

FATWÁ'S, MOSLIMS, CHRISTENEN EN DE STAAT IN NEDERLANDS-INDIË EN INDONESIA

Nico Kaptein

(Universiteit Leiden)

1.1 Inleiding: Moslims en christenen in Nederlands-Indië en Indonesië

In Nederlands-Indië werd door de staat geen onderscheid gemaakt tussen de verschillende religieuze tradities die in de gordel van smaragd werden aangetroffen. Aan het einde van de 19e eeuw kwam de vigerende islam politiek er in hoofdlijnen op neer dat het gouvernement, geheel in lijn met de liberale traditie in het moederland, een neutrale houding ten opzichte van de islam innam. De grote architect van deze politiek was Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936), de beroemde adviseur voor Inlandse en Arabische zaken, die de islam conceptueel in twee delen verdeelde: een zuiver religieuze kant en een politieke kant. In religieuze zaken moest de overheid zich zoveel mogelijk afzijdig houden. Dit implieeerde, dat bijvoorbeeld de regelgeving met betrekking tot de bedevaart naar Mecca, onder invloed van Snouck aanzienlijk werd versoepeld. Zag men aan het begin van de 19e eeuw doorgaans in elke uit Mecca teruggekeerde pelgrim nog een potentiële onruststoker, door Snouck werd duidelijk gemaakt dat deze *hadji's* niet *per se* als staatsgevaarlijk moesten worden beschouwd, en dat repressieve maatregelen ten aanzien van de bedevaart naar Mecca slechts militantie in de hand zou werken. Moesten de moslims in Nederlands-Indië volgens deze politiek dus *in religiosis* volledig worden vrijgelaten, anders lag dit wanneer zij zich met politiek inlieten. Tegen politieke aspiraties van de islam, moest het gouver-

nement krachtig optreden, indien nodig zelfs met militaire middelen, zoals in het geval van het islamitische fanatisme in Atjeh (Benda 1958).

Na de onafhankelijkheid werd de positie van de staat ten opzichte van de verschillende religies anders. Volgens de statistieken van 1998 telt Indonesië ruim 200 miljoen inwoners, die als volgt verdeeld zijn over de verschillende religies: 87% moslims; 6% protestanten; 3% katholieken; 2% hindoes (met name op Bali); 0,9% boeddhisten (met name Chinezen) en 1% "aanhangers van andere religies" (Steenbrink 1998:321). De islam is dus getalsmatig verreweg de belangrijkste religie, en met een kleine 180 miljoen moslims geldt Indonesië als het land met de grootste soennitische gemeenschap ter wereld. Desondanks is Indonesië geen islamitisch land, maar staat de islam volgens de heersende staatsideologie op een lijn met de 4 andere zojuist genoemde religies die volgens deze ideologie zijn erkend: christendom, onderscheiden in protestanten en katholiek, hindoeïsme, en boeddhisme. Deze staatsideologie, genaamd *pancasila*, bestaat uit vijf principes die elke Indonesische staatsburger moet onderschrijven, en wordt in een uitgewerkte vorm in de gedaante van een mens en wereldbeeld en sociale ethiek vanaf de kleuterschool tot aan de universiteit aan elke Indonesiër onderwezen. Sinds 1985 is elke maatschappelijke organisatie bovendien wettelijk verplicht de *pancasila* te accepteren als haar "enige grondslag" (*asas tunggal*). Dat betekent in concreto dat een organisatie bijvoorbeeld niet op de islam of het christendom gebaseerd mag worden. De vijf principes van de *pancasila* zijn: het geloof in één God, humanitarisme, nationale eenheid, democratie en sociale rechtvaardigheid.

In het oog valt het eerste principe dat van Indonesië een staat maakt die niet seculier van aard is, maar duidelijk een religieuze grondslag heeft. De wijze van formuleren van deze zuil, *Ketuhanan Yang Maha Esa*, beoogt expliciet alle 4 erkende religies te omvatten om aldus tot uitdrukking te brengen dat niet één van de vier erkende

religies belangrijker zou zijn dan een andere. Op deze wijze garandeert de staatsideologie dus een gelijkwaardige positie van de verschillende religies in Indonesië. Op grond van dit eerste en van de andere principes van de *pancasila* ontstaat dus een ideaalbeeld van een pluriforme maatschappij, waarin niet wordt gediscrimineerd naar ras, etniciteit en religie, en die ondanks het enorme uitgestrekte territorium en de grote heterogeniteit van de bevolking netjes bij elkaar wordt gehouden. Dit is de theorie.

In deze voordracht wil ik door het bespreken van een aantal *fatwā's* bekijken hoe een en ander er in de praktijk uit ziet voor wat betreft enkele aspecten van de relatie tussen moslims en christenen. Allereerst zal ik echter enige opmerkingen maken over het begrip *fatwā*.

1.2 *Fatwā* en sociale realiteit ¹

Een *fatwā* is een religieus advies over een bepaald onderwerp dat wordt gegeven door een *mufti* "fatwā-gever" op verzoek van een of meer moslims, die deze *mufti* als gezaghebbend beschouwen. In islamitische landen kwamen naast individuele *mufti's* ook nationale door de overheid geëntameerde commissies op die belast zijn met het geven van *fatwā's*, zoals in Egypte de *Dār al-iftā'* en in Indonesië de *Majelis Ulama Indonesia* (MUI, "De Indonesische Raad van Schriftgeleerden"), waarover later meer. Zoals te verwachten is, worden de *fatwā's* van dit soort commissies vaak op verzoek van de regering gegeven. Behalve dit soort instellingen, geven ook islamitische organisaties *fatwā's*, zoals in Indonesië de traditionalistische organisatie de *Nahdlatul Ulama* (NU, "De Herleving van de Schriftgeleerden") en de Muhammadiyah (Atho 1993:3-4). Het geven van *fatwā's* heet *iftā'*, terwijl degene die een *fatwā* vraagt *mustafti* en het vragen zelf *istiftā'* wordt genoemd.

