



WRR

WETENSCHAPPELIJKE RAAD VOOR HET REGERINGSBELEID

Dynamiek in islamitisch activisme

AANKNOPINGSPUNTEN VOOR
DEMOCRATISERING EN MENSENRECHTEN



AMSTERDAM UNIVERSITY PRESS

Dynamiek in islamitisch activisme

De Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid werd in voorlopige vorm ingesteld in 1972. Bij wet van 30 juni 1976 (Stb. 413) is de positie van de raad definitief geregeld. De huidige zittingsperiode loopt tot 31 december 2007.

Ingevolge de wet heeft de raad tot taak ten behoeve van het regeringsbeleid wetenschappelijke informatie te verschaffen over ontwikkelingen die op langere termijn de samenleving kunnen beïnvloeden. De raad wordt geacht daarbij tijdig te wijzen op tegenstrijdigheden en te verwachten knelpunten en zich te richten op het formuleren van probleemstellingen ten aanzien van de grote beleidsvraagstukken, alsmede op het aangeven van beleidsalternatieven.

Volgens de wet stelt de WRR zijn eigen werkprogramma vast, na overleg met de minister-president die hiertoe de Raad van Ministers hoort.

De samenstelling van de raad is (tot 31 december 2007):

prof. dr. W.B.H.J. van de Donk (voorzitter)

mw. prof. mr. dr. L. Hancher

prof. dr. P.A.H. van Lieshout

prof. dr. P.L. Meurs

prof. dr. J.L.M. Pelkmans

drs. I.J. Schoonenboom

prof. dr. J.J.M. Theeuwes

prof. dr. P. Winsemius

Secretaris: dr. A.C. Hemerijck

De WRR is gevestigd:

Lange Vijverberg 4-5

Postbus 20004

2500 EA 's-Gravenhage

Telefoon 070-356 46 00

Telefax 070-356 46 85

E-mail info@wrr.nl

Website <http://www.wrr.nl>

*Dynamiek in
islamitisch activisme*

AANKNOPINGSPUNTEN VOOR DEMOCRATISERING
EN MENSENRECHTEN

Omslagfoto: ANP/Robin Utrecht

Omslagontwerp: Studio Daniëls, Den Haag

Vormgeving binnenwerk: Het Steen Typografie, Maarssen

ISBN-13 978 90 5356 827 9

ISBN-10 90 5356 827 1

NUR 741/717

© WRR/Amsterdam University Press, Den Haag/Amsterdam 2006

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voorzover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j^o het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Aan de Minister-president
Voorzitter van de Ministerraad
De heer mr. dr. J.P. Balkenende
Postbus 20001
2500 EA Den Haag

ons kenmerk
2006014/wvdd/lt

doorkiesnummer
070-356 4691

telefax
070-356 4685

Onderwerp
WRR-rapport over Dynamiek in
Islamitisch Activisme

Email
voorzitter@wrr.nl

datum
29 maart 2006

Bij dezen zenden wij u een door de raad op eigen initiatief geschreven rapport over 'islamitisch activisme', de recente opleving van de islam als politieke factor. Het rapport belicht de achtergronden, manifestaties en dynamiek van de uiteenlopende vormen van dit activisme binnen de moslimwereld. In een tijd waarin de communicatie over 'de islam' vooral via heftige beelden en grote woorden verloopt, is het des te belangrijker systematisch kennis te nemen van feitelijke ontwikkelingen en achtergronden.

Het door sommigen als onvermijdelijk beklemtoonde gegeven van een 'botsing tussen beschavingen' is op grond van die ontwikkelingen stellig te ongenueanceerd, en alleen al daarom onbruikbaar als leidraad voor Nederlands en Europees beleid. Rondom het islamitisch activisme doen zich inderdaad spanningen en gewelddadige conflicten voor, maar de raad ziet daarin juist de noodzaak te zoeken naar aanknopingspunten ter bevordering van mensenrechten en democratie in moslimlanden. Anders dan vaak wordt verondersteld, blijken de belemmeringen voor democratisering en mensenrechten in veel van deze landen meestal weinig met de islam zelf van doen te hebben. Ook hier geldt dat het goed is beelden en woorden van angst te confronteren met feiten en kennis.

Het in dit rapport ontwikkelde perspectief is vooral gericht op Europees en buitenlands beleid. Maar juist in deze tijd van mondialisering is het goed te beseffen dat buitenlands en binnenlands beleid steeds meer met elkaar vervlochten zijn. De raad meent dat het hier gepresenteerde beleidsperspectief daarom ook nuttig kan zijn voor de discussies over het islamitisch activisme in ons eigen land.

Volgens de procedure van de Instellingswet ziet de raad graag de bevindingen van de ministerraad tegemoet,

De voorzitter,

Prof/dr. W.B.H.J. van de Donk

De secretaris,

Dr. A.C. Hemerijck

INHOUDSOPGAVE

Samenvatting	9
Ten geleide	17
1 Inleiding	19
1.1 Achtergrond en aanleiding	19
1.2 Doel, centrale vragen en begripsbepalingen	21
1.3 Beperkingen	24
1.4 Uitwerking onderzoeksvraag en rapportopbouw	25
2 De ontwikkeling van het islamitisch-politiek denken	29
2.1 Inleiding	29
2.2 Hervorming door terugkeer naar de bronnen	30
2.3 Hervorming door herinterpretatie van de heilige bronnen	35
2.4 Interpretatie van de dynamiek in het islamitisch denken	53
2.5 Conclusie	58
3 De ontwikkeling van islamitisch-politieke bewegingen	59
3.1 Inleiding	59
3.2 Islamitisch-politieke bewegingen in de jaren zeventig: achtergronden en kenmerken	60
3.3 Islamitisch-politieke activisten aan de macht	67
3.4 Islamitisch-politieke bewegingen in de politieke en maatschappelijke arena	74
3.5 Interpretatie van de politieke dynamiek	92
3.6 Conclusie	103
4 De ontwikkeling van recht en rechtsstelsels	109
4.1 Inleiding	109
4.2 Recente islamisering van recht en rechtsstelsels	111
4.3 Islamitische en universele mensenrechten	132
4.4 Interpretatie van de rechtsdynamiek	139
4.5 Conclusie	147
5 Beleidsperspectief	149
5.1 Inleiding	149
5.2 De wereldpolitieke situatie	150
5.3 Aanknopingspunten	154
5.4 Constructieve betrokkenheid met de moslimwereld	160
5.5 Europese en bilaterale beleidsopties voor constructieve betrokkenheid	169
5.6 Islamitisch activisme in de Nederlandse democratische rechtsstaat	190
5.7 Conclusie	201

Literatuur		207
Bijlage 1	Vergelijking van de scores van moslimlanden voor politieke rechten en burgerlijke vrijheden, begin jaren zeventig en 2003/2004	219
Bijlage 2	Classificatie van moslimlanden naar regimetype - 2002	221
Bijlage 3	Status van islam en sharia in de grondwet van moslimlanden	222
Bijlage 4	Barcelona-proces, EMP en ENP	225
Verklarende woordenlijst		227

SAMENVATTING

Achtergrond

Sinds de jaren zeventig is sprake van een toenemende betekenis van de islam als politieke factor, het zogenoemde islamitisch activisme. Diverse manifestaties daarvan hebben geleid tot grote spanningen en gewelddadige conflicten, niet alleen binnen de moslimwereld zelf, maar ook in (relaties met) het Westen en Nederland. De verwevenheid tussen wat zich buiten en binnen nationale grenzen afspeelt, betekent immers dat gebeurtenissen elders ook gevolgen hebben voor de interne verhouding tussen bevolkingsgroepen. Tussen moslims en niet-moslims, en soms ook tussen moslims onderling, is een sfeer van wantrouwen en angst ontstaan. De communicatie over 'de islam' verloopt nog slechts via heftige beelden en grote woorden, zoals een 'botsing tussen beschavingen' of een 'onverenigbaarheid van de islam met democratie en mensenrechten'.

Vraagstelling

Dit rapport onderzoekt de kenmerken en dynamiek van het islamitisch activisme. Het stelt de vraag of en in welk opzicht de verschijningsvormen van dit activisme sinds de jaren zeventig aanknopingspunten bieden voor democratisering en verbetering van de mensenrechten. Het onderzoekt ook welk beleidsperspectief voor Nederland en Europa op langere termijn processen van democratisering en verbetering van mensenrechten kan ondersteunen.

Doel

Met dit rapport beoogt de raad een beleidsperspectief te formuleren dat bijdraagt aan het verminderen van de spanningen met en binnen de moslimwereld rondom vraagstukken van islamitisch activisme. De raad acht het essentieel dit perspectief te baseren op kennis van de feitelijke ontwikkelingen en kenmerken van dit activisme. Tegelijkertijd richt hij zich in dit rapport niet op een beschrijving en analyse van *alle* facetten hiervan, dus inclusief de zo bekende negatieve manifestaties. Hij zoekt nadrukkelijk naar positieve aanknopingspunten voor beleid gericht op democratisering en mensenrechten in moslimlanden.

Dit rapport richt zich tot de Nederlandse regering. De internationale ontwikkelingen die hier aan de orde zijn, vergen naar hun aard internationale beleidsinspanningen. Daarom verkent het rapport vooral de beleidsmogelijkheden die de Europese Unie (EU) ter beschikking staan. Juist via dat grotere kader kan Nederland invloed uitoefenen. De uitgangspunten voor het externe EU-beleid hebben evenwel ook implicaties voor de omgang met het islamitisch activisme in Nederland.

Aanpak

De relatie tussen islamitisch activisme en democratie en mensenrechten is onderzocht op drie dimensies, namelijk:

- islamitisch-politiek denken,
- islamitisch-politieke bewegingen, en
- islamitisch recht.

Aanknopingspunten

De bevinding van het rapport is dat het islamitisch activisme wel degelijk aanknopingspunten biedt voor democratisering en mensenrechten. Ieder van de drie onderzochte dimensies toont ten aanzien hiervan een grote verscheidenheid en dynamiek. Hoewel het om fragiele aanknopingspunten gaat, en er ook nog veel onzekerheid bestaat, is het onjuist te veronderstellen dat 'de' islam in algemene zin haaks staat op acceptatie van democratie en mensenrechten.

