuurpolitiek. Aan de andere kant wordt de overgang van het Osmaanse rijk naar republiek tot welhaast mythische proporties opgeblazen waardoor veel ingrijpende ontwikkelingen die in de bijna honderd jaar ervoor hadden plaatsgevonden, werden veronachtzaamd. Het voert te ver om in het kader van deze literatuurstudie alle aspecten van de kemalistische omwenteling te bespreken. We zullen ons beperken tot die aspecten die de relatie tussen staat, religie en samenleving betreffen.

In de plaats die de islam ten opzichte van de Turkse staat en samenleving inneemt, hebben zich in de afgelopen honderdvijftig jaar ingrijpende wijzigingen voltrokken welke zich niet licht in eenvoudige traditioneel/modern dichotomieën laten samenvatten. Zo stelt Turam dat de ontwikkeling van een maatschappelijk middenveld in de jaren tachtig van de vorige eeuw een belangrijke voorwaarde is geweest voor de modernisering van het Turkse politieke bestel. De overwinning van de Partij van Gerechtigheid en Vooruitgang (*Adalet ve Kalkınma Partisi* AKP) in de verkiezingen van 2002 betekende geen einde van het seculiere staatsmodel, maar een integratie van islamitisch georiënteerde maatschappelijke krachten in de seculiere staat (Turam 2007: 8). Çınar stelt dat de het succes van de AKP niet een einde van de seculiere staat heeft ingeluid, maar wel het democratisch tekort van het kemalistische model heeft laten zien (2006: 471). Om dat te begrijpen is het van belang inzicht te krijgen in de specifieke kenmerken van het Turkse secularisme. We onderscheiden daarin ruwweg vier fasen. De eerste fase (1923-1945) bestrijkt de hoogtijaren van

³² Zo riep Kinross in zijn biografie van Atatürk nogal hoogdravend uit dat Atatürk “had transported his country from the Middle Ages to the threshold of the modern era and a stage beyond” (1964: 503).

het kemalisme. Het zijn de jaren waarin de staat een centrale rol kreeg in de opbouw van de samenleving en op autoritaire wijze vele aspecten van het openbare en politieke leven controleerde. De tweede fase (1945-1980) zijn de jaren van politieke liberalisering, de introductie van het meerpartijenstelsel en de opkomst van de islam als een belangrijke factor in het politieke proces. De derde fase (1980-2003) die begint met de militaire coup, wordt vooral gekenmerkt door de opkomst van een maatschappelijk middenveld, en vooral een stedelijke middenklasse met een islamitisch wereldbeeld die expliciete eisen formuleert aan de politiek ten aanzien van de islam. Het is de fase waarin de islam steeds zichtbaarder wordt in alle lagen van de samenleving. De vierde fase die in 2003 begint zijn de jaren waarin de AKP van premier Erdoğan de absolute meerderheid in het parlement haalde. Deze fasering markeert de overgang naar een nieuwe situatie en een belangrijke breuk met de fase ervoor. Binnen deze fase kan nog weer onderscheid worden gemaakt tussen de periode vóór en ná het aantreden van Abdullah Gül als president van Turkije.

De politieke strijd die in elk van deze fases werd gevoerd had, naast heel veel andere thema's, betrekking op de vraag wat secularisme is en welke plaats het moet hebben in het politieke bestel. De historische beschrijving is bedoeld om te laten zien wat de inzet van strijd was, wie de belangrijkste spelers in het veld waren en welke plaats de islamitische organisaties van dit rapport in dit krachtenveld innemen.

Fase 1 (1923-1945)

Het maatschappijmodel dat de kemalisten voorstonden was staatsrechtelijk geënt op het westerse concept van volkssoevereiniteit, maar werd van bovenaf op de samenleving opgelegd (Lewis 1968: 352; Kieser 2013). Een nationale ideologie moest het regime de politieke legitimiteit verlenen om over alle onderdanen van de staat op gelijke wijze te regeren, ongeacht hun etnische en religieuze achtergrond. Het populisme, een van de pijlers van kemalistische doctrine, duidde behalve op gelijkheid van alle burgers ook op bestuur door het volk voor het volk (Shaw & Shaw 1977: 378). Er was slechts één partij toegestaan, de Republikeinse Volkspartij (*Cumhuriyet Halk Partisi*, CHP), die de nieuwe Turkse nationale identiteit moest uitdragen. Alle andere mobilisatieprincipes, waaronder religie, maar ook klasse, werden illegitiem verklaard. Dat betekende onder andere dat staatsautoriteit niet meer gebaseerd was op goddelijke legitimatie, maar op de soevereiniteit van het volk. Het betekende tevens dat religieuze definities van groepslidmaatschap officieel niet meer erkend werden (Toprak 1981: 38-39)

Het secularisatieproces vond plaats in drie maatschappelijke velden. Ten eerste ging het om een secularisatie van de staat, onderwijs en het juridische system. Dit had onder meer gevolgen voor de *ulama* (religieuze geleerden). Ten tweede betrof het de secularisering van de cultuur en het verwijderen van symbolische verwijzingen naar de religie in het openbare leven. Ten derde wilden de kemalisten het religieuze leven tot in de details reguleren en controleren.

De eerste serie maatregelen vormden eigenlijk het sluitstuk van een proces dat was begonnen met de Tanzimat hervormingen in het midden van de 19^e eeuw en die tijdens het regime van de Jong Turken (1908-1918) min of meer waren afgerond (Zürcher 2006: 227-235). Mustafa Kemal behoorde tot de radicale vleugel van de Jong Turken die een geforceerd moderniseringsproces voorstonden. Hij beschouwde de islam als een 'natuurlijke' religie die bij het Turkse volk hoort, maar die geen rol van betekenis kan spelen bij de modernisering van de samenleving en de opbouw van de Turkse natiestaat (WRR 2004: 98).

Aangezien religie volgens de kemalisten niet alleen een dominante positie had in Osmaanse staatsinstituties, maar ook volledig vervlochten was met de Turkse samenleving, moest de nieuwe

staat het ontvlechtingproces actief ter hand nemen en de islam naar kemalistisch model domesticeren en werken aan de ontwikkeling van een nieuwe seculiere staat. Het Directoraat van Godsdienstzaken (*Diyanet*) dat in 1924 werd opgericht en dat rechtstreeks onder de premier ressorteert, kreeg de taak om religieuze diensten, moskeebeheer en religieuze instructie te organiseren en inhoud te geven. In dat opzicht kwamen haar taken overeen met die van het Franse *Bureau Central des Cultes* (Gözaydın 2008: 218). Een belangrijk aspect van de taken die Diyanet moest vervullen was echter de centralisering en de totale reorganisatie van het religieuze leven in de nieuwe republiek. Daarin ging men veel verder dan wat de Franse evenknie van de Diyanet moest doen. In 1931 werd het beheer van gebedshuizen ondergebracht in een aparte stichting, het Directoraat Generaal voor Religieuze Stichtingen. Alle moskeeën in het land kwamen in bezit van deze stichting. Anders gezegd, gebedshuizen die niet onder het Directoraat vielen waren illegaal. Het hier beschreven proces was veeleer een reorganisatie dan een scheiding van de staat van religie. In het Turks heeft het begrip *laiklik* (secularisme) dan ook een andere betekenis dan de scheiding van kerk en staat zoals die in het Westen vaak gehanteerd wordt (Kinzer 2001).

Het tweede veld van maatregelen was bedoeld om de dominante symbolen in de samenleving te transformeren. Zo werd in 1928 het Arabische alfabet vervangen door het Latijnse schrift en werd er een taalzuivering doorgevoerd waarbij zo veel mogelijk Arabische, maar ook andere buitenlandse woorden door 'zuiver' Turkse begrippen werden vervangen. Parallel daarmee was de vervanging van de Arabischtalige oproep tot het gebed (*ezan*) door een Turkse vertaling ervan. Een voorstel om ook het reciteren van de koran in het Turks, in plaats van het Arabisch, te laten doen, werd overigens niet doorgevoerd.³³ Een ander belangrijk aspect van deze symbolische secularisering was het herschrijven van de geschiedenis vanuit een Turks nationalistisch perspectief. De authenticiteit van de Turkse nationale identiteit werd gelegitimeerd door de historische band tussen Turken in Anatolië en de Turkse volkeren in Centraal-Azië te benadrukken. De kemalisten hoopten hiermee hun nationale ideologie een stevige basis te geven. De afschaffing van het *kalifaat* in 1924 behoorde ook tot deze symbolische maatregelen, evenals de invoering van de Gregoriaanse kalender, de invoering van de zondag als rustdag, de invoering van familienamen en het verbod op bepaalde kledij (Toprak 1981: 40-46; Kinzer 2001).

Niet alleen werden de instituties en symbolen van de republiek gesecculariseerd, maar ook stimuleerde het kemalisme in het specifiek religieuze domein uitsluitend uitingen die volledig ondergeschikt waren gemaakt aan de kemalistische principes en die onderworpen waren aan een strikte staatscontrole. In de grote moskeeën konden alleen voorgangers worden aangesteld die door de staat erkend waren en door de Diyanet opgeleid. *Imams* die niet in de officiële instituten waren opgeleid, waren aangewezen op de kleinere moskeeën. Daardoor nam de kennis onder de bevolking van de orthodoxe islam af. Het religieus onderwijs op de scholen werd in fases volledig afgeschaft. Een belangrijke consequentie hiervan was dat onder een deel van de stedelijke bevolking de rol van de islam, ook in het privéleven steeds kleiner werd, terwijl op het platteland door het ontbreken van religieuze voorgangers met een officiële opleiding het volksgeloof een belangrijke plaats kreeg (Van Bruinessen 1982: 177). Terwijl de rol van de orthodoxe islam in de politiek en zijn invloed op de staat en bevolking dus verzwakte nam de invloed van lokale schriftgeleerden en *şeyhs* onder de plattelandsbevolking alleen maar toe (Sunar & Toprak 1983: 426; Sunier 1996).

³³ De kemalisten hoopten hiermee tevens dat de band tussen gelovigen in de Arabische wereld verbroken zou worden en dat de islam daardoor een specifiek Turkse inhoud zou krijgen. Inmiddels zijn veel van deze maatregelen teruggedraaid, maar al in een vroeg stadium legden bepaalde islamitische oppositiebewegingen sterk de nadruk op bijvoorbeeld koranonderricht in het oorspronkelijke Arabisch.

Deze toegenomen invloed hing ook samen met sociaaleconomische factoren. Op het platteland lieten de kemalisten de bestaande maatschappelijke en bestuurlijke structuren die nauw waren vervlochten met plaatselijk religieus leiderschap, grotendeels intact. Bestuurlijke en economische hervormingen drongen nauwelijks door tot de periferie, maar het platteland kreeg wel indirect te maken met de economische hervormingen. In het economisch beleid van de regering lag de nadruk op de ontwikkeling van een eigen door de staat beheerde zware industrie om de afhankelijkheid van het Westen terug te dringen. Deze industriële ontwikkeling concentreerde zich hoofdzakelijk in het al enigszins ontwikkelde westen van het land. Het industrialiseringsprogramma werd bekostigd met opbrengsten uit de landbouw en ging ten koste van de landbouwsector (Smit & Van Velzen 1982: 54). Juist door de periferie met rust te laten en traditionele machtsstructuren betrekkelijk onaangetast te laten kon een zeker niveau van politieke stabiliteit in de periferie gewaarborgd worden.

Ondanks het feit, of wellicht omdat de kemalistische machthebbers zich nauwelijks druk maakten om de politieke en maatschappelijke verhoudingen op het platteland, leidde de economische politiek tot een verscherping van de tegenstellingen tussen stad en platteland. Er hebben zich, enkele belangrijke uitzonderingen daargelaten, echter geen grote door de islam geïnspireerde opstanden voorgedaan. Een belangrijke reden daarvoor was de lage organisatiegraad onder de perifere islam. De meeste groepen en broederschappen (*tarikats*) hadden een lokale aanhang en van enige onderlinge communicatie, noodzakelijk voor massaal protest, was nauwelijks sprake. Dat wil echter niet zeggen dat er geen verzet was. Dit verzet had echter meestal een sterk lokaal karakter, ging uit van bestaande traditionele organisatorische netwerken en was primair gericht tegen concrete maatregelen van het regime. De meeste opstanden hadden ook eerder een messianistisch karakter. Men beschouwde de komst van Atatürk als een teken dat het einde der tijden was aangebroken (Van Bruinessen 1982: 175). Toch ontstonden in die tijd ook wel nieuwe organisatorische verbanden die tot doel hadden de islam tegen het regime te beschermen en die in tal van plaatsen demonstraties organiseerden. Veel van deze organisaties waren opgezet door leiders van de invloedrijke *Nakşibendi*-orde.³⁴ De belangrijkste opstand was die van 1925 in Zuidoost-Turkije onder leiding van invloedrijke *Nakşibendi-şeyh* Said. Sommige waarnemers betogen echter dat achter deze tamelijk omvangrijke opstand eerder nationalistische dan islamitische motieven zaten. De opstandelingen waren Koerden (Olson 1989). Het regime reageerde echter op deze opstand, die bloedig werd onderdrukt, door in de loop van 1925 alle *tarikats* per decreet buiten de wet te plaatsen. Zo ontstond er naast de officiële islam een zogenaamde parallelle islam (Dumont 1984: 364-375; vergelijk ook Çakır 1990). Binnen deze parallelle islam ontwikkelden zich niet alleen een groot scala aan religieuze diensten ter vervanging van de verschaalde officiële orthodoxe islam in de steden, maar daarbinnen kwamen geleidelijk aan ook de groeperingen tot ontwikkeling die in de periode na de Tweede Wereldoorlog een belangrijke rol in de islamitische oppositie gingen spelen.

Fase 2 (1945-1980)

In 1946 werd in Turkije onder druk van de Geallieerden het meerpartijstelsel ingevoerd. Dit had ingrijpende gevolgen voor de plaats van de islam in de samenleving en politiek. De islam werd de inzet van politieke strijd. De democratisering zorgde er ook voor dat het platteland plotseling politiek interessant werd. Omdat in de jaren veertig 75% van de bevolking op het platteland leefde vormde

³⁴ Ook wel *Nakshbandi*-orde. Wij hanteren in dit rapport de Turkse spelling: *Nakşibendi*.

de bevolking daar een cruciaal electoraal potentieel. Het waren de gebieden die tot dan toe nauwelijks de economische vruchten van het kemalisme konden plukken. De partijen die vanaf 1946 in de politieke arena verschenen en de monopoliepositie van de Republikeinse Partij (CHP) uitdaagden, legden dan ook de nadruk op economische ontwikkeling van het platteland (Öktem 2011: 40; Szyliowicz 1966; Mardin 1989).

Verkiezingscampagnes drongen echter nauwelijks tot de plattelandsbevolking door. Bovendien hadden de meeste oppositiepartijen geen partijbasis op het platteland. Mede om die reden werd door alle partijen, inclusief de CHP voorgesteld om de stikte beperkingen ten aanzien van de islam enigszins te verzachten. De CHP had bij de eerste verkiezingen in 1946 een meerderheid gekregen in het parlement, maar in de jaren daarna met de geleidelijke ontsluiting van het platteland bleek die aanhang steeds kleiner te worden. Mede om die reden besloot de CHP regering in april 1950 om het beheer van moskeeën weer rechtsreeks bij de Diyanet te leggen. Daarmee nam het prestige van de organisatie weer toe. Een bijkomend effect was dat de onvrede bij een deel van het Diyanet personeel over de strikte voorschriften van de regering wat afnam (Gözyayın 2008: 220).

In mei 1950 werd bij de landelijke verkiezingen de CHP verslagen door de Democratische Partij (DP). De partij had in de jaren daarvoor intensief gewerkt aan hun electoraat door steun te verwerven onder lokale islamitische netwerken en verbanden, in het bijzonder onder de *Nurcus*, de aanhangers van de Koerdische prediker Said Nursi (1876-1960). Nursi steunde aanvankelijk de kemalistische revolutie, maar keerde zich in de jaren dertig af van het regime. De DP concentreerde zich dus niet uitsluitend op de stedelijke bevolking zoals de meeste andere partijen. Een van de eerste maatregelen van de regering Menderes was het toestaan om de *ezan*, de oproep tot het gebed, weer in het Arabisch te doen. Verder werd het religieus onderwijs uitgebreid, evenals de opleiding van imams. Zo werden in 1951 de *Imam-Hatip* scholen opgericht waar religieus personeel werd opgeleid (Shaw & Shaw 1977: 409). De verkoop van religieuze literatuur werd enigszins geliberaliseerd (Zürcher 1993: 274). Belangrijk is verder dat de DP veel van de speciale onderwijsinstituten die vooral bedoeld waren om de plattelandsbevolking de principes van het kemalistische secularisme bij te brengen gaandeweg sloot. In de jaren veertig was al gebleken dat deze instituten niet het gewenste resultaat hadden (Arayıcı 1999: 277; Karaömerlioğlu 1998: 72).

Menderes bleef tien jaar aan de macht. Na de militaire staatsgreep van 1960 werd hij geëxecuteerd. Hij is de geschiedenis ingegaan als de premier die het kemalistische ideaal te grabbel had gegooid. Hoewel hij een aantal van de meest radicale maatregelen van de kemalisten had teruggedraaid heeft hij echter nooit de seculiere grondslagen van Turkije ter discussie gesteld. In dat opzicht bestaat er een intrigerende parallel tussen het beeld dat over Menderes bestaat en dat van de huidige premier Erdoğan, inclusief zijn groeiende dadendrang in de loop van zijn regeerperiode. Ook de laatste heeft een serie maatregelen genomen ten gunste van de islam, maar nooit het seculiere bestel ter discussie gesteld (Çarkoğlu & Rubin; 2006; Turam 2007; Öktem 2011; White 2013). De DP wilde de staatsbemoeyenis met het religieuze leven terugdringen. Staatsbemoeyenis met de islam moest zich beperken tot constitutionele aangelegenheden (Zürcher 1993: 285-7; Yavuz 2003: 61-2; WRR 2004: 105-6).

Naast deze maatregelen ten aanzien van de islam vonden onder het bewind van de DP echter ook ontwikkelingen plaats die veel ingrijpender waren en die het politieke landschap op zijn kop zette. De DP was opgericht door de nieuwe handselite die zich verzette tegen het centraal geleide economische model van de kemalisten dat rechtsreeks was overgenomen van de planeconomie van de Sovjet-Unie. Het electoraat van de DP was zoals gezegd vooral te vinden onder de ontevreden boeren. De DP had in haar verkiezingscampagne beloofd het platteland tot ontwikkeling te brengen.

Haar succes in 1950 was mede aan deze belofte te danken. Het beleid van de DP was er op gericht van Turkije een op agrarische export gericht land te maken. Vooral de graanproducenten zagen hierin een gouden toekomst. Europa had nog steeds grote tekorten. Dat was conform het beleid van de Verenigde Staten die na de oorlog in het Westen de centrale economische macht werden. Via de 'Marshall-hulp' werden Turkije kredieten verstrekt om de landbouwproductie grootschalig te mechaniseren (Smit & Van Velzen 1982: 68). Om te beginnen werd een uitgebreid wegennet aangelegd om het binnenland te ontsluiten. Verder werden met de Amerikaanse hulp landbouwmachines geïmporteerd en deze werden in een aantal regio's ingezet, vooral in Centraal-Anatolië. Al gauw bleek dat vooral de wat rijkere boeren hier van profiteerden. Zij waren in staat de noodzakelijke leningen af te sluiten. De armere boeren die niet in staat waren de noodzakelijke investeringen te doen, werden weggeconcentreerd.

Een deel van de landloze boeren kon werk krijgen als agrarisch arbeider, maar voor een groot deel van de boerenbevolking was er geen bestaansbron meer. In de eerste helft van de jaren vijftig trokken bijna één miljoen mensen naar de steden in de hoop daar werk te vinden, maar de zich nog maar net ontwikkelende industrie kon deze migranten onmogelijk opvangen. Velen kwamen in de informele sector terecht en verdienden hun brood in de kleinhandel of laaggeschoolde dienstverlening. De massale werkloosheid zou mede aanleiding vormen voor de trek van arbeidsmigranten naar Europa aan het begin van de jaren zestig (Abadan-Unat 1976; Paine 1974).

De massale trek naar de steden had ook invloed op de betekenis van de islam. Aan de rand van de grote steden ontstonden hele nieuwe wijken met migranten van het platteland op zoek naar werk. Voor het eerst in de geschiedenis kwam de stedelijke bevolking, die tot dan toe slechts een klein deel van de totale bevolking uitmaakte, rechtstreeks in contact met die delen van de bevolking voor welke de islam altijd een centrale rol in het leven had gespeeld. In dit verband is wel gesproken over de 'traditionalisering' van de steden. Omgekeerd kreeg de plattelandsbevolking voor het eerst van dichtbij te maken met de zeer grote veranderingen die sinds 1923 hadden plaatsgevonden. De massale urbanisatie wijzigde zowel het zelfbeeld van de oorspronkelijke als dat van de nieuwe stedelingen ingrijpend. Vanzelfsprekendheden kwamen onder druk te staan en werden ter discussie gesteld.

De regeerperiode van de DP tussen 1950 en 1960 is een van de meeste ingrijpende periodes geweest voor de sociale en economische verhoudingen van Turkije. In veel opzichten zijn de veranderingen die in die periode plaatsvonden van grotere betekenis geweest dan de omwenteling van 1923. Voor het eerst werd de scherpe scheidslijn tussen stad en platteland doorbroken. In snel tempo voltrok zich in grote delen van de samenleving een moderniseringsproces, waardoor traditionele banden en loyaliteiten onder druk kwamen te staan en machtsverhoudingen verschoven. De veranderingen waren dus in eerste instantie van sociaaleconomische aard en leidden tot een totale omwenteling in de economische en maatschappelijke structuur. In de tien jaar dat de DP aan de macht was, werd het politieke, economische en sociale landschap van Turkije drastisch en blijvend veranderd. Oude tegenstellingen tussen stad en platteland in Turkije voor de Tweede Wereldoorlog werden vooral gekenmerkt door sociaaleconomische centrum-periferierelaties en niet door etnische, religieuze en culturele tegenstellingen. Die tegenstellingen kregen een bijzondere invulling door de verbinding met de islam. Het idee dat religie gelijk staat met achterlijkheid en onderontwikkeling werd erdoor versterkt. De massale urbanisatie in de jaren vijftig en zestig zette die tegenstelling op losse schroeven. We kunnen dat het begin noemen van de politiek en maatschappelijke emancipatie van de islam in Turkije (Sunier 1996).

Met het veranderen van het karakter van de sociaaleconomische verhoudingen en de urbanisatie veranderde ook het karakter van de politieke strijd, organisatievorming en participatie. Terwijl in de jaren voor de oorlog het verzet vooral gevoerd werd door lokale şeyhs die door middel van persoonlijke netwerken en loyaliteiten een achterban konden leveren, zien we dat aan het eind van de jaren vijftig instrumentele motieven belangrijker worden (Yücekök 1971: 222). Het patrooncliëntsysteem nam vooral in de meest gemoderniseerde delen van Turkije sterk in belang af. Er ontstond na 1950 een nieuw type islamitische organisaties. In plaats van de traditionele organisaties die hoofdzakelijk lokaal en persoonlijk van karakter waren, kwamen er nu organisaties die zich op de samenleving als geheel richtten en politieke programma's opstelden, geïnspireerd door de islam (Sunar & Toprak 1983: 432).

Vanaf 1965 werd het conservatief-liberale beleid van de DP voortgezet door de Gerechtigheidspartij (*Adalet Partisi* AP) onder leiding van Süleyman Demirel. Evenals Menderes voerde hij een vorm van liberalisering in ten aanzien van de islam zonder de seculiere grondslagen van de republiek ter discussie te stellen. In de hoogtijdagen van de Koude Oorlog werd in conservatieve kringen de islam samen met het kemalistische nationalisme naar voren geschoven als een moreel tegenwicht tegen communisme en socialisme. Dit droeg bij aan de verdere integratie van partijen en groepen met een islamitische agenda in de mainstream politiek (Yavuz 2003: 62; WRR 2004: 106-7). De liberale Grondwet van 1961 maakte het ook mogelijk om explicieter te verwijzen naar islamitische principes als basis voor partijpolitiek zolang de seculiere grondslagen maar niet in het geding waren. Het spreekt vanzelf dat dit aanzienlijke ruimte voor interpretatie openliet.

In de jaren zestig en zeventig wordt het gebruik van islamitische retoriek een steeds wijdverbreider politieke praktijk. Hierdoor werd het moeilijker een onderscheid te maken tussen islamitisch en niet-islamitisch, maar ook het scherpe onderscheid dat in het bijzonder kemalisten wilden aanbrengen tussen seculiere en islamitische politiek werd steeds moeilijker te leggen. *Laiklik*, de Turkse versie van secularisme, werd in die jaren een belangrijk politiek strijdpunt. Vele politieke commentatoren in die jaren maken een scherp onderscheid tussen enerzijds de staat als hoeder van het kemalistische gedachtegoed en anderzijds de maatschappij waarin voor-, en tegenstanders van dat systeem elkaar politiek bevechten. Het idee dat deze confrontatie onverminderd belangrijk bleef is terecht door onderzoekers ter discussie gesteld omdat het voorbij ging aan het feit dat zich steeds duidelijker ontwikkelingen aftekenden die dat onderscheid ondergroeven (Yavuz 2006: 8; zie ook Mardin 1989; Çakır 1990; Turam 2007).

Tussen 1945 en 1980 zien we een geleidelijke verandering van de betekenis van de Turkse versie van secularisme. Deze verschuiving heeft te maken met de veranderde positie van de islam in de samenleving. Terwijl de kemalisten voor de oorlog zichzelf vooral beschouwden als de brengers van moderne beschaving, zien we dat aan het eind van de jaren zeventig veel partijen zich beriepen op de overtuiging dat islam een belangrijke maatschappelijke kracht was geworden die niet genegeerd moest worden.

Een beweging die onder deze omstandigheden groot was geworden is *Milli Görüş*, een verzamelnaam voor een politiek-religieuze beweging rond oprichter Necmettin Erbakan, de toenmalige voorzitter van de Vereniging van Kamers van Koophandel en Industrie en hoogleraar economie. We besteden bijzondere aandacht aan deze beweging, niet alleen omdat onder die vlag een serie politieke partijen is opgezet die een stempel hebben gedrukt op het politieke landschap sinds de vroege jaren zeventig, maar vooral ook omdat aanhangers van deze politieke beweging in Europa actief werd in het begin van de jaren tachtig. In dit hoofdstuk beperken we ons tot de politieke positie van de beweging.

Wellicht het belangrijkste resultaat van de sociale, economische en politieke vernieuwing na 1950 was de opkomst van de Nationale Heilspartij (*Millî Selamet Partisi* MSP), na 1980 herdoopt tot Welvaartspartij (*Refah Partisi* RP). Zeker na 1950 ging de politieke strijd zoals we zagen in toenemende mate om economische kwesties en belangen. De Nationale Orde Partij (*Millî Nizam Partisi* MNP), de kortstondige voorloper van de MSP, werd in 1970 opgericht door Erbakan. Erbakan, die in de jaren zestig lid was van de AP, kwam in conflict met de grootindustriëlen in Turkije omdat hij scherp protest aantekende tegen de langzame uitholling van de kleinhandel en nijverheid. Toen zijn kandidaatstelling voor de AP in 1969 werd geblokkeerd, trad hij als onafhankelijk afgevaardigde toe tot het parlement en richtte een jaar later de MNP op. De MNP was een felle tegenstander van een verdere internationalisering van de economie en van de groeiende afhankelijkheid van Turkije van het Westen (Toprak 1981: 98; Sunier in preparation). Hoewel de partij duidelijk de economische belangen van een bepaalde sector verdedigde, had zij ook uitgesproken opvattingen over de morele basis van de samenleving. Vanaf het begin was duidelijk dat de partij een islamitische signatuur had (Schiffauer 2010; Toprak 1987: 230).

Na de militaire staatsgreep van 1971 werd de MNP verboden vanwege haar kritiek op de seculiere grondslagen van de republiek, maar al in 1972 verscheen haar opvolger de MSP op het politieke toneel. De MSP ging aanmerkelijk omzichtiger te werk dan de MNP omdat een nieuw verbod op de loer lag. Al te openlijke islamitische retoriek werd zo veel mogelijk vermeden. Op het partijcongres van 1973 ontvouwde de partij het basisidee dat de grondslag van de partij zou worden. Er bestonden in Turkije drie belangrijke maatschappijvisies, een liberale visie die door de AP werd vertegenwoordigd, een linkse visie die door de CHP werd vertegenwoordigd en een nationale visie (*Millî Görüş*) die MSP uitdroeg (Saribay 1985: 262; Kuru 2005).

Erbakan die de belangrijkste leider en ideoloog van de partij werd werkte de *Millî Görüş*-doctrine later verder uit. Hij vroeg zich af hoe het mogelijk was dat het eens zo grote Turkse rijk totaal ineen gevallen was. Dat had primair te maken met het feit dat Turkije niet alleen technologie maar ook de levensvisie van het Westen had gekopieerd. Daardoor was de morele basis van het Turkse volk weggevallen wat tot vervreemding van de eigen culturele en religieuze wortels had geleid. Turkije moest niet alleen werken aan industriële ontwikkeling en een eerlijker verdeling van de rijkdom, maar ook aan geestelijke ontwikkeling werken. Pas dan zou Turkije in staat zijn op eigen kracht en met eigen middelen weer groot te worden. 'Yeniden büyük Türkiye' (Opnieuw een groot Turkije) was de belangrijkste slogan van de partij. Tenslotte, zo meende Erbakan, dankt het Westen veel van haar verworvenheden historisch gezien aan de islamitische wereld. De MSP was een fel tegenstander van de toetreding van Turkije tot de Europese Gemeenschap, wat mede verklaart dat zij in 1974 korte tijd een coalitieregering vormde met de CHP(!) (Sunier in preparation).

In het privédomain streefde de partij naar een versterking van de gemeenschapszin en een heroverweging van de morele standaard van familie, gezin en individu. De partij stond geen theocratische staat voor. Ook de latere partijen die het gedachtegoed van *Millî Görüş* uitdroegen hebben daar nooit aan gerefereerd. Tegenstanders menen dat dit primair om strategische redenen was. Dat is echter maar een deel van het verhaal dat ook geen recht doet aan wat de partij voorstond. Ze wilde een soort ethisch reveil. Het was eerder een partij van moslims dan een theocratische partij (Saribay 1985: 289). Het begrip *millî* wordt door de partij in twee betekenissen gebruikt. In het moderne Turks betekent het 'nationaal'. Daarmee benadrukt de partij dat zij een nationaal partijprogramma heeft dat op de gehele samenleving gericht is. In de andere, meer religieuze betekenis is *millî* afgeleid van het Arabische *milla*, wat 'religieuze gemeenschap' betekent. Daarmee benadrukt de partij dat zij zich op alle moslims richt. Deze dubbele betekenis heeft de partij

steeds in verschillende omstandigheden verschillend weten in te vullen. Sunar & Toprak zijn van mening dat de partij vaak ten onrechte is afgeschilderd als een traditionele beweging. De retoriek van de MSP was in zekere zin traditionalistisch; met hun taalgebruik en symbolen appelleerde zij aan lokale islamitische tradities, maar koppelde deze aan antikapitalistische retoriek en opvattingen over sociale rechtvaardigheid. De partij bekritiseerde zowel de excessen van de traditionele islam op het platteland, als de excessen veroorzaakt door westerse economische en culturele overheersing. Net als veel andere islamitische politieke bewegingen in de jaren zeventig en tachtig is het succes van de MSP op te vatten als een 'revolte van de petit-bourgeoisie'. De beweging draagt de specifieke karakteristieken van de islam van de provinciesteden gecombineerd met karakteristieken van het moderniseringsproces van de republiek (Sunier 1996: 50). Aan de ene kant kwam de partij op voor de belangen van diegenen die hun gerechtvaardigde deel van de expanderende economie werd onthouden, en aan de andere kant wilde zij de erosie van waarden en normen en traditionele instituties tot staan brengen. In politiek opzicht heeft de partij zich met betrekking tot expliciet religieuze aangelegenheden vooral sterk gemaakt voor een verbetering van religieuze voorzieningen en de verhoging van budgets voor islamitische instellingen.

De MSP en haar latere opvolgers zijn het product van de ingrijpende sociaaleconomische veranderingen van na 1950. Onder invloed van de beweging verschoof de betekenis van de islam van iets dat 'geleefd' wordt en samenhangt met tradities en lokale gemeenschappen, naar iets dat 'geloofd' wordt, dat wil zeggen een leer die met overtuiging samenhangt (Sunar & Toprak 1983: 435). De MSP heeft een belangrijke rol gespeeld in het politiek legitiem maken van religieuze belangen (Toprak 1981: 96). Schiffauer vat de Milli Görüş-ideologie op als een schriftuurlijke variant van de islam en plaatst deze tegenover de meer mystieke Süleymanlı en de Nurcu-bewegingen. Als politieke beweging heeft Milli Görüş getracht de samenleving te islamiseren door middel van een doelgerichte politieke strategie en participatie in de gevestigde politieke arena (Schiffauer 1993: 468-485; zie ook Azak 2010; Schiffauer 2010).

De sterke focus van de beweging op politieke machtsvorming heeft met name de MSP in de jaren zeventig nogal wat kritiek opgeleverd en stemmen gekost. De partij werd opportuniste verweten toen zij in 1974 enkele maanden met de kemalistische CHP een coalitieregering vormde. Tijdens haar regeerperiodes in de jaren zeventig wist de partij door haar sleutelrol tussen de twee grote blokken steeds een aanzienlijke invloed te verwerven op ministeries waar economisch beleid werd geformuleerd en waar onderwijszaken aan de orde kwamen. Zij is er mede de oorzaak van geweest dat in de jaren zeventig en tachtig een duidelijke islamisering van het staatsbeleid plaatsvond (Van Bruinessen 1982: 183; Sunar & Toprak 1983: 441). In electoraal opzicht heeft de MSP tijdens de verkiezingen van 1973 haar hoogste stemmenaantal weten te verwerven (12%). Bij de verkiezingen van 1977 viel dit percentage terug naar 8,6%. In de jaren tachtig en negentig bleef de beweging electoraal gezien een middenpartij. Uit onderzoek naar de aanhang van de beweging kwam naar voren dat dat deze vrij heterogeen van samenstelling was en dat islamitische motieven zeker niet altijd de doorslag gaven (Çakır 1994: 215; Sarıbay 1985: 270-287).

Fase 3 (1980-2003)

De derde fase werd ingeluid met de militaire coup van 12 september 1980. Onder leiding van junteleider Kenan Evren werd niet alleen het gehele politieke landschap grondig hervormd, ook werd een grootscheepse morele herbewapening doorgevoerd waarin de islam een centrale plaats kreeg. De Turkse samenleving moest varen op een moreel kompas waarin islam en Turks nationalisme met elkaar verbonden werden, de zogenoemde 'Turks-islamitische synthese' (Yavuz 2013: 38; WRR 2004:

109). De Islam werd gepresenteerd als een ‘verlichte’ religie die open staat voor wetenschap en technologie (Evren 1986: 221; WRR 2004: 109). Een belangrijk motief achter deze morele herbewapening was dat het een tegenwicht moest bieden aan ‘socialistische propaganda’ enerzijds en ‘islamitische propaganda’ anderzijds. De centrale rol van de staat die in de jaren ervoor sterk aan invloed had ingeboet moest weer worden teruggebracht (Yavuz 2003: 70-1).³⁵ Bovendien moest deze nieuwe ideologie de basis worden voor het nieuwe politieke landschap dat de generaals voor ogen stond.