Veel *fatwā's* uit de gehele wereld zijn bewaard, en elke dag worden er nieuwe gegeven; niet alleen uit landen waar de moslims

een meerderheid vormen, zijn *fatwā*'s bekend, maar ook uit landen als bijvoorbeeld Nederland (Van Koningsveld en Tahtah 1998) en Thailand.

Fatwās hebben de volgende vorm: eerst wordt de vraag aan de *muftī* of de *fatwā* commissie voorgelegd, waarop het antwoord van de *muftī* volgt, bevattende de mening van de *muftī*, toegelicht vanuit de in zijn ogen authentieke bronnen van de islam. Omdat *fatwā*'s op verzoek worden gegeven, geven zij een beeld van welke kwesties in het dagelijks leven op een bepaald moment voor de *mustafī* belangrijk zijn. Verder geven *fatwā*'s inzicht in de spanning die er bestaat tussen enerzijds het islamitische ideaal, zoals dit door *muftī*'s in hun *fatwā*'s wordt geformuleerd, en anderzijds allerlei gebruiken die in het dagelijks leven worden uitgevoerd. Kortom: *fatwā*'s vormen een uitstekende bron voor de kennis van de sociale realiteit van de islam, zoals deze door moslims in islamitische en niet-islamitische samenlevingen wordt vorm gegeven.

Tot slot van deze inleidende opmerkingen wil ik nog een belangrijk punt noemen. Een *fatwā* is een uitspraak vanuit het perspectief van het islamitische recht, maar heeft in tegenstelling tot de uitspraak van de rechter geen bindende waarde. Wel kan een rechter zich in voorkomende gevallen door een *muftī* laten bijstaan, maar een *fatwā* begeeft zich op het terrein van normen en waarden.

Zoals gezegd, kunnen *fatwā*'s in principe over elk willekeurig onderwerp handelen, en uit de titel van deze voordracht blijkt dat er ook diverse *fatwā*'s bestaan, die raken aan de verhouding tussen moslims en christenen. Deze verhouding manifesteert zichzelf op verschillende gebieden. Sommige van deze *fatwā*'s hebben betrekking op de verhouding tussen moslims en christenen op een meer alledaags niveau, zoals bijvoorbeeld de vraag of een moslim zich in christelijke kleding mag hullen, terwijl in andere *fatwā*'s op de een of andere wijze de staat een rol speelt. In deze lezing zal ik mij beperken tot deze laatste categorie.

2 Nederlands-Indië

In de koloniale periode van de Indonesische geschiedenis, alsmede tijdens de onafhankelijkheidsstrijd, wordt vanuit islamitisch perspectief de staat als christelijk beschouwd, en in *fatwā*'s veelal aangeduid met de kwalificatie *kāfir* "ongelovige".

De eerste voorbeelden hiervan zijn afkomstig uit een belangrijke collectie *fatwā*'s uit Mecca uit het einde van de 19e eeuw, genaamd *Muhimmāt an-nafā'is fī bayān as'ilat al-ḥādīth*, "De kostbare juwelen handelend over de uitleg van de actuele vragen". Dit werk bestaat uit een groot aantal Arabische *fatwā*'s en de vertaling daarvan in het Maleis, die door de belangrijkste Mekkaanse *muftī*'s werden gegeven in het laatste kwart van de 19e eeuw op het verzoek van moslims uit de Maleise-Indonesische Archipel. De meeste van deze *fatwā*'s werden gegeven door de grote Shafi'itische *muftī* van de Heilige Stad, Aḥmad Dahlān (gest. 1886).

Omdat deze *fatwā*'s werden gegeven in de tijd die onmiddellijk voorafging aan het binnenkomen in Nederlands-Indië van nieuw, reformistisch gedachtengoed, vormen zij een perfecte weerspiegeling van het soort traditionalistisch islamitisch denken van deze periode. De methodologie die wordt gebruikt om een juridische argumentatie op te zetten om tot een *fatwā* te komen is die van de *taqlīd*, i.e. het kritiekloze navolgen van de vroegere traditionele autoriteiten van de vier canonieke rechtsscholen (*madhāhib*), in het geval van de in Indonesië courante Shafi'itische *madhhab*, veelal de *Tuhfa* "Het Geschenk" van de 16e eeuwse Mekkaanse geleerde Ibn Ḥajar al-Haythamī en de *Nihāya* "Het Hoogst Bereikbare" van een andere 16e eeuwse geleerde, ar-Ramlī (Juynboll 1930:31). Deze collectie onderstreept dat aan het einde van de 19e eeuw het intellectuele centrum van de Indonesische islam of, zoals de eerder genoemde C. Snouck Hurgronje het uitdrukte, "het hart van het religieuze leven van de Oost Indische Archipel," zich in Mekka bevond, en meer in het bijzonder in de kolonie van Indonesische

studenten en leraren aldaar.² De *fatwā's* in deze collectie handelen over allerlei onderwerpen, zoals rituele zaken, erfrecht, huwelijksrecht, voedselvoorschriften, etiquette, en lokale gebruiken.