Het niveau van *het islamitisch-politieke denken* laat zien dat er inderdaad veel denkers zijn die belangrijke principes voor de inrichting van de staat, zoals de scheiding van kerk en staat, democratie, rechtsstaat en mensenrechten, afwijzen als strijdig met de islamitische beginselen en de suprematie van het islamitisch recht. Maar naast deze beeldbepalende opvattingen manifesteren zich ook steeds meer denkers die deze principes juist op islamitische gronden nastreven. Zij keren zich tegen dogmatische benaderingen die stellen dat de voorschriften van de heilige bronnen naar de letter moeten worden nageleefd. Eerder gaat het hun om de geest en de zeggingskracht van deze bronnen voor de huidige omstandigheden. Denkers met dergelijke opvattingen zijn inmiddels in veel moslimlanden te vinden, bijvoorbeeld in Indonesië, Maleisië en Egypte. Het vernieuwende denken komt zelfs voor in Iran, het land dat nu een kwarteeuw ervaring heeft met een islamitische theocratie.

Ook de recente geschiedenis van *islamitisch-politieke bewegingen* in de moslimwereld laat een grote verscheidenheid en dynamiek zien. Dergelijke bewegingen vormen geen homogene, onveranderlijk radicale, immer gewelddadige bedreiging. Het transnationale terrorisme dat zich toelegt op jihadische acties is natuurlijk wel bedreigend. Maar daarnaast zijn er tal van islamitische bewegingen met heel uiteenlopende aspiraties, waaronder ook groepen die zoeken naar hervormingen binnen de bestaande politieke stelsels. Bovendien hebben islamitisch-politieke bewegingen in veel moslimlanden ook hun aanvankelijk radicale houding laten varen voor een pragmatische politieke opstelling. De bewegingen die zich het meest oriënteren op de *politieke arena*, zoals de Moslim Broederschap in Egypte, zijn het verst opgeschoven naar acceptatie van democratische beginselen en normen. Al doende nemen ze afstand van absolute waarheden en leren ze de positieve werking kennen van democratische principes en mensenrechten.

Veel moslimlanden hebben de afgelopen decennia blootgestaan aan druk om elementen van *het islamitisch recht* in te voeren. De opvattingen over wat deze *sharia* behelst, lopen echter sterk uiteen, van zeer algemene richtlijnen tot concrete gedragsvoorschriften. Daardoor bestaan er niet alleen grote verschillen in op de sharia gebaseerde rechtsregels, maar ook in de praktische toepassing van die regels. De islamisering van het recht vanaf de jaren zeventig heeft in de

meeste landen een beperkte reikwijdte gehad; uitzonderingen zijn landen als Iran, Pakistan en Soedan. Bovendien is de eerste golf van islamisering niet gevolgd door een tweede; de laatste vijftien jaar is eerder sprake van een afname van de invloed van strenge interpretaties van de sharia op het nationale recht. Ook waar de sharia formeel een rol speelt, blijkt deze geleidelijke modernisering van het recht niet uit te sluiten. Zo heeft de lijn van hervormingen van het huwelijksrecht zich ondanks het activisme in de meeste landen voortgezet. In reactie op de *universele* mensenrechten zijn in de moslimwereld ook ideeën ontwikkeld over *islamitische* mensenrechten. Tussen beide concepten bestaan naast overeenkomsten ook belangrijke principiële verschillen. Toch blijkt ook hier onmiskenbaar een tendens van geleidelijke toenadering.

Beleidsperspectief

De lidstaten van de EU kunnen zich een afzijdige houding niet permitteren. Een in zichzelf gekeerde Unie die afziet van externe ambities creëert slechts een illusie van veiligheid die de bestaande kwetsbaarheid niet wegneemt. Bovendien betekent afzijdigheid dat Europa kansen onbenut laat die er wel degelijk zijn voor het ondersteunen van veelbelovende ontwikkelingen in de moslimwereld. De WRR pleit dan ook voor een actieve en constructieve opstelling van EU-lidstaten. Dit beleid omvat de volgende uitgangspunten:

- rekening houden met de diversiteit van islamitisch activisme;
- onderkennen van islamitisch activisme als potentieel constructieve politieke en juridische factor voor de ontwikkeling van moslimlanden;
- aansluiten bij endogene ontwikkelingsprocessen en -trajecten die democratie en mensenrechten bevorderen;
- investeren in een geïnformeerde publieke opinie over islamitisch activisme en de hoofdlijnen van het daarop gerichte beleid.

Diversiteit

Tussen en binnen moslimlanden bestaan veel verschillende interpretaties van de manier waarop de islam zich verhoudt tot politiek, democratie en mensenrechten. Of islam en democratie elkaar verdragen, en of islamitische wetgeving op gespannen voet staat met mensenrechten, is niet in algemene zin te zeggen, maar verschilt per islam- of sharia-opvatting en/of -praktijk, en ook per tijdsgewricht. Nederland en de EU zullen moeten investeren in kennis van deze verschillende opvattingen en -praktijken, als grondslag voor het beleid tegenover moslimlanden.

Constructief of niet

In het verleden heeft de EU met pleidooien voor democratisering en verbetering van mensenrechten in naburige moslimlanden vooral de hoop gevestigd op niet-religieuze bewegingen en partijen, ook als die groepen nauwelijks politiek draagvlak hadden onder de lokale bevolking. Maar steeds duidelijker blijkt dat het negeren van de politieke en juridische agenda van religieus activisme geen oplossing biedt en zelfs averechts kan uitwerken. Niet alleen ontmoedigt zo'n houding islamitische groepen met een grote achterban die bereid zijn *binnen* het bestaande

stelsel te streven naar geleidelijke politieke liberalisering, maar ze voedt ook de wijdverbreide opvatting onder gewone burgers in de moslimwereld dat secularisme en (westerse) democratie per definitie antireligieuze belangen dienen. De roep om islamisering wordt zo alleen maar aangewakkerd, hetzij doordat radicalen meer steun van de bevolking krijgen voor hun religieuze opvattingen, hetzij doordat politieke machthebbers zelf de conservatieve ‘islamiseringskaart’ gaan uitspelen voor behoud van politieke legitimiteit.

De EU en Nederland moeten islamitische bewegingen niet langer op voorhand uitsluiten als potentiële gesprekspartners, maar zich laten leiden door de concrete politieke daden van deze groepen. Ze dienen stromingen die opschuiven naar acceptatie van democratie en mensenrechten krachtig te steunen, en stromingen die zich daarvan verwijderen te veroordelen. Ze moet daarnaast ook meer positieve prikkels ontwikkelen om hervormingen te kunnen stimuleren en belonen. Bovendien moet ze bij ernstige mensenrechtenschendingen bereid zijn ook echt sancties te treffen. In het geval van het Euromediterrane beleid kan dat neerkomen op (tijdelijke) opschorting van een partnerschapsverdrag. De Unie geeft zo ruimte aan gedifferentieerde democratiseringstrajecten en progressieve verwezenlijking van mensenrechten, maar houdt tegelijkertijd vast aan de eigen waarden op dit terrein.

Endogene dynamiek

Democratie en mensenrechten kunnen niet duurzaam van buitenaf worden opgelegd. Nederland en de EU zullen moeten beïnvloeden zonder te beleren, en aanvaarden dat binnen een islamitisch referentiekader democratie en mensenrechten soms (voorlopig) een andere uitwerking krijgen dan gebruikelijk is in westerse landen. Moslimlanden voldoen in veel opzichten niet aan de huidige internationale maatstaven inzake democratie en mensenrechten. Daarin verschillen zij overigens niet van veel (andere) ontwikkelingslanden. Maar juist dan wordt de vraag cruciaal of en hoe zij *verbetering* willen nastreven. Serieuze hervormingen in de richting van de internationale maatstaven verdienen ondersteuning, ook waar deze plaatsvinden vanuit een islamitisch discours. Progressieve verbeteringen van mensenrechten zijn in veel moslimlanden nu eenmaal gemakkelijker te aanvaarden als die kunnen worden ingebed in de eigen traditie en cultuur. De nieuwe familiewetgeving in Marokko illustreert dit; onder de vlag van de sharia heeft een aanzienlijke verbetering plaatsgevonden van de rechten van vrouwen.

Implicaties voor Nederland

Ook de interne Europese en Nederlandse verhoudingen vergen oog voor diversiteit en dynamiek. Dit vereist echter wel een culturomslag. Tot dusver getuigt het politieke en publieke debat in Nederland van onvoldoende kennis van de islam en de vele islamitisch-politieke denkstromingen en bewegingen. Overheden dienen actief en vooral structureel initiatieven te ondersteunen die voorzien in verbreding van de informatievoorziening over deze thema's bij zowel moslims als niet-moslims. Bij uitstek structurele bijdragen kunnen tegenwicht bieden aan

eenzijdige informatie- en beïnvloedingsmechanismen van bijvoorbeeld de ‘web-islam’ van radicale groeperingen.

In de Nederlandse verhoudingen kan partijvorming die (gedeeltelijk) plaatsvindt op basis van de islam of de moslimidentiteit een constructieve bijdrage leveren aan het politieke debat. Islamitisch geïnspireerde politieke partijen kunnen een stem geven aan degenen die zich in de vertegenwoordigende organen van moslims niet vertegenwoordigd weten. Ze getuigen van het streven naar participatie aan de bestaande instituties en volgens de geldende democratische spelregels.

Conclusie

Een klimaat van confrontatie en sjabloondenken scheidt geen bestendige voorwaarden voor veiligheid, democratisering en toenemend respect voor mensenrechten. Het enig wenselijke alternatief is in te spelen op aanknopingspunten voor democratie en mensenrechten in het islamitisch activisme zelf. De in dit rapport gepresenteerde analyses laten zien dat die aanknopingspunten er wel degelijk zijn.

TEN GELEIDE

Dit rapport is voorbereid door een interne projectgroep van de WRR. Deze bestond uit stafmedewerker dr. W. Asbeek Brusse en raadslid drs. I.J. Schoonenboom.

De analyses in dit rapport zijn mede gebaseerd op studies die op verzoek van de WRR zijn verricht en tegelijkertijd met dit rapport zijn verschenen. Het betreft:

- J.M. Otto (2006) *Sharia en nationaal recht. Rechtssystemen in moslimlanden tussen traditie, politiek en rechtsstaat*, WRR-Verkenning nr. 11, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- J.M. Otto, A.J. Dekker, L.J. van Soest-Zuurdeeg (red.) (2006) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-Webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- N. Abu Zayd (2006) *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, WRR-Verkenning nr. 10, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- M.S. Berger (2006) *Klassieke sharia en vernieuwing*, WRR-Webpublicatie nr. 12, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Het Rapport aan de Regering valt onder verantwoordelijkheid van de raad. Voor de verkenningen en webpublicaties zijn de genoemde auteurs verantwoordelijk.