Deze nieuwe ideologie moest via het onderwijs worden gepropageerd. Ethiek en islam werden verplichte vakken (WRR 2004: 109). Deze ideologie moest bovendien door de Diyanet, het Directoraat van Godsdienstzaken, worden uitgedragen, niet alleen aan Turkse onderdanen in Turkije zelf, maar ook onder migranten in Europa. In 1982 nam het budget van de organisatie sterk toe. De staf werd uitgebreid en in verschillende landen van Europa met een grote Turkse migrantengemeenschap werden afdelingen van de organisatie opgezet. Diyanet moest in binnen- en buitenland de “Turkse nationale identiteit beschermen” (Sunier, Landman et al. 2011: 17). In hoofdstuk 6 komen we hier op terug.

De MSP onder leiding van Erbakan werd net als alle andere politieke partijen verboden, maar vanaf 1983 ging de beweging verder onder de naam Welvaartspartij (RP). De huidige premier Erdoğan was in die jaren een prominent lid van de partij. Hij behoorde tot de zogenoemde ‘nieuwe generatie’. Deze generatie wilde de beweging een andere kant op sturen, vooral op het gebied van economische politiek. Erbakan had zich in de ogen van deze vernieuwers te lang gericht op de kleine middenstand, de ambachtslieden die het slachtoffer waren geworden van de economische politiek van de jaren zestig en zeventig. De opkomende nieuwe middenklasse, waarvan Erdoğan onderdeel uitmaakte, kon zich op geen enkele manier identificeren met Erbakan. Vanaf 1983 kwam in Turkije een nieuwe grote middenpartij op, de Moederlandpartij (*Anavatan Partisi* ANAP) onder leiding van Turgut Özal. Özal wilde Turkije economisch openbreken en afrekenen met de protectionistische politiek van de kemalisten. Die politiek was er in de ogen van Özal debet aan dat het Turkije jaren achtereen economisch heel slecht ging. In betrekkelijk korte tijd resulteerde deze nieuwe politiek in de opkomst van de zogenoemde ‘Anatolische tijgers’, een benaming voor een nieuwe generatie ondernemers die een neoliberale economische hervorming voorstonden gecombineerd met een conservatieve levensvisie (Sunier, Landman et al. 2011: 20).

De betekenis van deze ontwikkelingen kan nauwelijks overschat worden. Achteraf moet worden vastgesteld dat het niet alleen een radicale verandering teweeg heeft gebracht in de centrale rol die de Turkse staat altijd heeft gespeeld in het economisch proces, het heeft er ook in geresulteerd dat er een nieuwe middenklasse opkwam die zich niet meer zoals voorheen sterk met het kemalisme identificeerde, maar een islamitische levensstijl voorstond. In de jaren tachtig en negentig kwam een jonge generatie moslims op met een hoge opleiding die actief werd in de nieuwe snel groeiende economie van het land (Çağlar 2013a). Hun maatschappelijke succes droeg er niet alleen toe bij dat moslims in alle lagen van de samenleving zichtbaar werden, maar ook dat het aloude beeld dat islam gelijkshakelt met onderontwikkeling en achterstelling doorbroken werd.

In de jaren negentig speelde de RP een belangrijke rol in de politiek. In 1995 werd de partij bij de verkiezingen de grootste van het land. Erbakan werd premier. In 1996 vormde de partij een coalitie met de Partij van het Juiste pad (*Doğru Yol Partisi* DYP), een neoliberale middenpartij, en werd Erbakan de nieuwe premier van Turkije. Vooral zijn besluit om de banden met het westen, die

³⁵ Zie ook WRR (2004: 109); Birand (1987); Heper & Evin (1988).

in de jaren tachtig en negentig aanzienlijk beter waren geworden, te verruilen voor een sterke diplomatieke gerichtheid op de Arabische wereld, werd door velen gezien als een poging om van Turkije een 'tweede Iran' te maken. In februari 1997 pleegden militairen een 'stille coup', waarbij Erbakan een ultimatum werd gesteld en uiteindelijk moest aftreden (Çağlar 2013b). Kort daarop werd de RP door het constitutionele hof verboden. De opvolger van de RP, de Partij van de Deugd (*Fazilet Partisi* FP), werd in 2001 ook verboden. In datzelfde jaar werd de Partij van Gelukzaligheid (*Saadet Partisi* SP) opgericht. Deze werd door Erbakan geleid tot aan zijn dood in 2011.

De tegenstellingen binnen de beweging tussen de oude garde rond Erbakan en de nieuwe generatie onder leiding van Erdoğan kwam na het verbod op de FP in 2001 tot een climax. De Milli Görüş-beweging splitste zich op in twee groepen, de 'traditionalisten' van Erbakan en de reformisten die in augustus 2001 de Partij van Gerechtigdheid en Vooruitgang (*Adalet ve Kalkınma Partisi* AKP) oprichtten. Tayyip Erdoğan die jaren daarvoor zijn sporen als politiek leider had verdiend als burgemeester van Istanbul werd de nieuwe leider. De AKP zette zich vooral scherp af tegen de islamistische en antiwesterse politiek van Erbakan. De AKP was van mening dat het niet alleen Turkije veel schade had berokkend, maar ook dat het de islam in een kwaad daglicht had geplaatst en eens te meer bijdroeg aan het beeld dat islam, modernisering en democratie niet samengaan. Bij de landelijke verkiezingen van 2002 behaalde de AKP een enorme overwinning en kreeg de absolute meerderheid in het parlement. In 2003 presenteerde de partij de nieuwe regering.

De AKP presenteerde een programma waarin naast de gebruikelijke aanval op de corruptie, werd benadrukt dat de islam en het seculiere bestel helemaal niet tegengesteld aan elkaar zijn, maar elkaar versterken. De partij benadrukte vooral dat de seculiere staat impliceert dat er vrijheid van godsdienst moet zijn. In een toespraak uit 2006 gebruikte premier Erdoğan de term "democratisch onderhandeld secularisme" (Yavuz 2009: 159). In antwoord op de beschuldigingen van het Constitutionele Hof in 2008 dat de partij de seculiere grondslagen ter discussie stelde, herhaalde de partij dat een volwaardige democratie niet gegarandeerd wordt door een sterke staat en een sterk leger, maar door een goed ontwikkeld maatschappelijk middenveld. Dit is volgens de partij een betere garantie voor de voortzetting van het moderniseringsproject van Atatürk.³⁶ De partij stelde verder dat zij de samenleving en de Turkse staat wilde omvormen naar het model van westerse democratieën. Tegenstanders van de partij hebben terecht opgemerkt dat de partij zich zeker de laatste jaren juist steeds meer ontwikkelt tot een autoritaire politieke macht waarin democratische vrijheden op de tocht komen te staan (zie bijv. Görener & Ucal 2011; Adams 2013).

Fase 4 (2003-heden)

In de eerste periode van het AKP bewind van 2003-2007 heerste in Turkije een algemene euforie over de nieuwe wind die er woei. De regering concentreerde zich vooral op de aanpak van de economische problemen. Daarnaast probeerden de nieuwe leiders een brug te slaan met de oppositie en een einde te maken aan de enorme politieke polarisatie. Dat was er mede de oorzaak van dat Erdoğan zelfs steun genoot in seculiere kringen. Verder zette de regering in op hernieuwde onderhandelingen met de EU in 2005, maar de brede steun voor de AKP hing vooral samen met de economische groei die het land in die jaren doormaakte. Mede als gevolg daarvan boekte de partij bij de verkiezingen van 2007 wederom een enorme overwinning.³⁷ Maar het ging niet alleen om de economie. De AKP wilde tevens de macht van het leger terugdringen en een aantal bepalingen

³⁶ http://eng.akparti.org.tr/iddianame_cevap_en.pdf (geraadpleegd 6 januari 2014).

³⁷ <http://www.turkije-instituut.nl/2e%20TERMIJN%AKP--396> (geraadpleegd 6 januari 2014).

aanpakken die ten aanzien van de islam bestonden. In die eerste regeringsperiode speelde deze kwestie nog geen heel grote rol, maar dat zou veranderen na de verkiezingen van 2007 waarin de AKP niet voldoende stemmen kreeg om de Grondwet te veranderen.

De overwinning gaf een enorme stimulans aan het vertrouwen van de partij, maar het had ook tot gevolg dat de politieke polarisatie tussen de CHP enerzijds en de AKP anderzijds toenam. Met betrekking tot de positie van de islam namen de spanningen enorm toe naar aanleiding van het voornemen van de regering om het verbod op hoofddoeken in openbare gebouwen op te heffen. In 2008 stemde een meerderheid van het parlement voor de opheffing van dit verbod, maar het Constitutionele Hof draaide de beslissing terug. Pas in oktober 2013, na de verkiezingen van 2011 waarbij de AKP voor de derde keer op rij een enorme overwinning boekte, kon dat verbod worden opgeheven. In diezelfde maand verscheen de eerste vrouw met een hoofddoek in het parlement.³⁸

Volgens sommige waarnemers moet het tijdperk van de AKP worden opgesplitst in de periode voor augustus 2007 toen AKP prominent en voormalige minister van Buitenlandse Zaken Abdullah Gül president werd, en de periode daarna. Zijn voorganger Ahmet Sezer, een jurist en voormalig president van het Constitutionele Hof was een zeer overtuigde aanhanger van het Turkse seculiere model. Met zijn grondige kennis van het Turkse staatsbestel was hij een geducht tegenstander van de regering Erdoğan en wist verschillende voorstellen van de AKP te blokkeren. Tijdens het presidentschap van Gül zouden via wetgeving steeds meer beperkingen op het publiek belijden van de islam zijn opgeheven. Bovendien zouden op allerlei terreinen nieuwe conservatieve normen worden ingevoerd zoals beperkingen van het alcoholgebruik in openbare gelegenheden, striktere omgangsregels tussen mannen en vrouwen en andere maatregelen die van invloed zijn op het openbare leven. Al met al, zo redeneren tegenstanders van de huidige regering, worden de seculiere grondslagen van de Turkse republiek stap voor stap afgebroken.

Hoewel er onmiskenbaar sprake is van maatschappelijke veranderingen en er door de huidige regering maatregelen worden genomen ten gunste van de plaats van de islam in de samenleving, en hoewel het ook duidelijk is dat de huidige regering steeds meer autoritaire trekken vertoont, moeten voor een helder begrip van de politieke situatie in Turkije een paar zaken van elkaar worden onderscheiden. We hebben in dit hoofdstuk betoogd dat de geschiedenis van de relatie tussen staat, samenleving en religie in Turkije steeds draaide om twee zaken: de invulling en toepassing van secularisme, en de rol van de staat daarin. Vanaf de oprichting van de republiek in 1923 heeft de staat altijd een centrale rol gespeeld in de organisatie van de samenleving. Een van de pijlers van het kemalisme was het zogenoemde 'etatisme' (*devletçilik*), dat aan de staat en het leger een centrale rol toebedeelde. Zeker in de jaren twintig, dertig en veertig greep de staat diep in het leven van de Turkse burgers in. We zagen dat in de periode na de Tweede Wereldoorlog de partijpolitiek steeds draaide om diezelfde twee kernthema's. Maar hoewel er altijd groeperingen en bewegingen zijn geweest die van mening zijn dat de staat (hetzij met geweld, hetzij via democratische weg) op islamitische beginselen moet worden gebaseerd, heeft een overgrote meerderheid van de bevolking het seculiere staatsbestel als zodanig nooit ter discussie gesteld.

Wel moeten we vaststellen dat de grote controle van de staat op de institutionele dimensies van het religieuze leven, en de verregaande bemoeienis van de staat met het privéleven van haar burgers op steeds meer verzet stuit. Deze Turkse versie van het secularisme werd de inzet van de politieke strijd vanaf de jaren tachtig. De AKP heeft het afschaffen van die staatscontrole en het instellen van een werkelijke scheiding van staat en religie tot inzet van haar programma gemaakt.

³⁸ <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/11/headscarf-turkey-parliament-restrictions-lifted-public.html#> (geraadpleegd 6 januari 2014).

Voor het afschaffen van de scheiding van kerk en staat als basis van het staatsbestel heeft zij nooit gepleit. De redenering van de AKP is dat het er juist om gaat die scheiding nog verder door te voeren (Çarkoğlu 2010: 209). Sinds enige tijd wordt er in Turkije een debat gevoerd over de vraag of de Diyanet, die het religieuze leven organiseert, niet moet worden losgekoppeld van de staat (Seufert 2014: 139). De recente ontwikkelingen in Turkije moeten voor een belangrijk deel in dat kader worden bekeken (Hermann 2003).

Recente ontwikkelingen

Op het moment van afronding van dit rapport verkeert Turkije in een politieke crisis. Het lijkt erop dat deze crisis zich toespitst op een confrontatie tussen premier Erdoğan en Gülen. De aanhangers van Gülen hebben mede gezorgd voor de klinkende overwinningen van de AKP in de afgelopen tien jaar, maar hebben zich in toenemende mate zeer kritisch uitgelaten over het beleid van Erdoğan. De bom barste in december 2013 nadat de politie invallen had gedaan bij vertrouwelingen van de premier die van corruptie werden verdacht. De premier reageerde hierop door beschuldigingen aan het adres van de Gülen-aanhang. Zij zouden in allerlei overheidsinstellingen zijn geïnfiltrerd en zo een 'parallele staat' ontwikkelen, die gesteund door buitenlandse inlichtingendiensten zijn regering wilden verzwakken.³⁹ Gülen zou wel degelijk een politieke agenda hebben door via het aanstellen van aanhangers op sleutelposities in het Turkse staatsapparaat proberen staatsmacht te verwerven. Ook zouden zij in een eerder stadium betrokken zijn geweest bij de zogenoemde Ergenekon-affaire: de beschuldiging dat hoge legerleiders van plan waren een staatsgreep tegen de regering Erdoğan te plegen (zie over die affaire Cizre 2010). De dossiers op grond waarvan in 2013 tegen een groot aantal militairen processen werden gevoerd zouden eveneens door Gülen-getrouwen zijn opgesteld.⁴⁰ Erdoğan liet het niet bij beschuldigingen, maar voerde prompt zuiveringen in het politieke en justitiële apparaat door. In april 2014 verzocht hij de Amerikaanse regering om Fethullah Gülen aan Turkije uit te leveren. Aanhangers van Gülen beschuldigen op hun beurt de AKP regering ervan steeds meer macht naar zich toe te trekken en de hervormingen die in de eerste helft van deze eeuw werden ingezet weer terug te draaien. Hij zou de scheiding der machten ongedaan maken en het corruptieschandaal nu misbruiken om zich van te kritische Gülen-aanhangers te ontdoen.⁴¹

Het voert te ver om in het kader van deze studie te diep op de zaak in te gaan, niet in de laatste plaats omdat de uitkomst nu nog ongewis is. Een paar dingen zijn echter wel belangrijk. Na 1980 werd de maatschappelijke basis gelegd voor de geleidelijke terugdringing van de dominante rol van de staat en het leger en de opkomst van wat Hendrick "post-political market Islam" noemt (2013: 236). Het maatschappelijk middenveld groeide en werd veelvormig en kreeg meer invloed op het politieke proces. Er kwam een relatief welvarende middenklasse op met een conservatief wereldbeeld. Piëteit en het publiekelijk uitgedragen islamitische levensstijl werd een kenmerk van deze koopkrachtige, zelfbewuste middenklasse. Veel moslims in de grote steden verruilde de arme wijken in de binnensteden en aan de rand van de stad voor nieuwe buitenwijken die volledig voldoen aan de consumptieve wensen van de nieuwe koopkrachtige conservatieve middenklasse (zie ook Saktanber en Kandiyoti 2002: 257; Fischer 2011).

Hier ligt de basis van zowel de Gülen-aanhang als die van de AKP. Beide islamitische stromingen hebben in dat opzicht veel meer gemeen dan vaak wordt beweerd. Het electorale succes

³⁹ Policy Analysis Unit 20-01-2014: <http://english.dohainstitute.org/release/29be7529-2676-4e8c-b5e4-131f8271b1e0> (geraadpleegd 17 februari 2014)

⁴⁰ *Yeni Şafak* 31 dec 2013

⁴¹ *Today Zaman* 6 januari 2014

van de AKP in 2002 had voor een belangrijk deel te maken met de steun die Gülen verleende aan de nieuwe generatie politici onder leiding van Erdoğan. Het is echter te simpel om dit politieke spel af te doen als een vorm van cliëntelisme. De gemeenteraadsverkiezingen op 30 maart 2014 leverden de AKP wederom twee derde van de stemmen op. Deze uitslag zou erop kunnen duiden dat ook aanhangers van Gülen ondanks alles en bij gebrek aan alternatief weer op de AKP hebben gestemd.

Naar Europa: arbeidsmigratie, gezinsherenigingen en cesuur

In de eerste helft van de jaren zeventig had organisatievorming onder islamitische arbeidsmigranten in Europa een tamelijk eenduidig karakter. De eerste vormen van samenwerking vonden op lokaal niveau plaats en waren voornamelijk gericht op de totstandkoming van gebedsruimten. Deze samenwerking liep door etnische scheidslijnen heen (Slomp 1987; Landman 1992; Sunier 1996; Rath et al. 2001; Canatan 2001). Organizatievorming onder Turkse moslims kreeg met de komst van religieus-ideologische bewegingen in de tweede helft van de jaren zeventig een nieuwe wending. Onderlinge ideologische tegenstellingen werden overgeplant vanuit Turkije. Turkse islamitische organisaties waren met elkaar verwickeld in een ideologische strijd en zochten naar middelen om hun aanhang te vergroten en hun organisatie aantrekkelijk te maken voor potentiële leden. Het oprichten van moskeeverenigingen en het voorzien in de groeiende behoefte aan islamitische accommodatie was daarbij een voor de hand liggend middel. Het kreeg nu een functie in de onderlinge concurrentiestrijd tussen de verschillende bewegingen. Dit voegde een belangrijke dimensie toe aan de organisatievorming en bracht dit proces in een stroomversnelling. Hier zien we hoe relatief spontane en minimaal gestructureerde processen van organisatievorming transformeerden in processen van gerichte organisatievorming. Organizatieopbouw, werkwijze en strategie werden ingegeven door vanuit Turkije overgewaaid politieke controverses. De al bestaande moskeeverenigingen sloten zich langzamerhand aan bij deze groeperingen, of splitsten zich af, terwijl daarnaast in verhoogd tempo nieuwe verenigingen in het leven werden geroepen (Landman 1992).⁴² Deze bewegingen hebben het organisatorische landschap onder Turkse moslims in Europa in hoge mate beïnvloed en geleid tot een sterke impuls aan de organisatievorming en de institutionele groei in de jaren tachtig. We moeten ons realiseren dat het kader van de bewegingen in Europa zich kon verzekeren van morele en materiële ondersteuning vanuit Turkije. Men kon gebruik maken van kennis uit Turkije die voor de organisatieopbouw hier belangrijk was.

In de loop van de jaren tachtig werden lokale moskeeën, ook die van Marokkaanse moslims, steeds meer onderdeel van etnische georganiseerde koepels. Daarnaast werden in hoog tempo nieuwe gebedshuizen opgericht. De huidige Turkse moskeeverenigingen in Nederland zijn tegenwoordig vrijwel zonder uitzondering onderdeel uit van één van de Turkse bewegingen die op landelijk niveau vertegenwoordigd worden door zogenaamde koepelorganisaties (Canatan 2001; Yükleyen 2012; Van Heelsum et al. 2001b). Op landelijk niveau fungeren deze als woordvoerders en vertegenwoordigers namens de aangesloten plaatselijke verenigingen en stichtingen en hebben een

⁴² Doomernik (1991: 84) die in de jaren tachtig onderzoek deed naar dit vestigingsproces onder Turkse moslims spreekt van een *concern-model*. Daarmee doelt hij op het feit dat moskeevestiging niet direct voortkwam uit een behoefte onder gelovigen, maar het resultaat was van handelen van bovenaf. Het *concern-model* plaats hij tegenover het *community-model* (1991: 82) waarbij een moskee of een andere instelling het resultaat is van collectief handelen van een groep gelovigen ter bevrediging van een bestaande behoefte. Zoals Doomernik zelf opmerkt is het vaak moeilijk na te gaan in hoeverre een moskee tot stand is gekomen door initiatieven vanuit de bevolking of van bovenaf is gestuurd. Zeker in de loop van de jaren zeventig liepen factoren die leidden tot de totstandkoming van gebedsruimte zo door elkaar heen dat het hierboven genoemde onderscheid slechts analytisch bruikbaar is.

ondersteunende en coördinerende taak. Ook contacten met buitenlandse zusterorganisaties verlopen gewoonlijk via de koepelverbanden. De komst van deze bewegingen naar Europa aan het begin van de jaren tachtig leidde ook een nieuwe fase in de ontwikkelingen in Turkije in. De nieuwe context waarin deze bewegingen in Europa gingen opereren, had invloed op werkwijze en doelstellingen van hun moederorganisaties in Turkije.

De snelle institutionalisering die zich in de jaren tachtig langs religieus-ideologische scheidslijnen voltrok had een duidelijke fragmentering tot gevolg. De opbouw van religieuze instellingen was niet meer alleen een weerspiegeling van de religieuze behoeften en wensen onder de moslimbevolking, maar kreeg een functie in de onderlinge concurrentiestrijd tussen de bewegingen. Voor de religieus-ideologische bewegingen betekende de nieuwe maatschappelijke en politieke context, waarbinnen deze bewegingen in Europa gingen opereren, echter ook een belangrijke verandering.

Hoewel de Turkse logistieke steun cruciaal was voor de dynamiek van organisatievorming in Europa, waren de omstandigheden waaronder religieus-ideologische bewegingen in Europa moeten opereren, wezenlijk anders dan in Turkije. In die zin was er ook sprake van een fundamentele breuk met de situatie in Turkije. Om te beginnen is de wijze waarop deze bewegingen zich in Europa hebben georganiseerd op geen enkele manier te herleiden tot islamitische voorschriften. Het zijn organisatievormen die volledig zijn ingebed in de nationale juridische kaders (Nielsen 1992: 118). De komst van de Süleymanlıs en de Milli Görüş hing samen met de beperking van bewegingsvrijheid die deze groeperingen ondervonden in Turkije als gevolg van de staatscontrole. In de immigratielanden van Europa, waar vrijheid van godsdienst een belangrijk grondwettelijk principe is, hadden zij een veel grotere bewegingsvrijheid die hun nieuwe mogelijkheden bood. De opkomst van aan de Turkse Diyanet gelieerde organisaties was mede een reactie op de groeiende invloed van Süleymanlıs, terwijl Milli Görüş zich in Europa weer als een alternatief voor de Diyanet presenteerde. Hoewel de verschillende bewegingen ook hier te maken hadden met een bepaalde beeldvorming en hoewel Europese overheden al dan niet openlijk hun voorkeur voor bepaalde groeperingen lieten blijken, werden zij in principe op dezelfde manier behandeld en konden in dezelfde mate gebruik maken van de mogelijkheden die hun voor organisatieopbouw ter beschikking stonden. Dat gold zeker voor de jaren tachtig. Tegelijk vormde het besef dat de miljoenen Turkse migranten in Europa een belangrijk potentieel voor hun beweging waren, natuurlijk ook een belangrijk motief voor de uitbreiding van hun werkterrein naar Europa (Landman 1992).

Een belangrijk verschil tussen de Turkse en Nederlandse context is natuurlijk ten eerste dat alle organisaties in Nederland onderworpen zijn aan de Nederlandse juridische kaders. Alle organisaties die hier een moskee willen opzetten of andere activiteiten willen ontplooien, krijgen te maken met de in Nederland geldende juridische voorwaarden en bepalingen. Ook voor het verkrijgen van subsidie en deelname aan bepaalde overlegstructuren bijvoorbeeld bij inspraakprocedures, is het oprichten van verenigingen en stichtingen een voorwaarde. In organisatorisch opzicht vond in Nederland dus een juridische formalisering plaats die een grotere organisatorische eenvormigheid tot gevolg had. In die zin is organisatievorming primair een Nederlandse aangelegenheid.

Een ander verschil met de situatie in Turkije ligt in het activiteitenaanbod en de daarvoor ontwikkelde instellingen. De Süleymanlıs in Turkije zijn eigenlijk een netwerk van Koranscholen opgericht door de grondlegger van de beweging Tunahan (zie hoofdstuk 5), maar stichtten in Europa moskeeën als basis voor hun activiteiten. Ook de Milli Görüş die in Turkije vooral een politieke beweging vormt, organiseerde zich in Europa rond moskeeën en islamitische centra. Toen het

Directoraat van Godsdienstzaken (Diyanet) een Europese afdeling oprichtte en net als in Turkije moskeeën ging beheren en imams aanstellen, deed ze dat dus als slechts één van de aanbieders van religieuze diensten waarvoor ze in Turkije een monopoliepositie had. Alleen bij de Gülen-beweging zouden we met enige voorzichtigheid kunnen spreken van continuïteit in het activiteitenaanbod, dat zowel in Turkije als in Europa gericht is op onderwijs.

Een derde verschil was dat de eerste drie organisaties ten aanzien van de potentiële achterban in Nederland te maken kregen met een geheel andere situatie dan in Turkije. Een aanzienlijk deel van de Turkse migranten in Europa kwam uit plattelandsgebieden, waar men niet of maar zeer zijdelings in aanraking was geweest met de politieke strijd om de plaats van de islam die zich voornamelijk in de steden voltrok. Turkse migranten in Europa vormden in sociaal en economisch opzicht ook geen afspiegeling van de bevolking van Turkije. De diverse bewegingen moesten hun achterban eenmaal hier eigenlijk van grond af aan opbouwen. Er vond dus in Europa eigenlijk een 'ruralisering' van de bewegingen plaats. Het ligt voor de hand dat de middelen die daartoe werden ingezet, en de strategieën die werden ontwikkeld, wezenlijk anders zijn dan die in Turkije. Het lag voor de hand dat het opzetten van nieuwe gebedsruimten het geschiktste middel was om de organisatieopbouw van de grond te krijgen. Door het snel groeiende aantal migranten met een islamitische achtergrond nam de behoefte aan gebedsruimte sterk toe. Aanvankelijk was voor veel van de verenigingen de exploitatie van moskeeruimte de belangrijkste of zelfs enige activiteit. Omdat in de beginjaren moskeeruimte en andere religieuze faciliteiten nog gering waren, konden organisaties als de Süleymanlıs in veel plaatsen een krachtige positie verwerven. Zo werden de diverse bewegingen hier leveranciers van religieuze diensten waarin in Turkije door de staat voorzien wordt.

In Europa vond een concentratie en tegelijk een versnippering van religieuze activiteit plaats. Religieuze activiteiten die in de landen van herkomst verspreid plaatsvonden, werden hier gebundeld op één locatie onder toezicht van één organisatie. Daar waar het in Turkije heel gebruikelijk was dat een individuele moslim een officiële Diyanet moskee bezoekt, zijn kinderen naar een korancursus van de Süleymanlıs stuurt en stemt op een aan Milli Görüş gelieerde partij, kregen die keuzes in Europa een ideologische lading. Dit betekende dat allengs alle praktiserende moslims te maken kregen met deze organisaties. Afgezien van accentverschillen ontwikkelden alle bewegingen vergelijkbare activiteiten en diensten, en visten in dezelfde vijver en kwamen in elkaars vaarwater terecht. De vaak heftige concurrentiestrijd tussen de bewegingen had niet te maken met doctrinaire verschillen, maar primair met een strijd om de achterban. In dat proces gingen organisaties zich ideologisch scherper ten opzichte van elkaar profileren. Het is onjuist te stellen dat organisatievorming simpelweg neerkwam op het onderdak bieden aan 'geestverwanten'. Maar een klein deel van de bezoekers van lokale moskeeverenigingen deed dat uit een welbewuste ideologische keuze. Het overgrote deel bezocht de 'moskee om de hoek' uit praktische overwegingen (Sunier 1996).

Al met al ontwikkelden deze verenigen en stichtingen zich in de jaren tachtig als typische organisaties voor de grote groep van de eerste generatie arbeidsmigranten die huis en haard hadden verlaten om hier wat geld te sparen waarmee ze op den duur in Turkije een beter bestaan konden opbouwen. Voor de belanghebbenden had de behoefte aan moskeeruimte mede te maken met hun sterke georiënteerdheid op het land van herkomst. De meeste arbeidsmigranten woonden in pensions en hun hele leven draaide om geld verdienen en terugkeer naar het land van herkomst. Voor de meeste moslims zelf was tijdelijk verblijf een uitgemaakte zaak. Men voelde zich op geen enkele manier deel van de Nederlandse samenleving. Moskeeën en andere islamitische instellingen werden beschouwd als 'stukjes land van herkomst'. Moslims voelden zich lange tijd tijdelijke passanten in een samenleving die niet van hen was. De aandacht was in die periode dus

hoofdzakelijk gericht op conservering en instandhouding van wat men uit het land van herkomst had meegebracht, het land waarheen zij spoedig zouden terugkeren. Men kwam niet alleen voor de religieuze diensten die werden aangeboden, maar ook om landgenoten te ontmoeten en daarop speelden de leiders in door faciliteiten aan te bieden die niet direct een religieus karakter hadden. Er kwamen winkels en andere, vergelijkbare voorzieningen en er kwamen ruimtes waar de gelovigen voor of na het gebed bij elkaar konden komen. Zij sprongen op het juiste moment in het 'gat in de markt' en ontwikkelden zich tot typische 'gastarbeider' organisaties. Het was ook binnen deze organisaties dat al in de loop van de jaren zeventig een type leiderschap opkwam dat de situatie wist te gebruiken door zich niet zozeer politiek-ideologisch te profileren, maar vooral als intermediair tussen *migranten* en samenleving (Sunier 1996; Rath et al. 2001).

Het integratiebeleid dat vanaf 1983 vorm kreeg gaf aan deze organisatorische nichevorming een sterke impuls. De tijdelijkheidsgedachte, die tot dan toe het beleid impliciet of expliciet had bepaald, kwam onder druk te staan. Door de gezinshereniging en steeds verder uitgestelde terugkeer, gecombineerd met de meestal zwakke sociaaleconomische positie, werden politici ervan doordrongen dat de meeste migranten permanent zouden blijven. In Nederland vond hieromtrent een officiële beleidswijziging plaats (Entzinger 1984; De Graaf et al. 1988: 210). Een belangrijk aspect van de beleidswijziging was dat de overheid het nu tot haar taak rekende het welzijn van migranten een duidelijke vorm te geven. Het beleid spitste zich toe op twee kwesties: de taakverdeling tussen categoriale en algemene welzijnsinstellingen en de rol van eigen organisaties van immigranten (De Graaf et al. 1988: 217). Het welzijn van migranten kreeg een bijzondere betekenis binnen de algemene integratiedoelstellingen van de overheid. Welzijn was niet meer bedoeld als een soort tijdelijke opvang, maar moest een duidelijke relatie vertonen met het algemene welzijnswerk en met de inpassing van migranten in de samenleving. Migrantenorganisaties zelf werden beschouwd als tussenschakel tussen de migranten en de samenleving en konden in aanmerking komen voor subsidiëring van activiteiten gericht op maatschappelijke oriëntatie, emancipatie en cultuurbeleving (Ministerie van Binnenlandse Zaken 1983: 109).

Ook islamitische verenigingen en stichtingen werden door de overheid aangemerkt als migrantenorganisaties en geleidelijk betrokken in het beleid. Zij gingen hun eigen beleid, strategie en werkwijze daarop afstemmen. De eerder genoemde leiders speelden op deze beleidsontwikkeling in en wierpen zich op als pleitbezorgers en woordvoerders naar de samenleving. Islamitische organisaties werden beschouwd als de belangrijkste organisatorische verbanden onder migranten met een islamitische achtergrond die als brug tussen migrant en samenleving konden functioneren.

Dit had mede tot gevolg dat de kloof tussen deze landelijke woordvoerders en de gewone moslims, maar ook tussen deze woordvoerders en de besturen van lokale islamitische organisaties groeide. Lokale bestuursleden waren in de meeste gevallen eerste-generatie migranten die weinig kennis van en ervaring met de Nederlandse samenleving hadden. Door hun intermediaire functie verwierven de landelijke woordvoerders een sleutelpositie. Daaraan ontleenden zij hun invloed onder de moslimbevolking, terwijl zij tegelijk als woordvoerders hun positie ten opzichte van de overheid versterkten en legitimeerden. Een belangrijk gevolg was dat de landelijke koepels een steeds grotere stempel op de ontwikkelingen drukten. Besluitvorming was in de meeste organisaties formeel een zaak van de lokale besturen, maar de feitelijke macht lag bij de landelijke koepels, omdat lokale besturen in hoge mate afhankelijk waren van de hulpbronnen waarover landelijke leiders beschikten. Deze woordvoerders gingen zich op tal van terreinen inzetten voor de verwezenlijking van voorzieningen zoals, meer en betere gebedsruimte, islamitische scholen, begraafplaatsen, geestelijke verzorging in ziekenhuizen en leger en voor het 'openbreken' van de

samenleving voor moslims. Dit gebeurde vanuit de gedachte dat moslims *als migranten* in een achterstandspositie verkeerden, conform het beleid dat de overheid formuleerde (Rath & Sunier 1994).

Ten aanzien van de activiteiten en de werkwijze binnen islamitische organisaties had dit ook consequenties. De aandacht werd meer en meer verlegd naar activiteiten die hun status als migrantenorganisaties konden rechtvaardigen. Er werden allerhande bijeenkomsten en cursussen opgezet die bedoeld waren om de leden kennis van de Nederlandse samenleving bij te brengen en hen van de nodige sociale vaardigheden te voorzien. Met dit aanbod konden de verenigingen en stichtingen aan de samenleving hun bereidwilligheid tonen en ook nog eens aanspraak maken op overheidssubsidies. In de loop der jaren werden deze activiteiten een inherent onderdeel van het aanbod. Hiermee werd de basis gelegd voor de specifieke kenmerken van het Turks-islamitische organisatorische landschap (Sunier 1996).

In de jaren negentig vonden nieuwe ontwikkelingen plaats die de hiervoor beschreven strategie in toenemende mate contraproductief maakten en die de legitimiteit van het leiderschap onder druk zetten. Het ging daarbij om drie kwesties: grotere oriëntatie op de positie van moslims *in* de Nederlandse samenleving, de positie van jongeren binnen de organisaties en de relatie met de landelijke koepelorganisaties. Onder een deel van het bestuurlijke kader van islamitische organisaties drong aan het eind van de jaren tachtig het besef door dat het opbouwen van permanente contacten op wijkniveau, het uitbreiden van lokale samenwerkingsverbanden, en een grotere aandacht voor maatschappelijke kwesties van cruciaal belang waren voor het voortbestaan van de organisatie. De veranderingsgezinde bestuurders stuurden aan op een 'vermaatschappelijking' van de organisaties. Zij drongen aan op meer aandacht voor maatschappelijke problematiek vanuit een islamitisch perspectief en een sterkere gerichtheid op de positie van moslims in de Nederlandse samenleving. Zij waren van mening dat hun organisaties zich tot dan toe te veel hadden opgesteld als de zwakke partij. Sleutelwoorden met betrekking tot islamitische organisaties zouden volgens deze nieuwe generatie bestuurders niet meer marginaliteit, falende integratie en psychologische spanningen als gevolg van gevoelens van vervreemding moeten zijn. Sleutelwoorden werden toegenomen professionaliteit, interactie en integratie. Op verschillende terreinen worden met wisselend succes serieuze pogingen ondernomen om samenwerkingsverbanden tot stand te brengen met andere maatschappelijke instellingen. Islamitische organisaties ontwikkelen initiatieven bij de gemeenschaps- en samenlevingsopbouw (Canatan 2001).