In het kader van deze lezing zijn interessant de *fatwā's* uit deze collectie waarbij op de een of andere wijze de staat betrokken is. De meeste van deze *fatwā's* handelen over de vraag of een moslim bevelen mag accepteren van een bestuurder die is aangesteld door de ongelovige overheid (*sultān kāfir*), bijvoorbeeld het bevel om wegen te verbeteren. Duidelijk is dat het hier handelt om de zogenaamde herendiensten. Hierbij werd de inheemse bevolking verplicht om zonder betaling arbeid te verrichten op bevel van de overheid, die de uitvoering van dit beleid aan inheemse bestuurders overliet. Het antwoord van de grote *mufī* Aḥmad Daḥlān luidt dat "het volk hen in alles mag gehoorzamen, zolang dit niet tegen de Sharī'a ingaat" (Kaptein 1997:21).

Twee andere *fatwā's* hebben de geldigheid van het collectieve vrijdaggebed tot onderwerp in een situatie waarin de "Hollandse ongelovigen" bezit hebben genomen van een bepaalde plaats. In het eerste geval luidt de kwestie als volgt. De Nederlanders hebben uit een bepaalde plaats de oorspronkelijke bewoners op 10 na verdreven, terwijl voor het overige deze plaats slechts door vreemdelingen wordt bevolkt. Tezamen halen deze twee groepen het quotum dat minimaal nodig is om een geldig vrijdaggebed te verrichten. Is onder deze omstandigheden dit gebed inderdaad geldig? Het antwoord van Aḥmad Daḥlān luidt dat dit slechts het geval is wanneer de vreemdelingen de intentie hebben zich permanent in deze plaats te vestigen (Kaptein 1997:22-23). In het tweede geval is ook sprake van een ingrijpen door de Nederlanders in de bevolkingssamenstelling van een bepaalde plaats.³ De Nederlanders hebben een bepaalde plaats in bezit genomen en een islamitische bevelhebber benoemd, die zij hebben opgedragen zich buiten deze plaats te vestigen. Wanneer nu voor deze bevelhebber een moskee wordt gebouwd, is de vrijdags-*ṣalāt* dan geldig of niet? Het antwoord, wederom van

Aḥmad Daḥlān, luidt dat dit het geval is wanneer het aantal permanente inwoners veertig bedraagt (Kaptein 1997:25-26).

Twee andere *fatwā's* uit dezelfde collectie hebben betrekking op het huwelijksrecht, in het bijzonder op de vraag of een moslim die door een ongelovige overheid is aangesteld, als huwelijksvoogd (*walī an-nikāḥ*) mag optreden. In beide gevallen wordt deze vraag in positieve zin beantwoord (Kaptein 1997:52-54; 106).

Interessant is dat in geen van deze vijf Mekkaanse *fatwā's* over de positie die de moslimse onderdaan moet innemen tegenover een aantal maatregelen van de christelijke koloniale overheid, het Nederlandse optreden als zodanig ter discussie wordt gesteld. Hoewel het Nederlandse optreden zonder meer ingrijpend mag worden genoemd - er wordt verwezen naar gedwongen arbeid; in de twee *fatwā's* over de vrijdags-*ṣalāt* is sprake van de gedwongen deportatie van een bijna geheel dorp - is de grondhouding van de *mufī* dat, zolang de moslims niet gedwongen worden door de christelijke overheid tegen de voorschriften van de islamitische wet in te gaan, het gezag van deze overheid moet worden geaccepteerd.

Kwamen de zojuist besproken documenten uit Mekka, ook uit Nederlands-Indië zelf zijn *fatwā's* bekend die de relatie tot de christelijke overheid tot onderwerp hebben. Een interessant voorbeeld hiervan is een *fatwā* uit Batavia van de hand van bekende schriftgeleerde van Arabische origine, Sayyid 'Uthmān (1822-1914).⁴ Deze persoon, die blijkens zijn titel "Sayyid" een afstammeling van de Profeet Mohammed was, was vanaf 1889 actief in kringen van het bestuur, en vanaf 1891 tot aan zijn overlijden in januari 1914 aangesteld als "Honorair Adviseur voor Arabische Zaken". Deze *fatwā* bespreekt de vraag of het is toegestaan om de heilbede (Arabisch *du'ā'*, Maleis *doa*) uit te spreken voor een niet-moslimse vorst. Deze *fatwā* is een reactie op aanvallen die Sayyid 'Uthmān te verduren kreeg nadat hij ter gelegenheid van de kroning van Wilhelmina op 6 september 1898 in de Nieuwe Kerk te Amsterdam een heilbede had geschreven en in gelithografeerde vorm had

verspreid om te worden voorgelezen. Inderdaad werd tijdens de vrijdags-*ṣalāt* op 2 september 1898 in de moskeeën over geheel Java en Madura, en op andere gelegenheden deze heilbede uitgesproken.

Belangrijk is hier te benadrukken dat het uitspreken van dit gebed een politieke lading heeft, omdat deze *doa* een middel is om loyaliteit aan de overheid tot uitdrukking te brengen. In bepaalde gevallen kan het noemen of juist opzettelijk niet noemen van een bepaalde heerser aanleiding geven tot grote conflicten; zo was bijvoorbeeld in Nederlands-Indië het opzettelijk noemen van de Ottomaanse sultan een duidelijke uiting van Pan-islamitische, en daarom anti-koloniale, sympathieën.