1 INLEIDING

1.1 ACHTERGROND EN AANLEIDING

De islam is de afgelopen decennia een steeds belangrijkere politieke factor geworden. De islamitische revolutie van 1979 in Iran markeerde het spectaculaire begin van een periode waarin islamitisch activisten zich steeds meer lieten gelden als politieke spelers (zie tekstbox 1.1). Aanvankelijk leek hun invloed zich grotendeels te beperken tot landen met een moslimmeerderheid ('moslimlanden').¹ Terroristische aanslagen als die in New York, Madrid en Londen hebben echter ondubbelzinnig duidelijk gemaakt dat niet-moslimlanden in het Westen ook deel uitmaken van het vijandbeeld van sommige islamitische groeperingen. Aanwijzingen hiervoor waren er al veel langer; aan de Iraanse revolutie bijvoorbeeld lag een sterk antiwesterse motivatie ten grondslag. Dit besef bracht de Amerikaanse auteur Samuel Huntington er al in 1993 toe te voorspellen dat na het verdwijnen van de tegenstelling tussen Oost en West nieuwe conflicten vaker zouden plaatsvinden tussen de 'westerse' en de 'islamitische' beschaving (Huntington 1993).

De laatste twee decennia van de twintigste eeuw gelden bij uitstek als de jaren van de derde 'democratiseringsgolf' en versterkte aandacht voor de mensenrechten (Diamond 2003; UNDP 2002: 14-16).² Deze trend lijkt belangrijke delen van de moslimwereld echter vrijwel ongemoeid te hebben gelaten (Fish 2002). Ook nu nog hebben maar vier van de zeventien Arabische landen een kiesstelsel dat via regelmatig terugkerende verkiezingen concurrentie tussen meerdere partijen toestaat (UNDP 2002: 15). En in een aantal moslimstaten in Afrika beneden de Sahara, in Centraal- en Zuid-Azië is sinds het midden van de jaren negentig zelfs sprake van een stagnatie van de politieke liberalisering. Tekortschietende burgerlijke en politieke vrijheden, slecht bestuur (dat in het geval van de Arabische regio mede dankzij olie-inkomsten kan voortbestaan), gebrek aan rechts-staatselijkheid en grote economische en sociale ongelijkheid dragen daar bij aan toenemende onvrede en uitzichtloosheid die mede een voedingsbodem creëren voor gewelddadig islamitisch radicalisme (UNDP 2005; Rabasa 2005). Het geweld keert zich deels tegen de eigen bevolking. Het richt zich deels ook tegen het Westen, dat zeker in de Arabische wereld geldt als medehandhaver van de status-quo omwille van de eigen (energie)belangen, alle westerse retoriek over mensenrechten en democratie ten spijt.

Er zijn ook andere factoren die bijdragen aan spanningen rondom de islam en de moslimwereld. De praktijken van 'de islam aan de macht' in landen waar het streven naar islamisering leidt tot herinvoering van het islamitisch recht (*sharia*) of in theocratieën als Iran en Saoedi-Arabië, staan op gespannen voet met de universele mensenrechten. De soms vergaande segregatie en ongelijkheid van mannen en vrouwen, barbaarse straffen, vijandigheid tegenover homoseksualiteit en beperkingen van de vrijheid van meningsuiting in deze landen staan ver

af van wat velen in Nederland en delen van het Westen als belangrijke (zij het soms vrij recente) verworvenheden beschouwen. Hetzelfde geldt voor verschijnselen als eerwraak en vrouwenbesnijdenis, die eveneens vaak met de islam in verband worden gebracht. Dankzij de grote aantallen moslims die tegenwoordig in Europa wonen, manifesteren deze verschijnselen zich bovendien steeds dichterbij. Spanningen rondom de islam zijn hierdoor ook Europese en nationale politieke vraagstukken geworden, die vaak hevig maatschappelijk debat en conflict voortbrengen.

Tekstbox 1.1 Politieke mobilisatie onder de vlag van de islam

Over de kenmerken en achtergronden van de recente opleving van islamitisch activisme is al een rijke literatuur voorhanden.³ Deze benadrukt een complex van onderliggende factoren en katalysatoren, waarvan we er hier enkele noemen:

- de lange lijn van neergang van de grote islamitische beschaving en de opkomst van westerse mogelijkheden, resulterend in het verval van islamitische rijken en koloniale overheersing;
- hiermee gepaard gaande gevoelens van vernedering, machteloosheid en verloren identiteit, die ook na de koloniale tijd niet zijn verdwenen;
- het door postkoloniale regeringen gevoerde beleid gericht op consolidering van de (veelal seculiere) staat, economische planning en modernisering. Daarmee werden tegelijk grote groepen van de bevolking voor wie de islam een belangrijk referentiepunt was, cultureel buiten het systeem geplaatst;
- internationale politieke gebeurtenissen als de Zesdaagse Oorlog, de Arabische olieboycot, de slepende confrontatie tussen Israël en de Palestijnen en recent de oorlog tegen Irak, die in het Midden-Oosten fungeerden als katalysator van onvrede over het falend binnenlands beleid en de westerse aanwezigheid in de regio;
- de mobiliserende werking van de islamitische revolutie in Iran en de jihadistische strijd van de Taliban in Afghanistan;
- Saoedi-Arabische pogingen om met behulp van 'oliedollars' de geloofsleer van het conservatieve islamitische wahhabisme uit te dragen in de rest van de wereld, als sunnitsch tegenwicht tegenover het shiïtische revolutionaire elan;
- het steeds duidelijker politieke falen van postkoloniale regeringen in veel moslimlanden tegen de achtergrond van toenemende internationale economische concurrentiedruk, hoge bevolkingsgroei, omvangrijke migratie naar de grote steden en stijgende verwachtingen van de bevolking als gevolg van hogere opleidingsniveaus;
- de opkomst van politieke bewegingen die na de ontspanning tussen 'Oost' en 'West', het wegvallen van het communisme en de wereldwijde politieke liberaliseringsdruk vanaf begin jaren negentig de islam hanteren als referentiekader voor politieke erkenning; vele streven naar 'islamisering' van politiek, staat en recht;
- het gebruik van terroristische middelen door radicale, vaak transnationaal werkzame activistische groepen en netwerken die geopolitieke conflicten (zoals de Golfoorlog, de Balkanoorlog, de strijd in Kashmir, Tsjetsjenië, het Palestijnse conflict en de oorlog in Irak) een 'islamitische', vooral antiwesterse lading meegeven;
- de ervaringen van moslims met uitsluiting en discriminatie in de economische, culturele en politieke arena in westerse landen.

De verwevenheid tussen dat wat zich buiten en binnen onze grenzen afspeelt, heeft niet alleen betrekking op de concrete feiten maar ook op de beeldvorming. Terroristische acties van moslims elders in de wereld kunnen ertoe leiden dat moslims hier plotseling als potentiële terroristen worden gezien, en hun religie als intrinsiek antidemocratisch en gewelddadig. Omgekeerd geldt hetzelfde: in Europa en in de vs levende moslims kunnen oorlogshandelingen van westerse staten tegen moslimstaten interpreteren als nieuw ‘bewijs’ dat het Westen het op de islam heeft gemunt. Internationale spanningen en botsingen raken dus niet langer alleen de internationale en buitenlandpolitieke betrekkingen tussen staten, maar hebben zowel feitelijk als via de beeldvorming grote invloed op de interne verhoudingen tussen bevolkingsgroepen. Al zijn onze relaties mét de regeringen van de moslimwereld op orde, spanningen en gewelddadige conflicten binnen en tussen moslimlanden kunnen hier grote gevolgen hebben, zowel voor moslims als niet-moslims. Daarmee zijn ook de belangen steeds groter geworden bij meer ontspannen verhoudingen tussen en binnen moslimlanden.

1.2 DOEL, CENTRALE VRAGEN EN BEGRIPSBEPALINGEN

Doel en centrale vragen

Dit rapport heeft als doel inzicht te verschaffen in de dynamiek van islamitisch activisme in de moslimwereld, en op grond daarvan een beleidsperspectief te formuleren ter vermindering van de spanningen daaromtrent en ter ondersteuning van processen van democratisering en verbetering van de mensenrechten in moslimlanden. De centrale vragen zijn de volgende.

- *Welke inzichten zijn te ontlenen aan de ontwikkeling sinds de jaren zeventig van islamitisch activisme in relatie tot democratisering en verbetering van mensenrechten?*
- *Welke aanknopingspunten biedt islamitisch activisme voor toenadering tot concepten van democratie en mensenrechten?*
- *Welk beleidsperspectief voor Nederland en Europa kan op de langere termijn spanningen rondom vraagstukken van islamitisch activisme binnen de moslimwereld verminderen en processen van democratisering en verbetering van mensenrechten ondersteunen?*

Deze vraagstelling veronderstelt uiteraard dat democratie en mensenrechten *universele* waarden vertegenwoordigen, waarvan het actief ondersteunen zich niet mag beperken tot enkele regio’s of (religieuze) bevolkingsgroepen. Ondiplomatiek gesteld: ook al is de Arabische regio rijk aan olie en terroristisch islamitisch activisme, dan is dat geen reden de systematische mensenrechtenschendingen door repressieve Arabische regimes te beschouwen als een acceptabele ‘prijs’ voor politieke stabiliteit in die regio. En ook al maken veel autoritaire regimes binnen en buiten die regio dankbaar gebruik van de Amerikaanse ‘oorlog’ tegen het terrorisme om hun politieke tegenstanders onder de islamitisch activisten tot terroristen te bestempelen, dan nog mogen westerse democratiëen de ogen niet sluiten voor de gerechtvaardigde democratische wens van islamiti-

sche politieke partijen tot deelname aan het reguliere politieke proces in hun land.