Terwijl in de jaren tachtig de 'migrantisering' van moslims gold als een belangrijke strategie van islamitische leiders, zocht de nieuwe generatie leiders in de jaren negentig naar een nieuwe legitimatiebasis voor hun bestaan. Zolang organisatievorming werd gezien als een teken van falende integratie zouden organisaties op een dood spoor terecht komen. De nadruk kwam meer dan voorheen te liggen op een eigenstandige erkenning van de islam als een volwaardige godsdienst in de samenleving. Ook na 2000 bleef erkenning van de eigen organisaties de basis voor organisatievorming, maar twee cruciale schijnbaar tegengestelde ontwikkelingen zijn steeds belangrijker geworden. Ten eerste is dat de fundamentele demografische, economische en sociale transformatie die zich onder moslims in Europa op dit moment voltrekt. Het aandeel moslims dat in Europa is geboren en getogen groeit zeer snel (SCP 2012b). Ook de maatschappelijke en sociaaleconomische diversiteit onder moslims is enorm toegenomen. Het aandeel moslims met een hoge opleiding is eveneens toegenomen. Dat heeft niet geleid tot een afname van religiositeit maar tot een diversificatie van de manieren waarop moslims hun leven in de Nederlandse samenleving ervaren. Daarmee is de legitimiteit van de gevestigde organisatorische verbanden onder druk komen

te staan en moet gezocht worden naar nieuwe strategieën (Sunier, Landman et al. 2011). Het succes van de initiatieven die de Turkse regering onderneemt om de banden met landgenoten in Europa in stand te houden is afhankelijk van de mate waarin betrokkenen zich op Turkije oriënteren en vooral wat die oriëntatie inhoudt. Oude familiale netwerken uit de vroegere fases van de migratie hebben hun vanzelfsprekendheid verloren, of zijn van aard en intentie veranderd.

Anderzijds zien we dat als gevolg van globalisering, de opkomst van moderne media en sociaaleconomische ontwikkeling van de voormalige migranten en hun nakomelingen de relaties tussen Turkije en Turken in Europa gelijkwaardiger is geworden. Niet langer is Turkije het scharnierpunt in de organisatorische ontwikkeling, maar onderdeel van een multipolair transnationaal veld. Oriëntatie op Turkije heeft daardoor een nieuwe en veel meer diverse inhoud gekregen. Voor de eerste generatie migranten waren religieuze oriëntaties onlosmakelijk verbonden met familiebanden, streekloyaliteiten en terugkeerperspectieven. Deze vanzelfsprekendheid is steeds meer onder druk komen te staan. Oriëntatie op Turkije heeft een andere inhoud gekregen (Sunier, van der Linden en Bovenkamp, forthcoming). De surveys die in de afgelopen vijftien jaar door het SCP zijn uitgevoerd bevestigen die tendens. Religiositeit en oriëntatie op het land van herkomst zijn niet eenduidig met elkaar verbonden (SCP 2012b). Ook de religieuze bewegingen die in de volgende hoofdstukken zullen worden behandeld zijn een onderdeel van dit in toenemende mate complexe krachtenveld.

Turkse moslingemeenschappen in Europa kunnen door sociaaleconomische en maatschappelijke ontwikkelingen niet meer zonder meer als een verlengstuk van Turkije worden gezien. In de loop der jaren heeft het islamitische landschap in Europa een eigen dynamiek ontwikkeld die steeds verder los is komen te staan van de oude migratiepatronen. Turkse islamitische bewegingen, maar zeker ook de Turkse staat moeten deze realiteit onder ogen zien. De vanzelfsprekendheid van de banden met het land van herkomst en de loyaliteiten die daaraan verbonden waren is verdwenen. Ondanks dat, of juist daarom worden pogingen ondernomen die banden zoveel mogelijk in stand te houden. Van de ongeveer vier miljoen burgers in Europa met een Turkse achtergrond heeft een flink deel een Turks paspoort. Lange tijd was het niet mogelijk voor Turkse politieke partijen om politiek te bedrijven buiten de landsgrenzen. Bovendien was het niet mogelijk om buiten Turks grondgebied te stemmen. Die beperkingen zijn recent opgeheven. Dat heeft ertoe geleid dat de politieke strijd in Turkije ook duidelijk resoneert onder Turken in Europa. Daar moet overigens uitdrukkelijk bij vermeld worden dat het gehele politieke spectrum hierbij betrokken is, en vaak ook mensen van Turkse oorsprong maar zonder Turks paspoort. Het is zeker niet uitsluitend een activiteit van islamitische groepen en partijen.

Ook de Turkse staat heeft in de afgelopen jaren meer dan voorheen een actief beleid ontwikkeld om Turken 'in de diaspora' aan zich te binden. In 2010 werd het 'Ministerie voor in het Buitenland levende Turken en Verwante Gemeenschappen' (*Yurtdışı Türkler ve Akraba Toplulukları Başkanlığı*) opgezet. In het laatste jaarverslag van het ministerie staat te lezen dat het doel van dit ministerie is Turken in het buitenland met raad en daad bij te staan op allerlei terreinen. Het ministerie is ook bedoeld om voorwerk te verrichten voor andere ministeries. Buitenlandse Zaken en ook Diyanet hebben hun eigen agenda als het gaat om hun bemoeienis met Turkse onderdanen in het buitenland. Het YTB ministerie is betrokken bij het organiseren van bijeenkomsten in diverse landen in Europa en elders over onderwerpen die de Turkse gemeenschappen direct raken. Ook

worden bezoeken van regeringsfunctionarissen en ministers uit Turkije voorbereid en wordt geprobeerd de Turkse gemeenschappen daarbij te betrekken.⁴³

We komen in de volgende hoofdstukken uitgebreid terug op deze transnationale netwerken omdat ze niet zonder meer voor elke beweging dezelfde effecten hebben. De Turkse staat heeft vanzelfsprekend staatsrechtelijke en juridische middelen tot haar beschikking om invloed op de Turkse gemeenschappen in het buitenland uit te oefenen, zeker als het gaat om mensen met een Turks paspoort, maar dat wil niet zeggen dat de oriëntatie op Turkije onder Turken in Europa samenvalt met loyaliteit aan de Turkse staat. Het is waarschijnlijk de Turkse staat zelf die zich dat het beste realiseert.

Voorlopige conclusies

Dit hoofdstuk is vooral bedoeld als historisch kader waarbinnen de opkomst van de diverse Turks-Islamitische organisaties is te begrijpen. We hebben een historische analyse gegeven van de positie van de islam in de Turkse republiek en de komst van Turkse islamitische organisaties naar Nederland. De geschiedenis van de islam in Turkije is de geschiedenis van de relatie tussen religie en staat en draait om de vraag hoe invulling wordt gegeven aan het begrip secularisme. Met het Turkse begrip *laiklik*, secularisme, bedoelden de kemalisten enerzijds een hervorming van het staatsapparaat waarbij een staat naar westers model werd ontwikkeld. Dit was een proces dat al in het midden van de 19^e eeuw in gang werd gezet. Aan de andere kant wilden de kemalistische machthebbers de samenleving zelf diepgaand hervormen. Anders dan in Europa betekende dit een sterke controle op het religieuze leven. De islam was in hun ogen vooral iets van het platteland en werd synoniem voor een traditionele levensstijl op het platteland, en voor conservatisme.

Na de Tweede Wereldoorlog, toen het meerpartijstelsel werd ingevoerd, werd de positie van de islam inzet van politieke strijd waarbij het vooral ging om de vraag hoeveel invloed de staat mag hebben op het religieuze leven. De urbanisatie vanaf de jaren zestig had tot gevolg dat het aantal praktiserende moslims in de steden sterk toenam. De bewegingen die in Nederland actief zijn, waren spelers in deze strijd, maar niet uitsluitend in politieke zin.

Vanaf de jaren tachtig komt een conservatieve hoogopgeleide en vooral welvarende middenklasse op. Uiterlijke kenmerken van een islamitische levenswijze worden zichtbaarder in alle sectoren van de samenleving. De oude tegenstelling tussen traditioneel/modern die vanouds samenviel met de tegenstelling tussen platteland en stad, werd steeds meer ondermijnd. Er komen nieuwe bewegingen op die een conservatieve levenswijze combineren met een economisch liberale zienswijze. Het snel groeiende maatschappelijk middenveld bestaat voor een deel uit deze nieuwe middenklasse.

De Turkse islamitische bewegingen die in Europa actief werden zijn ieder op hun eigen manier een product van de Turkse geschiedenis van het secularisme. Hun komst naar Europa heeft vanzelfsprekend te maken met het feit dat de snel groeiende Turkse migrantenbevolking een potentieel nieuwe achterban vormde. De komst naar Europa betekende echter ook een breuk met het verleden in meerdere opzichten. Ten eerste is de organisatiestructuur die hier werd opgebouwd, inclusief de moskeeën, gebaseerd op het Nederlandse juridische systeem. Ten tweede gingen ongelijksoortige organisaties uit Turkije hier in onderlinge concurrentie dezelfde activiteiten ontplooiën zoals het beheren van moskee-centra. Ten derde werden de oude loyaliteiten en netwerken van migranten in de loop van de jaren steeds minder belangrijk voor de opbouw van de

⁴³ <http://www.ytb.gov.tr/> (geraadpleegd 20 februari 2014).

bewegingen. Ook in dat opzicht werden het meer en meer Nederlandse organisaties. Hoewel de band met Turkije belangrijk blijft is de inhoud daarvan veranderd. Organisaties, inclusief de Turkse staat, doen pogingen daar op in te spelen en dat proces te beïnvloeden.

Naast deze achtergrondinformatie dient dit hoofdstuk ook om de lezer erop attent te maken hoe omstreden de rol van de islam in Turkije is, hoeveel controverse dit oproept, en als gevolg daarvan: hoe gekleurd vrijwel alle informatie erover is. Seculiere Turkse auteurs hebben decennia lang de 'terugkeer van de islam' in de samenleving met zorg en wantrouwen gadegeslagen en geanalyseerd als bedreiging van het seculiere bestel. Islamistische auteurs hebben op hun beurt gewezen op de vaak dictatoriale wijze waarop een gesecculariseerde elite heeft geprobeerd haar wil op te leggen aan de bevolking, en beschouwd de toegenomen zichtbaarheid van de islam als uitkomst van een democratisch proces.

Deze contrasterende stemmen over de islam in Turkije klinken ook door in vrijwel alle literatuur over de Europese vertakkingen van de Turkse islamitische organisaties. In dit rapport staan die Europese takken centraal en benadrukken we dat de Europese context zijn eigen dynamiek kent. Wat in Europa onder Turken gebeurt, is niet eenvoudig een echo van ontwikkelingen in Turkije, maar wordt ook in hoge mate bepaald door interactie met de Europese omgeving. Niettemin zien we wel in Europa dezelfde rivaliteit tussen seculiere en islamitische Turkse stemmen die de informatie erover kleuren. We dienen daarom ons steeds bewust te zijn uit welke hoek allerlei kennis voor de TRSO's komt en dit mee te wegen in de beoordeling van informatie.

5. Stichting Islamitisch Centrum Nederland en de mystieke islam

Süleymanlıs als studieobject

De Stichting Islamitisch Centrum Nederland kan worden beschouwd als de Nederlandse tak van de mystieke Süleymanlı-beweging, die in het midden van de vorige eeuw in Turkije opkwam en vanaf het eind van de jaren 1960 ook in West-Europa actief werd onder Turkse migranten.⁴⁴ In Turkije zelf is de beweging nauwelijks het onderwerp van studie geweest. De omvangrijke hoeveelheid Turkse studies die, meestal vanuit seculier, kemalistisch perspectief berichten over, of waarschuwen tegen de invloed van religieuze krachten in de samenleving, plegen zich te richten op islamitische politiek, of op de Nurcu-beweging (zie hoofdstukken 7 en 8), en slaan de Süleymanlı-beweging over of noemen haar slechts terloops. De meest uitvoerige beschrijving van de stichter en oorsprong van de beweging is een hoofdstuk in een boek getiteld "Zij die de laatste periode om hun godsdienst zijn vervolgd" (Kısakürek 1988).

Ook voor de Süleymanlı-beweging in Europa is de aandacht van onderzoekers minimaal, zeker in vergelijking met die voor de Milli Görüş en de Gülen-beweging. Deze geringe aandacht is te verklaren uit de beperkte, op het religieuze leven gerichte visie van de beweging, en het ontbreken van een ambitie om de maatschappij als geheel ingrijpend te veranderen. In overzichtsstudies van Turks-islamitische organisaties in Nederland en Duitsland komt de organisatie weliswaar aan bod, maar gedetailleerde wetenschappelijke studies, die specifiek over deze beweging gaan zijn op de vingers van één hand te tellen. De toon in de wetenschappelijke en journalistieke literatuur in de jaren 1980 en 1990 was overwegend kritisch: verslaggevers en wetenschappelijke waarnemers baseerden zich op de Turkse seculiere pers die de beweging wantrouwde en het naar binnen gerichte, mystieke karakter ervan uitlegde als teken van dubbele agenda's. Een goed voorbeeld hiervan is de studie van de turkoloog Binswanger over Turks-islamitische verenigingen in Duitsland (Binswanger & Sipahioğlu 1988, vgl. Lemmen 2000), die op basis van citaten van Süleymanlı-imams door Turkse kranten een beeld schetst van een sekte die zich sterkt afschermt van een als vijandig ervaren Duitse samenleving.

De belangrijkste, op langdurig veldwerk gebaseerde studie is het boek van de religiewetenschapper Gerdien Jonker, *Eine Wellenlänge zu Gott; Der Verband des Islamischen Kulturzentren in Europa*, dat in 2002 een veel sympathieker beeld tracht te schetsen, al benadrukte ook zij de zelf-isolering die de beweging kenmerkte, en die slechts in beperkte mate werd doorbroken. Jonker probeert de Süleymanlıs te verstaan als *religieuze* beweging en te plaatsen binnen een eeuwenoude religieuze en spirituele traditie. Daarmee bekritiseert ze benaderingen in Turkse en Duitse journalistieke of academische publicaties die de beweging primair beschouwden als onderdeel van een *politieke* strijd, en haar doorgaans erg negatief afschilderden als reactionair, gesloten of zelfs vijandig naar de Europese samenleving, en antisemitisch (Jonker 2002). Ze verwijt deze literatuur uitsluitend af te gaan op berichten van tegenstanders, terwijl representanten van de beweging zelf niet aan het woord komen. Op basis van interviews met die representanten geeft ze zelf een gedetailleerd beeld van de religieuze opvattingen en praktijken van de beweging, in het bijzonder in Duitsland.

⁴⁴ Op het Turkse deel van de website van de SICN (www.sicn.nl/pages/turks/index-tr.html, geraadpleegd 6 januari 2014), worden kanttekeningen geplaatst bij het gebruik van benamingen als Süleymanlı, Süleymanlı, of de gemeenschap van Süleyman: de stichter Süleyman Hilmi Tunahan is onderdeel van een veel bredere stroming in de islam, namelijk de mystiek, in het bijzonder de Nakşibendi-orde.

In 2004 uitte de Duits turkologe Spuler-Stegemann zich wederom uiterst kritisch over de beweging. Hoewel haar rapport niet is gepubliceerd verschenen samenvattingen ervan op het Internet.⁴⁵ Dit rapport betreft vooral de internaten van het VIKZ, die als serieuze belemmering voor de integratie van Turkse kinderen in Duitsland worden gepresenteerd. Kinderen zouden worden geïndoctrineerd met een rigoureuze islaminterpretatie en worden afgeschermd van de boze Duitse buitenwereld. Dit rapport had tot gevolg dat diverse Duitse deelstaten vergunningen voor nieuwe internaten weigerden. In reactie hierop verrichte de sociologie Boos-Nünning, (emeritus hoogleraar migratie-pedagogiek aan de universiteit Duisburg/Essen) onderzoek in opdracht van het VIKZ zelf, waarin de stellingen van Spuler-Stegemann worden weersproken op basis van empirisch onderzoek onder leerlingen, docenten en andere betrokkenen bij de internaten (Boos-Nünning 2010). Voor zowel Spuler-Stegemann als Boos-Nünning geldt dat hun onderzoek zich beperkte tot Duitsland, en dat zij geen uitspraken doen over de Nederlandse SICN.

De meest recente academische studie die de nodige aandacht aan de Süleymanlı-beweging in Europa besteedt is die van Yükleyn (2012). Het is vooral een beschrijving van de manier waarop Turks islamitische stromingen zich aanpassen aan de Europese context en een analyse van de sterke en zwakke punten daarin van de diverse stromingen. Yükleyn bespreekt wel uitdrukkelijk zowel Nederland als Duitsland.

Oorsprong

De stichter van de beweging, Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959) was een leermeester binnen de Nakşibendi-orde. Jonker (2002) laat zien hoe de beweging is voortgekomen uit een specifieke tak binnen deze orde, en hoe binnen de beweging onder meer het denken van de Indische Nakşibendi-şeyh Ahmad Sirhindi (1564-1624) in ere wordt gehouden.

Al werd deze orde samen met alle andere mystieke genootschappen in 1925 officieel ontbonden door een maatregel van Mustafa Kemal Atatürk, Nakşibendi şeyhs bleven een belangrijke rol spelen in Turkije. Als prediker in Istanbul kwam Tunahan enkele malen in aanvaring met het seculiere gezag (Kısakürek 1988). Zijn preekbevoegdheid werd hem in 1943 ontnomen en zijn activiteiten sindsdien aan banden gelegd. Niettemin reisde hij rond als prediker en stichtte een netwerk van informele en private Koranscholen, geleid door zijn leerlingen. Naar verluidt zouden dit er aan het eind van zijn leven ongeveer 1000 zijn geweest.⁴⁶ Tunahan liet, afgezien van een zeven pagina's tellende instructie voor koranonderricht, geen geschriften na, en de beperkte informatie over zijn leven en denken is grotendeels afkomstig van zijn leerlingen. Na zijn dood in 1959 kwam zijn schoonzoon Kemal Kaçar aan het hoofd van deze beweging te staan, en sinds 2002 is de leiding in handen van Tunahans kleinzoon Ahmet Arif Denizolgun.

In reactie op een wet uit 1971 die alle Koranscholen onder controle van het Directoraat voor Godsdienstzaken (Diyamet) bracht, werd het Süleymanlı-netwerk van Koranscholen omgevormd tot studentenhuizen. Deze boden onderdak aan middelbare scholieren, die in de avonden en weekenden religieuze lessen kregen. Later werd daar ook huiswerkbegeleiding aan toegevoegd, en voorbereiding op de toelatingsexamens voor de Turkse universiteiten. In 1986 beschikte de beweging

⁴⁵ Zie bijv. <http://wirinherthen.files.wordpress.com/2010/03/gutachten-zusammenfassung-spuler-stegemann-vikz.pdf> (geraadpleegd 13 februari 2014).

⁴⁶ Yükleyn (2012: 64), die zich baseert op Aydın 2004.

over 450 dergelijke studentenhuizen in Turkije, met in totaal 100.000 studenten (Jonker 2002: 90, Gökalp 1990: 430).⁴⁷

Omdat de stichter van de beweging een Nakşibendi achtergrond heeft is vooral door tegenstanders van de beweging vaak gesuggereerd dat de Süleymanlı-beweging een mystiek genootschap of Sufi-orde is.⁴⁸ Deze suggestie wordt door de representanten van de beweging ontkend. Deels valt die ontkenning terug te voeren op de specifieke betekenis die het woord *tarikāt* in Turkije heeft gekregen door het verbod op deze genootschappen in 1925, en door politieke polarisatie over de rol van de islam vanaf de jaren 1950. Tegenstanders associëren de term met clandestiniteit, en bovendien met reactionair verzet tegen de modernisering en hervormingen die Mustafa Kemal in de jaren 1920 en 1930 doorvoerde, en tegen het seculiere staatsbestel. Acceptatie van het etiket 'tarikāt' zou voor de beweging zeer schadelijke gevolgen kunnen hebben. Maar ook volgens meer neutrale waarnemers zijn er opvallende verschillen tussen de structuur en activiteiten van de beweging en die van mystieke genootschappen. Zo ontbreekt sinds het overlijden van Tunahan een levende şeyh, d.w.z. een spirituele leider van wie de volgelingen geloven dat hij in een verborgen wereld in verbinding staat met zijn voorgangers (Jonker 2002: 75v). Bovendien is het belangrijk deel van de activiteiten niet zozeer gericht op mystieke ervaring, maar op elementair religieus onderwijs: kennis van de koran, de religieuze plichten en doctrine. Daar staat tegenover dat wel degelijk religieuze praktijken en ideeën uit de mystieke islam in ere worden gehouden, zoals het meditatief gedenken van God (*zīkr*), hetzij individueel, hetzij in gebedskringen (*halqas*) en de overtuiging dat specifieke spirituele kennis via een keten (*silsila*) van mystieke leermeesters vanaf de profeet Mohammed tot aan de stichter van de beweging is overgeleverd. Een bezoek aan het graf van Tunahan in Istanbul geldt volgens Jonker als religieus hoogtepunt, en bij meditatieve bijeenkomsten wordt een foto van hem gebruikt om een spirituele verbinding met hem te maken (Jonker 2002: 207v).

Naar Europa

Leerlingen van Tunahan behoorden tot de eersten onder de Turkse migranten in West-Europa die streefden naar religieuze voorzieningen, zoals religieus onderwijs voor kinderen en ruimten voor het rituele gebed. Vanuit het *Islamische Kulturzentrum* (IKZ) in Keulen werd vanaf 1973 een Europees netwerk van Islamitische centra opgericht, het *Verband der Islamischen Kulturzentren e.V.* (VIKZ). Vooral in Duitsland zelf was dit een omvangrijk netwerk: 210 centra in 1980, een aantal dat in 2005 was opgelopen tot rond de 290 (Landman 1992: 95, Yükleyn 2012: 66) Het VIKZ had in die periode 20.000 geregistreerde leden, doorgaans gezinshoofden. Onder deze leden vormen diegenen die participeren in de *halqas* een kerngroep. Zij hebben een eed afgelegd om de rest van hun leven de *zīkr* te verrichten en actief te zijn in de organisatie. Degenen die zijn opgeleid tot religieus leraar (*hoca*) vervullen leidinggevende functies (Jonker 2006: 77). Vertegenwoordigers van de SICN benadrukten tegenover ons dat die door Jonker genoemde eed bij hen onbekend was, en dat deelname geheel op vrijwillige basis geschiedt.

Ook in Oostenrijk en Nederland was de beweging goed vertegenwoordigd (in Nederland 16 centra in 1980, sindsdien toegenomen tot 48 aangesloten organisaties en daarnaast waren er

⁴⁷ Dit gemiddelde van 222 leerlingen per huis lijkt erg hoog. Gökalp ontleent deze informatie aan een journalistieke bron, namelijk het tijdschrift *Nokta*. Een van de auteurs van dit rapport bezocht evenwel in het begin van de jaren 1990 een dergelijk onderkomen, dat inderdaad slaapgelegenheden voor honderden leerlingen bleek te hebben.

⁴⁸ Wij hanteren voor 'orde' het Turkse woord *tarikāt*.

vestigingen in overige West-Europese landen. De opbouw van dit netwerk aan moskeeën en centra vond plaats in competitie met andere Turks-islamitische organisaties, in het bijzonder die van het Directoraat van Godsdienstzaken dat vanaf de jaren 1980 imams naar Europa stuurde en op die manier Turkse moskeeën aan zich trachtte te binden. De strijd om de controle over plaatselijke moskeeën en over de aanstelling van imams leidde regelmatig tot de vestiging van meerdere Turkse moskeeën in dezelfde plaats. Elk van die moskeeën werd vervolgens onderdeel van een landelijk overkoepelend verband van gelijkgezinde moskeeën, en het aanvankelijk informele netwerk groeide uit tot een organisatie met statutair vastgelegde verhoudingen.

In Nederland werd daartoe in 1978 de in Utrecht gevestigde Stichting Islamitisch Centrum Nederland opgericht, als landelijk overkoepelend verband voor centra van de Süleymanlı-beweging (in Utrecht zelf had men al sinds 1972 een Stichting Islamitisch Centrum).⁴⁹ De aangesloten organisaties noemen zich nadrukkelijk 'islamitisch centrum' in plaats van 'moskeeorganisatie', en de centra zijn ook van meet af aan ingericht op meer activiteiten dan de gebedsdiensten. Standaard bieden ze ook ruimte voor religieus onderwijs. In verschillende steden ontstonden diverse sociale en culturele organisaties naast deze islamitische centra. Deze nieuwe culturele organisaties hebben educatiecentra geïnitieerd met slaapgelegenheden, die in de volksmond ook jongens- of meisjesinternaten worden genoemd.

Organisatiestructuur en inbedding

De SICN heeft 48 aangesloten organisaties, waarvan er 45 actief zijn en de overige drie nog op zoek naar een geschikte locatie.⁵⁰ De relatie tussen SICN en aangesloten organisaties is deels bepaald in de statuten van de SICN, deels in die van de aangesloten organisaties. De SICN statuten stellen dat de aangesloten organisaties jaarrekeningen en jaarverslagen moeten opsturen naar de SICN, en wijzigingen in hun bestuursamenstelling en statuten dienen te melden. Omgekeerd legt het SICN bestuur verantwoording af aan een jaarvergadering met vertegenwoordigers van de aangesloten organisaties.⁵¹ De statuten van aangesloten organisaties zelf suggereren een meer hiërarchische relatie. Zo meldt de Stichting Islamitisch Centrum Utrecht-Overvecht in haar statuten dat haar bestuursleden slechts na schriftelijke toestemming van de SICN kunnen worden benoemd en ontslagen, en dat zij slechts na schriftelijke goedkeuring van de SICN bepaalde financiële overeenkomsten kan sluiten.⁵² Behalve deze 48 "aangesloten organisaties" zijn er in 15 Nederlandse steden aparte stichtingen opgericht ten behoeve van maatschappelijke activiteiten. Deze stichtingen zijn statutair niet aan de SICN verbonden, maar maken veelal wel gebruik van de accommodaties van een van de aangesloten organisaties.⁵³

De SICN is op zijn beurt betrokken bij een groter geheel van verwante organisaties in Europa waarvan het hoofdkwartier in Keulen is gevestigd: het al genoemde VIKZ, dat op zijn beurt nauw verbonden is met Süleymanlı-federatie in Istanbul. De in 1978 opgestelde statuten van de SICN verwijzen niet naar het Europese centrum van de Süleymanlıs in Keulen. Wel werd destijds de centrale organisatie van de beweging in Istanbul in de statuten genoemd als de instantie die bij

⁴⁹ In 2007 vierde men het 35 bestaan van de SICN en bracht men de brochure *35 jaar met de SICN* uit.

⁵⁰ Schriftelijke mededeling van SICN aan auteurs. De website spreekt over 48 samenwerkingspartners waarvan 41 (moskee)organisaties.

⁵¹ Statuten SICN d.d. 14 mei 2004, artikel 12.

⁵² Statuten SIC Utrecht-Overvecht d.d. 24 dec. 2004, artikel 5 en 6.

⁵³ Reactie Ekmel Slotmeerlaan 152.pdf, beschikbaar via <https://www.raadsinformatienieuwwest.nl> (geraadpleegd 20 januari 2014).

ontbinding van de SICN het liquidatiesaldo zal ontvangen. In de statuten van 2004 is die bepaling geschrapt.

Afgezien daarvan is de inbedding van de stichting in het internationale Süleymanlı-netwerk niet geformaliseerd, maar onderzoekers wijzen op sterke informele banden tussen de SICN en het Keulse centrum, en op de sleutelpositie van de internationale leider in Istanbul (Landman 1992; Yükleyn 2012). Yükleyn ziet in de gecentraliseerde organisatiestructuur en het conservatieve karakter van het leiderschap een zwak element bij de aanpassing aan de Europese context. Daardoor wordt nauwelijks ingespeeld op nieuwe behoeften onder de Turkse jeugd en verliest men volgelingen.

Contacten met de buitenwereld waren aanvankelijk, in de jaren 1970 en 1980, beperkt, en de SICN stond bekend als gesloten bolwerk, waar buitenstaanders maar moeilijk toegang toe kregen (Landman 1992; Doomernik 1991). In de jaren negentig participeerde de SICN echter in de Nederlandse Moslimraad en was betrokken bij zendtijdaanvragen van dit overkoepelend verband (Oostenbrugge 2013). Momenteel participeert de SICN in het Contactorgaan Moslims en Overheid (CMO) en het Inspraakorgaan Turken (IOT). Een belangrijk samenwerkingsverband dat de SICN is aangegaan is dat met de Hogeschool InHolland, waarop hieronder nader wordt ingegaan. Op plaatselijk niveau werden stichtingen opgericht voor de maatschappelijke en educatieve activiteiten, die hun eigen contacten met plaatselijke overheden, welzijnsinstellingen en scholen opbouwden.⁵⁴

Een opmerkelijk detail in Jonkers studie is de constatering dat het *Verband des Islamischen Kulturzentren in Europa* zich vanaf 1994 meer openstelde voor de Duitse samenleving, in het bijzonder de dialoog met kerken, en daarvoor een instituut in het leven riep, *de islamische Akademie*, dat conferenties organiseerde. Aan dit initiatief kwam in 2000 een abrupt einde, toen de internationale leider Kemal Kaçar overleed en werd opgevolgd door Ahmet Denizolgun. Deze leider eiste van de Duitse tak van de beweging dat ze zich zou beperken tot haar religieuze en educatieve kernactiviteiten. Deze constatering van Jonker maakte niet alleen duidelijk dat de openheid naar de niet-islamitische omgeving kwetsbaar was, maar ook de in Istanbul gevestigde leider het beleid in Duitsland sterk beïnvloedde (Jonker 2002: 118v).

Ideeën, doelen, en activiteiten

Typerend voor de ideeën en activiteiten van de SICN en haar Europese zusterorganisaties zijn de oriëntatie op de mystieke islam, meer specifiek op traditie van de Nakşibendi-orde, ook al is de klassieke structuur van een mystieke orde niet langer van toepassing. Over deze dimensie van de identiteit wordt weinig tot niets naar buiten toe gecommuniceerd. Op de website van de SICN ontbreekt deze op de Nederlandstalige pagina's, en op de Turkstalige pagina's komt de mystieke identiteit slechts aan bod in een disclaimer, waarin de naam 'Süleymanlı' wordt afgewezen:

“Waarom deze organisatie “Süleymanlı”, “Süleymanlı” of “de gemeenschap van Süleyman Efendi” wordt genoemd is eenvoudig uit te leggen. Leerlingen van Süleyman Hilmi Tunahan Efendi, een van de leermeesters – en ongetwijfeld één van de grootste – van de Nakşibendi-orde, een mystieke stroming, kwamen in de jaren 1960 als arbeidsmigrant naar Nederland en begonnen deze activiteiten, en organiseerden zich in het begin van de jaren 1970. Daardoor kreeg deze groep, zoals dat in Turkije gaat, de hierboven genoemde namen opgeplakt.

⁵⁴Mondelinge informatie SICN, 13 feb 2014. Deze plaatselijke interactie is nauwelijks het onderwerp van onderzoek geweest.

Vertegenwoordigers van de organisatie wijzen deze benamingen af, omdat er geen sprake is van een rechtsschool of mystieke orde. De SICN is een mystieke organisatie opgericht door moslims die de geloofsleer van de soennieten volgen en die in meerderheid tot de hanafitische rechtsschool behoren.”⁵⁵

Vertegenwoordigers van de SICN lichtten tegenover ons toe dat het er vooral om gaat dat erdoor Tunahan geen *nieuwe* mystieke orde in het leven is geroepen. Een ander punt dat de beweging consistent uitdraagt over de religieuze identiteit is het toebehoren tot de hanafitische rechtsschool, en tot de theologische stroming van de Maturidiyya. Beide kunnen worden beschouwd als hoofdrichtingen binnen de soennitische islam.

In de statutaire doelstelling van de SICN wordt vooral gesproken over belangenbehartiging en contactbevordering van in Nederland wonende moslims, en het aanleren van de islamitische geloofspraktijk en leer. Een aparte vermelding krijgt in de statuten het ondersteunen van de onderwijsloopbaan van kinderen en jongeren. Daarnaast wordt het bevorderen van integratie, participatie en emancipatie van moslims in Nederland als doel genoemd. Deze focus op de islamitische gemeenschap en het islamonderwijs, met daarnaast aandacht voor de participatie in de samenleving als geheel, is terug te vinden in het activiteiten aanbod.

Naast de activiteiten die standaard bij moskeeën horen – zoals dagelijkse gebedsbijeenkomsten en de vrijdagdienst – ontplooiën de SICN en de aangesloten centra, conform de statutaire doelen, vooral veel activiteiten op het gebied van religieus onderwijs en onderwijsondersteunende activiteiten, die voor een deel plaatsvinden in internaten. Voor het godsdienstonderwijs worden methoden en structuren toegepast die ook bij zusterorganisaties in andere Europese landen gelden. Jonker geeft hiervan een beeld op basis van het voorbeeld van Berlijn. Ze schetst de diverse niveaus die worden onderscheiden, de erbij horende diploma's en de gebruikte literatuur

Er is elementair onderwijs in het Arabische schrift en het lezen van de koran, met een door de stichter Tunahan ontwikkelde methode, waarvoor de Duitse tak van de beweging een eigen boekje heeft uitgebracht. Dit wordt gevolgd door onderwijs in de islamitische plichten- en geloofsleer. Hiermee wordt een bredere groep Turkse moslims dan alleen de eigen achterban bereikt. In zijn sterkte-zwakteanalyse beschouwt Yükleven (2012) de degelijkheid van het koranonderwijs als sterk punt van deze beweging: dit onderwijs wordt in Turks-islamitische kring gerespecteerd zodat het een bredere groep kinderen bereikt dan alleen die van de eigen achterban.

Naast dit meer elementaire religieuze onderwijs is er een interne opleiding tot religieus onderwijzer, *hoca*, voor mannen en vrouwen apart georganiseerd, waarbij de student steeds meer Arabischtalige theologische literatuur dient te verwerken. In Nederland is het gevorderde theologische onderricht georganiseerd in het *Euro Ilim* Instituut (Ilim is Turks voor kennis), dat sinds 2010 samenwerkt met de opleiding imam/islamitisch geestelijk werker van de Hogeschool InHolland.⁵⁶ Een specifiek actiepunt dat de SICN-website noemt betreft het slachten volgens de islamitische regels. In het publieke debat hierover trekt de SICN samen op met andere moslimorganisaties binnen het CMO. Maar daarnaast heeft men een eigen keurmerk, waaraan volgens deze website momenteel slechts één bedrijf voldoet, namelijk *Tunafood Slachterij & Vleeswaren*.

⁵⁵Vertaald uit www.sicn.nl/pages/turks/index-tr.html (geraadpleegd op 22 december 2013).

⁵⁶www.euro-ilim.com (geraadpleegd op 22 december 2013).