Hoewel deze kwestie zich bijna 101 jaar geleden voordeed, staat dit alles minder ver van ons af dan wellicht in eerste instantie wordt aangenomen. Ook in Nederland heeft het al dan niet noemen van de naam van de Marokkaanse koning Hassan II in de bede na de preek herhaaldelijk tot grote wrijving geleid binnen de Marokkaanse gemeenschap hier te lande. In dit verband wijs ik ook op een uitspraak van de vooraanstaande parlementariër F. Bolkestein dat het uitspreken van de heilbede voor koning Hassan door Marokkaanse moslims in Nederland een belemmering vormt voor hun succesvolle integratie; hij hoopte dan ook dat deze moslims na verloop van tijd de bede in de moskee voor Koningin Beatrix zouden gaan uitspreken ("Moslims moeten voor Beatrix bidden", in *NRC Handelsblad*, 21 mei 1997).

De heilbede van Sayyid 'Uthmān begint met de mededeling dat door de koloniale overheid de veiligheid en welvaart is toegestaan. Bovendien, zo vervolgt Sayyid 'Uthmān, laat deze overheid de moslims vrij in het uitoefenen van hun religieuze plichten, zoals het verrichten van het rituele gebed (de *ṣalāt*), het betalen van de religieuze belasting (de *zakāt*), het vasten en het sluiten van huwelijken volgens de islamitische wet. Verder heeft de overheid religieuze rechters aangesteld en zorgt zij voor het onderhoud van moskeeën. De laatste regels van dit Arabische gebed luiden in ver-

taling als volgt:

(...) O God, (...), U hebt deze weldaden tot stand gebracht door toedoen van dit bestuur. Wij vragen U een beloning voor zojuist genoemde schone daden. Moge U welzijn schenken aan de nieuwe, verheven koningin (*al-malika al-jadīda al-'azīza*), en moge U haar een lang leven geven, in het genot van lichamelijke gezondheid. Moge U haar onderdanen aardse goederen schenken en de verborgen zaken uit de aarde afkomstig uit de mijnen en de plantages. Moge U haar heerschappij goed maken voor degenen die onder haar bescherming vallen, in perfecte rechtvaardigheid en [moge U] haar de perfecte kwalificatie schenken van "door U bemind", O Gij die leiding geeft, zodat de ster van haar heerschappij helder zal stralen onder de mensen. En schenk haar onderdanen welzijn in overvloed en maak iedereen welvarend die onder haar bescherming valt met het goede van alle dingen en voortdurende weldaden voor ons welzijn tot in eeuwigheid. Amen.

In het licht van de soms gespannen verhouding tussen islam en staat in Indië is het opmerkelijk dat een vooraanstaande islamitische leider als Sayyid 'Uthmān zo duidelijk en zo openlijk - nota bene in de moskee! - zijn volledige politieke loyaliteit aan het gouvernement en het vorstenhuis tot uitdrukking brengt. Als voorbeeld van deze problematische relatie noem ik hier de bloedige confrontatie tussen gouvernement en boeren onder aanvoering van lokale moslimse leiders, die slechts 10 jaar tevoren in Banten had plaatsgevonden, en ongetwijfeld nog vers in het geheugen lag. Het is dan ook geen verrassing dat deze heilbede leidde tot vele protesten onder de islamitische bevolking, in het bijzonder onder de Pan-islamitisch georiënteerde Arabieren. De hele kwestie liep vrij hoog op, met

inbegrip van heuse knokpartijen die de krant haalden, en noopte Sayyid 'Uthmān zich voor het schrijven van deze heilbede te verdedigen in een *fatwā*.

Deze *fatwā* is een klein traktaatje in het Arabisch van zes bladzijden en werd door Sayyid 'Uthmān op zijn eigen lithografische pers gedrukt. Het werd voltooid in de maand *jumādā al-ūlā* van het jaar 1316 (september 1898). De titel van de *fatwā* luidt: "Vraag over de *du'ā*' voor een niet-islamitische machthebber in een land waar moslims wonen."

Ondanks deze intrigerende titel van de *fatwā* is de inhoud nogal teleurstellend. Helaas wordt niet principieel ingegaan op de vraag hoe een moslim zich ten opzichte van een christelijke overheid moet opstellen. De gehele tekst is nogal theoretisch van aard en de naam Wilhelmina, bijvoorbeeld, komt niet voor. Een belangrijk deel van de *fatwā* bestaat uit het uitleggen en becommentariëren van bepaalde details uit de heilbede, zoals de vraag of de kwalificatie "verheven" (*'azîz*) wel mag worden gebruikt om de heerser aan te duiden. Volgens Sayyid 'Uthmān is dit wel degelijk toegestaan, omdat ook in de Koran (sura 12:30, 51) dit adjectief wordt gebruikt om een niet-islamitische hoogwaardigheidsbekleder aan het hof van de Faraon van Egypte aan te duiden. Het zal geen verbazing wekken dat Sayyid 'Uthmān tot de conclusie komt dat de heilbede zoals deze werd uitgesproken, toelaatbaar is volgens de islamitische wet. Zelfs kan het uitspreken hiervan verplicht worden beschouwd, omdat het als doel heeft het garanderen van het leven, de bezittingen en de godsdienst van de moslims. Deze mening wordt onderbouwd met een uitspraak uit het reeds eerder genoemde *fiqh* boek, de *Tuhfa* van Ibn Hajar, waar wordt gesteld dat het weglaten van de *du'ā*' leidt tot anarchie (*fitna*) (Kaptein 1998b:165-168).⁵

Wanneer we Sayyid 'Uthmāns opvatting vergelijken met die van de zojuist genoemde Mekkaanse *fatwā*'s, zien we ook in het geval van Sayyid 'Uthmān dat het gezag van de christelijke overheid wordt geaccepteerd. De ideeën van Sayyid 'Uthmān over verhouding

islam en staat zijn geheel in lijn met de klassieke islamitische staatsfilosofie. Deze opvatting komt *grosso modo* er op neer dat elke vorm van regering beter is dan anarchie (*fitna*), en dat zolang de moslimse bevolking in staat is haar religie zonder interventie van de staat te belijden, de moslims de overheid moeten gehoorzamen.