De vraagstelling van dit rapport is uitdrukkelijk gericht op *aanknopingspunten* in het islamitisch activisme *voor democratisering en verbetering van mensenrechten*. Het gaat dus niet om het geven van een representatief beeld van alle facetten van dit activisme, inclusief al zijn aberraties. Deze selectieve benadering is bewust gekozen. *De hoofdveronderstelling van dit rapport is namelijk dat juist vanwege de onderlinge verwevenheid van buitenlandse en binnenlandse politiek er voor het Westen op de langere termijn een welbegrepen eigenbelang schuilt in het helpen doorbreken van de politieke en economische stagnatie in delen van de moslimwereld*. Gebrek aan ontwikkelingsmogelijkheden, slecht bestuur, het ontbreken van reguliere institutionele kanalen voor het uiten van politieke onvrede en repressie vormen een gevaarlijk mengsel dat gemakkelijk aanzet tot (gewelddadig) radicalisme binnen de moslimwereld. Dit kan zich ook steeds eenvoudiger richten tegen bevolkingsgroepen daarbuiten, zeker in relatief open samenlevingen. Daar staat tegenover dat beleid gericht op het structureel ondersteunen van democratisering en mensenrechten op de langere termijn radicalisme kan helpen tegen gaan. Democratisering en respect voor elementaire mensenrechten bieden bevolkingen immers de kans partijen te machtigen die in de volle schijnwerpers van de politieke arena volgens reguliere instituties en garanties voor hun belangen opkomen. Ze bieden hun ook mogelijkheden politieke leiders naar huis te sturen die de ontwikkelingsagenda van hun land verwaarlozen. Zonder die mogelijkheden blijven radicale groeperingen hun massale aantrekkingskracht behouden, want zij zijn als enige in staat de gevestigde orde echt uit te dagen zonder aan de bevolking verantwoording te hoeven afleggen. Radicale islamitische groepen kunnen onder die omstandigheden hun relatieve voorsprong tegenover andere, concurrerende politieke groepen zelfs gemakkelijk behouden, doordat ze hun boodschap vooral verspreiden via moskeeën, religieuze welzijnsorganisaties en andere religieuze netwerken, die dankzij de vlag van de islam minder snel blootstaan aan directe overheidsrepressie (Gambill 2004).

Het doorbreken van de cyclus van repressie en extremisme in delen van de moslimwereld en het toelaten van werkelijke politieke concurrentie om de stem van de kiezers *kan* op de langere termijn bijdragen aan matiging van islamitisch extremisme, maar er zijn uiteraard geen zekerheden. Op de korte termijn kunnen processen van democratisering zelfs destabiliserend werken, bijvoorbeeld doordat in jonge democratieën met een lange geschiedenis van autoritair bestuur de democratische instituties nog zwak zijn, het vertrouwen van de bevolking in democratische procedures gering is en de nieuw gekozen politieke elite inspeelt op nationalistische of populistische sentimenten om binnenlandpolitieke tegenstellingen te overbruggen. De critici van beleid gericht op democratisering menen zelfs dat deze risico's op de korte termijn van een machtsovername door islamitische extremisten met de bijbehorende chaos en instabiliteit niet opwegen tegen de mogelijke kansen van democratisering op de langere termijn. De raad benadrukt echter het belang voor Nederland en Europa een strategisch beleid te

ontwikkelen dat niet alleen oog heeft voor de dilemma's en risico's op de korte termijn, maar ook in staat is op de lange termijn eventuele kansen en aanknopingspunten te benutten wanneer en waar die zich voordoen.

Begripsbepalingen

Hoe processen van democratisering zich zullen voltrekken en welke vorm de democratie uiteindelijk aanneemt, zal van land tot land en ook per tijdsgewricht verschillen.⁴ Maar het is duidelijk dat het democratieconcept meer veronderstelt dan alleen periodieke (vrije) verkiezingen. Democratie moet uiteindelijk ook zijn gebaseerd op de *rule of law*, respect voor basale individuele mensenrechten, zoals de menselijke waardigheid, de vrijheid van meningsuiting, vereniging, vergadering en godsdienst, het recht op onderwijs, grondwettelijk gegarandeerd toezicht op overheidsbeslissingen door gekozen volksvertegenwoordigers en civiel toezicht op leger en politie.

De opleving van 'de islam' als politieke factor in de moslimwereld benoemt de raad met de term *islamitisch activisme*. Dit verwijst naar het streven van mensen voor wie de islam een belangrijke inspiratiebron is voor het inrichten van de hedendaagse politiek en samenleving (Fuller 2003: xi). Islamitisch activisme is hier een koepelbegrip voor allerlei mogelijke doelstellingen en eisen, van het streven naar een (wereldomvattende) islamitische staat tot het tegendeel, namelijk het op islamitische gronden bepleiten van de scheiding van moskee en staat. Het woord 'islamitisch' benadrukt dat de islam fungeert als een gemeenschappelijk voertuig en idioom voor de politieke en maatschappelijke bewustwording van grote groepen moslims. 'Activisme' geeft aan dat het veel verschillende soorten inspanningen betreft, die ook nog eens sterk aan verandering onderhevig zijn. Begrip daarvan vergt zowel duiding van *de symbolen, retoriek en het idioom* van de islam, als van *het handelen en het gedrag* van de betrokken moslims.

De term 'islamitisch activisme' roept – overigens net als begrippen als islamisme, fundamentalisme, extremisme en politieke islam – in de huidige context soms associaties op met gewelddadig extremistisch optreden in naam van de islam. Dat is niet verwonderlijk; het zijn immers de extreme en gewelddadige uitingen die tegenwoordig in het oog springen. En veel van de turbulentie die zich binnen de moslimwereld en ook daarbuiten manifesteert onder de vlag van de islam, betreft uitingen van bewustwording en strijdbaarheid. Dat moet niet onder stoelen of banken worden gestoken. Maar die strijdbaarheid is niet uitsluitend gewelddadig; ze bestrijkt het gehele spectrum van vreedzaam, ludiek en provocerend handelen tot gewelddadig, terroristisch en intimiderend. Ze uit zich ook in allerlei politieke, maatschappelijke en culturele arena's en kent vele gezichten, van politieke bewegingen en partijen, van in de *civil society* werkende niet-gouvernementele organisaties (ngo's), van bewustwording op individueel niveau tot toenemende wetenschappelijke aandacht voor islamitisch-politiek denken.

Onder het begrip *islamisering* verstaat dit rapport het funderen van politiek, staat, recht en samenleving op islamitische grondslagen. Dit begrip is niet vrij

van ambiguïteit, omdat over die grondslagen en hun betekenis zeer verschillend kan worden gedacht. Zo bestaat niet alleen bij velen in het Westen maar ook bij velen in de moslimwereld de opvatting dat de islam zich niet positief kan verhouden tot democratie, rechtsstaat en mensenrechten (Huntington 1993 en 1996). Leert de ervaring van Iran, Soedan en Afghanistan tot nog toe immers niet dat de relatie eerder negatief is? Die verhouding kan echter ook naar tijd en plaats veranderen. Door de schijnwerper te richten op de ontwikkelingen vanaf de jaren zeventig kan blijken welke implicaties islamitisch activisme heeft gehad voor de politiek en het recht, en of zich veranderingen in de voorgestane islamisering hebben voorgedaan. Zijn de oorspronkelijke doelen van islamitische stromingen en bewegingen nog steeds dezelfde, of zijn ze intussen veranderd? Het is immers denkbaar dat islamitisch-politieke bewegingen die zich aanvankelijk als geweldadige of antisysteemkrachten presenteren, toch uiteindelijk een constructieve rol gaan spelen binnen het bestaande politieke systeem, en zich steeds meer oriënteren op democratisering en verbetering van de mensenrechten (Fuller 2003). Omgekeerd is het ook denkbaar dat bewegingen en groepen die eerst binnen de bestaande stelsels wilden functioneren, steeds extremere eisen formuleren op het gebied van de islamisering van de staat en het recht.

Dit rapport hanteert de term *fundamentalisme* voor het streven zich bij politieke hervormingen te baseren op richtlijnen die zijn neergelegd in de heilige bronnen (nl. de koran en de sunna, de handelingen van de Profeet Mohammed). *Radicalisme* is hier gedefinieerd als het streven naar ingrijpende veranderingen in de politieke en maatschappelijke orde. De termen radicalisme en extremisme worden in dit rapport als synoniem beschouwd.

1.3 BEPERKINGEN

Voor alle duidelijkheid beklemtoont de raad dat dit rapport niet in *algemene* zin de discussie voert over 'de (on)verenigbaarheid van de islam met democratie en mensenrechten'. Hoewel die vraag vooral de laatste jaren velen (moslims en niet-moslims) in het Westen bezighoudt, is deze discussie weinig vruchtbaar. Het voor een antwoord uitsluitend terugvallen op de heilige geschriften helpt niet. Uiteindelijk zijn het niet zozeer de teksten maar vooral de interpretaties daarvan en de concrete gedragingen van de aanhangers die bepalen of hun religie wel of niet verenigbaar is met democratie en mensenrechten. En juist die vele uiteenlopende interpretaties en gedragingen zijn weer afhankelijk van allerlei verschillende factoren, zoals culturele normen van de betreffende religieuze bevolking en economische en politieke ontwikkelingstrajecten, ofwel factoren die zeer sterk tijd- en plaatsgebonden zijn. Daardoor laat de stelling dat islam, democratie en mensenrechten als zodanig (on)verenigbaar zijn, zich bevestigen noch ontkennen. De raad acht het vruchtbaarder te onderzoeken onder welke omstandigheden en op welke plaatsen in de moslimwereld islamitisch activisme kansen of belemmeringen creëert voor democratisering en verbetering van mensenrechten.

Dit rapport heeft evenmin als thematiek ‘de ontwikkeling’ (van democratie, mensenrechten, etc.) in algemene zin in moslimlanden. De aandacht gaat uit naar islamitisch activisme in relatie tot (verdere) democratisering en verbetering van de mensenrechten in die landen. Met een beperking tot deze religieus-politieke factor meent de raad een bij uitstek relevante invalshoek te belichten. Wel onderkent hij het gevaar dat deze factor daardoor wordt overbelicht en meer gewicht krijgt dan feitelijk is gerechtvaardigd. Door expliciet de aandacht op *islamitisch* activisme te richten, kan immers gemakkelijk de indruk ontstaan dat al het gedrag van individuele moslims, islamitische bewegingen en regeringen door hun religie wordt gemotiveerd, terwijl andere factoren wellicht belangrijker zijn. Maar ook waar de islam als religie wel een uitdrukkelijke rol speelt, kan sprake zijn van religie als voertuig voor geheel andere doelen, zoals gebruik ervan voor het benadrukken van identiteit, verzet tegen corrupte regimes of buitenlandse overheersing, nationalistische aspiraties of etnische dominantie. Waar mogelijk probeert dit rapport deze nuances recht te doen.