Zoals gezegd ontplooit de SICN, evenals haar zusterorganisatie VIKZ in Duitsland naast religieus onderwijs ook onderwijsondersteuning, deels in de vorm van internaten. Vooral in Duitsland zijn die instellingen met veel wantrouwen gadeslagen. Spuler-Stegemann uitte in 2004 zware beschuldigingen aan het adres van de VIKZ in het algemeen en haar educatieve instellingen (internaten) in het bijzonder. Het pedagogische klimaat zou individuele ontwikkeling van de kinderen onmogelijk maken. Weliswaar was er Duits pedagogisch personeel aanwezig voor “niet-religieus onderwijs”, maar die zouden slechts worden “geduld” om tegemoet te komen aan eisen van de overheid. Huiswerkbegeleiding, Duits taalonderwijs en computerles zouden slechts marginaal zijn terwijl het eigenlijk zou gaan om Arabisch en islamonderwijs. Het opvoedingsideaal zou integratie onmogelijk maken (Spuler-Stegemann 2004, geciteerd in Boos- Nünning 2010: 7). De beschuldigingen van Spuler-Stegemann misten hun uitwerking niet: diverse Duitse deelstaten weigerden sindsdien vergunningen aan nieuwe internaten van de VIKZ.

Boos-Nünning (2010) verwijt Spuler-Stegemann, dat de harde beschuldigingen op geen enkele wijze door empirisch onderzoek worden onderbouwd. Zelf onderzocht Boos-Nünning het pedagogische klimaat en de waardenoriëntaties op de 18 internaten van het VIKZ in Duitsland. Ze interviewde 347 jongeren in deze internaten en 43 medewerkers. Op basis van haar onderzoek gaat ze meer specifiek op een zestal kritiekpunten in: 1. Er is geen sprake van een centraal aangestuurd, uniform patroon aan activiteiten en oriëntatie; wel is er een gemeenschappelijk doel om schoolgaande jongeren huiswerkbegeleiding te bieden, gecombineerd met religieus onderwijs; 2. Er is geen sprake van een religieus elite-bewustzijn; in hun waardenpatroon combineren de jongeren religieus geloof en gezagsgetrouwheid met meer moderne waarden als zelfstandigheid en keuzevrijheid, op een wijze die onder jongeren met een migrantenachtergrond niet ongebruikelijk is; 3. Noch in het pedagogisch concept noch in de dagelijkse praktijk van de internaten is de ontwikkeling en schoolloopbaan van de jongeren ondergeschikt aan religieuze doelen; 4. De meeste internaten zetten bewust autochtoon Duits personeel in; hoewel met hen communicatieproblemen worden gesignaleerd, is het onjuist dat ze niet zouden worden gewaardeerd. 5. Er is geen sprake van afscherming van de jongeren van de omgeving; wel constateert Boos-Nünning dat ze weinig contact hebben met autochtone Duitse jongeren, maar dit geldt in het algemeen voor de Turkse jongeren in Duitsland. 6. De internaten hanteren een strikte scheiding van de geslachten: 3 van de 18 internaten zijn voor meisjes, de overige voor jongens. De jongeren hechten overigens niet aan scheiding van de geslachten buiten het internaat, met uitzondering van sportactiviteiten.

De internaten bieden volgens Boos-Nünning een structuur aan het dagelijks leven van de jongeren, dat ten goede komt aan hun schoolloopbaan – voor de meeste ondervraagden is dit een belangrijk motief om er te wonen. Wel benoemt ze punten die meer aandacht zouden dienen te krijgen, namelijk zelfstandig lezen, pedagogische ondersteuning in mediagebruik, en zelfstandigheid. Positief is Boos-Nünning over de sfeer op de internaten die wordt gekenmerkt door onderling respect en waardering. De ouders van de jongeren worden betrokken bij de internaten. De onderzoekster formuleert een aantal suggesties voor verbeteringen op het gebied van medezeggenschap en communicatie, maar dit verandert niets aan de constatering dat de internaten in principe een constructieve bijdrage leveren aan de opvoeding van Turkse jongeren in Duitsland.

Over de educatieve centra en internaten van de SICN en/of haar samenwerkingspartners in Nederland is weinig bekend, mede doordat zowel onderzoekers als journalisten en commentatoren zich de laatste jaren eerder richten op de Milli Görüş of de Gülen-beweging. Wel werkt de SICN sinds 2003 bewust aan een verbetering van haar imago als gesloten gemeenschap, door projecten die de participatie in de bredere samenleving moeten versterken. Een van die projecten bestaat uit het

trainen van bestuurders en vrijwilligers in onder meer deelname aan het publieke debat en spreken in het openbaar.

Een SICN-initiatief dat grote bekendheid heeft gekregen is het *Multifestijn*, een groots opgezette jaarmarkt op conferentieoorden als de Utrechtse Veemarkthallen of de Rotterdamse Ahoy. Met stands van veelal Turkse bedrijven, folkloristische en muzikale optredens, lezingen, workshop, en vooral veel Turks eten worden duizenden bezoekers uit verschillende groepen in de Nederlandse samenleving bijeengebracht. Multifestijn is de afgelopen jaren uitgegroeid tot een van de grootste multiculturele evenementen in Nederland. Sinds enkele jaren is de organisatie van dit Multifestijn in handen van een aparte stichting, die niet onder de SICN valt.

Recente ontwikkelingen

Anders dan de studie van Jonker doet verwachten heeft de beweging, zowel in Duitsland als in Nederland, sinds 2003 juist getracht contacten met de niet-islamitische omgeving te bevorderen, en meer naar buiten te treden. De VIKZ spreekt zich op haar website regelmatig uit over de actualiteit. Ook de SICN presenteert zich op een website. Daarnaast was het Multifestijn een belangrijk initiatief, evenals de genoemde verbreding van het activiteitenpalet van de jongerenafdelingen en internaten. Verschillende van deze met SICN gelieerde jongerenorganisaties treden naar buiten als gemeenschappen die een constructieve bijdrage willen leveren aan de buurt waarin ze actief zijn. Zo presenteerde Stichting *Ekmel* te Amsterdam in juni 2012 haar activiteiten aan de deelraad van Amsterdam Nieuw-West. Daarbij werd wel kort even de Stichting Islamitisch Centrum Amsterdam-West genoemd als de instantie die voor religieuze activiteiten verantwoordelijk is, maar vervolgens wordt de stichting Ekmel zelf vooral als een sociaal-cultureel en educatief instituut gepresenteerd, dat met buurtactiviteiten zich op de samenleving als geheel richt, en daarnaast met de onderwijsondersteuning van jongeren bijdraagt aan hun maatschappelijk succes.⁵⁷ De ontkoppeling van religieuze activiteiten en sociaal-maatschappelijke die hierin zichtbaar lijkt te worden, zou een onderwerp kunnen zijn van antropologisch onderzoek naar lokale interacties tussen jongeren binnen deze organisaties, religieuze leiders, en plaatselijke overheden.

De presentatie van Ekmel in Amsterdam houdt daarnaast verband met een andere recente ontwikkeling, namelijk te toegenomen zorg en kritiek met betrekking tot de veiligheid en het pedagogische klimaat in de moskee-internaten. Eerder in 2012 was Ekmel onder vuur komen te liggen in een ingezonden brief in het Parool.⁵⁸ Na diverse Kamervragen over moskee-internaten in 2012 en 2013 kondigde minister Asscher in maart 2013 aan samen met gemeenten en betreffende moslimorganisaties “een kwaliteitskader met aandacht voor onder andere het pedagogisch beleid, de veiligheid en het welzijn van kinderen op deze internaten” te zullen ontwikkelen.⁵⁹ Hoewel het debat zich in eerste instantie richtte op internaten van de *Hizmet*-beweging van Fethullah Gülen, zijn ook die van de SICN het onderwerp van toegenomen kritiek. Vanuit deze internaten en educatieve centra werd in 2013 een brancheorganisatie opgericht, de ECN, die met het Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid overlegde over het kwaliteitskader.

Een belangrijke recente ontwikkeling is het besluit dat de hogeschool InHolland begin 2013 nam, om de opleiding imam/islamitisch geestelijk werker af te bouwen. Dit besluit werd financieel

⁵⁷ <https://www.raadsinformatienieuwwest.nl/Vergaderingen/Raadscommissie-B/2012/14-juni/19:30> (geraadpleegd 4 februari 2014).

⁵⁸ Saadet Metin en Elise Steilberg, “Geen controle op schoolinternaat”, *Het Parool* 5 april 2012. Deze brief reageerde op een artikel in hetzelfde blad dat een week eerder veel positiever had bericht over Ekmel.

⁵⁹ Tweede Kamer 2012-2013, Aanhangsel, 1651, 11 maart 2013.

gemotiveerd: te weinig studenten haalden hun diploma waardoor de opleiding voor InHolland niet rendabel was. Een positieve beoordeling van de opleiding door het accreditatie-orgaan NVAO in oktober 2013⁶⁰ mocht niet baten. De SICN is de islamitische organisatie die het meest direct wordt getroffen door deze sluiting van deze opleiding. Zij werkte als moskeeorganisatie structureel samen met een Nederlandse onderwijsinstelling voor de opleiding van haar voorgangers. Het traject bij InHolland werd in dat verband beschouwd als aanvulling op het eigen, particuliere opleidingstraject in het Euro Ilim-instituut. De toekomstige SICN-imams kregen zo niet alleen een erkend theologisch diploma, maar ook kennis van academische benaderingen van religie, en ervaring in interculturele en interreligieuze dialoog. Onduidelijk is of een vergelijkbaar samenwerkingsverband en opleidingstraject mogelijk is bij een andere hogeschool of universiteit. De SICN liet ons weten daar wel naar te streven.

Een laatste ontwikkeling bij de SICN hangt samen met het bovengenoemde beleid om in Nederland voorgangers op te leiden: de vrijdagpreken worden in steeds meer centra in het Nederlands verzorgd, zodat de hier opgroeiende jeugd en de Nederlandstalige moslims ook de mogelijkheid krijgen om de preken beter te verstaan.

⁶⁰http://search.nvao.net/files/527cec99b2475_besluit%20inholland%20hbo-ba%20Imam-Islamitisch%20geestelijk%20en%20pedagogisch%20werker.pdf (geraadpleegd 20 februari 2014).

6. ISN: de officiële Turkse islam

ISN en Diyanet als studieobject

De Islamitische Stichting Nederland vormt de Nederlandse dependance van het Turkse Directoraat voor Godsdienstzaken, ofwel *Diyanet*. Het bestaan van een islamitisch overheidsorgaan in een seculiere republiek is opmerkelijk en heeft dan ook de nodige aandacht heeft getrokken van wetenschappelijke waarnemers. In het Turks zijn diverse studies gepubliceerd die de rol van het Directoraat analyseren. De belangrijkste en meeste objectieve daarvan zijn die van İstar Tarhanlı uit 1993 en van dezelfde auteur (maar met andere achternaam), Gözaydın uit 2009. Gözaydın geeft een gedetailleerde beschrijving van de wettelijke taken van het Directoraat, de groei van zijn personeel en budget, en de plaats in het Turkse debat over de positie van de islam in de samenleving. Veel beperkter van opzet is de Nederlandstalige studie *Diyanet, een reis door de keuken van de Turkse Islam*, van de turkoloog Jak den Exter (1990). Op grond van interviews en documentatie verzameld tijdens een tweeweekse studiereis geeft Den Exter een beknopte maar heldere en zakelijke schets van doelen en activiteiten van het Directoraat, inclusief haar beleid om imams naar Nederland te zenden. De Europese tak van Diyanet komt aan de orde in studies van enkele Duitse onderzoekers, die begrijpelijkerwijs de meeste aandacht schenken aan de Bondsrepubliek. De meeste uitvoerige is het artikel van Günter Seufert over de DITIB uit 1999. Seufert analyseert Diyanets houding tegenover de overige Turks-islamitische organisaties enerzijds, en tegenover de Duitse samenleving anderzijds.

De rol en positie van Diyanet in Nederland komt aan de orde in de diverse overzichtswerken over de islamitische institutionalisering (Landman 1992; Sunier 1996; Canatan 2001). De meest recente, en uitvoerige studie over Diyanet in Nederland is die van de Sunier en Landman uit 2011. In dit onderzoeksrapport wordt de ontwikkeling van Diyanet in Turkije en Nederland met elkaar vergeleken, in het bijzonder in de periode sinds de AKP in Turkije aan de macht is. De achtergrond van deze focus was de veronderstelling dat de verkiezingswinst van de AKP niet alleen het politieke landschap in Turkije op zijn kop zette, maar ook gevolgen zou kunnen hebben voor de verhouding tussen Diyanet en zijn rivalen, in het bijzonder de islamitische bewegingen. Het Diyanet rapport signaleert evenwel geen ingrijpende veranderingen in het beleid van Diyanet en zijn houding tegenover andere moslimorganisaties. Wel is Diyanet zowel in Turkije als in Nederland zijn taken ruimer gaan opvatten: naast strikt religieuze diensten, grotendeels gekoppeld aan de moskeeën, is Diyanet nieuwe instrumenten gaan gebruiken om de bevolking aan zich te binden, inclusief sport en recreatie. Dit is echter niet het resultaat van een door de AKP opgelegde beleidswijziging.

Diyanet komt verder uitvoerig ter sprake in de studie van Yükleven (2012) over de Turkse moslimgemeenschappen in Duitsland en Nederland. Yükleven biedt een sterkte-zwakteanalyse van de diverse Turks-islamitische stromingen m.b.t. hun aanpassingsvermogen aan de Europese context.

Oorsprong

De stichting van de Turkse republiek in 1923 leidde wel tot secularisering, en de-islamisering van politiek, recht en cultuur, maar niet tot scheiding van islam en staat. De stichters van de republiek lieten het religieuze leven van de overwegend islamitische ingezetenen niet over aan particuliere moslimorganisaties, maar reguleerden en controleerden het door er een apart overheidsorgaan voor in het leven te roepen: het Directoraat voor Godsdienstzaken (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, verder kortweg *Diyanet*). Dit directoraat heeft de opdracht moskeeën te beheren, de daarmee verbonden religieuze activiteiten te organiseren en de imams aan te stellen, en het Turkse publiek voor te

lichten over de islam. Voorts heeft de Turkse grondwet van 1982 vastgelegd dat de Diyanet de nationale eenheid en saamhorigheid dient en het beginsel van secularisme respecteert. Diyanet kan daarmee worden beschouwd als de 'officiële Turkse Islam' en is sinds zijn oprichting door de Turkse staat gebruikt om te voorkomen dat de islam een onafhankelijke, oppositionele kracht in de samenleving zou worden (Landman 1992: 80). Het directoraat is een belangrijke component van het seculiere bestel van Turkije (Gözaydın 2009: 286). In zijn positie van werkgever van alle imams en moskeepredikers in Turkije is Diyanet in de positie om radicale of anti-loyalistische preken te weren uit de moskeeën. Lange tijd heeft het directoraat de inhoud van de vrijdagpreken centraal vastgesteld.

De opdracht het volk voor te lichten over de islam, maar daarbij de seculiere beginselen van de republiek uit te dragen, leidt tot een complexe relatie met de diverse islamitische groeperingen in Turkije, ook wel genoemd de "parallele islam" (in contrast met de "officiële islam" waarvoor Diyanet staat, Dumont 1984). Door islamitische denkers en schrijvers binnen deze bewegingen is de legitimiteit van Diyanet vaak ter discussie gesteld vanwege haar sterke band met het seculiere regime (Dilipak 1990: 183). Van haar kant rechtvaardigden Diyanet-officials zich door te stellen dat het religieuze leven niet kon worden overgelaten aan de Turks-islamitische bewegingen, omdat dit zou leiden tot sektarische conflicten en pogingen een theocratie te stichten (Sunier, Landman et al. 2011: 37). Anderzijds is duidelijk dat Diyanet nooit een monopolie heeft gehad in het religieuze leven van Turkije en vaak heeft samengewerkt met aanhangers van de islamitische stromingen. Ook bevinden zich onder de ambtenaren van Diyanet vele sympathisanten van genoemde bewegingen, onder meer onder de door Diyanet aangestelde imams.

Zoals in hoofdstuk vier is uitgelegd, is de positie van de islam in de Turkse staat en samenleving de laatste jaren sterk veranderd. De regerende AKP, die is voortgekomen uit een islamitische beweging, is van die verandering de belangrijkste exponent. Als gevolg van deze veranderingen zijn de tegenstellingen tussen de officiële islam van Diyanet en de parallele islam afgezwakt. Topfunctionarissen van Diyanet laten zich vandaag beduidend positiever uit over de islamitische bewegingen dan enkele decennia geleden (Sunier, Landman et al. 2011: 113).

Zeer problematisch blijft echter de relatie tussen Diyanet en de Alevieten. Deze religieuze minderheid in Turkije, die een variant binnen de sjiiitische islam vormt met zeer liberale opvattingen over de religieuze leer en praktijk, benadrukt dat Diyanet feitelijk de soennitische islam propageert en daarmee de Alevieten marginaliseert en weigert te erkennen als religieuze minderheid. Niet alleen de relatie met de 'parallele islam' is complex. Ook de islaminterpretatie die het directoraat uitdraagt bij monde van haar voorzitter of in uitspraken van de Hoge Religieuze Raad, is ingewikkeld te noemen, omdat daarin loyaliteit aan de beginselen van de Turkse staat (inclusief het Turks nationalisme) gecombineerd moet worden met loyaliteit aan de islamitische bronnen (Koran en soenna).

Net als andere organen van de Turkse staat is Diyanet centraal georganiseerd, met een hoofdvestiging in Ankara, en kantoren in alle provincies en steden die toezicht houden op de lokale moskeeën en hun imams. In 2008 telde Diyanet maar liefst 83.033 personeelsleden, het merendeel imams (Sunier, Landman et al. 2011: 43). Nauw met Diyanet verbonden, maar formeel geen onderdeel van de Turkse staat, is het Fonds voor Religieuze Zaken van Turkije (*Türkiye Diyanet Vakfı*), dat religieuze activiteiten ontplooit die buiten de taken of het budget van Diyanet zelf vallen,

bijvoorbeeld m.b.t. de bedevaart naar Mekka, het sponsoren van onderzoek en het uitgeven van boeken (met als belangrijkste resultaat een Islam-encyclopedie van inmiddels 39 delen).⁶¹

Naar Europa

Vanaf het einde van de jaren 1970 breidde Diyanet haar netwerk en activiteiten uit naar Turkse gemeenschappen in West-Europese landen. Ze stelde imams aan in vele van de Turkse moskeeën in Europa, organiseerde deze moskee in landelijke overkoepelende verbanden, en bouwde nieuwe moskeeën. In Duitsland is de hierdoor ontstane koepelorganisatie, DITIB (*Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği* of *Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.*) met 896 lidorganisaties het grootste samenwerkingsverband van moskeeën.⁶² In Nederland ontstonden twee met Diyanet samenwerkende organisaties. De in 1979 opgerichte Turks-Islamitische Federatie (TICF) die door Nederlands-Turkse moskeebestuurders werd geleid, en de Islamitische Stichting Nederland (ISN) ofwel *Hollanda Diyanet Vakfı* (HDV) waarin door Ankara aangesteld ambassadepersoneel de scepter zwaaide. Met 143 aangesloten moskeeoorganisaties zijn ISN en TICF de grootste landelijke moskeekoepelorganisatie in Nederland.⁶³

Tussen beide koepelorganisaties ontstond globaal een werkverdeling waarbij de TICF zich richtte op sociale en culturele thema's en de belangenbehartiging van de achterban tegenover overheid en samenleving, terwijl de ISN de controle kreeg over de moskeeën, toezicht hield op hun financiën, en hun meer intern gerichte religieuze activiteiten aanstuurde.⁶⁴ In de praktijk zijn de grenzen tussen deze verantwoordelijkheden vaag en kan het voorkomen dat beide participeren in dezelfde overlegorganen, of zich bezighouden met dezelfde kwesties. Het laatste decennium heeft de ISN in toenemende mate ook sociale en culturele problematieken aangesneden in de plaatselijke moskeeën, bijvoorbeeld door bijeenkomsten over gemeenteraadsverkiezingen te ondersteunen. Doordat de ISN bovendien zich in toenemende mate met het reilen en zeilen van de plaatselijke moskeeoorganisaties is gaan bezighouden is haar positie versterkt, ten koste van de TICF (Sunier, Landman et al. 2011: 64). De TICF is de laatste jaren dan ook veel minder zichtbaar en actief dan de ISN. In de rest van dit hoofdstuk ligt daarom de nadruk op de doelen en activiteiten van de ISN, en komt de TICF beknopter ter sprake.

Organisatiestructuur en inbedding

Zowel de TICF als de ISN zijn statutair verbonden met Diyanet Turkije, maar op verschillende wijzen. De ISN-statuten laten een 'top-down'-structuur zien, met toezicht vanuit de moederorganisatie in Turkije, Diyanet. Zo bepaalt artikel 4 van deze statuten, dat de voorzitter van het algemeen bestuur de voorzitter van Diyanet of diens plaatsvervanger, of een door hem aan te stellen persoon is. Dit algemeen bestuur, dat steeds heeft bestaan uit hoge Diyanet-ambtenaren in Turkije, stelt het dagelijkse bestuur aan. Ook in de praktijk is de band met Ankara sterk. Het voorzitterschap van de ISN wordt steeds bekleed door een attaché voor godsdienstzaken van de Turkse ambassade in Den Haag (Sunier, Landman et al. 2011: 58). In Duitsland bestaat een vergelijkbare situatie, met de attaché voor godsdienstzaken van de ambassade in Berlijn als voorzitter van DITIB (Yükleyen 2012:

⁶¹ <http://www.diyantevakfi.org.tr/> (geraadpleegd 15 januari 2014).

⁶² Yükleyen 2012; www.ditib.de (geraadpleegd 15 januari 2014).

⁶³ De lijst met lidorganisaties van de TICF omvat 144 moskeeën, waarvan er 143 ook op de lijst van de ISN staan.

⁶⁴ Van Heelsum, Tillie, Fennema (2004: 8).

52). De band met Diyanet Turkije is daarnaast zichtbaar in de veelvuldige bezoeken van de voorzitter van Diyanet aan Europese lidorganisaties, bijvoorbeeld bij de opening van nieuwe moskeeën.

De opbouw van DITIB in Duitsland en de ISN in Nederland heeft ertoe geleid dat de plaatselijke organisaties hun zelfstandige positie hebben opgegeven en als dochterorganisatie van een landelijke stichting zijn georganiseerd (Rosenow-Williams 2012). In Nederland zijn daarvoor plaatselijke stichtingen opgericht waarvan de naam een combinatie bevat van de ISN en de moskeenaam, bijvoorbeeld: Islamitische Stichting Nederland, Barbaros Zutphen. Oudere Turks-islamitische moskeeverenigingen werden ontbonden, en voor zover zij in het bezit waren van een eigen gebouw, werd dit in eigendom aan de ISN overgedragen. De statuten van ISN stichtingen leggen de band met de landelijke ISN vast. Een Turkstalig Reglement voor organisaties (*Şubeler Yönelimeliği*), dat te vinden is op de website van de ISN, biedt richtlijnen over bestuur en financiële verantwoording van de organisaties en het toezicht daarop door de ISN.⁶⁵ In dit reglement wordt de verkiezing van plaatselijke moskeebestuurders geregeld. De plaatselijke stichting heeft eigen inkomsten uit contributies, en mag dat besteden aan passende doelen, maar moeten bij bestedingen van boven de 10.000 euro schriftelijke toestemming van de ISN hebben (Yükleyen 2012). Een opmerkelijk detail is dat het reglement een beeld schetst van plaatselijke organisaties met contributie betalende leden die het bestuur mogen kiezen, een vorm die in Nederland gebruikelijk is bij *verenigingen*. Deze organisaties hebben echter de juridische vorm van een *stichting*, al vertoont de organisatiestructuur van deze stichtingen kenmerken van verenigingen, conform de richtlijn van de ISN.

De invloed van Diyanet op de plaatselijke moskeeën verloopt niet alleen via ISN-toezicht op moskeebesturen en ISN-eigendom van moskeegebouwen. De aanstelling van imams is een andere lijn waarmee veel Turkse moskeeën met Ankara zijn verbonden. Het hoofdkwartier in Ankara heeft een aparte afdeling die de Diyanet-activiteiten buiten Turkije regelt. Het selecteren, voorbereiden en uitzenden van de imams is een belangrijke taak van die afdeling. De imams werken voor een termijn van vier of vijf jaar in een Nederlandse moskee, en worden vervolgens elders gedetacheerd, meestal in Turkije.⁶⁶ Door dit roulatiesysteem wordt voorkomen dat de Nederlandse tak van Diyanet zelfvoorzienend wordt wat betreft de religieuze voorgangers: de imams blijven een integraal onderdeel van een religieuze dienstverlening die vanuit Ankara is georganiseerd. Wel komt het in individuele gevallen voor dat een Diyanet-imam na zijn vier- of vijfjarige termijn in Nederland blijft door bijvoorbeeld imam te worden bij een van de andere Turks-islamitische bewegingen, of islamitisch geestelijk verzorger. In de analyse van Yüksekleyen is het roulatiesysteem als een zwakte te beschouwen. De imams krijgen door de korte ambtstermijn niet de kans om langdurige relaties met de omgeving op te bouwen. Dit geldt ook voor de Diyanet-bureaucraten die naar Europa worden uitgezonden om het werk van de imams te coördineren. Deze functionarissen zijn weliswaar hoog opgeleid, maar ze zijn vaak weinig vertrouwd met de leefomstandigheden in Europa. Ze worden vervangen tegen de tijd dat ze zijn ingewerkt.

Zoals gezegd, wordt het cluster van ISN-moskeeën ook door de TICF overkoepeld en heeft dus een dubbele structuur. De TICF-statuten noemen Diyanet als een instantie met wie men wenst samen te werken maar geven het directoraat verder geen invloed in de interne aangelegenheden. De

⁶⁵ http://diyanet.nl/wp-content/uploads/standart/pdf/2013/HDV_SUBELER_YONETMELIGI_2012.pdf (geraadpleegd 15 januari 2014).

⁶⁶ Lang werkte men met een model van drie plus één, d.w.z. een driejarige aanstelling die met een jaar kon worden verlengd. Meer recent heeft men de termijn naar vijf jaar uitgebreid. Zie Sunier, Landman et al. (2011: 87).

TICF is 'bottom-up' georganiseerd. Het dagelijks bestuur wordt benoemd en gecontroleerd door een 'Algemeen Bestuur' waarin alle organisaties met twee stemgerechtigde leden zijn vertegenwoordigd. Dit bottom-up karakter van de TICF-structuur is echter uitgehold en overvleugeld door het gegeven dat al die plaatselijke organisaties zijn ingebed in de van bovenaf aangestuurde structuur van de ISN en doordat ISN nu activiteiten ontplooit die vanouds door TICF werden aangeboden.

De binding van ISN en haar Duitse zusterorganisatie DITIB aan de Turkse staat, schept volgens Yükleven (2012) een ambivalente relatie met de Europese overheden. De bemoeienis van de Turkse staat met Turkse immigranten wordt in Europa vaak gezien als strijdig met integratiedoelen. Maar anderzijds heeft Diyanet zich met enig succes weten te positioneren als waakhond tegen extremisten en hebben Europese overheden meegewerkt aan de opbouw van het Diyanet-netwerk.

De houding tegenover Europa die in uitingen van Diyanet naar voren komt weerspiegelt de complexe positie van Diyanet als islamitisch orgaan in een nationale staat. Seufert (1999) laat zien dat de religieuze publicaties van DITIB allerlei aanmoedigen tot dialoog met het "christelijke Europa" bevatten, maar tegelijk een sterk beroep doen op de blijvende binding met het land van herkomst. Hierdoor wordt het in Europa opgroeiende jongeren moeilijk gemaakt hun eigen koers te bepalen, aldus Seufert. Rosenow-Williams (2012: 460) analyseert het functioneren van DITIB in Duitsland als een "balancing act", omdat men moet manoeuvreren tussen verwachtingen van de Duitse omgeving en die van de moederorganisatie in Turkije. Zo benadrukt men tegenover de Duitse omgeving haar autonomie ten opzichte van Ankara, maar blijft men anderzijds zeer afhankelijk van de door Ankara gestuurd imams.

De relatie met de andere islamitische organisaties staan volgens Seufert vooral in het teken van rivaliteit: de komst van Diyanet naar Europa is vooral te verklaren als poging te voorkomen dat stromingen als Milli Görüş en de Süleymanlıs teveel invloed zouden krijgen. Ook voor Nederland kunnen we die rivaliteit constateren, al zijn er in de jaren 1990 en 2000 ook samenwerkingsverbanden met andere TRSO's en met moslimorganisaties uit de andere etnische groepen ontstaan. Als grootste cluster van moskeeorganisaties is de ISN (en op sommige podia ook de TICF) een belangrijke speler in het Turkse-islamitische landschap in Nederland. De ISN participeerde in de Islamitische Raad Nederland (IRN, 1992-2003), en is verbonden aan het Contactorgaan Moslims en Overheid (CMO, sinds 2004) en het Inspraakorgaan Turken (IOT). In het kader van de IRN heeft de ISN haar sterke positie gebruikt om andere, kleine Turkse moslimorganisaties te marginaliseren en buiten te sluiten. Die lijn wordt ook zichtbaar in de statuten die hieronder worden besproken. De laatste jaren heeft ISN zich minder monopolistisch opgesteld en heeft vaker samengewerkt met andere moslimorganisatie, niet alleen in CMO-verband, maar ook bijvoorbeeld bij het aanvragen van islamitische zendtijd. Deze samenwerking werd wel door de overheid afgedwongen. De ISN begon andere Turkse moslimorganisaties als partner te vermelden op haar website, maar haar woordvoerders blijven zichzelf wel positioneren als coördinatoren. De andere moslimorganisaties bewaakten daartegen hun autonomie en wensten als gelijkwaardige samenwerkingspartner te worden behandeld (Sunier, Landman et al. 2011).

Ideeën, doelstelling en activiteiten

Omdat de ISN krachtig is ingebed in een structuur die van Ankara wordt aangestuurd, is het niet verwonderlijk dat de ideeën die door de organisatie en zijn imams worden uitgedragen, aansluiten bij de opvattingen van het directoraat zelf, maar dan wel gericht op de Europese context. Diyanet propageert een islamopvatting die de nadruk legt op het religieuze leven volgens de regels van de soennitische islam: gebed, vasten, jaarlijkse islamitische feesten die moeten worden benut om

saamhorigheid te bevorderen. Dit religieuze leven is onlosmakelijk verbonden met de Turkse natie en geschiedenis, zodat niet alleen de ramadan of de geboortedag van de profeet Mohammed worden gevierd, maar ook Turkse nationale feesten. In Europa zien we diezelfde verbinding tussen religie en Turkse natie terug (overigens niet uitsluitend in het Diyanet netwerk), en wordt deze gekoppeld aan nadruk op vreedzame relaties met de Europese omgeving.

De gedachte dat islam een vreedzame religie is en tevens de religie van het Turkse volk wordt ook weerspiegeld in de statutaire doelstellingen van de ISN. De doelen zijn allereerst het creëren van mogelijkheden voor moslims om hun godsdienstige plichten na te leven, en hun welzijn en geestelijke ontplooiing te verbeteren. Anderzijds is het doel voorlichting te geven over de islam aan een breder publiek. Met enige nadruk wordt in dat verband gesproken van de “werkelijke structuur van de Islam” (artikel 2, lid 1,1,d), met daarin de veronderstelling dat het Nederlandse publiek aan onjuiste voorstellingen van deze godsdienst wordt blootgesteld, die moeten worden gecorrigeerd. Deze doelstellingen worden in de statuten gevolgd door een omvangrijkste lijst van activiteiten die men wenst te ontplooiën om deze doelen te bereiken. Daarbij wordt het politieke domein expliciet uitgesloten: “De stichting houdt zich uitdrukkelijk niet bezig met politieke activiteiten” (artikel 2, lid II). In deze lijst wordt duidelijk hoezeer de ISN voor zichzelf een coördinerende en leidinggevende rol ziet weggelegd voor de Turks-islamitische gemeenschap in Nederland als geheel. Artikel 2, lid I.C.b van de statuten noemt als middel van de stichting “Het nauw samenwerken met in Nederland gevestigde Turks-islamitische verenigingen en stichtingen ten einde te geraken tot coördinatie van *alle activiteiten van de Turks-Islamitische Gemeenschap in Nederland*; Het bevorderen van de ontbinding van de samenwerkende Turks-Islamitische verenigingen en Stichtingen in Nederland en het zo mogelijk verwerven van het vermogen van deze verenigingen en stichtingen” [cursivering door auteurs]. Omdat deze tekst voorbijgaat aan het bestaan van andere koepelverbanden van de Turks-islamitische moskeeën, zoals de SICN en de Milli Görüş, lijkt de ISN hier een monopolypositie te claimen in het aansturen van de Turks-islamitische gemeenschap. Anno 2013 kan worden geconstateerd dat de ISN erin is geslaagd dit doel, de Turks-islamitische stichtingen en verenigingen aan zich te binden, althans voor de moskeeën die eerder bij de TICF waren aangesloten, is geslaagd en afgerond.

De statuten noemen verder “het verwerven van onroerende goederen in Nederland” (artikel 2, lid I.B). Naast de overname van gebouwen die al in eigendom waren van de aangesloten organisaties heeft de ISN zich vooral geprofileerd als opdrachtgever voor moskeebouw. Landman constateerde in 1992 dat de ISN door de verwerving van onroerend goed een omvangrijk kapitaal heeft opgebouwd en daardoor in de positie is om de bouw van nieuwe moskeeën te financieren, of althans voor te schieten met als voorwaarde dat plaatselijke moskeegemeenschappen later de kosten terugbetalen (Landman 1992: 109). Inderdaad zijn sinds die tijd tientallen nieuwe Turkse moskeegebouwen in Nederland verzezen, vrijwel alle door de ISN gebouwd. Naast de ISN heeft ook de SICN nieuwe gebouwen neergezet, maar waar de SICN gebouwen weinig opvallen en de uitstraling van een schoolgebouw hebben, streeft de ISN naar grote gebouwen die duidelijk als moskee herkenbaar zijn, en zo de zichtbaarheid van de islam in de publieke ruimte vergroten (Roose 2009: 131v).

Een andere activiteit die in de statuten wordt genoemd is “het treffen van de noodzakelijke maatregelen voor het overbrengen van de stoffelijke overschotten van in Nederland overleden islamieten naar hun vaderland” (artikel 2, lid 2, A,i). Naast moskeebouw en –beheer is dit de tweede activiteit waarin de ISN veel tijd, energie en geld heeft gestoken: het Uitvaartfonds. Volgens de website van de ISN zijn maar liefst 85.000 gezinnen, en daarmee naar schatting 300.000 personen bij

haar verzekerd. Uit dit fonds worden de kosten van transport van het stoffelijk overschot naar een begraafplaats in Turkije vergoed, en tevens de reiskosten van enkele nabestaanden. Dit hoge aantal suggereert dat het grootste deel van de Turkse gemeenschap in Nederland zich bij dit fonds heeft aangesloten.