3 Indonesië

Een geheel andere visie treffen we aan in een *fatwā* van de bekende Hasyim Asy'ari (1871-1947). Deze islamitische leider - de grootvader van de politicus en huidige voorzitter van de *Nahdlatul Ulama*, Abdurrahman Wahid - werd geboren in 1871 en kreeg zijn religieuze opvoeding in verschillende traditionele islamitische kostsscholen, de zogenaamde *pesantren*, en in Mekka, en groeide uit tot een charismatische figuur van nationale importantie. In 1899 stichtte hij een eigen *pesantren* te Tebuireng in Oost Java, in 1926 was hij één van de oprichters van de *Nahdlatul Ulama*.

Na afloop van de tweede wereldoorlog en het vertrek van de Japanners uit Indonesië werd op 17 augustus 1945 de Indonesische onafhankelijkheid geproclameerd door Soekarno en Mohammed Hatta. De nieuwe onafhankelijke republiek werd niet erkend door de geallieerden, die via de *Netherlands Indies Civil Administration* (NICA) de Nederlandse soevereiniteit in Indonesië weer probeerden te herstellen. Met dit doel werd vanaf september 1945 begonnen met het opbouwen van hun militaire potentieel. Uit deze tijd stamt een *fatwā* van de zojuist genoemde Hasyim Asy'ari. De eigenlijke tekst van de *fatwā* is verloren gegaan, maar door ijverig speurwerk heeft mijn student Amiq vorig jaar in de Indonesische krant *Kedaulatan Rakjat* van 20 november 1945 een samenvatting van de inhoud teruggevonden. De belangrijkste punten van de inhoud luiden als volgt:

1 Het bestrijden van de ongelovigen (*orang kafir*) die nu

- onze onafhankelijkheid in de weg staan, is een individuele plicht (*fardoe ain*) voor elke moslim, die daartoe in staat is, zelfs wanneer deze arm is;
- 2 iemand die sneuvelt in de strijd tegen de NICA is een martelaar (*sjahid*);
 - 3 iemand die nu onze eenheid verbreekt, moet worden gedood.

Deze ideeën werden herhaald en bevestigd in verschillende andere *fatwā*'s en verklaringen, zoals de bekende *Resolusi Jihad*, die werd uitgegeven op het Congres van de *Nahdlatul Ulama* dat op 21 en 22 oktober 1945 te Surabaya werd gehouden (Amiq 1998 en ongepubl.).

Het zal duidelijk zijn dat in de *fatwā* van Hasyim Asy'ari en soortgelijke teksten de opvatting over de relatie islam en staat volkomen tegengesteld is aan de zojuist besproken meningen afkomstig uit Mekka en van Sayyid 'Uthmān, en dat de religieuze ideeën van Hasyim Asy'ari een uiterst krachtige impuls vormden voor de strijd tegen de Nederlanders.

Een geheel andere kwestie die licht werpt op de relatie moslims - christenen stamt uit 1981, toen de *Majelis Ulama Indonesia* (MUI, "De Indonesische Raad van Schriftgeleerden") een *fatwā* uitgaf die uiterst relevant is voor deze voordracht.

De MUI werd opgericht in 1975 op initiatief van de toenmalige president Suharto als een interface tussen de regering en de moslimse gemeenschap op een nationaal niveau, en dit initiatief kan gezien worden als een poging van de regering om de *ulama* institutioneel in te schakelen bij haar ontwikkelingspolitiek. Eén van de terreinen waarop de MUI actief is, is het geven van *fatwā*'s, zowel aan de regering als aan de moslims in het algemeen. De MUI laat regelmatig van zich horen, en heeft sinds haar aantreden regelmatig *fatwā*'s gegeven. Soms wordt de MUI gevraagd bepaalde activiteiten van de overheid een religieuze legitimatie te geven, maar hoewel zij

een regeringsinstantie is, neemt de MUI niet vanzelfsprekend altijd dezelfde mening als de regering in. Een voorbeeld hiervan is een *fatwā* uit 1983 die vasectomie, tubectomie en alle vormen van abortus verbiedt, hetgeen duidelijk tegen de family-planning politiek van de regering ingaat (Atho 1993:46-54; 108-114; 122-123).

Een MUI *fatwā* die veel controversie opriep, werd gegeven op 7 maart 1981 (Atho 1996). De *fatwā* werd gegeven naar aanleiding van het gebruik onder christenen in Indonesië om moslims uit te nodigen deel te nemen aan de viering van kerstmis. Veel Indonesische moslims vergeleken het vieren van kerstmis met het vieren van de geboortedag van de Profeet Mohammed, en zagen er geen kwaad in om op deze uitnodiging in te gaan. Andere moslims durfden deze uitnodiging niet te weigeren omdat zij bang waren beschuldigd te worden van intolerantie, en dus "politiek-niet-correct" gedrag. Uit deze groep kwam de vraag aan de MUI naar voren over de status van dit gebruik volgens de Shari'a. In haar antwoord verklaarde de MUI dat het verboden (*haram*) was voor moslims om deel te nemen aan de viering van kerstmis. In de motivering van deze *fatwā* werd erop gewezen dat de viering van kerstmis een rituele activiteit is, en dat het moslims niet is toegestaan deel te nemen aan rituele en theologische praktijken van andere religies. Om deze motivering te staven werden een aantal koran verzen en passages uit de tradities (*hadīth*) aangehaald.