De analyses van dit rapport hebben niet steeds betrekking op *alle* moslimlanden. Dat zou een veel groter onderzoek vergen dan het onderhavige. Sommige gegevens betreffen inderdaad – voorzover aanwezig – de hele groep moslimlanden, maar voor informatie ‘in de diepte’ moest worden volstaan met een selectie. Dit betreft vooral hoofdstuk 4, waar gebruik is gemaakt van het rechtsvergelijkend onderzoek naar twaalf moslimlanden dat de WRR heeft laten verrichten door prof. dr. J.M. Otto van het Van Vollenhoven Instituut voor Recht, Bestuur en Ontwikkeling van de Universiteit Leiden. Voor hoofdstuk 2, dat ingaat op ontwikkelingen in modern islamitisch-politiek denken binnen de hoofdstroom van de sunnitische en shiïetische islam, heeft de WRR eveneens een verkenning laten verrichten, namelijk door prof. dr. Nasr Abu Zayd, Ibn Rushd hoogleraar aan de Universiteit voor Humanistiek. De publicaties van beide onderzoeken zijn gelijk met dit rapport verschenen (Otto 2006; Abu Zayd 2006).

1.4 UITWERKING ONDERZOEKSVRAAG EN RAPPORTOPBOUW

De ontwikkeling van islamitisch activisme in de moslimwereld in relatie tot democratisering en mensenrechten wordt in dit rapport onderzocht langs drie invalshoeken:

- islamitisch-politiek denken binnen de sunnitische en shiïetische hoofdstroom,
- islamitisch-politieke bewegingen, en
- islamitisch recht.

Deze invalshoeken komen in de hoofdstukken 2 tot en met 4 achtereenvolgens aan de orde. Met deze volgorde wordt echter geen causale richting of sequentieel verband gesuggereerd, in de zin dat vernieuwingen starten op intellectueel niveau, zich vervolgens vertalen in politiek activisme en ten slotte neerslaan in recht. Verandering *kán* zich in deze volgorde voltrekken, maar andere sequenties zijn ook denkbaar, terwijl vernieuwing haar oorsprong óók kan vinden buiten deze gebieden. Bovendien zijn er meerdere invalshoeken denkbaar om de ont-

wikkeling van het activisme te bezien, zoals die van de in de praktijk 'geleefde islam'. Vanwege de aandacht in dit rapport voor de relatie van islamitisch activisme met democratie en mensenrechten is hier gekozen voor de genoemde publieke dimensies.

In hoofdstuk 2 staat de ontwikkeling van *islamitisch-politiek denken* centraal. Er blijkt een breed spectrum aan opvattingen te bestaan, juist waar het gaat om de inrichting van staat en samenleving, en de relatie van de islam tot democratie, rechtsstatelijkheid en mensenrechten. De hier onderzochte denkrichtingen bevinden zich binnen de sunnitische en shiïetische hoofdrichtingen. Eerst komen de auteurs aan bod die gelden als de intellectuele vaders van de bewegingen die zich sinds de jaren zeventig beijveren voor het vestigen van een islamitische staat en het invoeren van islamitisch recht (par. 2.2). Zij worden ook wel als fundamentalisten aangeduid, aangezien ze streven naar politieke hervorming op basis van de oorspronkelijke bronnen van de islam, de koran en de sunna. Voor het doorbreken van de stagnatie in de moslimwereld zoeken velen inspiratie in de islam uit de begintijd. Daarna worden denkers besproken die afstand nemen van een letterlijke navolging van deze heilige bronnen; ze laten zich inspireren door de intentie en de zeggingskracht daarvan voor moderne vraagstukken (par. 2.3). Vervolgens gaat het hoofdstuk in op de vraag naar de dynamiek in opvattingen en de eventuele toenadering tot concepten van democratisering en de universele mensenrechten (par. 2.4). In paragraaf 2.5 worden tot slot de conclusies getrokken.

Hoofdstuk 3 gaat in op de ontwikkeling van *islamitisch-politieke bewegingen*. Paragraaf 3.2 beschrijft de voornaamste kenmerken van opkomende activistische politieke bewegingen van de jaren zeventig. In sommige landen slaagden zij erin de macht te veroveren (par. 3.3). In de meeste andere landen lukte dat niet of alleen tijdelijk. Ze zijn daar echter wel nadrukkelijk aanwezig in de politieke en maatschappelijke arena (par. 3.4). De wisselwerking met de staat blijkt grote invloed uit te oefenen op de dynamiek en radicaliteit van dit activisme. Paragraaf 3.5 schetst deze dynamiek en beoordeelt de kansen voor (verdere) democratisering en verbetering van mensenrechten.

Hoofdstuk 4 heeft als onderwerp *de ontwikkeling van islamitisch recht* in moslimlanden. Het onderzoekt de reikwijdte van de islamisering van het recht (par. 4.2) en stelt de relatie aan de orde tussen de universele en islamitische mensenrechten (par. 4.3). Een belangrijke vraag hierbij is of deze twee rechtscomplexen haaks op elkaar staan dan wel toenadering toelaten. Paragraaf 4.4 interpreteert de rechtsdynamiek, waarna de conclusies worden getrokken (par. 4.5).

Dit rapport richt zich uiteraard tot de Nederlandse regering. Maar een deel van de voorgestelde beleidslijnen vergt samenwerking op Europees niveau; juist via dat grotere kader kan Nederland invloed uitoefenen. Hoofdstuk 5 verkent welke beleidsmogelijkheden Nederland (mede in EU-verband) ter beschikking staan om eventuele spanningen te verminderen binnen de moslimwereld rondom vraagstukken van islamitisch activisme, en om processen van democratisering en

bevordering van mensenrechten te ondersteunen. Het begint met een typering van de huidige wereldpolitieke context waarbinnen dit beleid moet worden gevoerd (par. 5.2). Vervolgens schetst het kort de bevindingen van de voorgaande hoofdstukken over aanknopingspunten binnen het islamitisch activisme voor toenadering tot concepten van democratie en mensenrechten (par. 5.3). Deze bieden de opmaat voor het beleidsperspectief: een richtinggevend kader met algemene uitgangspunten van beleid voor het constructief omgaan met islamitisch activisme en, waar mogelijk, het ondersteunen van democratisering en mensen-rechten in de moslimwereld (par. 5.4). Paragraaf 5.5 belicht de relevantie van deze algemene uitgangspunten aan de hand van concrete mogelijkheden voor de Nederlandse regering om op Europees en bilateraal niveau vorm te geven aan deze constructieve betrokkenheid met moslimlanden. Ten slotte gaat de WRR kort in op de implicaties van dit beleidsperspectief voor de omgang met islamitisch activisme in Nederland zelf, mede in het licht van de toegenomen verwevenheid tussen externe en interne ontwikkelingen (par. 5.6). De slotparagraaf formuleert de eindconclusies (par. 5.7).

NOTEN

- 1 Dit rapport gebruikt de term ‘moslimlanden’ voor landen waar meer dan vijftig procent van de bevolking moslim is. Het betreft 48 landen (zie de bijlagen aan het einde van dit rapport). Een overzicht van landen met een moslimmeerderheid is onder andere te vinden in Karatnycky 2002. Het bijvoeglijk naamwoord ‘islamitisch’ betekent in dit rapport: de religie van de islam betreffend.
- 2 De wereldwijde toename van het aantal democratieën is van relatief recente datum. Rond 1900 verdiende geen enkele staat het predikaat ‘electorale democratie’ – een voor hedendaagse begrippen erg minimalistische en ontoereikende invulling van het democratiebegrip die uitgaat van universeel kiesrecht voor concurrerende meerpartijenverkiezingen. Slechts een handjevol landen (ruim 19 procent van alle staten en 12,4 procent van de bevolking) had democratische trekken, maar zelfs de meest democratische daarvan kenden geen vrouwenkiesrecht en, in het geval van de VS, geen kiesrecht voor zwarten. Verreweg het grootste deel uit deze groep had een politiek stelsel waarin een dominante partij de politieke macht in handen had en een onevenredig grote invloed kon uitoefenen op de media en het verloop van de verkiezingen. Van alle 130 staten hadden maar liefst 55 de status van kolonie en nog eens 20 die van protectoraat. De meeste daarvan zouden pas tijdens het dekolonisatieproces in de twee decennia daarna onafhankelijkheid verwerven. Illustratief is dat 33 van de huidige 57 lidstaten van de Organisatie van de Islamitische Conferentie (OIC) in 1950 nog de status van kolonie of protectoraat hadden. Pas na 1974 steeg het aantal electorale democratieën in de wereld in fors tempo: van 27 naar 43 procent in 1987 en uiteindelijk ruim 62 procent aan het eind van de twintigste eeuw (Freedom House 1999).
- 3 Zie voor de recentere analyses onder andere het rapport van Rand (Rabasa et al. 2005), de *Arab Human Development Reports* van de UNDP (UNDP 2003, 2004 en 2005), Roy 2004 en ook de publicaties van de International Crisis Group (ICG), zoals ICG 2005a.
- 4 Over de kenmerken en kwaliteit van democratieën en processen van democratisering bestaat een rijke literatuur. Zie voor enkele recente verkenningen en discussies onder andere het *Journal of Democracy*, bijvoorbeeld Diamond en Morlino 2004. Zie voor een debat over democratisering en democratische tekorten in moslimlanden onder andere Karatnycky 2002; Stepan en Robertson 2003 en 2004; Fish 2002; Lakoff 2004 en Nasr 2005.

2 DE ONTWIKKELING VAN HET ISLAMITISCH-POLITIEK DENKEN

2.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk wordt onderzocht welke inzichten zijn te ontleen aan de ontwikkeling sinds de jaren zeventig van het islamitisch-politiek denken in relatie tot democratie en mensenrechten. De vraag hierbij is of hierin aanknopingspunten liggen voor het op langere termijn verminderen van spanningen rondom het islamitisch activisme en voor het versterken van processen van democratisering en verbetering van mensenrechten binnen moslimlanden.