De meeste overige activiteiten die de ISN ontplooit, hebben ofwel het karakter van religieuze dienstverlening, zowel de organisatie van bedevaarten naar Mekka, ofwel van educatie, variërend van koranonderwijs aan diverse doelgroepen, via trainingen voor moskeebestuurders tot taal-, computer- en nailessen in de aangesloten moskeeën. Een groot deel van de activiteiten is op de Turks-islamitische achterban gericht, maar daarnaast zijn er activiteiten die op een breder publiek zijn gericht, of waarvoor samenwerking en afstemming met Nederlandse partners essentieel is. “Het verzorgen van radio- en televisie-uitzending” is een activiteit die in de statuten wordt genoemd. In de praktijk liet de ISN het domein van de omroep aanvankelijk over aan zusterorganisatie TICF, die zich vanaf 1986 mengde in de strijd om de “zendtijd voor de islam”, maar als participant in het CMO, dat een van de aanvragers was voor deze zendtijd, raakte de ISN er toch bij betrokken, en werkte in dat verband samen met vele andere Turkse moslimorganisaties, inclusief de Milli Görüş en de Alevieten (Sunier, Landman et al. 2011: 86).

De training van imams in Nederland is geen statutair doel van de ISN. De imams van de aangesloten moskeeën worden immers uit Turkije gehaald. Maar de politieke en maatschappelijke discussie over dit thema heeft de ISN gedwongen om zich wel met de kwestie bezig te houden. Na diverse studies over de mogelijkheden en onmogelijkheden om in Nederland een imamopleiding te realiseren, kwam minister Verdonk voor Immigratie en Integratie met concrete plannen. Een daarvan was het oprichten van een Nederlandse imamopleiding in samenwerking met Diyanet. Twee jaar later informeerde de minister de Kamer dat de samenwerking met Diyanet niet van de grond was gekomen (vgl. Heutz et al. 2012). Een ander plan van minister Verdonk werd wel gerealiseerd, namelijk een imamopleiding aan een Nederlandse hogeschool (InHolland) die in samenwerking met islamitische organisaties moest worden opgezet, maar de ISN weigerde te participeren in dit project. De ISN-voorzitter stelde dat het op de hogeschool bereikte niveau onvoldoende was, en dat de bestaande praktijk van rekrutering van imams uit Turkije moest worden gehandhaafd. Om niettemin tegemoet te komen aan de vaak geuite wens dat imams beter op de hoogte zijn van de Nederlandse samenleving en cultuur heeft Diyanet wel de selectie en voorbereiding van uit te zenden imams verbeterd: zij krijgen cursussen over de taal en het land waarin ze zullen worden aangesteld (Sunier, Landman et al. 2011: 86).

Een belangrijk facet van de activiteiten van de ISN is de blijvende oriëntatie op het Turkse thuisland en de cultivering van niet alleen de islamitische religie maar hand in hand daarmee de Turkse cultuur. Bij de moederorganisatie Diyanet is een Turks-nationalistische tendens zichtbaar in de formele doelstelling (stimuleren van de *nationale* eenheid) en in de activiteiten (aanprijzing van *vaderlandsliefde* in preken, vieren van overwinningen in de Turkse onafhankelijkheidsstrijd, etc.).⁶⁷ Maar ook in Nederland onderstreept men het belang van de Turkse taal en cultuur en heeft met programma's om de hier opgroeiende jeugd niet van deze achtergrond te laten vervreemden (Sunier, Landman et al. 2011: 83). De taal van de preken in ISN is nog standaard Turks, wat niet verwonderlijk is vanwege de wijze waarop de imams worden gerekruteerd.

⁶⁷ Een meer militante vorm van Turks nationalisme wordt uitgedragen door de Turkse Federatie Nederland, vaak aangeduid als ‘Grijze wolven’. Zie hierover Braam et al. (2004); Tanja (2008).

Recente ontwikkelingen

Sinds het verschijnen van de studie van Sunier en Landman uit 2011 zijn er geen ingrijpende wijzigingen geweest in het beleid van de ISN en haar positie in het Turks-islamitische krachtenveld in Nederland. Het genoemde rapport leidde tot Kamervragen van de VVD-parlementariërs Van Nieuwenhuizen en Azmani die de Turkse bemoeienis met de geloofsbelijdenis van in Nederland wonende mensen onwenselijk noemden. In reactie hierover sprak minister Donner van Sociale Zaken en Werkgelegenheid zijn zorgen uit “over het feit dat een Turkse overheidsorganisatie imams werft, opleidt en uitzendt” en voegde daaraan toe: “Het kabinet stelt zich op het standpunt dat de contacten tussen een vreemde mogendheid en haar (voormalige) onderdanen in Nederland louter op basis van vrijwilligheid mogen plaatsvinden. Het is uiteindelijk aan Turkse Nederlanders zelf om te bepalen in welke mate zij contacten met de Turkse overheid of hieraan verwante instellingen willen houden.”⁶⁸ De kwestie van beïnvloeding door het staatsorgaan kwam opnieuw ter sprake in het kader van de zendtijdaanvraag voor de islam, waarin de ISN betrokken was.⁶⁹

De directeur van Diyanet in Turkije, Mehmet Görmez, reageerde medio 2012 op vergelijkbare geluiden vanuit Oostenrijk en andere Europese landen door te stellen dat zijn instelling niet streefde naar beïnvloeding maar slechts religieuze service verleende, en dat in de moderne wereld het zeer gebruikelijk is dat overheden buiten hun landsgrenzen hulpverlening bieden. Niettemin bevestigde hij in hetzelfde interview dat de binding van Europese Turken met Turkije beschermd diende te worden. Hij stelde er geen bezwaar tegen te hebben als imams in Europa worden opgeleid, maar dat vooralsnog die opleiding niet het niveau konden bieden dat de leerroute in Turkije heeft, met elf jaar algemeen vormend onderwijs gevolgd door drie jaar theologie.⁷⁰ Van de externe kritiek op ‘bemoeienis door de Turkse overheid’ lijkt Diyanet niet erg onder de indruk.

Wel is er een interessante ontwikkeling in gang gezet die op termijn de aanhoudende kritiek op de Turkse imams die ‘vanuit Ankara worden ingevlogen’ tegemoet komt. Sinds enkele jaren werft Diyanet onder in Nederland wonende jongeren van Turkse afkomst kandidaten die op internationale afdelingen van theologische faculteiten in Istanbul of Ankara willen studeren. De voorzitter van de ISN vertelde de auteurs van dit rapport dat op deze wijze inmiddels 23 jongeren uit Nederland een theologische opleiding hadden doorlopen, en dat drie van hen ook daadwerkelijk zijn aangesteld in een moskee in Nederland.

⁶⁸ Tweede Kamer 2010-2011, AH 1702.

⁶⁹ Zie onder meer Tweede Kamer, 2012-2013, AH 252

⁷⁰ <http://www.haber7.com/guncel/haber/906590-gormez-avrupaya-imam-destegi-verebiliriz> (geraadpleegd 5 februari 2014).

7. Milli Görüş: politiek activisme

Milli Görüş als studieobject

De politieke beweging rondom Necmettin Erbakan is vermoedelijk het meest besproken en bestudeerde onderwerp in politicologische studies over Turkije in de tweede helft van de 20^e eeuw. Het meeste daarvan is in het Turks, maar ook de Engelstalige publicaties over de opkomst, ideologie, politieke koers, achterban en electoraat van Erbakans partijen zijn talrijk (Zie bijv. Toprak 1981; Yavuz 1997; Turam 2012).

De opkomst en rol van de Milli Görüş-beweging in Europa heeft m.n. in Duitsland veel aandacht getrokken. Zeer kritische analyses die de anti-Europese en tegen integratie gerichte houding van de beweging benadrukken, zijn de studies van Binswanger en Sipahioğlu (1988), Feindt-Riggers en Steinbach (1997) en Lemmen (2000 en 2002). De antropoloog Schiffauer vraagt vanaf 2007 aandacht voor een ander perspectief. Eerder had hij een boek gepubliceerd over de Kaplan-beweging, een radicale afsplitsing van Milli Görüş (Schiffauer 2000), maar later verrichtte hij uitvoerig veldonderzoek onder de nieuwe generatie, in Europa opgegroeide jonge leiders binnen de Milli Görüş en signaleert een koerswijziging, die hij omschrijft als een pragmatische aanvaarding van de Europese samenleving (Schiffauer 2010). Hoewel de antropoloog, zoals te verwachten was, van critici het verwijt heeft gekregen dat hij met die analyse “zich heeft laten inpakken”, is zijn boek een van de meest uitvoerige en gedegen wetenschappelijke studies over de beweging en gebaseerd op veel interviews en observaties tijdens langdurig veldwerk.

In Nederland is de beweging besproken in de diverse overzichtswerken over de islam in Nederland (Landman 1992; Sunier 1996; Canatan 2001). Deze studies signaleren de eerste aanzetten van de koerswijziging die Schiffauer later in Duitsland waarnam. Meer gedetailleerd komt de beweging aan bod in de studies van Flip Lindo (1999 en 2008). De tweede van deze studies werd verricht in opdracht van de minister van Wonen, Wijken en Integratie. Aanleiding hiervoor was de impasse die in 2006 was ontstaan rondom de Amsterdamse Westermoskee, een prestigieus project van de Nederlandse Milli Görüş-tak. Naast berichten over ondeugdelijk financieel beleid, en het ontslag van de daarvoor verantwoordelijke directeur, speelden vragen over de koers van de beweging en de invloed van de Duitse moederorganisatie. In de media was al enige jaren het beeld ontstaan dat de afdeling Noord-Nederland een progressieve, liberale koers had ingezet die bovendien gepaard ging met een hoge mate van zelfstandigheid t.o.v. ‘Keulen’ (lees: het hoofdkwartier in Kerpen). De bekendste gezichten van deze koers verdwenen echter in 2006 van het toneel (Haci Karacaer) of werden ontslagen (Üzeyir Kabaktepe). De indruk ontstond hierbij dat een nieuwe liberale koers werd gefrustreerd door ingrijpen van bovenaf en dat Milli Görüş daardoor in conservatiever vaarwater raakte. De zorgen hierover werden bovendien ondersteund door publicaties van de Duitse geheime dienst (*Bundesamt für Verfassungsschutz*) die de beweging als extremistisch beschouwde. Lindo komt tot de conclusie dat het bewijs van het Bundesamt voor die stelling aandraagt, mager is, en laat bovendien zien dat het interne conflict uit 2006 veel complexer is dan een simpele tegenstelling tussen een progressieve en een conservatieve vleugel.

Oorsprong

De uitdrukking *milli görüş*, of nationale visie is onlosmakelijk verbonden met de persoon van Necmettin Erbakan, die bijna dertig jaar (1968-1997) het gezicht was van de politieke islam in Turkije. Zoals we in hoofdstuk vier hebben laten zien, trachtten de door hem opgerichte en geleide partijen

(achtereenvolgens MNP, MSP, RP, FP en SP) de Turkse samenleving te her-islamiseren langs de parlementaire weg, en kwamen daarmee onvermijdelijk in harde aanvaring met het militaire en justitiële apparaat dat de seculiere beginselen van de Turkse republiek bewaakte: al deze partijen werden uiteindelijk door de staat ontbonden, behalve de laatstgenoemde, die er niet in slaagde de kiesdrempel te halen. In hoofdstuk 4 hebben we uitgebreid aandacht besteed aan de politieke genealogie van de beweging in Turkije en aanloop naar het tijdperk van de AKP. In dit hoofdstuk concentreren we ons op impact van deze beweging in Europa.

Erbakan behoorde tot de invloedssfeer van Nakşibendi leermeester Mehmed Zahid Kotku. De Nakşibendi-orde stond ook aan de wieg van enkele andere Turks-islamitische bewegingen, zoals de Süleymanlıs en de Nurcu's. Maar waar deze laatste twee kozen voor de opbouw van een deels ondergronds werkend onderwijsnetwerk, stimuleerde Kotku zijn leerlingen om de samenleving langs de politieke weg te hervormen. Hoewel er verschillen van mening bestaan over de vraag of Erbakan zich heeft laten inwijden in de "mystieke weg", behoorde hij tot Kotkus leerlingen en werd hij door de şeyh gestimuleerd de politiek in te gaan (Schiffauer 2010: 67).

In het midden van de jaren 1970 formuleerde Erbakan zijn religieus-politieke visie in een boek genaamd *Milli Görüş*, en sindsdien wordt met die naam zijn ideologie aangeduid. In dit boek dat hoofdzakelijk economische en sociale kwesties aansnijdt, zette Erbakan zich af tegen de negatieve invloed van het materialistische westen op Turkije, en bekritiseerde hij de kloof die was ontstaan tussen de (seculiere) staatselite en het religieuze volk. Van het westen kon Turkije wel in technologisch opzicht leren, maar moreel en geestelijk opzicht diende het land terug te gaan naar de eigen wortels, die Erbakan vooral belichaamd zag in het Osmaanse rijk. Erbakan was tegen de toetreding van Turkije tot de EU, en trachtte eerder de band tussen Turkije en de islamitische wereld te versterken. Voor het privédoel bleef Erbakan een ethisch reveil en de inbedding van het individu in sociale verbanden, en de versterking van gemeenschapszin (Sunier 1996: 54; Sunier in preparation).

Zijn visie vond weerklank op het conservatieve Turkse platteland, met name onder hen die zich slachtoffer voelde van het Turkse economische beleid. De MSP werd de stem van het "traditionele, religieuze onderontwikkelde Centraal-Anatolië en de Koerdisch sprekend periferie tegen het in hun ogen goddeloze, secularistische centrum in het westen van het land dat hen benadeelde" (Seufert 1997: 271).

Naar Europa

Onder de Turkse arbeidsmigranten in Europa, die grotendeels afkomstig waren van het Turkse platteland, bevonden zich sympathisanten van Erbakans politieke beweging. Zij richtten in 1976 de *Türkische Union Europa* op, die later *Islamische Union Europa* ging heten, en vanaf 1985 *Avrupa Milli Görüş Teşkilatları* (=Milli Görüş-organisaties Europa) (Binswanger en Sipahioğlu 1988: 91). Sinds 1995 draagt men de naam *Islamitische Gemeinde Milli Görüş* of IGMG. De IGMG heeft zijn hoofdvestiging in Kerpen nabij Keulen.

Ook in Nederland werden eind jaren zeventig Milli Görüş-sympathisanten actief, die een militante boodschap tegen westers imperialisme verspreidden onder de Turkse moslims, zich van andere Turken onderscheidden door het dragen van baarden, en zich kritisch opstelden tegen de bestaande moskeeorganisaties en hun imams. In 1981 werd door hen de vereniging *Müslüman Cemiyetler ve Cemaatlar Federasyonu* (MCCF) opgericht, die in 1987 de naam Nederlandse Islamitische Federatie (NIF) kreeg. In 1997 werd voor de afdelingen in de noordelijke helft van Nederland de Milli Görüş Nederland (MGNN) opgericht, zodat de NIF slechts de afdelingen in de

zuidelijke provincies overkoepelde (Lindo 2008: 34). Voor Zuid-Nederland werd vervolgens Milli Görüş Zuid-Nederland opgericht, al bleef ook de oude naam NIF in gebruik.

In zelfrepresentaties ontkenden deze Europese organisaties steeds de band met de islamistische politieke partijen van Erbakan. Dit was verklaarbaar omdat de Turkse wet het tot 1995 politieke partijen verbod een buitenlandse afdeling op te richten (Kumbaracıbaşı 2009). Ondanks deze ontkenning bleek de band uit berichtgeving in de partijkrant Milli Gazete, in het bijzonder een in Frankfurt gedrukte Europese editie van die krant (Binswanger en Sipahioğlu 1988: 91), en uit het feit dat oprichters en leiders van de AMGT uit de MSP zijn voortgekomen (Seufert 1999: 296). Sterker nog: ontwikkelingen binnen de Milli Görüş in Europa zijn nauwelijks te begrijpen zonder de ontwikkeling van de islamistische politieke partijen in ogenschouw te nemen.

De militaire staatsgreep van 1980 leidde tot een versterking van de Europese tak van de beweging doordat hoogopgeleid partij kader uitweek naar Europa en de beweging daar organiseerde in de diverse Duitse deelstaten en in omliggende landen. Dit netwerk werd vanuit het hoofdkwartier in Keulen aangestuurd (Landman 1992: 120). Toen de partij van Erbakan zich drie jaar na de staatsgreep hergroepeerde en heroprichtte onder de naam RP, werd het Europese netwerk weer sterk met de partij verbonden, maar kreeg men ook te maken met een interne scheuring, die werd aangevoerd door Cemalettin Kaplan. Deze radicale prediker was in Turkije MSP-kandidaat voor het Turkse parlement geweest, maar vluchtte in 1981 naar Duitsland waar hij actief betrokken raakte bij de opbouw van het AMGT netwerk. Binnen dat netwerk behoorde hij echter tot een vleugel die zich liet inspireren door de islamistische revolutie van Iran. Hij kwam tot de overtuiging dat een islamistische staat niet via participatie in het politieke systeem kon worden bereikt, maar een omverwerping van het hele systeem vereiste. Toen in 1983 de RP werd opgericht en de AMGT-organisatie zich op die nieuwe islampartij in Turkije ging oriënteren, richtte Kaplan een eigen organisatie op die een islamistische staat in ballingschap uitriep waarvan hij zelf de kalief werd. In Duitsland, maar ook in Nederland sloot een klein deel van de AMGT-organisaties zich bij Kaplan aan (Landman 1992: 130-134). Zijn beweging ontwikkelde zich vervolgens tot een gesloten sekte met een kwijnende aanhang. (Schiffauer 2000). Omdat de beweging van Kaplan in Nederland nauwelijks nog volgelingen kent laten we hem hier verder buiten beschouwing.

In de periode 1988-1997 maakte de RP ongekende successen door, waarbij de Turkse moederpartij en de Europese MG-afdeling elkaar wederzijds versterkten: veelvuldige bezoeken van RP-prominenten aan MG-moskeeën stimuleerden daar het enthousiasme (maar ook anti-Europese retoriek), en de Europese achterban steunde met donaties de verkiezingskas van de RP (Schiffauer 2010: 102).

De periode 1997- 2002 stond in het teken van de ontbinding van de RP in Turkije en de heftige discussie over de te volgen koers, omdat een jongere generatie van de RP-aanhang begon te pleiten voor een afscheid van de anti-Europese houding van de partij. Het leidde tot een scheuring tussen een oude garde van Erbakan getrouwen (in de *Saadet Partisi* SP) en een nieuwe generatie o.l.v. Erdoğan in de AKP. Ook in MG-Europa stonden leiders op die meer toenadering tot de niet-islamistische omgeving in Europa propageerden. In Duitsland predikte de nieuwe leider Mehmet Sabri Erbakan dat het westen niet moest worden gedemoniseerd maar dat het leven in Europa juist alle kansen bood voor moslims. In Nederland was het nieuwe geluid vooral hoorbaar in de afdeling MGNN, met Hacı Karacaer als bekendste stem (Lindo 2008: 35; Schiffauer 2010: 117). In deze periode barstte evenwel een economische zeepbel die onder de MG-aanhangers in Europa was ontstaan. Met steun van het MG-hoofdkwartier hadden Turks-islamistische holdings de aanhang overgehaald te

beleggen in allerlei islamitische “groene fondsen”. De meeste van deze holdings gingen in 2000 ten onder en de beleggers waren hun geld kwijt (Lindo 2009: 34).

De verkiezingsoverwinning van de AKP in 2002 leidde in Turkije een nieuw tijdperk in, met een partij die weliswaar uit de Milli Görüş was voortgekomen, maar die anders dan Necmettin Erbakan aansluiting bij de EU zocht. Tegelijk werd de partij van de oude leider Erbakan gemarginaliseerd. Binnen de Europese MG-afdelingen was Erbakan echter nog steeds mateloos populair, maar deze steun voor de leider kwam wel steeds meer onder stuk te staan. Schiffauer bericht over een poging van Erbakan zelf om de Europese afdeling aan zich te binden (2010: 127-131). Die poging mislukte en de afstand tussen MG-Europa en de SP van Erbakan nam volgens Schiffauer juist toe. Toen enige tijd geleden de huidige leider van de SP, Kamalak, een bijeenkomst in Duitsland had georganiseerd om na het overlijden van Erbakan in 2011 de banden weer aan te halen, werd zowel binnen AMGT als binnen NIF en MGNN protest aangetekend tegen deze poging de controle te vergroten.

Vooraf binnen Duitsland kwam de beweging in de nasleep van 9/11 steeds meer onder druk te staan van de veiligheidsdienst die anti-Europese propaganda van de beweging beschouwde als een gevaar voor de integratie van in Duitsland levende Turken, en als milieu waarin radicalisering kon gedijen. De stelling van de Duitse veiligheidsdienst, dat MG de Turkse jongeren een afwijzing van de Duitse democratische instituties zou bijbrengen, wordt door de Nederlandse onderzoeker Flip Lindo in twijfel getrokken. Hoewel het vooralsnog niet tot een verbod op de MG in Duitsland is gekomen, blijft de discussie over haar rol voortduren.

De organisatie omvat 323 moskeeën/islamitische centra in Duitsland en 34 in Nederland, en daarnaast tientallen vestigingen in de omliggende landen. Dit netwerk van Milli Görüş in Europa heeft volgens de leiders in Keulen 87.000 aanhangers. Volgens een survey van het *Zentrum für Türkeistudien* had Milli Görüş een relatief jong ledenbestand, met een gemiddelde leeftijd van 35,5 jaar, tegenover 41,8 voor Diyanet en 39,8 voor de Süleymanlıs (Yükleyen 2012: 61).

Organisatiestructuur en inbedding

Sinds 1997 kent de Nederlandse tak van Milli Görüş twee afdelingen, respectievelijk Milli Görüş Noord-Nederland (MGNN) en Milli Görüş Zuid-Nederland (MGZN, ook vaak nog aangeduid met de oude verenigingsnaam Nederlands Islamitische Federatie of NIF). Noord-Nederland heeft 22 aangesloten moskeeën, en Zuid-Nederland 19 islamitische organisaties waarvan 17 moskeeën.⁷¹ De grens tussen beide regio's is in de statuten vastgelegd en loopt globaal vanaf Noordwijk tot Arnhem. Door externe waarnemers wordt de MGNN beschouwd als afsplitsing door een meer liberale groep jonge leiders (tegenover een meer conservatieve NIF), maar vertegenwoordigers van de Milli Görüş stellen dat de reden voor de tweedeling slechts organisatorisch en praktisch is (Lindo 2008: 34). De voorloper van beide afdelingen, de vereniging NIF, had statutair een bottom-up structuur, met lidorganisaties die in een algemene vergadering het bestuur (met een Osmaans-Turkse aanduiding *diwan-i Imamet* genoemd) van de landelijke vereniging konden aanwijzen (statuten NIF, art. 7). Feitelijk werd de organisatie evenwel aangestuurd vanuit Keulen en was de structuur hiërarchisch: leiders werden aangesteld vanuit Keulen, en van de achterban werd gehoorzaamheid van deze leiders verwacht (Landman 1992: 122).

In de statuten van MGNN en MGZN, uit 1998, is de inbedding van de organisatie in het Europese Milli-Görüş-netwerk ook formeel vastgelegd. Zo benoemt de in Keulen gevestigde stichting

⁷¹ www.cmoweb.nl (geraadpleegd 16 januari 2014).

IGMG de voorzitter en vicevoorzitter van MGNN en MGZN, en benoemt vervolgens de voorzitter de overige bestuursleden. IGMG mag de bestuursleden ook schorsen of ontslaan. Het bestuur mag slechts na schriftelijke toestemming van IGMG overeenkomsten sluiten, moet van al haar relevante inkomende en uitgaande post, haar beleidsnotities, haar notulen en haar financiële jaarverslagen vertalingen resp. afschriften aan de IGMG sturen. De statuten kunnen slechts na voorafgaande schriftelijke toestemming van de IGMG worden gewijzigd.

Ook in de positie van de lidorganisaties t.o.v. de regio's is sinds 1998 een hiërarchische lijn zichtbaar. De statuten van MGNN en MGZN vermelden expliciet als activiteit: het coördineren en centraliseren van het beleid van het bestuur van bij de stichting aangesloten organisaties, en het benoemen, schorsen en ontslaan van hun bestuursleden, alsmede het in loondienst houden en controleren van imams, docenten en raadsmanen van de afdelingen (Statuten, artikel 2 lid 2). De aangesloten organisaties dienen de lijn van Milli Görüş te volgen, en hebben geen zeggenschap in de samenstelling van het federatiebestuur. Wel kunnen zij via een Raad van Aangesloten Organisaties het bestuur van advies dienen. De leden daarvan worden evenwel door het federatiebestuur benoemd en ontslagen.

Dit beeld van een hiërarchisch gestructureerd geheel dat uit de statuten naar voren komt wordt genuanceerd door observaties uit etnografisch onderzoek. Schiffauer constateert dat ondanks het centralisatiestreven van 'Keulen' de plaatselijke organisaties autonoom bleven, omdat het centrum niet de sancties had om de centralisatie af te dwingen. Dit wordt bevestigd door Lindo. "De leiding van het Keulse hoofdkwartier stelde zich tevreden met loyaliteitsverklaringen", aldus Lindo (2008: 25).

Niet alleen organisatorisch is Milli Görüş Nederland krachtig ingebed in het Europese netwerk, maar ook wordt die inbedding zichtbaar in de deelname van Nederlandse afdelingen aan de jaarlijkse massabijeenkomsten die de IGMG sinds 1995 organiseert (Lindo 2008: 28). Zowel op Europees vlak als in de Nederlandse afdelingen zijn er aparte jongeren- en vrouwenafdelingen opgezet, elk met hun eigen hiërarchische lijnen tussen het plaatselijke, regionale en Europese niveau. Verder is er een aparte organisatie in het leven geroepen voor het beheer en de bouw van moskeeën. In Duitsland is dit de *Europäische Moscheebau und Unterstützungs Gemeinschaft e.V.* (EMUG, opgericht in 1994), en in Nederland de Stichting Nederlandse Moskeeënbouw- en Ondersteuningsgemeenschap (NMOG). De directeur van de Duitse EMUG is tevens secretaris van de Nederlandse NMOG (Lindo 2008: 31). Beide afdelingen van Milli Görüş werken met andere moslimorganisaties samen in het Contactorgaan Moslims en Overheid. Zowel in Duitsland als in Nederland is de relatie tussen Milli Görüş en Diyanet minder gespannen dan in de jaren tachtig en negentig. Schiffauer (2010) schrijft dit toe aan de regeringsdeelname AKP. Dat neemt niet weg dat Milli Görüş Europa zijn autonomie t.o.v. de Turkse staat benadrukt en bewaakt, en zich op dit punt profileert tegenover het Europese Diyanet-netwerk.

Ideeën, doelen en activiteiten

Zoals hierboven al is aangegeven vond in de periode 1997-2002 een heroriëntatie plaats binnen de beweging, die leidde tot een grotere afstand tot het gedachtegoed van Erbakan en tot een toenadering tot de niet-islamitische omgeving in Europa.

Vóór die tijd was de ideologie sterk islamistisch, werd het streven naar een islamitische staat benadrukt, en werd het westen als een vijandige macht geportretteerd (Binswanger en Sipahioğlu 1988). In de organen van Milli Görüş werd steeds verslag gedaan van de lotgevallen van islamitische broeders in landen als Bosnië, Tsjetsjenië, China, Kasjmir, Palestina, Pakistan, en Algerije, steeds

vanuit het perspectief van een legitieme bevrijdingsstrijd voor onderdrukte groepen (Seufert 1999). De grondhouding was volgens Seufert die van een oppositiebeweging, die zich verzette tegen onderdrukkende regimes, en ook de houding tegenover Europa ademde deze geest van verzet tegen een onderdrukkende vijand.

De nieuwe koers die zich vanaf 1997 steeds meer doorzette binnen de IGMG was veel pragmatischer en gericht op de belangenbehartiging van Turkse moslims in de Europese samenlevingen waarvan het open, pluriforme, en democratische karakter werd erkend en geaccepteerd. Schiffauer (2010) noemt het nieuwe, jonge, in Europa opgegroeide kader van de beweging “post-islamitisch” om hun distantie tot het oude gedachtegoed van Erbakan te benadrukken. Deze nieuwe koers wordt in Nederland zichtbaar in vele uitingen van de beweging die de doelen en activiteiten presenteren, zoals websites en jaarverslagen van de landelijke koepels en aangesloten plaatselijke organisaties.

De statuten van de MGNN en MGZN geven slechts een globale indruk van de doelstelling. Deze bestaat uit behartiging van de religieuze en maatschappelijke belangen van de in het werkgebied van de stichting wonende moslims. De website van MGNN werkt dit uit en spreekt over het opkomen voor de belangen van moslims, het oplossen van hun problemen, en het bevorderen dat ze succesvol kunnen deelnemen aan de samenleving. Dit gebeurt vanuit aanvaarding van een multireligieuze en multiculturele samenleving, de rechtstaat en de vrijheid van godsdienst. De website uit zich expliciet over de kwestie van de parallelle samenleving, door te stellen dat de Milli Görüş-organisatie géén parallelle samenleving vormt, maar een verrijkend element van de samenleving beoogt te zijn: ze wil niet buitensluiten en niet buitengesloten worden. Deze participatie aan de samenleving gebeurt wel vanuit een besef van een eigen identiteit. De religieuze, islamitische identiteit wordt daarbij vooral benadrukt, maar deze wordt niet los gezien van de Turkse taal en cultuur. Het behoud van dat laatste wordt als grondrecht beschouwd.⁷²

Vanuit deze doelen en visies ontwikkelt Milli Görüş een breed palet aan religieuze, sociale, culturele en politieke activiteiten. De religieuze activiteiten behelzen naast de gebedsdiensten in de moskeeën ook de organisatie van bedevaart naar Mekka en een eigen uitvaartfonds. De meeste sociale en culturele activiteiten gebeuren op plaatselijk niveau en op initiatief van de plaatselijke lidorganisaties, in het bijzonder de jongerenafdelingen daarvan. Een goed voorbeeld hiervan is te vinden in het jaarverslag van het jongeren centrum MGT te Amsterdam-West.⁷³ Hierin wordt gerapporteerd over debatten, lezingen en voorlichtingsavonden over diverse sociale en politieke thema's met bijdragen van landelijke politici, een wijschoonmaakdag, een interreligieus netwerk, educatieve activiteiten waaronder huiswerkbegeleiding, sportactiviteiten, een inzameling voor waterputten in Afrika, etc. Het zijn activiteiten die bij uitstek passen in de categorie ‘bridging’: gericht op contacten van de achterban met hun omgeving.

De gebouwen die daarvoor worden gebruikt zijn veelal voormalige bedrijfspanden, doorgaans met meerdere etages. Daarnaast is op diverse locaties in Europa, zoals in Berlijn, geïnvesteerd in nieuwbouw. Het belangrijkste moskeebouwproject dat de organisatie in Nederland heeft proberen te realiseren, namelijk de Westermoskee in Amsterdam wordt gekenmerkt door een

⁷² <http://www.milligorus.nl/tr/goruslerimiz> (geraadpleegd 25 februari 2014).

⁷³ http://jongerencentrummgt.nl/externmap/Jaarverslag_2012_mgt.pdf (geraadpleegd 4 februari 2014). Dit jaarverslag kreeg enige aandacht omdat de daarin gebruikte formule “in de naam van Allah, de barmhartige, de Genadevolle” aanleiding was voor de PVV om vragen te stellen. In reactie daarop liet minister Asscher weten, dat het “in Nederland [is] toegestaan om op basis van religieuze overtuigingen en religieuze inspiratie maatschappelijke doelen te verwezenlijken” (Tweede Kamer 2013-14, AH 1087).

reeks van slepende conflicten. Een lange strijd met stadsdeel De Baarsjes over de bestemming van het aangekochte terrein werd door Milli Görüş gewonnen (Lindo 1999), maar toen in 2006 eindelijk met de bouw zou worden begonnen kwamen interne conflicten aan het licht over het financiële beleid van de directeur van de Milli Görüş-organisatie Manderen BV die de bouw samen met woningcorporatie Het Oosten en stadsdeel De Baarsjes zou gaan uitvoeren (Lindo 2008). Een vertrouwensbreuk tussen de betrokken partijen leidde ertoe dat het project jaren stil kwam te liggen, maar uiteindelijk werd in 2013 toch met de bouw begonnen.⁷⁴

Milli Görüş-aanhangers namen het initiatief tot de eerste islamitische basisscholen in ons land (Landman 1992: 125). Vandaag worden de 44 islamitische basisscholen door vele personen uit diverse bevolkingsgroepen gesteund, maar is nog steeds de bijdrage van Milli Görüş-sympathisanten aanzienlijk.

Recente ontwikkelingen

De Westermoskee-controverse uit 2006 heeft aan Milli Görüş in Nederland forse imagoschade toegebracht, maar sindsdien lijkt de beweging toch in wat rustiger vaarwater te zijn terechtgekomen en kon men werken aan versterking van het eigen netwerk, bijvoorbeeld door de opening van een nieuw educatief centrum in Zaandam in 2013. Ook het Westermoskeeproject zelf maakte, zoals gezegd, in 2012 een doorstart en in 2013 werd daadwerkelijk met de bouw begonnen. In Duitsland blijft de moederorganisatie IGMG in berichten van de veiligheidsdiensten opduiken. Zo behandelt de veiligheidsdienst van Nedersachsen haar onder het kopje “Islamitische organisaties en stromingen” en weerspreekt dat IGMG integratie zou ondersteunen. “Feitelijk probeert IGMG door een omvangrijk aanbod aan korancursussen, huiswerkbegeleiding, vakantiekampen en sportactiviteiten (...) moslims aan zich te binden en met de politieke ideologie van de Rechtvaardige Orde [verwijzing naar Erbakan, auteurs] te indoctrineren”, aldus de veiligheidsdienst.⁷⁵ De veel genuanceerder analyse van Schiffauer is nog verre van algemeen aanvaard.

⁷⁴ Op <http://www.westermoskee.org/overwestermoskee.php> wordt over deze ontwikkelingen verslag gedaan vanuit het perspectief van Milli Görüş (geraadpleegd 13 maart 2014).

⁷⁵ http://www.verfassungsschutz.niedersachsen.de/portal/live.php?navigation_id=12327&article_id=54208&ps_mand=30 (geraadpleegd 13 maart 2014).

8. De Gülen-beweging: civiele islam

Gülen als studieobject

Zoals we al eerder aangaven overtreft het aantal publicaties over de Gülen-beweging verre dat over de andere bewegingen. Het is vrijwel ondoenlijk alles te verwerken wat er is gepubliceerd. We beperken ons hier tot een aantal belangrijke publicaties. Wat betreft Said Nursi en de Nurcu-beweging, waarvan de Gülenbeweging een vertakking is, geldt het werk van Şerif Mardin (1998) nog steeds als standaard. Mardin analyseert de wortels van Nursi's gedachtegoed. Daarnaast zijn er de laatste jaren enkele gedegen studies verschenen over de verschillende aspecten van de beweging wereldwijd.⁷⁶ De organisatie zelf heeft een groot aantal studies uitgegeven, en er zijn studies door aanhangers gepubliceerd of door wetenschappers die door de beweging gevraagd zijn.