De regering was uiterst ongelukkig met deze *fatwā*, omdat het haar politiek van het actief bevorderen van harmonie tussen christenen en moslims doorkruiste. Uiteindelijk ging de regering zo ver dat zij de MUI verzocht de *fatwā* in te trekken. De toenmalige voorzitter van de MUI, de bekende Hamka, tekende op verzoek van de regering een brief waarin hij de verspreiding van de *fatwā* beperkte, maar hij weigerde de geldigheid van de *fatwā* als zodanig te ontkennen. De kwestie liep hoog op en leidde uiteindelijk tot het opstappen van Hamka als voorzitter van de MUI.

Het grote belang van deze *fatwā* wordt onderstreept dat sinds

zijn verschijnen hij de regering nog lang parten bleef spelen. De *Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia* (DDII, “De Indonesische Raad voor Verspreiding van de Islam”), een organisatie die is gericht op interne zending onder moslims in Indonesië, herdrukte deze *fatwā* elk jaar en zorgde voor verspreiding. In 1989 leidde dit zelfs tot de detentie van enkele dagen van enkele personen die de tekst van de *fatwā* uitdeelden, op beschuldiging van het bedreigen van de harmonieuze coëxistentie van moslims en christenen (Darul Aqsha e.a. 1995:199). In 1991 werd vlak voor kerstmis deze *fatwā* nog eens bevestigd door de toenmalige voorzitter van de MUI, Hasan Basri, en spoorde de secretaris van de MUI de ouders van moslimse studenten aan hun kinderen ervan te weerhouden aan de viering van kerstmis deel te nemen (Darul Aqsha e.a. 1995:202-203). In dezelfde periode ontstond er tevens een discussie onder moslims over de vraag of zij al dan niet christenen een zalig kerstfeest mochten wensen. Veel moslims beschouwden dit als verboden, zoals de vooraanstaande Muhammadiyah leider Lukman Harun die van mening was dat men door deze kerstgroet indirect instemde met het christelijke dogma van de goddelijkheid van Jezus. Anderen hadden geen bezwaar tegen deze kerstwens door moslims, zolang zij maar niet aan het kerstmis ritueel deelnamen (Darul Aqsha e.a. 1995:470-471).

De achtergrond van deze *fatwā* moet worden gezocht in het gevoel onder veel moslims dat het christendom een bedreiging voor hen vormde, en dat het christendom door middel van een actieve zending ten koste van de islam terrein won. In dit verband is het interessant te wijzen op een typering van de mentaliteit en houding van de Indonesische moslims door de bekende, in november vorig jaar overleden socioloog W.F. Wertheim: een hoofdstuk in een van zijn boeken is getiteld: “De Indonesische moslims: meerderheid met een minderheidsmentaliteit.” Volgens Wertheim lag de reden voor deze mentaliteit grotendeels in de omstandigheid dat de moslims gedurende de laatste eeuwen vrijwel steeds in politiek opzicht buiten

spel zijn gezet (Wertheim 1994:206-230).

Sinds het begin van de jaren “90, met name door het oprichten van de *Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia* (ICMI, “De vereniging van Indonesische moslim intellectuelen”), met de volle steun van president Suharto, werd het mogelijk voor islamitische activisten om zich in het openbaar uit te spreken ten gunste van de moslimse gemeenschap. Omdat moslims de meerderheid vormen, moeten zij in politiek, economisch en cultureel opzicht de boventoon voeren, zo luidt de boodschap (Van Bruinessen 1996:19; 29-31). Met andere woorden: veel moslims streven er naar om de zojuist door Wertheim gesignaleerde minderheidsmentaliteit af te leggen.

Ter illustratie van dit nieuwe zelfbewustzijn van de moslimse gemeenschap, en het afleggen van de minderheidsmentaliteit het volgende. Op 1 juni jl., in de laatste turbulente dagen vlak voor de verkiezingen van 7 juni, gaf de MUI een verklaring af met als opschrift *Amanat Umat Islam*, “Instructie aan de Islamitische Gemeente”. Deze verklaring was ondertekend door KH Ali Yafie, de voorzitter van de MUI, en de secretaris Nazri Adlani. Interessant is dat Ali Yafie aangaf dat deze instructie over de gehele *umat* moest worden verspreid, en dat deze een morele boodschap vertegenwoordigde die sterker was dan een *fatwā*. Verder is van belang dat deze instructie was goedgekeurd door “meer dan 40 nationale islamitische organisaties.” De inhoud van de instructie kwam er op neer dat moslims tijdens de komende verkiezingen hun stem moesten uitbrengen op een partij waarvan de kandidaten (*caleg*) “hoogstaande moslims” (*beragama Islam dan berakhlak mulia*) waren. Als basis voor deze instructie werd Soera 3:28 genoemd: “De gelovigen moeten niet de ongelovigen tot leider nemen.”