Het zal blijken dat het islamitisch denken over de vormgeving van staat, politiek en recht een genuanceerd beeld laat zien. De hier ten tonele gevoerde denkers zochten of zoeken allen naar nieuwe zeggingskracht van de islam voor het publieke leven. Ze maken deel uit van het islamitisch activisme en zijn allen aan te merken als hervormingsdenkers, maar over de richting van de voorgestane hervorming bestaan grote verschillen. Om dit zichtbaar te maken zijn ze ingedeeld in twee categorieën. De eerste categorie betreft denkers die hun inspiratie voor nieuwe zeggingskracht zoeken in de utopie van de begintijd van de islam en daartoe de *letter* van de koran en de sunna als richtsnoer nemen. Deze groep wordt besproken in paragraaf 2.2. Hun invloed is groot; veel, ook militante, islamitische bewegingen, die zich vooral vanaf de jaren zeventig sterk deden gelden, zijn door hen opgericht of beïnvloed. Het zijn vooral hun opvattingen die voeding geven aan de vrees dat de islam op gespannen voet staat met democratie en mensenrechten.

Er zijn evenwel ook denkers die juist de nadruk leggen op een positief verband tussen islam, democratie en mensenrechten; vanwege het belang voor de vraagstelling van dit rapport wordt hier vooral aan hun opvattingen aandacht geschonken. Deze tweede categorie denkers komt aan de orde in paragraaf 2.3. Anders dan de eersten hanteren zij een moderne kennistheorie en benadrukken de inherente relativiteit van menselijke interpretaties van de heilige bronnen (Filali-Ansary 2003). Door hun nadruk op de *geest* van de koran en de sunna nemen zij afstand van de letterlijke tekst en scheppen zo ruimte voor appreciatie van democratie en mensenrechten. De keuze van de hier opgevoerde denkers berust niet op hun invloed of aanhang, maar op hun inhoudelijke bijdrage aan het ontdoen van de islam van zijn traditionalistische en legalistische interpretatie. De selectie is beperkt tot denkers binnen de twee islamitische hoofdrichtingen, namelijk de sunnitische en de shiïetische richting. Hiermee wordt echter niet gesuggereerd dat zich bij andere richtingen, zoals van de alevieten, ahmadi's en sufi-bewegingen geen uit het oogpunt van democratie en mensenrechten relevante opvattingen voordoen. De keuze is voorts toegespitst op denkers uit een beperkt aantal landen. Hierdoor is het mogelijk de context van die landen bij het denken en de dynamiek ervan te betrekken.

Dit hoofdstuk gaat in paragraaf 2.4 in op de vraag naar de dynamiek in opvattingen en de eventuele toenadering tot concepten van democratisering en versterking van mensenrechten, terwijl paragraaf 2.5 de conclusies trekt uit de gepresenteerde inzichten. Het steunt in belangrijke mate (vooral par. 2.3) op een studie voor de WRR door Nasr Abu Zayd, hoogleraar aan de Universiteit van Leiden en de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht. Deze studie, getiteld *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* is tegelijk met dit rapport uitgegeven (Abu Zayd 2006). Voor de literatuur van de hieronder behandelde denkers wordt naar Abu Zayds publicatie verwezen.

2.2 HERVORMING DOOR TERUGKEER NAAR DE BRONNEN

Het huidige hervormingsdenken is in sterke mate geïnspireerd door opvattingen die al aan het eind van de negentiende en in de vroege twintigste eeuw zijn ontwikkeld. De toenmalige context van intensieve confrontatie met het Westen en het westers denken leidde in de moslimwereld tot een grote behoefte aan hervorming. Op staat en natie was – direct door kolonisatie of indirect door de invloed van westers denken op het eigen regime – een zeer sterk westers stempel komen te rusten waardoor de islam was verdreven naar de private sfeer. Deze westerse overheersing leidde in de moslimwereld tot een diepe identiteitscrisis. De vraag waarom het Westen zo machtig was en de moslimwereld – eens een grootmacht – zo zwak, speelde overal in de moslimwereld. De opheffing in 1924 van het kalifaat van het Osmaanse rijk – het toenmalige moslimrijk dat zich opwierp als bestuur van de gehele moslimgemeenschap (*umma*) – vormde een traumatische gebeurtenis, die velen in de moslimwereld beschouwden als een nieuwe nederlaag van ‘de islam’ tegen het zo overheersende Westen. Dit leidde tot een intensieve discussie over het kalifaat. Tegelijk was hiermee de discussie over ‘islam en politiek’ geboren, waarover de twee categorieën hervormingsdenkers zo’n verschillende positie innemen (Abu Zayd 2006).

Muhammad Rashid Rida (1865-1935) verdedigde het kalifaat als een authentiek islamitisch politiek systeem. Hoewel niet met zoveel woorden genoemd in de heilige geschriften – koran en sunna –, was het kalifaat zijns inziens noodzakelijk om te voorkomen dat moslims terugvallen naar de staat van heidendom, de *jahiliyya*. Daarom zag hij herinvoering als bittere noodzaak; het antwoord op de door westerse invloeden ontstane decadentie was het versterken van op islamitische leest geschoeid recht en orde. Hasan al-Banna (1906-1948) deelde deze opvatting; hij weet het verval van de moslimwereld aan de teloorgang van het elan van het geloof uit de begintijd – de tijd van de Profeet en de zogenoemde ‘rechtgeleide kaliefen’, de eerste vier kaliefen die na zijn dood regeerden. Al-Banna keerde zich sterk tegen de bestaande traditionalistische en een van wereldse zaken afgekeerde geloofspraktijk en tegen de ulama die deze ondersteunden. Zijn ideologische boodschap was dat de islam, die immers berust op de goddelijke openbaring, een orde zonder weerga is die alle aspecten van het menselijk leven dient te doortrekken. Moslims moeten terug naar het zuivere geloof van de devote voorvaders van de umma, een geloof dat nog niet is ‘besmet’ door vreemde invloeden. De

gelovige kan Allah alleen kennen door de beschrijving die Hij zelf en via Zijn Profeet heeft gegeven. Al het andere is heidendom. Daarom moeten alle westerse invloeden worden verwijderd, zoals wetboeken, sociale gewoontes (kleding, groeten, werktijden, talen), ideeën en instituties, en moet de *sharia* (islamitische wetgeving) over de hele linie worden ingevoerd (Abu Zayd 2006).

Om zijn ideeën te verwezenlijken, richtte al-Banna in 1928 de Egyptische Moslim Broederschap op. Zijn strategie was om met de Broederschap allereerst de Egyptische samenleving te islamiseren. Dit voorbeeld diende elders in de moslimwereld te worden nagevolgd als noodzakelijke weg naar het uiteindelijke kalifaat. Met deze denkbeelden geldt al-Banna als de vader van het concept van ‘de islamitische staat’ (Fuller 2003: 9), die van *onderop* geleidelijk moet worden opgebouwd en moet uitlopen op het kalifaat. De islam zag hij als de alomvattende oplossing voor alle grote vraagstukken en als het ideologisch alternatief voor kapitalisme en communisme (Buijs 2002: 68). Van meet af aan richtte de beweging zich onder zijn leiding op – in huidige terminologie – humanitaire doelen en maatschappelijk opbouwwerk onder de armere lagen van de bevolking, en paste ze bij het islamiseren vreedzame middelen toe. Ze creëerde aldus een uitgebreid netwerk van islamitische scholen, vakverenigingen, jongerenverenigingen e.d. Al-Banna, die in 1949 werd vermoord, bepleitte ook participatie aan het politieke proces; islamisering van de staat was immers een belangrijk doelwit, als tussenstation op weg naar het kalifaat.

De Egyptische Moslim Broederschap wordt gezien als de moeder van de vele bewegingen die zich tot op heden manifesteren met de eis van islamisering van staat en samenleving. Die stimulerende rol geldt zeker, maar niet uitsluitend voor de sunnitische wereld. Hasan al-Banna was sterk beïnvloed door zowel het salafisme als het wahhabisme. Het salafisme voert terug tot de denkbeelden van Jamal al-Din al-Afghani en Muhammed Abdu, denkers die juist te boek staan als belangrijke vernieuwers. Deze stroming richtte zich aanvankelijk dan ook vooral op modernisering. Het oogmerk was de grote tegenstellingen te overwinnen tussen de sunnitische en shiïetische stroming, alsook tussen de vier sunnitische rechtsscholen. Met het beroep op ‘de utopie van de begintijd’ en de oproep om het voorbeeld van de vroege umma te volgen, appelleerde ze zowel aan het authentiek-islamitische, in reactie op de westerse culturele en politieke dominantie, als aan het activisme, in reactie op traditie en lijdzaamheid. Hierdoor zou de gegroeide verdeeldheid en verstarring kunnen worden overwonnen. Al-Banna’s streven naar herstel van het kalifaat voerde hem en de Broederschap echter geleidelijk in de richting van het zeer conservatieve en intolerante wahhabisme (Abu Zayd 2006). Deze leer, die tevens het geloofssysteem is van het huidige Saoedi-Arabië, is gebaseerd op de denkbeelden van Muhammed Ibn ‘Abd al-Wahhab (1703-1792). Hij predikte een absolute theocratie en een zeer puriteinse, ‘ware’ islam zoals letterlijk neergelegd in de koran, met een zo getrouw mogelijke nabootsing van de handel en wandel van de profeet. Door middel van de oliedollars heeft dit geloofssysteem, dat ook een zeer strikte scheiding van seksen predikt, wereldwijd grote invloed gekregen in de gehele moslimwereld, zeker ook in het Westen,

waaronder Nederland (AIVD 2004). Externe beïnvloeding vindt overigens vooral plaats onder de vlag van het salafisme, waarvan de hoofdstroom zich met het wahhabisme heeft verbonden. Deze puriteinse beweging benadrukt de transnationale islamitische identiteit en gemeenschap (umma) en is sterk gekant tegen westerse invloed (ICG 2004a).

In de loop van haar geschiedenis heeft de Broederschap in reactie op onderdrukking door de Egyptische regering periodes van radicalisering gekend en ook tot meer radicale afsplitsingen geleid. Dit betreft bijvoorbeeld uitgesproken revolutionaire bewegingen zoals de Jama' al-Islamiyya en de Egyptische Islamitische Jihad, die vooral in de jaren tachtig van de vorige eeuw in Egypte opbloeden en evenals de Broederschap elders in de moslimwereld veel navolging kregen. De inhoudelijke inspiratie voor deze radicalisering werd vooral geleverd door Sayyid Qutb (1906-1966), die de Moslim Broederschap in de vroege jaren vijftig leidde.