Over de beweging in Europa is aanmerkelijk minder gepubliceerd. De meeste recente studie gebaseerd op veldwerk in Nederland en Duitsland is het werk van Yükleyen *Localizing Islam in Europe* (2012). De auteur verrichtte onderzoek in plaatselijke en landelijke organisaties van verschillende islamitische bewegingen. Hij concludeert dat de Gülen-beweging en de specifieke activiteiten die de beweging ontplooit zich het best leent voor de ontwikkeling van een 'Europese islam'. Dat geldt ook voor bepaalde activiteiten van Milli Görüş (2012: 259). De auteur schrijft over het gehele Turks-islamitische landschap in beide landen en gaat niet heel diep op de beweging in. De studie van Van Bruinessen (2010) in opdracht van het Ministerie van Welzijn, Wonen en Integratie is uitgebreider en diepgaander. Deze studie gaat in het bijzonder in op de interne organisatiestructuur en is gebaseerd op eigen veldwerk. De studie van Seufert (2014) over de Gülen-beweging in Duitsland en elders in Europa is gebaseerd op bestaande bronnen. Zijn conclusie is dat de Europese takken van de beweging momenteel in een proces van snelle ontwikkeling zijn en dat het moeilijk is te beoordelen in welke 'niche' zij zullen gaan zitten.

Daarnaast is er ook een groot aantal studies dat betrekking heeft op de effecten van Gülen's leer en de educatieve activiteiten op maatschappelijke processen. De bundel onder redactie van Weller en Yılmaz (2012) brengt een aantal artikelen bijeen rond het thema '*civil Islam*' en de bijdrage die het gedachtegoed van Gülen kan leveren aan de textuur van de samenleving. Ook is een aantal studies verschenen over het verband tussen integratie en onderwijsactiviteiten van de beweging.⁷⁷ Deze grote productie door de beweging zelf is niet verwonderlijk omdat een aanzienlijk deel van de aanhangers academisch geschoold is. Veel van dit werk heeft betrekking op het gedachtegoed van Fethullah Gülen.

Dan is er de regelmatige berichtgeving in de media. In de inleiding van dit rapport hebben we dat kort aangestipt. Door de politieke crisis in Turkije en de vermeende rol van de beweging daarin, is de media-aandacht enorm toegenomen. Terugkerende thema's in deze berichtgeving zijn de veronderstelde verborgen politieke agenda en de infiltratie van aanhangers in het Turkse staatsapparaat. Het is uitermate moeilijk om op basis van die berichtgeving een enigszins

⁷⁶ We noemen hier het werk van Yavuz (2009 & 2013), Agai (2003; 2005; 2007); Özdalga (2003); Esposito & Yılmaz (2010); Ebaugh (2010); Hendrick (2013). Voorts is er een aanzienlijk aantal studies over islam in Turkije waarin de positie van de beweging expliciet aan de orde komt zoals Turam (2007); White (2013); Çarkoğlu & Rubin (2006).

⁷⁷ Irvine (2007) schrijft in positieve bewoordingen over het integratie potentieel van de onderwijsinstututen in Duitsland: <http://fethullahgulenconference.org/oklahoma/proceedings/Irvine.pdf> (geraadpleegd 20 februari 2014).

genueanceerd en vooral bruikbaar beeld te destilleren, niet in de laatste plaats omdat de partijen zich in hun stellingen ingraven. Als reactie op de beschuldiging dat de beweging niet transparant is, is onlangs een Nederlandse website geopend. Daarop staat onder meer het volgende te lezen:

“De Gülen-beweging wordt een gebrek aan transparantie verweten. Maar is dit werkelijk waar het om gaat, of passen we simpelweg niet in een hokje waar men ons het liefst in zou willen stoppen? We zijn net zo geïntegreerd, of parallel, als een serviceclub à la Rotary of Lions, de Chinese gemeenschap, of een groot deel van de Amsterdamse grachtengordel om maar wat voorbeelden te noemen.”⁷⁸

In een vergelijkend onderzoek dat werd uitgevoerd naar Milli Görüş en de Gülen-beweging in Duitsland en Nederland werd de vraag gesteld waarom de Gülen-beweging in Duitsland zoveel succesvoller is in het ontwikkelen van goede contacten met de overheid dan Milli Görüş. De belangrijkste reden daarvoor volgens de onderzoekers is dat de losse netwerkstructuur van de Gülen-beweging veel toegankelijker is voor de Duitse autoriteiten. Dit in tegenstelling tot de moskeeorganisaties van Milli Görüş die volgens de auteur een barrière vormen (Andrews 2011: 520). Juist die structuur lijkt in Nederland bij te dragen aan de indruk dat de beweging niet transparant is omdat deze afwijkt van de gangbare organisatiestructuur van de overige drie organisaties. Naar de interne organisatiestructuur van de beweging loopt momenteel een promotieonderzoek aan de Vrije Universiteit in Amsterdam.

Oorsprong

De Gülen-beweging, onder aanhangers beter bekend als *Hizmet* (service), is een vertakking van de *Nurcu*-beweging, die werd opgericht door de charismatische islamitische geleerde Said Nursi (1873-1960). Nursi was van Koerdische afkomst, geboren in de oost-Turkse stad Bitlis. Na enige jaren te zijn getraind in een lokale *medrese* (islamitische school) verhuisde hij naar de stad Mardin in het zuiden van Turkije, waar hij al spoedig bekend werd door zijn grondige kennis van zowel islamitische als westerse bronnen. Hij kreeg een groep volgelingen, leerlingen, die hem de titel *Bediüzzaman* (de glorie van zijn tijd) gaven (Dumont 1986; Yavuz 2009). Nursi schreef gedurende zijn leven vele kortere en langere traktaten. Het waren commentaren en reflecties op de koran die de nadruk legden op de mystieke dimensies van de bronnen. Die ‘verborgen’ lagen waren niet zo maar uit de tekst op te maken; dat vereiste gedisciplineerde studie. Nursi’s bekendste werk is de *Risale-i-Nur* (boodschap van het Licht). Licht verwijst naar een koranvers waarin God als licht wordt voorgesteld. De discipelen van Nursi noemden zich daarom (Nurcu) ‘volgelingen van het licht’ (Van Bruinessen 2010: 9; Mardin 1989). Zijn aanhangers hebben hem ook wel omschreven als de ‘Spinoza van de islamitische wereld’ omdat er parallellen te vinden zijn in het werk van beide denkers (Çelik 2010: 125-133). Nursi stimuleerde zijn aanhangers zich te verdiepen in alle takken van wetenschap omdat dat de enige manier is om God’s schepping te begrijpen. Nursi beschouwde de ‘machinerie van de natuur’ als een van de mysteries van de schepping (Mardin 1989: 214). Studie was volgens Nursi ook essentieel omdat het de mens inzicht verschaft in de manier waarop de mensheid is verbonden met het goddelijke universum. Volgens Nursi hebben mensen dan ook een verantwoordelijkheid tegenover de schepping (Turner & Horkuç 2009: 60).

⁷⁸ <http://www.gulenbeweging.nl/> (geraadpleegd 15 januari 2014).

De wortels van de Nurcu-beweging liggen in de mystieke tradities van de islam, met name in de Nakşibendi-orde, een invloedrijke mystieke Sufi-orde die wijdverbreid is in Turkije en Centraal-Azië. Van andere Sufi-ordes onderscheidt de Nakşibendi zich onder meer door groepsgewijze zwiigende meditatieoefeningen. Ook de centrale rol van religieuze tekst is kenmerkend voor de Nakşibendi-orde. Nursi zelf heeft zich overigens altijd verzet tegen het predicaat orde voor zijn beweging. Hij beschouwde zichzelf niet als een mystiek leider, maar een islamgeleerde waarom heen een kring van vertrouwelingen en leerlingen stond. Maar Nursi wilde zich ook uitdrukkelijk onderscheiden van een op de wet gerichte islaminterpretatie. De persoonlijke emotionele relatie tot God, kenmerkend voor de mystieke islam moet volgens Nursi altijd samengaan met intellect en ratio (Turner & Horkuç 2009: 90). Hoewel Gülen zich het werk van Nursi grondig had eigen gemaakt, behoorde hij niet tot de kring van getrouwen van Nursi (Van Bruinessen 2010). Hij nam wel Nursi's methode over. Goddelijke kennis kan alleen worden verkregen door de geest zo te trainen en disciplineren dat men inzicht verkrijgt in de diepere lagen van kennis.

Fethullah Gülen werd in 1941 geboren in het dorp Korucuk in de provincie Erzurum in oost-Turkije. Hij werd opgeleid als predikant in Sufi-milieus in het gebied rond de stad Erzurum. Hier kwam hij in aanraking met het werk van Nursi. De eerste 25 jaar van zijn leven waren de mystieke tradities van de islam en de verwevenheid met het dagelijks leven bepalend voor zijn religieuze vorming (Yavuz 2013: 28). Gülen kwam uit een streek waar Turken en Koerden dicht bij elkaar wonen en ontpopte zich als een voorvechter van het Turkse nationalisme (Van Bruinessen 2010).

In 1962 werd Gülen aangesteld als imam in de stad Edirne, vlak bij de Griekse grens. In 1966 werd hij aangesteld als directeur van een Koranschool en stadsprediker in de westelijke stad Izmir. Hier ontwikkelde hij zijn eigen versie van Nursi's gedachtegoed, organiseerde zomerkampen, lezingen en cursussen. De dubbele rol als leraar en prediker was cruciaal voor het verdere verloop van zijn carrière. Hij was van mening dat het enige antwoord op geleidelijke deconfessionalisering van de Turkse samenleving was gelegen in een gedisciplineerde training van de geest bestaande uit een combinatie van wetenschap en theologie. In de jaren zeventig zette hij onderwijsinstututen op (*dersane*) waar hij zijn leerlingen onderwees (ibid.). Voor Gülen was en is nog steeds de spirituele band met God de essentie van het geloof. Islamitisch recht is daaraan ondergeschikt (Yavuz 2013).

Het waren de jaren van groeiende politieke polarisatie en hoewel Gülen sympathiseerde met de rechter middenflank van het politieke spectrum, probeerde hij zijn leerlingen zoveel mogelijk buiten de politieke strijd te houden. In 1971 werd hij beschuldigd van het organiseren van illegale religieuze praktijken en sindsdien wilde hij voorkomen dat hij wederom door de autoriteiten zou worden vervolgd. Maar Gülen wilde vooral voorkomen dat zijn leerlingen in de invloedssfeer zouden komen van het politieke activisme van MSP-leider Erbakan. Gülen was van mening dat politiek activisme slecht voor de islam en slecht voor spirituele verdieping was. De politieke retoriek van Erbakan had in de ogen van Gülen weinig van doen met religie (Yavuz 2013: 39). Het politieke geweld dat het land in de tweede helft van de jaren zeventig teisterde was volgens Gülen te wijten aan een gebrek aan gemeenschapszin en kennis. In 1979 was hij betrokken bij de oprichting van het tijdschrift *Sızıntı*. Het was een poging om zijn ideeën beter voor het voetlicht te brengen en zijn kring van volgelingen te vergroten (ibid.).

Gülen stond niet negatief tegenover de militaire staatsgreep van 1980 omdat deze een eind bracht aan de politieke chaos en het geweld op straat. Het werd hem overigens in kringen van de Nurcu's niet in dank afgenomen. Hij zag ook wel toekomst in de nieuwe Turks-islamitische nationalistische ideologie, de 'Turks-islamitische synthese', die door de militaire junta werd gepropageerd, maar zijn relatie met het militaire regime bleef gespannen. In de eerste jaren na 1980

concentreerde Gülen zich op de verspreiding van zijn preken op video en cassette. Veel van de bekende *weeping sermons* waarin Gülen een geheel eigen vorm van prediken ontwikkelde zijn in die tijd opgenomen (Yavuz 2013: 40).

In de loop van de jaren tachtig verbeterde de positie van Gülen's beweging in Turkije aanmerkelijk nadat hij stevige banden ontwikkelde met premier Özal. Özal kwam zelf uit een Milli Görüş milieu, maar stond sympathiek tegenover het gedachtegoed van Gülen. Özal was de eerste premier aan wie Gülen advies gaf met als gevolg dat de ster van Gülen in die jaren snel rees. Het radicaal nieuwe economische beleid dat door de ANAP werd ingevoerd resulteerde in de opkomst van een nieuwe conservatieve hoog opgeleide middenklasse die wilde afrekenen met de in hun ogen naar binnen gekeerde economische politiek van de kemalisten (Yavuz 2009: 77). De snelle economische ontwikkelingen, de opening van Turkije naar de buitenwereld en de opkomst van een nieuwe generatie goed opgeleide moslims legde de basis voor de geleidelijke veranderingen die de beweging vanaf eind jaren tachtig zou ondergaan. Deze veranderingen werden vooral in de jaren negentig zichtbaar.

Een belangrijk punt was het groeiende verschil van inzicht tussen hem en de RP, de partij van Erbakan, over de relatie tussen staat en religie. Waar Erbakan aanstuurde op de omvorming van de seculiere staat via democratische politieke machtsvorming, stond Gülen op het standpunt dat een sterk maatschappelijk middenveld en een open publieke sfeer veel belangrijker waren. Een gezonde politieke cultuur kan alleen van de grond komen als burgers in staat zijn mee te praten. Hij leverde daarmee niet alleen kritiek op de centrale controlerende rol van de staat die kenmerkend was voor de Turkse politieke cultuur, maar ook op al die groepen die op een confrontatie met diezelfde staat aanstuurden. In die tijd werd de basis gelegd voor wat Turam heeft omschreven als de *politics of engagement*; het seculiere bestel moet niet meer ter discussie worden gesteld, maar geliberaliseerd en opengebrouwen worden (2007: 10). Deze overgang is ook omschreven als de 'conservatieve democratische omwenteling' (Hendrick 2013: 52). Het begrip 'dialogue' dat in veel van Gülen's geschriften terugkomt en dat een centrale plaats in zijn leer inneemt, is gebaseerd op het idee dat moslims moeten accepteren dat de samenleving bestaat uit een veelheid van opvattingen, religies en wereldbeelden. In plaats van die te bestrijden, moet je met hen in gesprek. Critici van Gülen beschouwen dit als een strategische zet om vervolging te voorkomen (zie bijv. Sharon-Krespin 2009).

De jaren negentig waren in vele opzichten zeer cruciaal voor de beweging. Gülen ontwikkelde zich tot een prominente prediker die werd aangesproken met *hocaefendi*, een titel die zijn religieuze gezag uitdrukt en hem een belangrijke publieke rol gaf (Yavuz 2013: 40). Niet alleen het aantal onderwijsinstellingen in Turkije nam in die jaren toe, ook in de nieuwe onafhankelijke staten in Centraal-Azië werd een netwerk van scholen opgezet door sympathisanten van Gülen. Omdat het onderwijs op deze instellingen van goede kwaliteit was, besloten ook veel ouders die geen aanhanger van Gülen waren hun kinderen daarheen te sturen. De economische ontwikkeling en de opkomst van een welvarende middenklasse maakte het mogelijk om een zakelijk imperium op te bouwen met een eigen bank en eigen media waaronder de krant *Zaman*, en het TV-station *Samanyolu*. De beweging werd gefinancierd door bevriende ondernemers die bereid waren in projecten te investeren. Op den duur kon men zich met eigen middelen bedruipen (Van Bruinessen 2010: 13; Ebaugh 2010: 83).

Een belangrijke factor die heeft bijgedragen tot het succes van de beweging in de jaren negentig was de verschuiving van de aandacht van de traditionele, relatief arme moslimbevolking op het platteland, in de provinciesteden en in de arme delen van de grote steden, naar de opkomende nieuwe middenklasse. Terwijl Erbakan zich op die eerste delen van de bevolking bleef richten en daar ook zijn electorale succes aan ontleende, werkte de Gülen-beweging aan de opbouw van een jonge

generatie aanhangers die gingen werken in belangrijke sectoren van de samenleving (Van Bruinessen 2010).

Hoewel Gülen op geen enkele manier betrokken was bij de politieke activiteiten van Erbakan, kwam ook hij in 1997 in de problemen toen Erbakan door het leger gedwongen werd af te treden. De nieuwe regering die na de coup aantrad, nam een serie maatregelen die tot gevolg hadden dat het relatief liberale beleid ten aanzien van islamitische particuliere activiteiten werd teruggedraaid. Gülen's vertrek naar de Verenigde Staten (officieel om medische redenen) in 1999 en zijn vestiging in Pennsylvania was een belangrijk keerpunt voor de beweging. Het nationalisme dat tot in de jaren negentig kenmerkend was voor Gülen's denkbeelden verdween steeds verder op de achtergrond, niet in de laatste plaats omdat het aantal niet-Turkse volgelingen toenam en Gülen er steeds meer van overtuigd raakte dat het Amerikaanse 'model' beter paste bij een beweging die op het wereldtoneel wil opereren (Yavuz 2013: 45).

Naar Europa

Het spreekt voor zich dat het soort activiteiten die de Gülen-beweging vanaf de jaren negentig buiten Turkije ontplooiden in hoge mate samenhangen met de lokale omstandigheden. De beweging werd in de VS vanaf het begin welwillend tegemoet getreden omdat hun typische NGO-achtige activiteiten overeenkwamen met de religieuze praktijk in dat land (ibid.: 24; vgl. Vasquez & Marquardt 2003). In Centraal-Azië en de Balkan wordt de Turkse oorsprong sterker benadrukt. De vestiging van de Gülen-beweging in Europa wijkt af van de overige drie bewegingen. Waar de Süleymanlıs, Milli Görüş en ISN (Diyanet) zich in eerste instantie op de religieuze accommodatie richtten en al aan het eind van de jaren zeventig actief waren, dateren de eerste activiteiten van de Gülen-beweging uit de jaren tachtig, maar vooral de jaren negentig. Men is in Europa gewend aan het model van de moskeevereniging met daaromheen activiteiten voor de leden en bezoekers. Dit model biedt in elk geval helderheid voor bestuurders en beleidsmakers. De Gülen-beweging richtte zich vanaf het begin primair op educatieve activiteiten.

Van Bruinessen tekent op dat het vooral in Nederland geboren en getogen studenten van Turkse afkomst waren die op verschillende fronten actief werden (2010: 33). Maar al in de jaren zeventig en tachtig waren aanhangers van verschillende takken van de Nurcu-beweging actief onder Turkse moslims in Nederland. In 1981 werd in Rotterdam de Stichting *Akyazılı* opgericht, vernoemd naar de stichting die Gülen in 1972 in Izmir opzette. Het jongerencentrum annex moskee werd al spoedig een Europees knooppunt van educatieve activiteiten. De stichting was ook actief in het lokale Rotterdamse moskeebeleid (Landman 1992: 139). De oprichter Necdet Başaran was naar het voorbeeld van Gülen zelf rondreizend prediker die de plaatselijke actieve kern van aanhangers stimuleerde onderwijsinstellingen op te zetten.

In de jaren tachtig vielen de deelnemers van de verschillende takken van de Nurcu-beweging al op doordat zij een relatief groot aantal jongeren met een hoge opleiding bij hun activiteiten hadden. Omdat het in absolute aantallen om een kleine minderheid van de moslims ging, bestond er niet veel aandacht voor de beweging. De aandacht was voornamelijk gericht op de grote spelers. Die vroege vormen van activiteit, zoals het uitnodigen van prominente personen uit de beweging in Turkije, het organiseren van onderwijsactiviteiten en discussies, hebben echter wel de basis gelegd voor wat zich in de tweede helft van de jaren negentig ontwikkelde (Van Bruinessen 2010). Doordat het aantal jonge moslims, dat geboren en getogen is in Nederland in de loop van de jaren negentig snel toenam, groeide ook de aanhang van de beweging geleidelijk.

Organisatiestructuur en inbedding

Een kwestie waarover vooral in de media druk wordt gespeculeerd is de vraag wie er bij de beweging aan de touwtjes trekt (Hansen 2010). Zo wordt er gesproken van “zware druk” die wordt uitgeoefend op Turkse jongeren.⁷⁹ Ook in de berichtgeving rond het adoptie-jongetje Yunus werd de indruk gewekt dat er sprake is van stevige beïnvloeding en sociale controle van bovenaf.⁸⁰ In een uitzending van het actualiteitenprogramma ‘EenVandaag’ wordt gesproken over het “fundamentalistische gedachtegoed” van de “streng Turkse conservatieve beweging” dat via “indoctrinatie” wordt opgelegd aan leden (30/1/14).⁸¹ De meeste van deze berichten zijn nauwelijks onderbouwd.

De drie bewegingen die we eerder behandelden hebben een relatief overzichtelijke organisatiestructuur bestaande uit verenigingen en stichtingen die via landelijke en internationale koepels met elkaar verbonden zijn. Op het lokale niveau is de moskee het brandpunt van de organisatie van waaruit activiteiten worden ondernomen gericht op leden of aanhangers. De Gülen-beweging is niet opgezet volgens deze organisatiestructuur. Dat voedt de beeldvorming dat de beweging niet transparant is.

Aanhangers van de beweging omschrijven *Hizmet* als een netwerk van moslims die, geïnspireerd door het gedachtegoed van Gülen, op allerlei terreinen activiteiten ontwikkelen. Van een formele organisatiestructuur met leden, besturen en koepelorganisaties zoals bij de andere drie is in de Gülen-beweging geen sprake. Het gaat om een los netwerk van ‘vrijwilligers’. De kern van de organisatorische structuur van de beweging bestaat enerzijds uit relatief op zichzelf staande onderwijsinstututen en studentenhuizen van verschillende soort en anderzijds uit een groep van ingewijden die *abi* (oudere broer) of *abla* (oudere zus) worden genoemd. Zij spelen een belangrijke rol als gids en mentor voor nieuwe aanhangers van de beweging en genieten gezag. In elk land waar de beweging actief is, is een *abi* die als voorman van de beweging aldaar fungeert. Zijn gezag is gebaseerd op zijn betrokkenheid bij de beweging, zijn kennis van de belangrijke geschriften en zijn rol als mentor. Op lokaal niveau zijn er eveneens abis actief. Deze actieve groep is niet aan elkaar verbonden via een formele organisatiestructuur, maar fungeert als een netwerk van bekenden die elkaar helpen en initiatieven ontplooiën en die regelmatig overleg plegen (van Bruinessen 2010: 31).

De centrale rol van personen en het ontbreken van een formele organisatiestructuur vertoont overeenkomsten met de structuur van Sufi bewegingen, maar voor het overige wijkt de beweging sterk af van traditionele Sufi-netwerken. Van Bruinessen vergelijkt de beweging met de Jezuïetenorde. In beide gevallen gaat het om een structuur die vooral bestaat uit leden zonder dat er sprake is van een formele organisatie. Ook de nadruk op een ascetische levenswijze vormt een overeenkomst met de Jezuïeten (Van Bruinessen 2010). Ook de persoon van Fethullah Gülen zelf heeft geen formele statutaire beslissingsbevoegdheid in zaken die de beweging op lokaal niveau betreffen. Gülen's invloed laat zich vooral gelden via zijn charisma en statuur als belangrijk islamitisch geleerde. Toen de eerder genoemde Akyazılı moskee in Rotterdam in 1990 werd bezocht door Gülen hield hij de bestuursleden van de moskee voor dat zij zich veel meer op educatieve activiteiten moesten richten en de moskee geen centrale plaats in de organisatie moesten geven. Moskeeën

⁷⁹ <http://www.dagelijksestandaard.nl/2013/02/g%C3%BClen-sekte-drukt-zwaar-op-turkse-jongens-in-nederland>, (geraadpleegd op 27 januari 2014).

⁸⁰ Later bleek dat niet de Gülen-beweging, maar een medewerker van de Islamitische Universiteit Rotterdam de zaak voor het eerst had aangekaart.

⁸¹ http://www.eenvandaag.nl/binnenland/49031/minimaal_100_studiehuizen_g_len_beweging_in_nederland, (geraadpleegd op 27 januari 2014).

waren er volgens Gülen genoeg. Hoewel Gülen hierover formeel niets te zeggen had, wist hij met zijn gezag de lokale volgelingen te overtuigen (interview met INS 1 februari 2014). Van een formele aansturing van bovenaf is geen sprake. Ebaugh spreekt van lokale netwerken met een eigen agenda (2010: 48). Deze lokale netwerken bestaan in zekere zin weer uit concentrische cirkels waarbij de leden in de binnenste cirkel als de meest ingewijden van de beweging gelden die ook het meeste gezag genieten. Deze status heeft tevens te maken met kennis van de belangrijk geachte bronnen van de beweging waaronder natuurlijk de *Risale-i-Nur* en de werken van Fethullah Gülen zelf, maar ook de mate waarin individuele leden zich een habitus van zelfdiscipline hebben eigen gemaakt. Invloed en leiderschap zijn dus niet zozeer gebaseerd op een formele bestuursstructuur, maar op informele vormen van gezag en aanzien. Ook in dat opzicht zijn de parallellen met Sufi-orde, waarbij toegang tot esoterische kennis een belangrijk streven is, duidelijk, maar Gülen zelf verwijst hierbij ook rechtstreeks naar de vroegste moslimgemeenschap waar een ascetische levenshouding centraal stond (Gulay 2007: 50). Naast deze kring van abis die vooral verantwoordelijk zijn voor de theologische en spirituele activiteiten, is er een groep van sympathisanten (*mütevelli*) die essentieel zijn voor de opbouw van het institutionele landschap van de beweging en bovendien als geldschietter fungeren.

De *dersanes* (onderwijsinstututen) vormen het brandpunt van de activiteiten van de beweging, maar ook deze zijn niet ondergebracht in een formele structuur. Begin 2013 werd in het kader van de 400-jarige betrekkingen tussen Turkije en Nederland besloten om een overkoepelende structuur in het leven te roepen die de verschillende activiteiten van de beweging zou kunnen coördineren. Na bijna een jaar werd de koepel *UmNed* weer opgeheven omdat een dergelijke samenwerkingsstructuur niet paste bij de aard van de activiteiten en de relatieve autonomie van de verschillende instituten.

Over de omvang van de beweging in Nederland bestaat onduidelijkheid die deels te maken heeft met die persoonlijke netwerkstructuur. De groep van actieve aanhangers en vrijwilligers bestaat uit enkele duizenden personen, maar het aantal mensen dat betrokken is bij activiteiten is veel groter. Het overgrote deel van de aanhangers is relatief jong en hoog opgeleid (Yükleyen 2012: 72). In tegenstelling tot wat nogal eens beweerd wordt is de beweging allerm minst gericht op snelle groei en uitbreiding alleen. Het is voor aanhangers heel moeilijk en vooral ook een lange weg om door te dringen tot de 'inner circle' van ingewijden. De beweging richt zich vooral op jonge mensen die al hebben laten zien dat zij succesvol zijn en toegewijd en die hebben laten zien dat ze carrière-ambities hebben. Daarnaast worden er ook activiteiten ontwikkeld voor lager opgeleide jongeren. Het aantal *dersanes* is niet precies bekend. Volgens een reportage van het programma *EenVandaag* van 30 januari 2014 gaat het om "zeker honderd", maar dat is niet onderbouwd en waarschijnlijk ook niet reëel. De beweging zelf zegt dat er ongeveer vijftig huizen zijn, naast de andere onderwijsinstututen (interview met INS 1 februari 2014).

Het is niet gemakkelijk om inzicht te krijgen in de aard en omvang van de organisatiestructuur. Dat heeft voor een belangrijk deel te maken met de noodzaak van geheimhouding in de tijd dat de Nurcu-beweging en de Gülen-beweging in Turkije onder vuur lagen. Aanhangers geven er nog steeds de voorkeur aan te zwijgen over organisatie, activiteiten en aanhang (Van Bruinessen 2010: 24).⁸²

⁸² Voor een uitgebreider analyse van organisatiestructuur en activiteiten verwijzen we naar het rapport van Van Bruinessen (2010).

Ideeën, doelen en activiteiten

De activiteiten die de Gülen-beweging ontplooit, laten zich niet gemakkelijk in één hokje onderbrengen. Globaal gaat het om twee soorten activiteiten: interne scholing en training van aanhangers, en maatschappelijke activiteiten en vrijwilligerswerk. De tweede categorie activiteiten valt duidelijk onder wat we in dit rapport *bridging* noemen. Het zijn activiteiten waarin expliciet de samenwerking wordt gezocht met partners in de samenleving. De dialoog centra, zoals het Rotterdamse Platform INS, die op verschillende plaatsen in Nederland zijn opgericht organiseren lezingen, debatten, studiemiddagen, conferenties waarbij wordt samengewerkt met relevante instanties en organisaties.⁸³ De *Netherlands-Turkey Friendship Foundation* (NTFF) organiseert debatten en lezingen over Turkije, Turken in Europa en over de relaties tussen Nederland en Turkije.⁸⁴

De stichting Cosmicus die in 1995 begon als studentenvereniging, houdt zich bezig met educatieve activiteiten waarbij expliciet wordt samengewerkt met overheidsinstanties en maatschappelijke instellingen. Zowel in het bestuur, het Comité van Aanbeveling, als in de Raad van Advies zitten vooraanstaande Nederlanders.⁸⁵ Tot enige jaren geleden had de beweging ook internaten voor kinderen in het voortgezet onderwijs. Deze zijn tussen 2010 en 2011 geleidelijk omgevormd tot centra voor huiswerkbegeleiding. In het dossier dat raadslid Fähmel van Leefbaar Rotterdam in 2009 samenstelde over de Gülen-beweging werd de verwevenheid met de Nederlandse samenleving juist als een bewijs gezien van de “invloed” van de beweging (Fähmel 2009). Het dossier gaat overigens nergens in op de vraag waarom deze samenwerking schadelijk zou zijn. Naar aanleiding van een uitzending van *Nieuwsuur* op 5 april 2013 waarin melding werd gemaakt van internaten in beheer van VVD-statenlid Gör, werd door de gemeente Amsterdam onderzoek verricht naar de activiteiten in deze internaten. Het betrof studentenhuizen waar jongeren van 18 tot 25 jaar wonen en die door de stichting Witboek worden beheerd. Daarnaast houdt deze stichting zich bezig met huiswerkbegeleiding.⁸⁶ Voor eventuele ronselpraktijken bleken geen aanwijzingen te zijn.⁸⁷

Naast deze op educatie en debat gerichte activiteiten bestaat er een samenwerkingsverband van Turks-Nederlandse ondernemers HOGIAF dat zich richt op de coördinatie van gezamenlijke projecten en dat ondernemers ondersteunt en advies geeft. Ook in deze organisatie is een adviesraad bestaande uit mensen buiten de directe kring van de Gülen-beweging.⁸⁸ Daarnaast heeft de beweging een eigen krant (*Zaman*) en is actief op diverse media.

De eerste categorie activiteiten, die we hier omschrijven als *bonding*, is primair bedoeld om het gedachtegoed van Fethullah Gülen te bestuderen, maar ook om een volgende generatie ingewijden te trainen. Dat gedachtegoed is vooral spiritueel. De Gülen-filosofie is geen politiek-ideologisch programma, noch een rechtsfilosofie die zich bezighoudt met islamitisch recht. Het gaat om een programma dat gericht is op persoonlijkheidsontwikkeling en mentale conditionering (Turam 2007). De eerder genoemde dersanes, maar ook studentenhuizen zijn plaatsen waar nieuwe leden gerekruteerd en opgeleid worden. De meest succesvolle van deze studenten zullen uiteindelijk behoren tot wat binnen de beweging de ‘gouden generatie’ wordt genoemd. Hoewel dit nog steeds een belangrijk streven is, ligt sinds de uitbreiding van de maatschappelijke activiteiten de nadruk niet

⁸³ <http://www.platformins.nl/>, (geraadpleegd op 27 januari 2014).

⁸⁴ <http://www.ntff.nl/>, (geraadpleegd op 27 januari 2014).

⁸⁵ <http://cosmicus.nl/>, (geraadpleegd op 27 januari 2014).

⁸⁶ <http://www.stichtingwitboek.com/>, (geraadpleegd op 27 januari 2014).

⁸⁷ Gemeente Amsterdam, schriftelijke vragen 19 juli 2013.

⁸⁸ <http://www.hogiaf.nl/over-ons/>, (geraadpleegd op 27 januari 2014).

meer uitsluitend op de vorming van deze nieuwe generatie. Dat laat onverlet dat training en disciplinerende belangrijke aspecten zijn in de vorming van de persoonlijkheid.⁸⁹ Zoals eerder opgemerkt is de nadruk op training terug te voeren op het idee dat de diepere betekenis van Gods woord en het toegang krijgen tot esoterische kennis alleen mogelijk is door intensieve mentale en fysieke training. Binnen de beweging wordt ook verwezen naar het begrip *zuhd*, het Arabische woord voor ascetisme. Mohammed stond ook een sober leven in dienst van God voor (Gulay 2007: 51). Tegelijk heeft het aanleren van een sobere levensstijl ook te maken met de centrale opdracht die de beweging zich stelt namelijk een dienstbaar leven in deze wereld. Hier is het Weberiaanse concept van *Innerweltliche Askese* op van toepassing dat de socioloog ontwikkelde om de protestantse levenshouding te verklaren (Weber 1930).

Uit verschillende studies komt naar voren dat binnen de huizen en instituten sprake is van strenge discipline. Het is de bedoeling dat deze potentiële groep actieve leden naast een opleiding in het reguliere onderwijs zich ook de belangrijke werken van de beweging eigen maken en een ascetische en gedisciplineerde levenshouding ontwikkelen. In de studentenhuizen gelden strikte regels en een strakke dagindeling. Elk van de studenten die daadwerkelijk gekozen hebben voor een leven als discipel van Gülen moeten zich aan dat regime onderwerpen. Uit het onderzoek dat is gedaan naar deze activiteiten komt naar voren dat dit op basis van vrijwilligheid geschied (Van Bruinessen 2010). Aanhangers van de beweging zelf brengen naar voren dat er de laatste jaren minder nadruk op discipline wordt gelegd omdat veel van de hedendaagse jonge studenten niet meer gewend zijn aan een al te strikt en gedisciplineerd onderwijsregime.

Vaak is de beschuldiging geuit dat er een sterke discrepantie bestaat tussen de interne religieuze disciplinerende activiteiten aan de ene kant, en de publieke omarming van de seculiere grondslagen van de maatschappij aan de andere kant en dat de naar buiten gerichte activiteiten alleen als dekmantel dienen voor de interne activiteiten. Echter, de beide typen activiteiten liggen eerder in elkaars verlengde dan dat ze tegengesteld zijn (Sunier forthcoming). Van Bruinessen komt op grond van zijn studie tot de conclusie dat er geen reden is om aan te nemen dat de activiteiten van de beweging integratie in de Nederlandse samenleving zouden belemmeren. Juist de sterke nadruk op persoonlijk en maatschappelijk succes ondergraaft dit argument. Een ander punt dat in het genoemde rapport naar voren wordt gebracht is de vraag hoe sterk de interne discipline er voor zorgt dat uittreden, of het aangaan van contacten buiten de gemeenschap moeilijk zo niet onmogelijk wordt gemaakt. Ook daarvoor hebben de onderzoekers geen duidelijke aanwijzingen gevonden (Van Bruinessen 2010).

Recente ontwikkelingen

De politieke crisis waarin Turkije zich momenteel bevindt heeft weliswaar een al wat langere geschiedenis, maar heeft zich aan het eind van 2013 toegespitst op de rol van de aanhangers van Gülen in de crisis. We hebben hier in hoofdstuk vier al aandacht aan besteed. Hoewel dit conflict zich primair in Turkije afspeelt, is duidelijk dat aanhangers van de beweging in Nederland reageren op, en partij kiezen in dit Turkse debat. Naar aanleiding van de controverse die tussen premier Erdoğan en Gülen is ontstaan heeft het Platform INS in januari 2014 een dossier gepubliceerd over het corruptieschandaal dat aan de basis ligt van de huidige crisis (Platform INS 2014). Hoe de controverse tussen Erdoğan en Gülen uitwerkt op onderlinge relaties tussen Turkse organisaties in Nederland, is op dit moment niet te zeggen.