In de dagen die volgden op het uitgeven van deze instructie was deze steeds voorpagina nieuws in de twee door mij gelezen Indonesische kranten, *Republika* en *The Jakarta Post*. Volgens de politieke commentaren was deze instructie gericht tegen de *Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan* (PDI-P, “De Indonesische Demo-

cratische Partij voor de Strijd”) van Megawati Sukarnoputri, waar verschillende niet-moslims op de lijst stonden, bijvoorbeeld de bekende econoom Kwik Kian Gie van christelijke huize. Verder werd de MUI aangevallen vanwege het feit dat middels deze instructie partijpolitiek werd bedreven. Volgens sommige reacties moesten ook naast de godsdienstige affiliatie van de kandidaten andere vaardigheden in overweging worden genomen. Volgens sommigen, waaronder de al eerder uit hoofde van zijn voorzitterschap van de NU genoemde, Abdurrahman Wahid van de *Partai Kebangkitan Rakyat* (PKB, “De Partij van het Ontwaken van het Volk”) en Amien Rais van de *Partai Amanat Nasional* (PAN, “De Nationale Mandaat Partij”), werkte een dergelijk stemadvies de polarisatie tussen moslims en nationalisten in de hand, waardoor het hervormingsproces werd verzwakt. Anderen benadrukten dat de moslimse meerderheid ook in de verkiezingen tot uitdrukking moest worden gebracht, zoals Ahmad Syafi’i Ma’arif, de voorzitter van de Muhammadiyah, die verklaarde dat een dominantie van niet-moslims in de volksvertegenwoordiging een tijdbom zal blijken te zijn.

Gevraagd om een toelichting verklaarde Ali Yafie dat de MUI deze instructie niet had uitgegeven om haat te zaaien, noch om de PDI-P dwars te zitten. Met deze verklaring wilde hij slechts de op seculiere successen gerichte politiek een religieuze dimensie geven, waaraan hij toevoegde dat de religieuze ambitie van een moslim niet wordt gedeeld door een niet-moslim (*Republika Online* 2-6 Juni 1999; *The Jakarta Post Online* 2-6 Juni 1999).

Een kwestie die hiermee verband houdt is de discussie over de religieuze gezindte en het geslacht van de nieuwe president. De vraag of de president al dan niet een moslim moet zijn, kwam ook reeds naar voren tijdens de voorbereidende besprekingen over de constitutie van de nieuw te vestigen republiek Indonesië in de zomer van 1945. Hoewel sommige deelnemers aan deze besprekingen wilde vastleggen dat de president een moslim moest zijn, zoals de hierboven genoemde Hasyim Asy’ari, haalde dit voorstel het niet

(Boland 1982:23-29, i.h.b. 30, 36). Deze zelfde discussie laait nu ook weer op, terwijl bovendien een nieuw element aan het debat is toegevoegd: het geslacht van de president.

Op dit moment zijn officieel slechts ongeveer 40 procent van de stemmen geteld, maar het lijkt een uitgemaakte zaak dat Megawati’s PDI-P de grootste partij zal worden. Naar aanleiding hiervan wordt op dit moment in de kranten driftig gediscussieerd over de vraag of de nieuwe president wellicht een vrouw zou kunnen zijn. Volgens het bestuur van de *Partai Persatuan Pembangunan* (PPP, “De Verenigde Ontwikkelingspartij”)⁶ moet de nieuwe president een moslim en een man zijn; dit werd door een *fatwā* van de Raad der Schriftgeleerden van deze partij bevestigd. Ook binnen de PKB, de partij van Abdurrahman Wahid, vindt dit idee veel steun (interview met Alwi Shihab, vice-voorzitter PKB). Gisteren liet het leger weten dat wat hen betreft de president ook een vrouw kan zijn (*Jakarta Post Online* 16-17 juni, *Kompas Online* 17 juni).

Zowel het stemadvies van de MUI als de eis van een *islamitische* president maken duidelijk dat moslims meer en meer hun getalsmatig overwicht in het maatschappelijk leven tot uitdrukking willen brengen. Of zij hierbij zover willen gaan, dat zij andere religies in hun manifestaties willen beperken, zal de tijd ons leren. Zoals ik in de inleiding aangaf, is elke organisatie in Indonesië verplicht om de staatsideologie als haar enige grondslag te accepteren. Sinds het begin van de *reformasi* is dit echter niet langer altijd het geval. De wetgeving hieromtrent is, voorzover ik weet, nog niet ongedaan gemaakt, maar de *pancasila* is nu ook het voorwerp van discussie, hetgeen tot voor twee jaar volslagen ondenkbaar was geweest. Nu derhalve in Indonesië ook de staatsideologie steeds meer onder druk komt te staan, lijkt de *pancasila* met haar impliciete interreligieuze tolerantie althans op ideologisch vlak niet langer bescherming te bieden aan niet-islamitische religies.

4 Afsluitende opmerkingen

Wanneer we de in deze lezing besproken *fatwā*'s op een enigszins abstracter analytisch niveau bekijken, kunnen we het volgende zeggen: verschillende *mufti*'s die zich op volstrekt integere wijze over dezelfde kwesties vaak totaal verschillend hebben uitgelaten, maakten gebruik van dezelfde juridische methodologie en hetzelfde intellectuele instrumentarium om hun standpunten te bepalen. Zoals we bijvoorbeeld gezien hebben in het geval van de houding die moslims ten opzichte van de christelijke overheid moesten innemen, bereikten Ahmad Dahlan en Sayyid 'Uthmān aan de ene kant en Hasyim Asy'ari aan de andere kant tegengestelde conclusies. Juist omdat ze in juridisch opzicht identiek werkten, moet de verklaring voor dit verschil in inzicht worden gezocht in andere factoren dan zuiver religieuze. In dit geval lijkt het mij evident dat de veranderde politieke omstandigheden een doorslaggevende rol hebben gespeeld: toen de koloniale macht afbrokkelde, en het Indonesische nationalisme begon te ontstaan en te groeien, kon de *mufti* vanuit zijn eigen islamitisch perspectief het Indonesische onafhankelijkheidsstreven ondersteunen en aanwakkeren. Mijn punt hier is dat, zoals we hebben gezien, dit onder andere sociale politieke omstandigheden anders was. Hieruit valt af te leiden dat de islam geen allesbepalende factor is bij het innemen van bepaalde standpunten, zelfs wanneer deze in de formele vorm van een *fatwā* zijn gegoten.