Qutb geldt als de theoreticus van het militante islamitisch activisme. Zijn denkbeelden, die nog veel sterker dan die van al-Banna gericht waren op politisering van de islam, ontwikkelde hij vooral in gevangenschap. Evenals al-Banna omschreef hij Egypte als verkerend in een staat van jahiliyya (pre-islamitisch heidendom). Deze diagnose betrof niet alleen de meerderheid van de bevolking, maar vooral de gevestigde politieke orde en het religieuze establishment. Waar de koran volgens Qutb de bron van alle ware kennis is en derhalve ook de absolute maatstaf is voor het beoordelen van kennis, moeten filosofie, sociale wetenschappen en politieke systemen zonder uitzondering als heidense uitingen worden gezien. Uitgaande van het concept van de absolute en exclusieve soevereiniteit van God (*hakimiyya*: alle gezag behoort God en alleen God dient te worden gehoorzaamd) deelde hij de samenleving in twee kampen in: zij die God gehoorzamen en zij die dat niet doen. Deze manicheïstische opvatting van een absolute tegenstelling tussen goed en kwaad vormt een belangrijke rechtvaardiging van rebelle en strijd. Lag bij al-Banna het accent op (vreedzame) islamisering van onderop, Qutb richtte zijn pijlen vooral op de staat. Anti-islamitische regeringen en neokolonialisme hadden volgens hem geleid tot een gecorrumpeerde en ongelovige samenleving; de islam stond op de rand van de afgrond. Alle seculiere regeringen waren in zijn ogen goddeloos en moesten omvergeworpen worden om een waarlijk islamitisch bewind (uiteindelijk over de gehele aarde) te vestigen. Hij bepleitte de vorming van een voorhoede-organisatie die deze strijd aanbod. Deze 'jihad' tegen primair de zittende macht zag hij als een dwingende en legitieme plicht. Volgens Buijs (2002), aan wie deze beschrijving is ontleend, betrof dit niet per se een gewapende strijd. De keuze van de in te zetten middelen zag Qutb als afhankelijk van de concrete situatie en doelstelling. Met deze visie op de jihad-als-vrijheidsstrijd doorbrak hij het traditionele islamitisch-juridisch denken dat stabiliteit prefereerde boven rechtvaardigheid en legitimiteit van de staat. Hij bepleitte tegelijk heropening van 'de poorten van de *ijtihad*' (het recht op juridische interpretatie van de concrete implicaties van de geloofsleer) die vanaf de tiende eeuw door de schriftgeleerden gesloten waren verklaard.

Ook de Indiër en latere Pakistaan al-Mawdudi (1903-1979) heeft in belangrijke mate vorm en inhoud gegeven aan wat later te boek is komen te staan als de politieke islam. Hij had grote invloed op Qutb, maar miste diens militante radicalisme; in Pakistan nam hij juist deel aan de politieke instituties. Anders dan al-Banna was hij een uitgesproken voorstander van islamisering van bovenaf (Kepel 2002: 34). Maar net als al-Banna en Qutb benadrukte hij het islamitisch-eigene (van religie, filosofie, cultuur, politiek en economisch systeem en onderwijs). Veel sterker dan zij accentueerde hij echter het superieure ervan aan wat de (materialistische) westerse beschaving bood; er was dan ook geen enkele noodzaak ook maar iets van het Westen te ‘lenen’. De representatie op aarde van het allesomvattende universum, waarin alle macht aan Allah toebehoort, komt toe aan ‘de staat van de islam’. Voor de noodzakelijke islamisering waren er maar twee gezaghebbende bronnen, namelijk de koran en de sunna, die ook volgens Mawdudi tot in detail letterlijk moesten worden genomen. Het zijn immers heilige teksten: de koran als het ‘ongeschapen’ en derhalve eeuwig geldende geopenbaarde woord van God, en de sunna met de overleveringen over de door God geïnspireerd geachte uitspraken van Mohammed (Arkoun 1992).

Al-Mawdudi speelde een belangrijke rol in de door hem in 1941 in Pakistan opgerichte Jamaat-i-Islami beweging (organisatie voor de islamitische wedergeboorte). Hij was een uitgesproken panislamitisch denker, en keerde zich tegen het nationalisme. Immers, de moslimidentiteit is een universele, en de nationale staat is in tegenspraak met dit universele. Het concept van de nationale staat is hiervoor zelfs gevaarlijk, zowel theologisch als in de praktijk. Theologisch, omdat de natiestaat zich nooit als gezaghebbend identificatieobject tussen God en mens kan bevinden, en praktisch, omdat ze de eenheid van de moslimgemeenschap (umma) bedreigt. Daarom wees hij Pakistan-als-*moslim*staat af; Pakistan moest een *islamitische* staat worden. De terugkeer naar de islam diende ook bij hem uit te gaan van hakimiyya; de islam is derhalve een alomvattende ideologie voor individu en gemeenschap, voor staat en maatschappij. De gelovigen, en niet de schriftgeleerden (ulama) vormen de hoeders van Gods erfgoed. Strikte en doorleefde onderwerping aan Gods woord en navolging van het voorbeeld van de Profeet maken iemand tot een goede moslim, al het andere is een uitdrukking van ongelof. Juist onderschikking aan Gods gezag verschaft mensen vrijheid. Het opstellen van eigen wetten is een uitdrukking van arrogantie, want de sharia bevat alle noodzakelijke voorschriften. Regeerders moeten niet alleen competent zijn maar vooral vroom, en ze moeten verstoken blijven van het streven naar eigenbelang. Ze zijn verplicht de gelovigen te consulteren (het koranische principe van *shura*) om belangen te kunnen verzoenen en een situatie van algehele harmonie onder de gelovigen te bewerkstelligen (Buijs 2002: 68-70).

Al-Banna, Qutb en al-Mawdudi hadden vooral invloed in de sunnitische wereld, maar ze vormden ook een belangrijke bron van inspiratie voor de leiders van de islamitische revolutie in het shiïetische Iran (Abu Zayd 2004: 60). De *offspring* van hun opvattingen doet zich tot op heden gelden, ook in de vooral sinds ‘11 september’ zo bekende grimmige gedaantes in het Westen. De Palestijn Abdullah

Azzam geldt als belangrijke inspirator van extremistische groepen die de gewapende jihad voorstaan. Hij is tevens de leermeester van Osama bin Laden, hét symbool bij uitstek van deze gewapende strijd. Azzam is sterk beïnvloed door Qutb en de *Salafiyya jihadiyya*, de extreem-conservatieve en gewelddadige beweging die ontstond in de context van de oorlog tegen het door de Sovjet-Unie gesteunde regime in Afghanistan (ICG 2004a). Kan Qutb worden gezien als de vader van de islam als verzetsideologie gericht tegen de eigen repressieve regimes, Azzam verbreedde deze jihad naar de externe vijanden van de islam door wie hij de moslimwereld zag omsingeld en die hij een voor een wilde aanpakken. Hij bestreed de nationalistische oriëntatie van veel bewegingen; de natiestaat zag hij als een product van kolonialisme en imperialisme. “De moslimlanden zijn gelijk aan één land”, zo stelde hij in navolging van de moslimtheoloog en jurist Ibn Taymiyyah (1263-1328). Osama bin Laden heeft Azzams gewapende strijd verbreed naar in principe de gehele wereld (Buijs 2002: 76-80). Diens opvattingen sluiten precies aan bij Huntingtons concept van een ‘clash of civilizations’ (Huntington 1996).

Zoals in het volgende hoofdstuk zal blijken, zijn de vele bewegingen die zijn voortgekomen uit het gedachtegoed van de besproken auteurs slechts ten dele geslaagd in het islamiseren van staat en samenleving. Dit komt omdat zij niet alleen de regeringen tegenover zich vonden maar vaak ook het religieuze establishment, dat immers volgens die auteurs – overigens alle leken – een deel van het probleem vormde omdat dat zich te zeer had uitverkocht aan het regime (Kepel 2002). Het politieke succes van het islamitisch activisme was echter groot in het shiïetische Iran. De intellectuele inspiratie verschaftte Ali Shariati (1933-1977), die een grote invloed had op de later zo bekend geworden Ayatollah Ruhollah Khomeini. Shariati was vooral gezaghebbend in de studentenwereld, Khomeini had gezag in de religieuze wereld en daaraan loyale delen van de bevolking. Juist door deze samenwerking kon de islamitische revolutie in Iran slagen.

Shariati was sterk beïnvloed door linkse intellectuelen als Jean Paul Sartre en revolutionairen als Ernesto ‘Che’ Guevara en vond hiernaast ook inspiratie in de Algerijnse vrijheidsstrijd. Hij vroeg zich af of de derde wereld, om zich te bevrijden van corruptie, stagnatie en de economische en culturele dominantie, baat kon hebben bij een westerse ideologie als het marxisme. Zijn antwoord was ontkenkend: alleen door de eigen identiteit te herontdekken was bevrijding mogelijk. De islam bevat alle theoretische kwalificaties voor een radicale doctrine, en tegelijk een spirituele voeding waarin de moderne materialistische ideologieën niet kunnen voorzien. Voor deze Derde Weg moest de islam zijn oorspronkelijke, revolutionaire elan terugwinnen. De mullahs (geestelijken) beschuldigde hij ervan het shiïetisme in een ‘oude vrouwtjes’-religie te hebben veranderd. Dit shiïetisme kent een belangrijke rol toe aan het martelaarschap van Imam Hussein, de zoon van de vierde kalief Ali (schoonzoon van de profeet), die als imam in 680 werd verslagen en gedood door de sunnitische kalief van Damascus. Deze gebeurtenis, die de shiïeten jaarlijks herdenken, werd lang geïnterpreteerd als een

aanmoediging om zich af te keren van de wereld van politiek en macht. Shariati viel dit politiek quiëtisme aan; de gebeurtenis van 680 moest juist worden gezien als een aanmoediging om de strijd te hervatten die Ali had aangeboden tegen de onrechtvaardigheden van de toenmalige staat. De fundamentele boodschap van de islam moest weer worden opgepakt, en er moest gestreden worden tegen de gevestigde politieke orde. Met een grote nadruk op ‘de misdeelden’ gaf hij een marxistische connotatie aan zijn interpretatie van de islam.