⁸⁹ Zie ook Foucault in Martin et al. (1988).

9. Samenvatting en conclusie

In dit rapport hebben we op basis van secundaire literatuur, websites, jaarverslagen, en enkele gesprekken met woordvoerders van Turkse islamitische organisaties een antwoord willen geven op de volgende algemene vraag:

Wat is de stand van zaken met betrekking tot kennis over de Turkse Islamitische Stromingen en Organisaties (TRSO's) en hun invloed op de integratie van de Turks-Nederlandse gemeenschap in Nederland?

De hoofdvraag is opgesplitst in de volgende deelvragen:

- Wat is een adequate duiding en werkdefinitie / operationalisering van het begrip 'parallele gemeenschap'?
- Wat is de huidige positie van de TRSO's in de Nederlandse samenleving en welke eventuele ontwikkelingen kunnen daarin worden gesignaleerd?
- Hoe zien de onderlinge relaties tussen de TRSO's er uit en wat is daarvan de relevantie voor de invloed op het integratieproces?
- Welke rol speelt de relatie van de TRSO's met Turkije en hun overige internationale relaties daarbij?
- Wat is de invloed van de TRSO's op het integratieproces van de Turks Nederlandse gemeenschap?
- Wat is de stand van de kennis over omvang, doelstelling, activiteiten en financiering van de TRSO's?
- Welke vragen zijn er en geven aanleiding tot nader onderzoek?

In dit concluderende hoofdstuk geven we aan in hoeverre de literatuur en de bronnen die we bestudeerd hebben antwoord geven op deze vragen. Dit rapport is een handreiking aan de politiek op grond waarvan beleid gemaakt kan worden. We zullen dus geen expliciete beleidsaanbevelingen doen, maar geven wel enkele suggesties die naar onze mening voor beleidsontwikkeling van belang kunnen zijn.

Werkdefinitie parallele gemeenschap

We hebben geconstateerd dat het begrip parallele gemeenschap in het debat als tegenhanger van integratie wordt gebruikt. We geven de voorkeur aan 'paralliteit' boven 'parallele samenleving' omdat dat laatste begrip uitsluitend de nadruk legt op organisatievorming en te weinig ingaat op praktijken, activiteiten en opvattingen. Algemeen wordt paralliteit beschouwd als onwenselijk of zelfs onaanvaardbaar. Het concept wekt de suggestie dat de groep die een parallele gemeenschap vormt, zich isoleert van de rest van de samenleving, er normen en waarden op na houdt die botsen met algemeen aanvaarde normen en waarden, en mogelijk de geldende wetten onvoldoende of helemaal niet respecteert. Op de achtergrond van het debat hierover speelt enerzijds de breed aanvaarde overtuiging dat in een open en democratische samenleving als Nederland diversiteit legitiem en zelfs wenselijk is, maar anderzijds het besef bestaat dat een samenleving behoefte heeft aan samenhang, die wordt gevormd door algemeen geldende regels, gedeelde waarden en een

zekere mate van identificatie van individuen of subgroepen met het grotere geheel. In dit rapport hebben die tweeledigheid als uitgangspunt gehanteerd.

We hebben vastgesteld dat niet alle vormen van paralleliteit integratie belemmeren. Daarom achten wij het zinvol vier dimensies van paralleliteit te onderscheiden, die elk bepaalde vragen impliceren over de mate van integratie en paralleliteit die in een democratische samenleving aanvaardbaar is. Het gaat om (a) een sociaal-organisatorische dimensie, die betrekking heeft op groepsverbanden waarbinnen mensen leven, (b) een sociaal-culturele dimensie die gaat over oriëntaties, waarden en culturele verschillen, (c) een beïnvloedingsdimensie die betrekking heeft op processen van socialisering en disciplineren, en (d) een juridische dimensie, waarin het gaat om de uniforme geldigheid van wetgeving, en de mogelijkheid dat subgroepen hun eigen wetten en regels hanteren. Door het onderscheiden van deze dimensies is het enerzijds mogelijk een visie te ontwikkelen op de wenselijkheid en/of onwenselijkheid van bepaalde vormen en praktijken van paralleliteit, en anderzijds meer specifieke vragen te stellen over de mate en aard van paralleliteit die de Turkse religieuze organisaties in Nederland aan de dag leggen.

Ten aanzien van de sociaal-organisatorische dimensie concluderen we dat participatie van individuele burgers in de samenleving altijd via informele gemeenschappen, netwerken en organisaties verloopt. We baseren ons o.m. op het werk van Putnam om te laten zien dat die informele netwerken en organisaties niet alleen de betrokkenheid bij de eigen groep (bonding) versterken, maar onder bepaalde voorwaarden ook een brug vormen tussen individu en bredere samenleving (bridging). In deze benadering zijn bonding en bridging dus niet zozeer elkaars tegengestelde, maar onlosmakelijk met elkaar verbonden. Het is onmiskenbaar dat religieuze organisaties de potentie hebben om krachtige gemeenschappen te ontwikkelen en hun leden te vormen, te stimuleren en te faciliteren bij participatie aan de bredere samenleving. Maar deze organisaties beschikken dus evenzeer over de potentiële mogelijkheden om als verbindende schakel tussen individuele moslims en de samenleving te fungeren. Vanuit dit perspectief zien wij dan ook weinig reden om die vormen van paralleliteit op voorhand als een probleem te beschouwen. Dat betekent tegelijk dat TRSO's op die tweezijdigheid moeten kunnen worden aangesproken.

Ten aanzien van de sociaal-culturele dimensie (de oriëntaties, normen, waarden) stellen we allereerst vast dat hierover al jaren een fel debat gaande is. Enerzijds stellen critici van het multiculturalisme en waardenpluriformiteit dat paralleliteit op het gebied van normen en waarden onwenselijk is omdat een samenleving een zekere mate van homogeniteit op dit gebied nodig heeft om te kunnen functioneren en niet uit elkaar te vallen. Daartegenover staan degenen die menen dat culturele homogeniteit een illusie is en nooit heeft bestaan, en dat pogingen om de gemeenschappelijke waarden te definiëren (anders dan aanvaarding van de wet) slechts leiden tot eindeloze controverses en vormen van uitsluiting.

Niettemin worden in dit debat een aantal kernwaarden genoemd die in Nederland zeer breed worden gedragen, en via het onderwijs aan jonge generaties bijgebracht zoals seksegelijkheid, zelfbeschikkingsrecht, individuele keuze- en gewetensvrijheid. Dit zijn waarden die ook door een groot deel van de Nederlandse moslims worden onderschreven en door islamitische theologen gelegitimeerd – al zijn er ook radicale tegenstemmen te beluisteren, die de Europese samenleving en haar kernwaarden principieel afwijzen. Voor ons onderzoek was de vraag relevant hoe de Turkse religieuze organisaties zich in heden en verleden opstellen tegenover de genoemde kernwaarden.

Ten aanzien van de beïnvloedingsdimensie ligt de kwestie ingewikkelder. Het is van belang hier onderscheid te maken tussen de mechanismen en instrumenten van beïnvloeding, en de inhoud. Beïnvloeding, socialisatie, disciplineren en conformeringsdruk zijn algemene maatschappelijke

processen die overal in de samenleving voorkomen en die van alle tijden zijn. Zolang dit binnen wettelijke grenzen valt en procedureel helder is, zijn er geen wettelijke mogelijkheden die beïnvloeding aan te pakken wanneer die onwenselijk wordt geacht en wanneer waarden worden overgedragen die niet door iedereen worden onderschreven. In dergelijke situaties moet door middel van overleg en onderhandeling naar een oplossing gezocht worden. We hebben hier voorgesteld dat organisaties en instituties steeds moet kunnen worden gevraagd inzicht te geven in de pedagogische methoden die worden toegepast en dat zij hun educatieve programma's toetsen aan algemene kwaliteitseisen. Dit noemen we procedurele transparantie.

Wij hebben in dit onderzoek niet expliciet aandacht besteed aan de zogenoemde 'internaat-kwestie' waar deze beïnvloedingsdimensie actueel is. Zoals we hebben aangegeven wordt daar momenteel onderzoek naar verricht en zijn er in diverse gemeentes afspraken gemaakt en worden regelingen getroffen. Als aan deze kwaliteitseisen wordt voldaan dan valt dit onder de vrijheid van organisatievorming, maar er kan een meningsverschil blijven bestaan over de wenselijkheid ervan.

We hebben bij deze dimensie ook aandacht besteed aan de vraag in hoeverre en op welke wijze lokale Turkse gemeenschappen en organisaties vanuit het buitenland worden aangestuurd en in hoeverre de Turkse staat beschikt over machtsmiddelen om controle uit te oefenen over hun onderdanen in Nederland. Ook daarbij geldt dat wanneer dit binnen de wettelijke kaders gebeurt er verschil van mening kan zijn over de wenselijkheid of onwenselijkheid van dergelijke bemoeienis, maar dat juridische middelen om het te verbieden, ontbreken. Dialoog, in dit geval met de Turkse overheid, is dan de enige manier om tot oplossingen te komen.

Voor de juridische dimensie kan worden vastgesteld dat de Nederlandse wetgeving wel enige ruimte laat voor parallelliteit, namelijk in het kader van het internationaal privaatrecht dat voor ingezetenen met een niet-Nederlandse nationaliteit het familierecht van het land van herkomst kan toepassen. Rechtsfilosofen benadrukken dat in een discussie over parallelliteit in het recht de bestaande democratische rechtsorde zelf niet ter discussie staat. Het gaat er alleen om of voor subgroepen (in dit geval voor moslims) een eigen religieuze persoonsrecht zou kunnen gelden. In de lidstaten van de EU gelden op dit punt uiteenlopende wijzen waarop islamitische huwelijken en scheidingen in de rechtsorde worden ingepast. In enkele lidstaten worden islamitische huwelijken erkend (zoals in Spanje). In Nederland wordt alleen het burgerlijk huwelijk als zodanig erkend; bepaalde praktijken zoals huwelijksdwang en polygamie zijn tegen de rechtsorde en dus verboden. Het is duidelijk dat er in deze juridische dimensie duidelijk grenzen zijn aan de toelaatbare parallelliteit.

In hoofdstuk drie hebben we kort aangestipt dat er regelmatig uitspraken worden gedaan door islamitische theologen over de betekenis en de implicaties van bepaalde ge- en verboden in islamitische bronnen. Soms leiden die uitspraken tot felle reacties in de samenleving en de vraag is dan hoeveel invloed deze theologen hebben op moslims. Die invloed is allerminst vanzelfsprekend. Juist de laatste decennia is traditioneel gezag steeds meer onder druk komen te staan. De interpretatie van islamitische bronnen en de toepassing in de samenleving is onderwerp van heftige controverse onder moslims.

TRSO's in Nederland: positie, onderlinge relaties, transnationale netwerken

Wat is de huidige positie van de TRSO's in de Nederlandse samenleving en welke eventuele ontwikkelingen kunnen daarin worden gesignaleerd? Hoe ontwikkelen zich de onderlinge relaties en welke rol spelen de transnationale netwerken?

Uit een aantal grootschalige surveys gehouden onder allochtonen in Nederland blijkt dat van alle onderzochte groepen de Turken het sterkst op de eigen groep zijn georiënteerd. Weliswaar is deze situatie snel aan het veranderen, maar vooralsnog is dit een gegeven waar ook islamitische organisaties mee te maken hebben. In het algemeen stellen we vast dat de invloed van de vier TRSO's op deze oriëntatie echter niet eenduidig is.

Turkse islamitische organisaties in Nederland, met uitzondering van de Gülen-beweging, zijn begonnen als typische migrantenorganisaties. In dat opzicht vertonen zij grote onderlinge overeenkomsten, zowel wat betreft de aard van hun activiteiten, hun organisatorische structuur (het 'moskeeorganisatie model'), als hun inbedding in de Turkse gemeenschap. De oorspronkelijke gezagsverhoudingen waren gebaseerd op een combinatie van etnische loyaliteit, traditionele structuren en lokale minderheidsvorming. In de afgelopen vijftien jaar is dit patroon steeds meer onder druk komen te staan en zoekt men nu naar nieuwe manieren om aanhang te verwerven en gezag op te bouwen. Juist in dat proces zien we twee schijnbaar tegengestelde ontwikkelingen: een versterking en hernieuwing van de interne organisatorische structuren, en een steeds verdere verbinding met en worteling in de Nederlandse samenleving. Turkse migranten en hun nakomelingen zijn van alle migranten met een islamitische achtergrond verre weg het best intern georganiseerd. Mede door die hoge organisatiegraad hebben Turkse islamitische organisaties een sterke en vaak ook dominante positie in algemene vertegenwoordigende lichamen als het Contactorgaan Moslims en Overheid (CMO) en de Islamitische Schoolbesturen Organisatie (ISBO). Ook in lokale overlegstructuren hebben Turkse islamitische organisaties een sterke positie. Maar ze zijn ook van alle moslimorganisaties het sterkst vertegenwoordigd in Nederlandse politieke en maatschappelijke organisaties. We stellen vast dat er sprake is van een structurele inbedding in de Nederlandse samenleving.

De ISN, SICN en de beide takken van Milli Görüş samen bereiken een belangrijk deel van de ongeveer 400.000 Turkse Nederlanders. Het SCP onderzoek naar moslims uit 2012 laat zien dat 42% van de Turken (55% van de mannen, resp. 28% van de vrouwen) minstens eenmaal per week de moskee bezoekt. 36% van de Turken bezoekt de moskee maandelijks (SCP 2012b: 72-73). Van alle Turkse Nederlanders komt 25% nooit in een moskee. De drie moskeekoepels ISN, SICN en de beide takken van Milli Görüş beheren samen 227 van de 242 Turkse moskeeën (Forum 2012: 12). Dit "moskeebezoek" zal voor velen betrekking hebben op de wekelijkse vrijdagbijeenkomst, waar wordt gebeden en een preek wordt gehouden. Over de opkomst bij overige evenementen zijn geen statistische gegevens bekend, maar het al jaren stabiele moskeebezoek biedt deze organisaties veel mogelijkheden om bezoekers ook bij hun andere activiteiten te betrekken. Over het bereik van de Gülen-beweging valt uit SCP-cijfers niets op te maken, omdat zij geen eigen moskeeën beheert, en haar achterban bezoekt dus de moskeeën van de overige organisaties.

Deze cijfers geven een indicatie van de positie de Turkse soennitisch-islamitische organisaties die in dit rapport worden besproken, maar zegt weinig over interne structuur of de invloed die van deze organisaties uitgaat. Daarvoor hebben we naar andere kenmerken en factoren gekeken. Een ervan is het Turkse karakter van de organisaties. Zoals we hebben laten zien vormen de informele netwerken van voormalige Turkse migranten een belangrijke organisatorische basis van de bewegingen. Ook tegenwoordig dragen de meeste organisaties een onmiskenbaar Turks karakter. Dat blijkt uit de herkomst van de meeste aanhangers, de taal die wordt gesproken, de culturele praktijken en gewoontes. Activiteiten vinden plaats in een Turkse culturele omgeving, maar de variatie daarin is groot. Zo is de vanzelfsprekendheid van het Turks als de gangbare taal voor de

dagelijkse communicatie steeds minder groot. Een groeiend deel van de jonge aanhang spreekt inmiddels beter Nederlands dan Turks.

Deze 'culturele habitus' is overigens geen exclusief kenmerk van religieuze organisaties. Ook in seculiere organisaties en onder linksgeoriënteerde Turkse Nederlanders is bijvoorbeeld het gebruik van Turks als primaire voertaal wijdverbreid. Belangrijker is de vraag of en zo ja hoe een Turkse identiteit wordt gecultiveerd door de organisaties, of dat een onderdeel van het beleid is en hoe belangrijk de band met Turkije als bron van organisatieopbouw is. Het onderscheid tussen culturele habitus en cultuurbeleid is naar onze mening relevant voor de vraag naar de bijdrage aan de integratie. Het concept 'simultaneity' dat wij hanteren heeft primair betrekking op het samengaan van participatie aan de ontvangende samenleving en het onderhouden van persoonlijke contacten met Turkije en de Turkse gemeenschap. Dat hoort zonder meer bij een persoonlijke culturele habitus en heeft maar zeer beperkt te maken met integratie in de Nederlandse samenleving.

Een kwestie die regelmatig in de discussie naar voren komt is de financiering van activiteiten en organisatievorming. Het is een onderwerp waarover nogal gespeculeerd wordt omdat het in verband wordt gebracht met de vraag wie aan de touwtjes trekt. Behalve wat kan worden gevonden in jaarverslagen en statuten kan daarover wel in algemene zin het nodige worden gezegd. Veruit de belangrijkste geldschieter is Diyanet, het Turkse Directoraat voor Godsdienstzaken, die het salaris van de imams in de aangesloten moskeeën betaalt. In het geval van de Gülen-beweging vormen sympathiserende ondernemers een belangrijke bron van inkomsten. Dan zijn er natuurlijk de incidentele subsidies die lokale verenigingen van de Nederlandse overheid krijgen voor specifieke activiteiten. Voor het overige zijn genoemde bewegingen aangewezen op donaties, contributies en andere 'kleine inkomsten'.

Naast deze gemeenschappelijke kenmerken van de organisaties, zijn er onmiskenbaar verschillen tussen de vier organisaties. Allereerst betreft het verschillen die te maken hebben met hun religieus-ideologische achtergrond: een aan de Turkse staat gelieerde organisatie, een activistische beweging, een in de mystieke islam gewortelde beweging en een beweging van aanhangers van een islamitisch prediker. Deze verschillen hebben weinig van doen met fundamentele scholastieke interpretaties, maar met de aard van hun oorspronkelijke activiteiten en doelstellingen en met de relatie tot Turkije. Ze zijn geworteld in de typisch Turkse geschiedenis van het secularisme en de strijd daarover. Deze verschillen zijn lange tijd bepalend geweest voor onderlinge controverses en tegenstellingen. De termen 'fundamentalistisch', 'orthodox', 'streng-islamitisch', of 'extreem-nationalistisch' die steeds opnieuw in de media worden gebruikt als predicaat om het gedachtegoed van de bewegingen te duiden, voegen niets toe. De begrippen zijn onbruikbaar en worden in de wetenschappelijke literatuur ook nauwelijks nog gebruikt. Ze roepen bovendien een bepaalde sfeer op die weinig van doen heeft met het gedachtegoed van de bewegingen en de verschillen daarbinnen, maar ze zijn vooral onbruikbaar omdat ze de discussie over hun rol in de samenleving alleen maar moeilijker maken. In de hoofdstukken over de afzonderlijke bewegingen zijn we uitgebreid ingegaan op het gedachtegoed.

Organisaties die onder de ISN/Diyanet koepel vallen, ontstonden deels als reactie op de groeiende invloed van Milli Görüş en Süleymanlıs onder Turkse moslims in de jaren zeventig. Door een deel van de bestaande moskeeën in beheer te nemen, nieuwe moskeeverenigingen op te zetten, officieel opgeleide imams aan te stellen, en een breed aanbod van door de Turkse staat betaalde religieuze diensten aan te bieden wist de Diyanet in korte tijd de andere rivaliserende organisaties te overvleugelen. De band met leden en moskeegangers werd versterkt door een combinatie van religieuze plichten en liefde voor het vaderland. Tegenover de Nederlandse samenleving profileerde

de organisatie zich graag als het gematigde gezicht van de islam in vergelijking met de andere twee bewegingen. In termen van bonding en bridging lijkt de nadruk vooral op het eerste te liggen. De financiële en logistieke ondersteuning vanuit de Turkse overheid en het relatief grote aantal aangesloten lokale verenigingen, maakt hen tot een belangrijke speler in het Nederlandse islamitische landschap. Op lokaal niveau zien we initiatieven tot samenwerking met verschillende partners. Op centraal niveau is de sterke verbondenheid met Turkije een belangrijke strategie van de organisatie. De organisatie wil fungeren als de culturele en religieuze ambassadeur voor Turkije en de Turkse Nederlanders. In die zin willen zij goede contacten ontwikkelen met Nederlandse instanties. De organisatie verzet zich niet tegen integratie van leden in de Nederlandse samenleving, maar wil wel dat hun Turkse wortels worden gecultiveerd.

De SICN, de koepelorganisatie van de Süleymanlis, laat een beeld zien van sterke verticale en hiërarchische organisatieopbouw ten behoeve van hoofdzakelijk religieus-educatieve en spirituele activiteiten voor geestverwanten. De beweging is altijd zeer apolitek geweest. Als beweging heeft men geen expliciete agenda op het gebied van Turkse identiteit. Men wil erkenning voor de educatieve activiteiten die de beweging ontwikkelt en die ook buiten de directe aanhang worden erkend. De sterke gerichtheid op deze interne religieuze activiteiten en spirituele zelfontwikkeling heeft tot gevolg dat de beweging het imago heeft van gesloten en in zichzelf gekeerd. Het huidige jonge leiderschap in Nederland is zich bewust van het belang van goede samenwerking met Nederlandse autoriteiten en maatschappelijke organisaties. Een aanzienlijk deel van de aanhang en zeker van het actieve kader heeft een goede opleiding, spreekt vloeiend Nederlands en is in staat die samenwerking verder vorm te geven. De Turkse identiteit vormt op geen enkele manier onderdeel van het beleid van de beweging. De regelmatig geuite beschuldiging dat de SICN een broeinest is van extreem-nationalistische politiek mist elke grond. De beweging stimuleert op geen enkele manier de versterking van de band met Turkije, of Turkse nationalisme. Men beschouwt dat als een zaak van persoonlijke voorkeur.

De organisaties die onder de twee afdelingen van Milli Görüş vallen laten een ander beeld zien. Milli Görüş vindt zijn oorsprong in een politieke beweging in Turkije in de jaren zeventig van de vorige eeuw met een duidelijke Turkse nationalistische agenda. Oprichter Erbakan wilde Turkije opstoten in de vaart der volkeren met een nationaal economisch programma gecombineerd met een soort 'morele herbewapening'. We hebben in hoofdstuk vier laten zien hoe de beweging zich in Turkije heeft ontwikkeld. We hebben gewezen op een heroriëntatie die zich vanaf 1997 in de beweging heeft voorgedaan. Vóór die tijd was de ideologie sterk islamistisch, werd het streven naar een islamitische staat benadrukt, het westen als een vijandige macht geportretteerd en de koran als enige bron van wetgeving omschreven. Er werd nadrukkelijk aansluiting gezocht bij internationale politiek-islamitische bewegingen en solidariteit gepropageerd met islamitische strijd in conflictgebieden. De nieuwe koers die zich vanaf 1997 steeds meer doorzette binnen de IGMG was veel pragmatischer en gericht op de belangenbehartiging van Turkse moslims in de Europese samenlevingen waarvan het open, pluriforme, en democratische karakter werd erkend en geaccepteerd. Hiervoor is door de Duitse antropoloog Schiffauer de term "post-islamisme" gebruikt.

Solidariteit met moslims elders in de wereld is een belangrijk punt, maar de leiders van de beweging in Nederland zijn zich er zeer sterk van bewust dat hun jonge aanhang steeds meer zal wortelen in Nederland. Net als bij de SICN is er geen actieve Turkse identiteitsagenda. Bij het realiseren van bepaalde voorzieningen, bijvoorbeeld het oprichting van islamitische basisscholen hebben leden van de beweging van meet af aan intensief de samenwerking gezocht met moslims uit andere etnische gemeenschappen. Directe betrokkenheid van Turkse politici met de moskeeganger is

evenwel een omstreden zaak, waartegen de leiding van de beweging recentelijk de aangesloten moskeeën heeft gewaarschuwd. In de praktijk maakt de beweging zich op nationaal en lokaal niveau vooral hard voor een institutionalisering en worteling van de islam in Nederland en voor de erkenning dat moslims een integraal onderdeel van de samenleving uitmaken. Hoewel een aanzienlijk deel van de achterban, net als in het geval van de ISN/Diyanet, bestaat uit conservatieve wat oudere Turkse moslims met affectieve banden met Turkije, stimuleert men dat de jonge generatie zich daadwerkelijk op Nederland oriënteert.

De Gülen-beweging tot slot bestaat uit aanhangers van de islamitische geleerde en prediker Fethullah Gülen. In Turkije groeide deze religieuze beweging in de jaren tachtig uit tot een maatschappelijke kracht door haar populariteit onder een welvarende middenklasse en dankzij eigen onderwijsinstellingen en eigen media. Aanhangers stelden niet zozeer het seculiere bestel van Turkije ter discussie, maar pleitten wel voor liberalisering en democratisering ervan. Dat de vaak goed opgeleide Gülen-aanhangers doordrongen tot verantwoordelijke posities in de Turkse samenleving en staat, is door seculiere Turken vaak uitgelegd als 'infiltratie'. Een opmerkelijke recente ontwikkeling is, dat nu ook premier Erdoğan de Gülen-beweging beschouwt als onderdeel van een complot om zijn regering te beschadigen. Een bespreking van de huidige politieke crisis valt echt buiten het bestek van dit rapport.

Voor ons is van belang dat de beweging van Gülen, en zijn gedachtegoed, vooral sinds zijn vertrek naar Verenigde Staten in 1999 een steeds uitdrukkelijker internationale oriëntatie heeft gekregen en niet meer is gekoppeld aan een Turkse nationalistische agenda. Het groeiende aantal aanhangers met een niet-Turkse achtergrond maakt een dergelijke koppeling ook steeds onwaarschijnlijker en onlogischer. We hebben gezien dat de Nederlandse aanhangers en het actieve kader hoofdzakelijk uit hoog opgeleide mensen bestaat die vrijwel zonder uitzondering in Nederland zijn geboren of hier al lang wonen.

Het is eveneens duidelijk dat in besturen van instituties die aan de beweging in Nederland gekoppeld zijn bekende Nederlanders zitting hebben. De beweging is zeer actief in de interreligieuze dialoog. De strategie van de beweging kan worden omschrijven als '*social empowerment*'. Dit impliceert dat men primair gericht is op een versterking van het maatschappelijk middenveld en het verbeteren van de maatschappelijke competenties van aanhangers. Net als in Turkije zijn er in Nederland stemmen te beluisteren die de succesvolle verankering van de beweging in Nederlandse sociale structuren uitleggen als dekmantel voor verborgen, sinistere doelen. Op basis van ons onderzoek zien we daar geen aanleiding voor.

Uit een aantal onderzoeken uitgevoerd door het Sociaal Cultureel Planbureau is naar voren gekomen dat Turkse Nederlanders meer dan andere migrantengroepen op de eigen etnische gemeenschap gericht zijn. Uit het TIES-onderzoek komt naar voren dat de snelle opwaartse mobiliteit van Turkse jongeren in Europa een toename laat zien van deelname aan de samenleving. Er is dus sprake van een gemengd beeld. Wat is hierbij de rol van de vier bewegingen die in dit rapport zijn bestudeerd? Op basis van de literatuur concluderen we ten aanzien van Turkse islamitische organisaties dat hun activiteiten gericht op interne solidariteit en cohesie (bonding) als zodanig geen kenmerk van ongewenste paralleliteit zijn, of moet worden opgevat als een teken van gebrekkige integratie, ook als die zich over de landsgrenzen uitstrekken. Turken vormen een integraal onderdeel van de samenleving en hun netwerken en organisaties vormen dus een onderdeel van het maatschappelijk middenveld dat over een zekere mate van bestuurlijke en organisatorische autonomie moet kunnen beschikken. Om een constructieve bijdrage te kunnen leveren dient de aandacht voor interne groepscohesie wel gepaard te gaan met activiteiten die erop gericht zijn de

verbinding met de omringende samenleving te versterken (bridging). We hebben gezien dat de bewegingen, sommige meer dan andere, activiteiten ontplooiën die in hun aard verbindend zijn, al was het alleen maar omdat ze expliciet als zodanig worden georganiseerd. Daarnaast hebben we vastgesteld dat bij sommige organisaties de aanhangers bestaan uit mensen die al actief in de samenleving participeren vanwege hun maatschappelijke positie. Aan de andere kant moeten die organisaties waarin veel mensen participeren die weinig in de samenleving participeren, juist die verbinding versterken en tot een vanzelfsprekend aandachtspunt maken.

Tot slot. In deze studie hebben wij op basis van openbare bronnen en secundaire literatuur gekeken naar de rol van Turkse islamitische organisaties in Nederland en hun invloed op het integratieproces. Veel van de door ons bestudeerde bronnen hebben die relatie niet tot onderwerp en veel van de studies die integratie van Turkse Nederlanders tot onderwerp hebben besteden doorgaans weinig aandacht aan de rol van organisaties. Als we de drie kenmerken van integratie die in de meeste literatuur naar voren komen – sociaaleconomische positie, maatschappelijke participatie, en oriëntaties– nader beschouwen dan valt op dat veel jonge leden en deelnemers een relatief goede maatschappelijke positie hebben en ook in de Nederlandse samenleving participeren, maar ook dat een groot deel van de achterban bestaat uit mensen die onderdeel zijn van een hechte gemeenschap en zich vooral binnen die gemeenschap bewegen. Voorts stellen we vast dat de organisaties een zeer breed pallet aan activiteiten ontplooiën variërend van sterk op de eigen organisatie gericht tot maatschappelijk actief en verbindend. Er is verder sprake van een zeer grote interne diversiteit en grote lokale variatie in de organisaties. Niettemin komt uit de literatuur het beeld naar voren dat de TRSO's door hun aanbod van maatschappelijke activiteiten een positieve bijdrage leveren aan de sociaaleconomische ontwikkeling en maatschappelijke participatie van hun achterban. Op het gebied van culturele oriëntaties zien we zowel pogingen om islamitische en Europese kernwaarden met elkaar te verzoenen als spanningsvelden.

Echter, in dit rapport hebben we als uitgangspunt genomen dat integratie van twee kanten moet komen. We brengen nog even in herinnering wat de Commissie Blok daarover in 2004 zei: "Integratie is een tweezijdig proces: enerzijds wordt van nieuwkomers verwacht dat zij bereid zijn te integreren, anderzijds moet de Nederlandse samenleving die integratie mogelijk maken" (Commissie Blok 2004: 521). Integratie is dus geen momentopname, maar een proces. Integratie heeft alles te maken met wederkerigheid, met het aanvaarden van bestaande verschillen, maar ook met het vaststellen van de basis waarop overleg plaatsvindt en hoe partijen tot een vergelijk komen. In hoofdstuk drie hebben we een aantal theoretische inzichten besproken die naar onze mening belangrijke handelingsperspectieven bieden. Richard Rorty spreekt over "shared understandings", het zoeken naar gemeenschappelijke uitgangspunten voor samenwerking en onderhandeling. John Rawls ontwikkelde een rechtvaardigheidstheorie die uitgaat van een minimale basis van moraliteit. Het principe van rechtvaardigheid gaat volgens hem vooraf aan een in zijn ogen oeverloze discussie over wie moreel gelijk heeft.

Beide filosofen bieden dus een procedurele oplossing in plaats van een normatief keurslijf waaraan iedereen in de samenleving zich dient te onderwerpen. Die oplossing bestaat er allereerst in dat de verschillende opvattingen en overtuigingen die in de samenleving voorkomen voor zover deze binnen de wettelijke grenzen vallen, geaccepteerd worden. Nederland kent een aantal grondwettelijke rechten die daarvoor essentieel zijn: het gelijkheidsbeginsel en de vrijheid van godsdienst en overtuiging. De kernwaarden gelijkheid, zelfbeschikkingsrecht, individuele keuze- en gewetensvrijheid zijn hier onlosmakelijk mee verbonden. Dit is de wettelijke basis waarop religieuze

gemeenschappen zich in de samenleving mogen ontwikkelen. Een belangrijke reden waarom Turkse religieuze bewegingen zich in Europa vestigden was precies die godsdienstvrijheid. Om die godsdienstvrijheid en gelijkheid ook in de toekomst te garanderen is het van groot belang dit als een gemeenschappelijke basis te beschouwen. Een belangrijk onderdeel hiervan is wederkerigheid: van ieder die gebruik maakt van vrijheden, mag worden verwacht dat hij/zij die vrijheden ook aan anderen gunt. 'Shared understandings' veronderstelt voorts uitwisseling van informatie, openheid, en transparantie.

Concreet betekent dit dat islamitische organisaties als integraal onderdeel van de samenleving kunnen worden aangesproken op hun maatschappelijke verantwoordelijkheid en dat zij mogen worden gevraagd rekenschap af te leggen van hun maatschappelijk functioneren. Van overheid, politiek en maatschappelijke instellingen mag worden verwacht dat islamitische organisaties als gelijke partners worden behandeld en dat ook hier procedurele transparantie en wederkerigheid betracht wordt. Voor beide partijen, in welke onderhandelings situatie ook, impliceert dat een acceptatie van elkaars bestaan en van verschillen van opvatting.

Dit rapport is eerst en vooral beschrijving van de stand van kennis over een belangrijk segment van de samenleving. Het biedt geen kant en klare oplossingen voor de gesignaleerde kwesties die de aanleiding vormen voor dit rapport. Wat het mogelijk wel biedt is een bijdrage aan het verbeteren van de omstandigheden om meer en intensiever met elkaar om de tafel te gaan zitten. Ervan uitgaande dat TRSO's een integraal onderdeel van de samenleving zijn betekent dat zij ook een belangrijke en potentiële partner zijn in de oplossing van gesignaleerde kwesties.

Geraadpleegde literatuur

- Abadan-Unat, N. 1976, *Turkish Workers in Europe, 1960-1975: A Socio-Economic Reappraisal*, Brill, Leiden.
- Adams, P. 2013, "Amid the tumult in Turkey, human rights abuses abound", *The Lancet*, vol. 382, no. 9886, pp. 13-14.
- Adriaansens, H.P.M. & Zijderveld, A.C. 1981, *Vrijwillig initiatief en de verzorgingsstaat*, Van Loghum Slaterus, Deventer.
- Agai, B. 2007, "Islam and Education in Secular Turkey: State Policies and the Emergence of the Fethullah Gülen Group" in *Schooling Islam: the Culture and Politics of Modern Muslim Education*, eds. R.W. Hefner & M.Q. Zaman, Princeton University Press, Princeton, pp. 149-171.
- Agai, B. 2005, *Discursive and organizational strategies of the Gülen movement*. Available: http://fethullahgulenconference.org/houston/read.php?p=discursive-organizational-strategies-gulen-movement#LinkTarget_116 [2013, 02-12].
- Agai, B. 2003, *Das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen (geb. 1938). Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts. Drei Länder im Vergleich (Türkei, Deutschland, Albanien)*, Ruhr-Universität, Bochum.
- Ammerman, N. 2007, *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, Oxford University Press, Oxford.
- Andrews, M. 2011, "Building Institutional Trust in Germany: Relative Success of the Gülen and Milli Görüş", *Turkish Studies*, vol. 12, no. 3, pp. 511-524.
- Arayıcı, A. 1999, "Village Institutions in Turkey", *Prospects*, vol. 29, no. 2, pp. 267-280.
- Asad, T. 1986, *The idea of an anthropology of Islam*, Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, Washington, DC.
- Azak, U. 2010, *Islam and Secularism in Turkey. Kemalism, Religion and the Nation State*, I.B. Tauris, London & New York.
- Bakker, L.G.H., Gehring, A.J., van Mourik, K., Claessen, M.M., Harmsen, C. & Harmsen, E. 2010, *Sharia in Nederland; Een studie naar islamitische advisering en geschilbeslechting bij moslims in Nederland*, Radboud Universiteit Nijmegen, Instituut voor Culturele Antropologie en Ontwikkelingsstudies, Instituut voor Rechtssociologie, Nijmegen.
- Barth, F. 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Allen & Unwin, London.
- Baumann, C.P. & Jäggi, C.J. 1991, *Muslim unter uns: Islam in der Schweiz*, Rex Verlag, Luzern/Stuttgart.
- Baumann, G. 1996, *Contesting culture: discourses of identity in multi-ethnic London*, Cambridge University Press, London, Cambridge.
- Baumann, G. & Gingrich, A. 2004, *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, Berghahn Books, Oxford.
- Baumann, G. & Sunier, T. 1995, *Post-Migration Ethnicity*, Het Spinhuis, Amsterdam.
- Berger, M. 2007, "Sharia in Nederland is vaak keurig Nederlands", *Ars Aequi*, vol. 56, no. 6, pp. 506-512.
- BING (Bureau Integriteit Nederlandse Gemeenten) 2013, *Rapportage Onderzoek Feijenoord*, Deelgemeente Feijenoord, Rotterdam.
- Binswanger, K. & Sipahioğlu, F. 1988, *Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türkischer Koexistenz*, Riess-Druck und Verlag, Benediktbeuren.
- Birand, M.A. 1987, *The Generals' Coup in Turkey*, Brassey's Defence Publishers, London.