In de praktijk, zoals deze in *fatwā*'s wordt becommentarieerd en geconstrueerd, blijkt de islam in feite zeer flexibel te zijn, en een grote diversiteit aan opvattingen te kunnen legitimeren. In een tijd waarin sommige moslims vaak met veel verbaal, en soms helaas met non-verbaal geweld extreme claims op tafel leggen, wordt mijns inziens nogal eens vergeten dat diezelfde islam ook tegengestelde meningen kan voortbrengen en rechtvaardigen.

NOTEN

- 1 Een uitstekend overzicht van het begrip *fatwā* wordt gegeven in Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick en David Powers (1996a).
- 2 Deze afhankelijkheid blijkt onder meer uit het gegeven dat vanuit Indonesië vaak *fatwā*'s naar grote Mekkaanse *mufti*'s werden gestuurd voor een formele goedkeuring, genaamd *tashīh*.
- 3 Hoewel deze plaats niet gespecificeerd is in de *fatwā*, lijkt het er op dat dit rigide ingrijpen van de Nederlanders met de Atjeh-oorlog te maken heeft. Dit stemt overeen met andere gegevens in de gehele collectie *fatwā*'s (Kaptein 1997:10-13).
- 4 Over deze kwestie publiceerde ik eerder twee artikelen, waarin ik gedetailleerde bronvermeldingen geef (Kaptein 1998a en 1998b).
- 5 Interessant is dat het feit dat Wilhelmina een vrouw was, geen enkele rol schijnt te hebben gespeeld.
- 6 Dit was tijdens het bewind van Suharto de moslim partij, en één van de drie toegestane politieke partijen.

BIBLIOGRAFIE

- Amiq. 1998. "Two fatwās on jihād against the Dutch colonization of Indonesia: a prosopographical approach to the study of fatwā." *Studia Islamika, Indonesian Journal for Islamic Studies* Vol. 5, Number 3, pp. 77-124.
- Amiq. 1998. "Jihad against the Dutch colonization in Indonesia. A study of the Fatwās of Sayyid 'Uthmān (1822-1913) and K.H. Hasyim Asy'ari (1871-1947)." Ongepubliceerde doctoraal-scriptie, Universiteit Leiden.
- Atho, M. 1993. *Fatwā's of The Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*. INIS

- Materials 17. Jakarta: INIS.
- Atho, M. 1996. "The Council of Indonesian 'Ulama' on Muslim's attendance at Christmas celebrations." In Masud *e.a.* 1996, pp. 230-241.
- Benda, H.J. 1958. "Christiaan Snouck Hurgronje and the foundation of Dutch Islamic policy in Indonesia." *The Journal of Modern History* 30, pp. 338-347.
- Boland, B.J. 1982. *The struggle of Islam in modern Indonesia*. Slightly revised edition, The Hague: Nijhoff.
- van Bruinessen, M. 1996. "Islamic State or State Islam? Fifty Years of State Islam-Relations in Indonesia." In Wessel 1996, pp. 19-34.
- Juynboll, Th.W. 1930. *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche wet volgens de leer der Sjâfi'itische school*. Vierde, onveranderde druk, Leiden: Brill.
- Kaptein, N. 1997. *The Muhimmât al-nafâ'is: a bilingual Meccan fatwâ-collection for Indonesian Muslims from the end of the nineteenth century*. INIS Materials 32. Jakarta: INIS.
- Kaptein, N. 1998a. "The Sayyid and the Queen: Sayyid 'Uthmân on Queen Wilhelmina's inauguration on the throne of the Netherlands in 1898." *Journal of Islamic Studies* Vol. 9, nr 2, pp. 158-177.
- Kaptein, N. 1998b. "Islam en politiek in Nederlands-Indië: een Islamitische heilbede voor Wilhelmina ter gelegenheid van haar inhuldiging." *Indische Letteren*, december 1998, pp. 117-127.
- van Koningsveld, P.S. en M. Tahtah. 1998. *Leven als moslim in Europa. De fatwâ's van Khalil El-Moumni Imam van de Nasrmoskee in Rotterdam*. Gent: Centrum voor Islam in Europa.
- Masud, M.Kh., B. Messick and D. Powers. 1996. *Islamic legal interpretation: muftis and their fatwas*. Cambridge Mass., London: Harvard University Press.
- Masud, M.Kh., B. Messick and D. Powers. 1996a. "Muftis, Fatwas

- and Islamic Legal Interpretation." In Masud *e.a.* 1996, pp. 3-32.
- Steenbrink, K.A.. 1998. "Muslim-Christian relations in the Pancasila state of Indonesia." *The Muslim World* Vol. LXXXVIII, nr 3-4, July-October, pp. 320-352.
- Wertheim, W.F. 1994. *Indonesië: van vorstenrijk tot neo-kolonie*. 3e druk, Amsterdam: Boom [eerste druk 1978].
- Wessel, I. (Hrsg.). 1996. *Indonesien am Ende des 20. Jahrhunderts: Analysen zu 50 Jahren unabhängiger Entwicklung - Deutsche in Indonesien*. Hamburg.