- Böcker, A. 1994, *Turkse migranten en sociale zekerheid: van onderlinge zorg naar overheidszorg?* Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Boender, W. 2007, *Imam in Nederland; Opvattingen over zijn religieuze rol in de samenleving*, Bert Bakker, Amsterdam.
- Boos-Nünning, U. 2010, *Beten und Lernen; Eine Untersuchung der pädagogischen Arbeit in den Wohnheimen des Verbandes der Islamischen Kulturzentren (VIKZ), Kurzfassung*, Universität Duisburg-Essen.
- Bourdieu, P. 1980, "Le Capital Sociale", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 31, pp. 2-3.
- Bowen, J.R. 2014, *European states and their Muslim citizens: the impact of institutions on perceptions and boundaries*, Cambridge University Press, New York.
- Braam, S., Ülger, M. & Croon, J. 2004, *Grijze Wolven: een zoektocht naar Turks extreem-rechts*, 5e, uitgebr. druk, Nijgh & Van Ditmar, Amsterdam.
- Brand, L.A. 2011, *Citizens Abroad: Emigration and the State in the Middle East and North Africa*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bruinessen, M.v. 1982, "Islam en politiek" in *Turkije in crisis*, ed. W. Smit, Het Wereldvenster, Bussum, pp. 165-195.
- Bruinessen, M.v. 2010, *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland*, Universiteit Utrecht, Utrecht.
- Büchler, A. 2011, *Islamic law in Europe? : legal pluralism and its limits in European family laws*, Ashgate, Farnham.
- Çağlar, İ. 2013a, *Good and bad Muslims, real and fake seculars. Center-periphery relations and hegemony in Turkey through the February 28 and April 27 processes*, University of Leiden, Leiden.
- Çağlar, İ. 2013b, *From Symbolic Exile to Physical Exile*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Çakır, R. 1990, *Ayet ve Slogan; Türkiye'de İslami Oluşumlar*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Canatan, K. 2001, *Turkse islam: perspectieven op organisatievorming en leiderschap in Nederland*, Erasmus Universiteit, Rotterdam.
- Çarkoğlu, A. 2010, "Türkiye'de Yeni Nesil İslamcılar: Değişen Seçmen İçinde Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Temelleri" in *AK Parti. Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*, ed. H. Yavuz, Kitap Yayınevi, İstanbul, pp. 209-235.
- Çarkoğlu, A. & Rubin, B. 2006, *Religion and Politics in Turkey*, Routledge, London.
- Carrithers, M. 1992, *Why Humans Have Cultures*, Oxford University Press, Oxford.
- CBS (Centraal Bureau voor de Statistiek) 2012, *Jaarrapport Integratie*, CBS, Den Haag.
- Çelik, G. 2010, *The Gülen Movement: Building Social Cohesion Through Dialogue and Education*, Eburon Academic Publisher, Delft.
- Ceylan, R. 2010, "Die Diskussion um 'Parallelgesellschaften'" in *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte*, eds. B. Ucar & R. Ceylan, Peter Lang, Frankfurt am Main, pp. 335-348.
- Çınar, M. 2006, "Turkey's Transformation Under the AKP Rule", *Muslim World*, vol. 96, pp. 469-486.
- Cizre, Ü. 2010, "Conceiving the New Turkey After Ergenekon", *The International Spectator*, vol. 45, no. 1, pp. 89-98.
- Cliteur, P. 2002, *Modern Papoea's. Dilemma's van een multiculturele samenleving*, Arbeiderspers, Amsterdam.
- Commissie Blok (Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid) 2004, *Bruggen bouwen*, TK 2003–2004, 28 689, nrs. 8–9, Den Haag.
- Crul, M. & Schneider, J. 2010, "Comparative Integration Context Theory: Participation and Belonging in New Diverse European Cities", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 33, no. 7, pp. 1249-1268.

- Dam, P.v. 2011, "Een wankel vertoog. Over ontzuiling als karikatuur", *BMGN*, vol. 126, no. 3, pp. 52-77.
- Della Porta, D. & Tarrow, S. 2005, *Transnational Protest and Global Activism*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.
- Dessing, N., Jeldtoft, N., Nielsen, J. & Woodhead, L. 2013, *Everyday Lived Islam in Europe*, Ashgate, Aldershot.
- Dilipak, A. 1990, *Bu Din Benim Din Değil; 'Resmi Din' öğretisine eleştirel bir yaklaşım*, Isaret Yayınları, Ankara.
- Doomernik, J. 1991, *Turkse moskeeën en maatschappelijke participatie. De institutionalisering van de Turkse islam in Nederland en de Duitse Bondsrepubliek*, Universiteit van Amsterdam, Instituut voor Sociale Geografie, Amsterdam.
- Drost, L., Goderie, M., Flikweert, M. & Tan, S. 2012, *Leven in gedwongen isolement. Een verkennend onderzoek naar verborgen vrouwen in Amsterdam*, Verwey-Jonker Instituut, Utrecht.
- Dumont, P. 1984, "L'Islam en Turquie, facteur de renouveau?", *Les Temps Modernes*, vol. 41, no. 456-457, pp. 352-378.
- Duyvendak, J.W. & Hurenkamp, M. 2004, *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, Van Gennep/TSS, Amsterdam.
- Duyvendak, J. 2004, *Een eensgezinde, vooruitstrevende natie. Over de mythe van 'de' individualisering en de toekomst van de sociologie*, Vosiuspers UvA, Amsterdam.
- Duyvendak, J. & Scholten, P. 2012, "Deconstructing the Dutch Multicultural Model: A Frame Perspective on Dutch Immigrant Integration Policymaking", *Contemporary European Politics*, vol. 10, no. 3, pp. 266-282.
- Ebaugh, H. 2010, *The Gülen Movement: A Sociological Analysis of a Civic Movement in the Moderate Islam*, Springer, New York.
- Eissler, F. 2008, "Christian-Muslim Encounters, recent perspectives" in *Islam and Muslims in Germany*, eds. A. Al-Hamarneh & J. Thielman, Brill, Leiden, pp. 161-182.
- Entzinger, H.B. 1984, *Het Minderhedenbeleid; dilemma's voor de overheid in Nederland en zes andere immigratielanden in Europa*, Boom, Meppel.
- Erbakan, N. 1975, *Millî Görüş*, Dergah Yayınları, Istanbul.
- Esposito, J.L. & Yilmaz, İ. 2010, *Islam and Peacebuilding. Gülen Movement Initiatives*, Blue Dome Press, New York.
- Esposito, J.L. & Mogahed, D. 2007, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, Gallup Press, New York.
- Etzioni, A. 1968, *The active Society: a theory of societal and political processes*, Collier-Macmillan, London.
- Evren, K. 1986, *Türkiye Cumhuriyeti Devlet Başkanı Kenan Evren'in söylev ve demeçleri: 9 Kasım 1985 - 9 Kasım 1986*, TBMM, Ankara.
- Exter, J.den 1990, *Diyanet; een reis door de keuken van de officiële Turkse Islam*, Peregrinus, Beverwijk.
- Fadil, N. 2008, *Submitting to God, Submitting to the Self. Secular and Religious Trajectories of Second Generation Maghrebi in Belgium*, Doctoral Thesis, University of Leuven, Leuven.
- Feindt-Riggers, N. & Steinbach, U. 1997, *Islamische Organisationen in Deutschland: eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse*, Deutsches Orient-Institut, Hamburg.
- Fireman, B. & Gamson, W.A. 1979, "Utilitarian Logic in the Resource Mobilization Perspective" in *The Dynamics of Social Movements. Resource Mobilization, Social Control and Tactics*, eds. M.N. Zald & J.D. McCarthy, Winthrop Publishers, Cambridge, pp. 8-45.

- Fischer, J. 2011, *The Halal Frontier. Muslim Consumers in a Globalized Market*, Palgrave Macmillan, Houndmills.
- FORUM, 2012, *Moslims in Nederland 2012*, FORUM, Utrecht
- Foucault, M. 1982, "The Subject and Power", *Critical Enquiry*, vol. 8, pp. 777-795.
- Gallup 2009, *The Gallup Coexist Index 2009: A Global Study of Interfaith Relations (with an in-depth analysis of Muslim integration in France, Germany, and the United Kingdom)*, Gallup.
- Ghorashi, H. 2003, *Ways to Survive. Battles to Win. Iranian Women Exiles in the Netherlands and the United States*, Nova Science Publishers, New York.
- Gökalp, A. 1990, "Les fruits de l'arbre plutôt que ses racines: le suleymanisme" in *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, eds. M. Gaboriau, A. Popovic & T. Zarcone, Editions Isis, Istanbul, pp. 421-435.
- Görener, A. & Ucal, M. 2011, "The Personality and Leadership Style of Tayyip Erdoğan. Implications for Turkish Foreign Policy", *Turkish Studies*, vol. 12, no. 3, pp. 357-381.
- Gözaydın, İ.B. 2009, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, İletişim Yayınları, Istanbul.
- Gözaydın, İ.B. 2008, "Diyanet and Politics", *Muslim World*, vol. 2, no. 3, pp. 216-27.
- Graaf, H.de 1985, *Plaatselijke organisaties van Turken en Marokkanen*, NIMAWO, Den Haag.
- Graaf, H.de, Penninx, R. & Stoové, E.F. 1988, "Minorities Policies, Social Services, and Ethnic Organizations in the Netherlands" in *Ethnic Associations and the Welfare State. Services to Immigrants in Five Countries*, ed. S. Jenkins, Columbia University Press, New York, pp. 202-239.
- Grillo, R. 2004, "Islam and Transnationalism", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, no. 5, pp. 861-878.
- Gülay, E. 2007, "The Gülen Phenomenon: A Neo-Sufi Challenge to Turkey's Rival Elite?", *Middle East Critique*, vol. 16, no. 1, pp. 37-61.
- Hann, C. & Dunn, E. 1996, *Civil Society: Challenging Western Models*, Routledge, London.
- Hansen, S. 10 November 2010, "The Global Imam: what does the leader of the world's most influential Islamic movement really want?", *The New Republic*, .
- Heelsum, A.van, Fennema, M. & Tillie, J. 2004, *Moslim in Nederland - Islamitische organisaties in Nederland*, Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag/Utrecht.
- Heelsum, A.van, Fennema, M., Tillie, J., Berger, M. & Wolf, R. 2001, "De politieke integratie van etnische minderheden in Nederland", *Migrantenstudies*, vol. 17, no. 3, pp. 142-157.
- Heelsum, A.van, Fennema, M., Tillie, J., Berger, M. & Wolf, R. 2001, *De politieke participatie van etnische minderheden in vier steden*, IMES, Amsterdam.
- Hendrick, J. 2013, *Gülen: The Ambiguous Politics of Market Islam in Turkey and the World*, New York University Press, New York.
- Heper, M. & Evin, A. 1988, *State, Democracy and the Military. Turkey in the 1980s*, De Gruyter, Berlijn.
- Hermann, R. 2003, "Political Islam in Secular Turkey", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 14, no. 3, pp. 265-276.
- Heutz, L., Klaver, J., Van der Welle, I. & Visser, T. 2012, *Evaluatie Islam- en imamopleidingen in Nederland*, Regioplan/Topos, Amsterdam.
- Hirschkind, C. 2006, *The ethical soundscape : cassette sermons and Islamic counterpublics*, Columbia University Press, New York.
- Hirsi Ali, A. & Rutenfrans, C. 2002, *De zoontjesfabriek : over vrouwen, islam en integratie; De zoontjesfabriek : over vrouwen, islam en integratie; De zoontjesfabriek : over vrouwen, islam en integratie*, Augustus, Amsterdam.
- Ibn Warraq 2003, *Leaving Islam: apostates speak out*, Prometheus Books, Amherst, NY.

- Ireland, P. 2004, *Becoming Europe: Immigration, Integration and the Welfare State*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Jansen, H. 2003, *God heeft gezegd : terreur, tolerantie en de onvoltooide modernisering van de islam*, Augustus, Amsterdam.
- Jaspers, E., Lubbers, M. & de Graaf, N.D. 2007, "Horrors of Holland: Explaining Attitude Change toward Euthanasia and Homosexuals in the Netherlands, 1970-1998", *International Journal of Public Opinion Research*, vol. 19, no. 4, pp. 451-473.
- Jenkins, R. 1997, *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, Sage, London.
- Jonker, G. 2006, "Sufi Piety in Europe. The Transformation of a Sufi Order into Lay Communities" in *European Muslims and the Secular State*, eds. J. Cesari & S. McLoughlin, Ashgate, London.
- Jonker, G. 2002, *Eine Wellenlänge zu Gott; Der Verband der Islamischen Kulturzentren in Europa*, Verlag für Kommunikation, Kultur und soziale Praxis, Bielefeld.
- Jouili, J.S. & Amir-Moazami, S. 2006, "Knowledge, Empowerment and Religious Authority Among Pious Muslim Women in France and Germany", *Muslim World*, vol. 96, no. 4, pp. 617-642.
- Kapferer, B., Telle, K. & Eriksen, A. 2010, *Contemporary Religiosities. Emergent Socialities and the Post-Nation-State*, Berghahn, New York.
- Karakaşoğlu-Aydın, Y. 1999, "Vom Korankurs zur Akademie: Die Islamische Akademie "Villa Hahnenburg" des "Verbandes Islamischer Kulturzentren"" in *Turkish Islam and Europe : Europe and christianity as reflected in Turkish Muslim discourse & Turkish Muslim life in the diaspora. Papers of the Istanbul workshop, October 1996 = Türkischer Islam und Europa*, eds. G. Seufert & J. Waardenburg, Steiner, Stuttgart, pp. 323-342.
- Karaömerlioğlu, A. 1998, "The Village Institutes Experience in Turkey", *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 25, no. 1, pp. 47-73.
- Keane, J. 2003, *Global Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Keane, J. 1998, *Civil Society. Old Images, New Visions*, Polity Press, Cambridge.
- Keane, J. 1988, *Civil Society and the State: New European Perspectives*, Verso, London.
- Kieser, H. (ed) 2013, *Turkey Beyond Nationalism*, I.B. Taurus, London.
- Kinross, P.B. 1964, *Atatürk. The Rebirth of a Nation*, K. Rustem & Brother, Nicosia.
- Kinzer, S. 2001, *Crescent and Star. Turkey between Two Worlds*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- Kisakürek, N.F. 1988, *Son Devrin Din Mazlûmları*, 8.Ed. Büyük Doğu Yayınları, Istanbul.
- Kleijwegt, M. 2005, *Onzichtbare ouders. De buurt van Mohammed B.* Plataan, Zutphen.
- Klop, C.J. 1982, "De Islam in Nederland. Angst voor een nieuwe zuil?", *Christen Democratische Verkenningen*, vol. 11, no. 82, pp. 526-533.
- Klop, C.J. 1999, "Religie of etniciteit als bindmiddel?", *Migrantenstudies*, vol. 15, no. 4, pp. 246-254.
- Koning, M.de & Bartels, E. 2005, *Over het huwelijk gesproken: partnerkeuze en gedwongen huwelijken onder Marokkaanse, Turkse en Hindoestaanse Nederlanders*, Vrije Universiteit Amsterdam, Amsterdam.
- Koning, M.de 2008, *Zoeken naar een 'zuivere' islam : geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*, Bakker, Amsterdam.
- Koopmans, R. 2013, "Fundamentalismus und Fremdenfeindlichkeit. Muslime und Christen im europäischen Vergleich", *WZB Mitteilungen*, vol. 142, pp. 21-26.
- Kruiniger, P. 2008, *Marokkaanse verstotingsvormen in de Nederlandse rechtspraak : een juridische beschouwing over de Marokkaanse khul' en talaq in het kader van erkenning in Nederland*, Celsus juridische uitgeverij, Tilburg.

- Kuru, A.T. 2005, "Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish Cases", *Political Science Quarterly*, vol. 120, no. 2, pp. 253-274.
- Lafleur, J. 2011, "Why do states enfranchise citizens abroad? Comparative insights from Mexico, Italy and Belgium", *Global Networks*, vol. 11, no. 4.
- Landman, N. 1992, *Van mat tot minaret; de institutionalisering van de islam in Nederland*, VU-Uitgeverij, Amsterdam.
- Latour, B. 2005, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Leemhuis, F. 1989, *De Koran = al-Quran al-karim : een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands*, Het Wereldvenster, Houten.
- Lemmen, T. 2000, *Islamische Organisaties in Deutschland*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn.
- Leun, J.v.d. & Leupen, A. 2013, "Informeel huwelijken in Nederland: in het echt verbonden?", *Tijdschrift voor Criminologie*, vol. 55, no. 2.
- Levitt, P. & Glick-Schiller, N. 2004, "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", *IMR*, vol. 38, no. 3, pp. 1002-1039.
- Lewis, B. 1968, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, London, Oxford & New York.
- Lijphart, A. 1968, *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*, Becht, Haarlem.
- Lindo, F. 2008, *Activiteiten en doelstellingen van Nederlandse organisaties gelieerd aan Millî Görüş*, Instituut voor Migratie- en Etnische Studies, Universiteit van Amsterdam.
- Lindo, F. 1999, *Heilige wijsheid in Amsterdam: Ayasofya, stadsdeel De Baarsjes en de strijd om het Riva-terrein*, Het Spinhuis, Amsterdam.
- Lucassen, L., Feldman, D. & Oltmer, J. 2006, *Paths of Integration. Migrants in Western Europe (1880-2004)*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Mahmood, S. 2005, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton.
- Mardin, Ş. 1989, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, New York.
- Marshall, P. & Shea, N. 2011, *Silenced: how apostasy and blasphemy codes are choking freedom worldwide*, Oxford University Press, New York.
- Martin, L., Gutman, H. & Hutton, P. 1988, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Tavistock, London.
- McAdam, D., Tarrow, S. & Tilly, C. 2003, *Dynamics of Contention*, Cambridge University Press, Cambridge.
- McGuire, M. 2008, *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, Oxford.
- Ministerie van Binnenlandse Zaken 1983, *Minderhedennota*, Ministerie van Binnenlandse Zaken, Den Haag.
- Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties 2011, *Integratie, Binding, Burgerschap*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, Den Haag.
- Moors, A., 2009, *Gezichtssluiers, draagsters en debatten*. Amsterdam School for Social Science Research, Amsterdam.
- Mügge, L. 2010, *Beyond Dutch Borders. Transnational Politics Among Colonial Migrants, Guestworkers and the Second Generation*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Musa, S. & Diepenbrock, E. 2013, *Verborgene vrouwen: een vergeten groep. Een verkennend onderzoek naar aard, omvang en aanpak van de problematiek van verborgene vrouwen in de deelgemeente Delfshaven (Rotterdam)*, Deelgemeente Delfshaven, Rotterdam.

- Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding 2006, *Informeel islamitische huwelijken. Het verschijnsel en de (veiligheids)risico's*, NCTb, Den Haag.
- Nielsen, J.S. 1992, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Öktem, K. 2011, *Angry Nation. Turkey Since 1989*, Zed Books, London.
- Olson, R.W. 1989, *The emergence of Kurdish nationalism and the Sheikh Said rebellion, 1880-1925*, University of Texas Press, Austin.
- Omlo, J.J. 2011, *Integratie én uit de gratie? Perspectieven van Marokkaans-Nederlandse jongvolwassenen*, Universiteit van Amsterdam, Amsterdam.
- Oostenbrugge, R. 2013, *Moslimomroep in Nederland 1986 -2013; Vijftig jaar domesticeren*, masterthesis, Universiteit Utrecht.
- Orsi, R. 2005, *Between Heaven and Earth*, Princeton University Press, Princeton.
- Otto, J.M. 2011, *Sharia(&)rechtspraak : rechtsontwikkelingen in de moslimwereld & Nederland*, Sdu Uitgevers, Den Haag.
- Özdalga, E. 2003, "Secularizing Trends in Fethullah Gülen's Movement: Impasse or Opportunity for Further Renewal?", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, vol. 12, no. 1, pp. 61-73.
- Paine, S. 1974, *Exporting Workers. The Turkish Case*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Penninx, R. 1988, *Minderheidsvorming en emancipatie. Balans van kennisverwerving ten aanzien van immigranten en woonwaggebewoners*, Samson, Alphen aan den Rijn.
- Penninx, R. & Slijper, B. 1999, *Voor elkaar? Integratie, vrijwilligerswerk en organisaties van migranten Amsterdam*, Het Spinhuis, Amsterdam.
- Platform INS, 2014, *Actuele Ontwikkelingen in Turkije: een dossier, Platform INS, Rotterdam*.
- Prins, B. 2004, *Voorbij de onschuld. Het debat over integratie in Nederland*, Van Genneep, Amsterdam.
- Putnam, R. 2007, "E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture", *Scandinavian Political Studies*, vol. 30, no. 2, pp. 137-174.
- Putnam, R. 1994, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton.
- PVV (Partij voor de Vrijheid) 2013, *Geweld tegen vrouwen binnen de islam*, PVV.
- Ramadan, T. & Cuijlenborg, H.van 2005, *Westerse moslims en de toekomst van de islam*, Bulaaq, Amsterdam.
- Rath, J. & Sunier, T. 1994, "Angst voor de islam in Nederland?" in *Kritiek: Jaarboek voor socialistische discussie en analyse*, eds. W. Bot, M.v.d. Linden & R. Went, Stichting Toestanden, Utrecht, pp. 55-63.
- Rath, J., Penninx, R., Groenendijk, K. & Meyer, A. 2001, *Western Europe and its Islam*, Brill, Boston.
- Rawls, J. 1971, *A theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- Reekum, R.van 2012, "As Nation, People and Public Collide. Enacting Dutchness in Public Discourse", *Nations and Nationalism*, vol. 18, no. 4, pp. 583-603.
- Roex, I. 2012, *Leven als de profeet in Nederland. Over de salafi-beweging en democratie*, Dissertatie, Universiteit van Amsterdam.
- Roex, I., Stiphout, S.v. & Tillie, J. 2010, *Salafisme in Nederland : aard, omvang en dreiging*, Universiteit van Amsterdam, Instituut voor Migratie- en Etnische Studies, Amsterdam.
- Rohe, M. 2008, "Islamic Norms in Germany and Europe" in *Islam and Muslims in Germany*, eds. A. Al-Hamarneh & J. Thielman, Brill, Leiden, Boston, pp. 49-82.
- Rohe, M. 2004, "The Formation of a European Shari'a" in *Muslims in Europe: From the Margin to the Centre*, ed. J. Malik, Lit Verlag, Münster.
- Roose, E. 2009, *The architectural representation of Islam; Muslim-commissioned mosque design in the Netherlands*, Amsterdam University Press, Amsterdam.

- Rorty, R. 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton.
- Rosenow-Williams, K. 2012, *Organizing Muslims and Integrating Islam in Germany: New Developments in the 21st Century*, Brill, Leiden.
- Saktanber, A. & Kandiyoti, D. 2002, *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*, I.B. Tauris, London.
- Saribay, A.Y. 1985, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*, Alan Yayıncılık, İstanbul.
- Schiffauer, W. 2010, *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş*, Suhrkamp, Berlin.
- Schiffauer, W. 2008, *Parallelgesellschaften*, Transcript Verlag, Berlin.
- Schiffauer, W. 2000, *Die Gottesmänner: Türkische Islamisten in Deutschland*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Schiffauer, W. 1993, "Der Weg zum Gottesstaat. Die fundamentalistischen Gemeinden türkischer Arbeitsmigranten in der Bundesrepublik", *Historische Anthropologie: Kultur, Gesellschaft, Alltag*, vol. 1, no. 3, pp. 468-485.
- Schinkel, W. & Houdt, F.van 2010, "The Double Helix of Cultural Assimilation and Neo-Liberalism: Citizenship in Contemporary Governmentality", *The British journal of sociology*, vol. 61, no. 4, pp. 696-715.
- Schnabel, P. 1999, *De multiculturele illusie. Een pleidooi voor aanpassing en assimilatie*, FORUM, Utrecht.
- SCP (Sociaal Cultureel Planbureau) 2014, *Rijk geschakeerd. Op weg naar de participatiesamenleving*, SCP, Den Haag.
- SCP (Sociaal en Cultureel Planbureau) 2013, *Werk aan de Wijk. Een quasi-experimentele evaluatie van het krachtwijkenbeleid*, SCP, Den Haag.
- SCP (Sociaal en Cultureel Planbureau) 2012a, *Dichter bij elkaar? De sociaal-culturele positie van niet-westerse migranten in Nederland*, Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag.
- SCP (Sociaal en Cultureel Planbureau) 2012b, *Moslim in Nederland 2012*, Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag.
- SCP (Sociaal Cultureel Planbureau) 2011, *Jaarrapport Integratie*, SCP, Den Haag.
- Seufert, G. 2014, *Is the Fethullah Gülen Movement Overstretching Itself? A Turkish Religious Community as a National and International Player*, SWP (Stiftung Wissenschaft und Politik), Berlin.
- Seufert, G. 1999, "Die Türkisch-Islamische Union (DITIB) der türkischen Religionsbehörde: Zwischen Integration und Isolation" in *Turkish Islam and Europe: Europe and Christianity as reflected in Turkish Muslim discourse & Turkish Muslim life in the diaspora. Papers of the Istanbul workshop, October 1996 = Türkischer Islam und Europa*, eds. G. Seufert & J. Waardenburg, Steiner, Stuttgart, pp. 261-294.
- Seufert, G. 1997, *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*, Steiner, Istanbul Stuttgart.
- Sharon-Krespin, R. 2009, "Fethullah Gülen's Grand Ambition; Turkey's Islamist Danger" in *Middle East Quarterly*, vol. 16, no. 1, pp. 55-66.
- Shaw, S. & Shaw, E.K. 1977, *History of the Ottoman Empire and modern Turkey / Stanford Shaw; Vol. 2: Reform, revolution and republic: the rise of modern Turkey, 1808-1975*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Slomp, J. 1987, "Muslim Minorities in Europe" in *Living among Muslims: Experiences and Concerns* John Knox Series, Geneva, pp. 133-147.

- Smit, W. & Velzen, L.van 1982, "Economische groei en economische crisis" in *Turkije in Crisis*, ed. W. Smit, Het Wereldvenster, Bussum, pp. 53-109.
- SPIOR (Stichting Platform Islamitische Organisaties Rijnmond) 2013, *Aanpak sociaal isolement moslimvrouwen Charlois, 2010-2012, eindrapportage*, SPIOR, Rotterdam.
- Spuler-Stegeman, U. 2004, *Gutachten zum Verband der islamischen Kulturzentren e.V. (VIKZ) unter besonderer Berücksichtigung von Wohnheimen für Schüler und Schülerinnen in Deutschland*, im Auftrag des Hessischen Sozialministeriums. (unpublished report) edn, , Marburg.
- Stichting Islamitisch Centrum 2007, *35 jaar met de SICN / SICN ile 35 yıl*, SICN, Utrecht.
- Striip, R. 1998, "Godsdienstlessen in een Marokkaanse moskee", *Sharqiyyat*, vol. 10, no. 1, pp. 1-26.
- Stuurman, S. 1983, *Verzuiling, kapitalisme en patriërchaat. Aspecten van de ontwikkeling van de moderne staat in Nederland, SUA*, Nijmegen.
- Sunar, I. & Toprak, B. 1983, "Islam in Politics: The Case of Turkey", *Government and Opposition*, vol. 18, no. 4, pp. 421-441.
- Sunier, T. (forthcoming) "Cosmopolitan Theology. Fethullah Gülen and the making of a 'Golden Generation'", *Ethnic and Racial Studies*, Special issue: Books, Bodies, and Bronzes: Comparing Sites of Global Citizenship Creation.
- Sunier, T. (in preparation), "Milli Görüs: A Political Legacy" in *State and Religion in the Republic of Turkey*, ed. E.J. Zürcher.
- Sunier, T. 2013, "Schooling and the New Religious Diversity across Four European Countries" in *European States and Their Muslim Citizens. The Impact of Institutions on Perceptions and Boundaries*, eds. J. Bowen, C. Bertossi, J.W. Duyvendak & M.L. Krock, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 54-73.
- Sunier, T. 2010, "Islam in the Netherlands: A Nation Despite Religious Communities?" in *Religious Newcomers and the Nation State. Political Culture and Organized Religion in France and the Netherlands*, eds. T. Sunier & E. Sengers, Eburon, Delft, pp. 115-131.
- Sunier, T. 1996, *Islam in beweging. Turkse jongeren en Islamitische organisaties*, Het Spinhuis, Amsterdam.
- Sunier, T. 1994, "Bedreiging als kans", *Buitenlanders Bulletin*, vol. 19, no. 3, pp. 14-15.
- Sunier, T., Linden, H.v.d. & Bovenkamp, E.v.d. (forthcoming) "Transnational Islam: Moroccan and Turkish State Competing for the Ummah", *Development & Change*, Special issue: 'Citizenship in Transition: Islamic Actors and Discourses in the Public Domain'.
- Sunier, T., Landman, N., Van der Linden, H., Bilgili, N. & Bilgili, A. 2011, *Diyanet; The Turkish Directorate for Religious Affairs in a changing environment*, VU University, Utrecht University, Amsterdam & Utrecht.
- Szyliowicz, J.S. 1966, *Political Change in Rural Turkey: Erdemli*, Mouton & Co., Den Haag.
- Tanja, J. 2008, "Grijze wolven in Nederland" in *Monitor Racisme & Extremisme, achtste rapportage*, eds. J.v. Donselaar & P.R. Rodriguez, Anne Frankstichting, Amsterdam UP, Amsterdam, pp. 69-87.
- Tarhanlı, İ.B. 1993, *Müslüman toplum, "laik" devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, AFA Yayınları, Çağaloğlu, İstanbul.
- Tarrow, S. 2005, *The New Transnational Activism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tarrow, S. 1994, *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tillie, J. 2006, "Na de implosie, de inspiratie. De strategieën van de allochtone kiezer", *Socialisme en Democratie*, vol. 64, no. 12, pp. 20-27.
- Toprak, B. 1981, *Islam and Political Development in Turkey*, Brill, Leiden.

- Trappenburg, M. & Pellikaan, H. 2003, "Liberale democratie: de kwetsbaarheid van een open samenleving met een gesloten gemeenschap", *Jaarboek Beleid en Maatschappij*, , pp. 218-243.
- Turam, B. 2007, *Between Islam and the State*, Stanford University Press, Stanford.
- Turner, C. & Horkuç, H. 2009, *Said Nursi*, I.B. Tauris, London.
- Vasquez, M.A. & Marquardt, M.F. 2003, *Globalizing the Sacred: Religion Across the Americas*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey and London.
- Velde, H.te & Verhage, H. 1996, *De eenheid en de delen. Zuilenvorming, onderwijs en natievorming in Nederland*, Het Spinhuis, Amsterdam.
- Velden, F.v.d. 2004, "Multicultureel familierecht in Nederland: ja?, en hoe?", *Rechtsgeleerd Magazijn Themis*, vol. 165, no. 5, pp. 228-240.
- Vellenga, S. & Wiegers, G. 2011, *Religie, binding en polarisatie; De reacties van de leiding van levensbeschouwelijke organisaties op islamkritische uitingen*, UvA Faculteit Geesteswetenschappen, Religiewetenschap, Amsterdam.
- Vermeulen, H. & Penninx, R. 2000, *Immigrant Integration: The Dutch Case*, Het Spinhuis, Amsterdam.
- Vermeulen, H. & Govers, C. 1994, *The Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic Groups and Boundaries*, Het Spinhuis, Amsterdam.
- Vertovec, S. 2009, *Transnationalism*, Routledge, London.
- Verwijs, R. & Lünemann, K. 2012, *Partnergeweld. Achtergrond en risicofactoren*, Verwey-Jonker Instituut, Utrecht.
- Vestdijk - van der Hoeven, A.C.M. 1991, *Religieus recht en minderheden. Een onderzoek naar de rechtspositie van de leden van minderheden in relatie tot het eigen religieuze recht van deze minderheden in Nederland*, Gouda Quint, Arnhem.
- Visser, T. 2007, *Doe mij maar een moslim! : portretten van islamitische stromingen en organisaties in Nederland*, Falstaff Media, Alkmaar.
- Vries, M. de, Schelven, W. van., 1987, *Ogen in je rug: Turkse meisjes en jonge vrouwen in Nederland*, Samsom, Alphen aan den Rijn [etc.].
- Walzer, M. 1992, "The Civil Society Argument" in *Dimensions of Radical Democracy*, ed. C. Mouffe, Verso, London, pp. 89-107.
- Weber, M. 1930, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Unwin Hyman, London.
- Weller, P. & Yilmaz, I. (eds) 2010, *European Muslims, Civility and Public Life. Perspectives On and From the Gülen Movement*, Continuum, New York.
- Werbner, P. 1991, "Black and Ethnic Leadership in Britain. A Theoretical Overview" in *Black and Ethnic Leadership in Britain. The Cultural Dimension of Political Action*, eds. P. Werbner & M. Anwar, Routledge, London, pp. 15-37.
- White, J.B. 2013, *Muslim Nationalism and the New Turks*, Princeton University Press, Princeton.
- WRR 2004, *De Europese Unie, Turkije en de islam*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Yavuz, H. 2013, *Toward an Islamic Enlightenment: The Gülen Movement*, Oxford University Press, Oxford.
- Yavuz, H. 2009, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Yavuz, H. 2006, *The emergence of a new Turkey : democracy and the AK Parti*, University of Utah Press, Salt Lake City.
- Yavuz, H. 2003, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, Oxford.
- Yıldız, A.A. & Verkuyten, M. 2012, "Conceptualising Euro-Islam: managing the societal demand for religious reform", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 19, no. 3, pp. 360-376.

- Yücekök, A.N. 1971, *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı, 1946-1968*, Sevinç Matbaası, Ankara.
- Yükleyen, A. 2012, *Localizing Islam in Europe: Turkish Islamic communities in Germany and the Netherlands*, Syracuse University Press, Syracuse, NY.
- Zürcher, E.J. 1993, *Turkey. A Modern History*, I.B. Tauris, London.
- Zürcher, E.J. 2006, *Een geschiedenis van het moderne Turkije*, SUN, Amsterdam.
- Zürcher, E.J. & Linden, H.v.d. 2004, *The European Union, Turkey and Islam; The European Union, Turkey and Islam*, Amsterdam University Press, Amsterdam.