Ayatollah Khomeini nam dit revolutionaire activisme over, evenals het idee van revolutie in naam van de misdeelden en Shariati’s ideeën omtrent het overnemen van de staatsmacht. Het verschil was vooral dat waar Shariati de revolutie geleid zag door een voorhoede van verlichte intellectuelen, Khomeini deze rol zag weggelegd voor de clerus. Khomeini werkte hiernaast ook uit hoe een islamitische staat vorm zou moeten worden gegeven. Beïnvloed door het Franse constitutionele denken werd dat een ‘theodemocratie’ (de term die Mawdudi reserveerde voor het door hem nagestreefde systeem in Pakistan): een combinatie van theocratie en democratie. Aan het koranische principe van shura (door de heerser te raadplegen vergadering; wel gezien als het equivalent van een parlement) werd vastgehouden, maar president en parlementsleden werden wel gekozen volgens het algemeen kiesrecht. Beide organen waren evenwel ondergeschikt aan een Raad van Hoeders en de Geestelijk Leider, die beide toezicht houden op het islamitisch gehalte van de kandidaten voor deze organen en de besluiten ervan. De belangrijke rol die Khomeini toebedeelde aan de clerus leidde ertoe dat in Iran de letterlijke uitleg van koran en sharia in elk geval formeel de boventoon is gaan voeren.

De hier besproken denkers hebben alle grote invloed uitgeoefend op het politiseren van de islam. Hun hervormingsstreven was vooral gericht op islamitische bewustwording en het niet langer a priori accepteren van statelijk en traditioneel-religieus gezag. Ze leverden gezamenlijk de ingrediënten van een activisme dat zich – vooral zichtbaar vanaf de jaren zeventig – in tal van bewegingen manifesteerde, zoals het letterlijk nemen van de koran, de sharia als uitsluitende rechtsbron (vooral in de sunnitische wereld), de theocratie, het zich keren tegen het religieuze establishment, het afwijzen van wereldlijk gezag, antisecularisme, jihad (in de zin van ‘heilige oorlog’), authenticiteit en een sterke antiwesterse gezindheid. Dit activisme staat op gespannen voet met democratie en universele mensenrechten. Tegenover volkssoevereiniteit plaatsten deze denkers godssoevereiniteit op een wijze die geen ruimte liet voor onvervreemdbare mensenrechten.

2.3 HERVORMING DOOR HERINTERPRETATIE VAN DE HEILIGE BRONNEN

2.3.1 DE WEGBEREIDERS

De in de vorige paragraaf genoemde auteurs zochten een heropleving van de islam door terug te keren naar de *letter* van de koran en de sunna. Zij verzetten

zich tegen de gegroeide menselijke tradities (met een kleine letter t) door terug te grijpen naar de in hun ogen in deze bronnen zelf neergelegde heilige Traditie (met een hoofdletter T): de begintijd van de islam. Momenteel zijn er echter ook veel auteurs die op zoek zijn naar de *geest* van deze bronnen en vanuit deze inspiratie antwoord proberen te geven op vragen over de inrichting van de samenleving. Voor dit rapport zijn juist die auteurs van groot belang. Hun politieke denken ontwikkelde zich vooral in de twintigste eeuw, maar het grondwerk hiervoor werd al verricht in de negentiende eeuw. Toen zijn al een aantal belangrijke dogmatische obstakels geslecht die de ontwikkeling van dit politieke denken in de weg stonden. Daarom wordt begonnen met hun denkbeelden.

Ook het hervormingsdenken van de wegbereiders kwam op in reactie op de identiteitscrisis van de moslimwereld onder invloed van de westerse overheersing. Evenals de eerste categorie hervormingsdenkers stelden zij het idee van *verval* van de moslimwereld voorop. Hun reactie was echter niet een oproep tot hernieuwde islamisering van de samenleving en staat naar het oermodel, maar tot modernisering van de islam zelf. De oorzaken van het verval zochten ze vooral in het traditionalisme dat in de moslimwereld een vrijwel dogmatisch karakter had gekregen. Ze verzetten zich dus met name tegen de ‘verwording’ van de islam tot een religie die zich uitsluitend bezighield met wat moet en wat niet mag. Die fixatie van de klassieke islam op regels berust op vier bronnen van kennis (in afnemende mate van belangrijkheid).

- 1 De koran als het letterlijke woord van God, waarvan de boodschap geldig is voor de hele mensheid, dus onafhankelijk van plaats en tijd.
- 2 De profetische Traditie (sunna): de uitspraken en handelingen van de Profeet, berustend op openbaringen. Als kennisbron door de juristen gaandeweg gelijkwaardig aan of zelfs belangrijker gevonden dan de koran.
- 3 De doctrine van de ‘consensus van de ulama’ (rechtsgeleerden) voor de gevallen die niet in de twee eerste bronnen waren geregeld.
- 4 Syllogismen (via analogie) voor de overige gevallen.

Beide laatstgenoemde vormen geen zelfstandige bronnen van rechtsvinding, maar betreffen de methoden van interpretatie van de twee eerstgenoemde tekstuele bronnen. Het recht op interpretatie (ijtihad) bestond omdat niet alle regels in de koran en de sunna duidelijk waren, en deze derhalve met behulp van menselijk intellect achterhaald dienden te worden. Deze theorie van de rechtsvinding werd ontwikkeld in de eerste eeuwen van de islam. Vanaf de tiende eeuw werd de rechtsontwikkeling voltooid geacht; hiermee werden ‘de poorten van de ijtihad’ door de schriftgeleerden weer gesloten. Vanaf die eeuw lagen alle regels vast en begon de periode van ‘navolging’ (Berger 2006).

Om de islam te bevrijden uit het keurslijf van de zo dogmatisch onderbouwde status van de tradities en zelfs de Traditie moesten zeer principiële stappen worden gezet. Het is dan ook niet verwonderlijk dat dit hervormingsdenken begon met de aanval op één van de minst heilige fundamenten daarvan, het verboden recht op nieuwe interpretatie, en eindigt met het ter discussie stellen

van het meest heilige, de koran zelf. De verschillende lagen van de dogmatische traditionaliteit moesten als het ware als een ui worden afgepeld om bij de kern, de intenties van de koran en de sunna, uit te kunnen komen. Pas dan kan voluit sprake zijn van een principiële appreciatie van democratie en mensenrechten. Ook de in paragraaf 2.2 besproken auteurs, die zich eveneens keerden tegen het traditionalisme, bepleitten soms een hernieuwd recht op ijtihad maar gingen niet zover dat ze de status van de sunna en de koran zelf ter discussie stelden. Integendeel, de denkers en de bewegingen die in hun kielzog ontstonden, wilden alleen de historische scheefgroei (de menselijke tradities) verwijderen om de oorspronkelijk voorgeschreven gedragwijzen – de Traditie – in ere te kunnen herstellen.

Dat alleen de klassieke ulama het monopolie hadden op de interpretatie van de koran en de sunna (de consensus) werd al vroeg ter discussie gesteld, namelijk in de achttiende eeuw. Zo verdedigde de Indiër en sufi Shah Wali Allah (1702-1762) het recht op ijtihad als uitkomst van persoonlijke inspanning van ook anderen dan de ulama. Hij benadrukte al de geest van de wet. Doordat die altijd en overal toepasbaar is, kan de vorm van de wet worden aangepast aan de met tijd en plaats variërende omstandigheden. Op deze wijze kon hij afstand nemen van de klakkeloze toepassing van de geldende oude gedragsregels. Volgens de Egyptenaar Al-Tahtawi (1801-1873) waren de schriftgeleerden meer dan louter de hoeders van een gevestigde en gefixeerde traditie. Evenals Wali Allah bepleitte hij heropening van de poort van de ijtihad. Door hernieuwde toepassing van rationeel redeneren moest het principe van consensus worden opengebroken en zou de sharia aan nieuwe omstandigheden kunnen worden aangepast. Hij suggereerde zelfs dat er weinig verschil bestond tussen de principes van de sharia en het natuurrecht waar het Europese recht op is gebaseerd. Dat legitimeerde ook dat een gelovige onder bepaalde omstandigheden wetten kan accepteren uit andere dan islamitische wetboeken. Hiermee effende hij de weg voor het opnemen van westerse wetboeken in het Egyptische recht. Eveneens werd hiermee een proces gestart van aantasting van het consensusprincipe en van de hiermee samenhangende hegemonische autoriteit van de traditionele ulama in de gehele moslimwereld, een proces dat zich tot op heden heeft voortgezet en geïntensiveerd. Dankzij stijgende opleidingsniveaus en moderne communicatiemiddelen is die autoriteit sterk verminderd en nemen inmiddels velen, ook buiten de kring van schriftgeleerden en intellectuelen, deel aan de interpretatie van de voorschriften.

Nadat aldus het dogma van het verbod op menselijke interpretatie van de heilige bronnen was doorbroken, ontstond de intellectuele ruimte voor het opnieuw doordenken van de twee heilige bronnen zelf. Belangrijke pioniers in de herinterpretatie van de sunna en de koran waren onder meer Jamal al-Din Al-Afghani (1838-1897), Sayyed Ahmed Khan (1817-1898) en Muhammed Abdu (1845-1905). De positie die zij innamen over deze twee heilige bronnen is tot op heden in de moslimwereld controversieel gebleven.

Al-Afghani gaf de klarenstoot tot deze vernieuwing. Evenals de latere, in de vorige paragraaf al besproken Rashid Rida was hij een uitgesproken voorstander van het panislamitische idee. Ook was hij voor het kalifaat, als tegenwicht tegen de Europese dominantie, maar de samenbindende factor, de islam, moest dan wel moderniseren. De achtergebleven situatie van moslims lag zijns inziens niet aan de islam als zodanig, maar aan een verkeerd begrip van de islam door moslims. Meer dan het christendom zag al-Afghani de islam als een religie die in harmonie verkeert met de principes van de wetenschappelijke rede. De islam zou juist de motor kunnen vormen van wetenschap en vooruitgang. Bron van inspiratie vormde voor al-Afghani niet de begintijd van de islam, zoals voor Rida, maar de periode van de tiende tot de veertiende eeuw waarin de filosofie, de wetenschappen en het vrijdenken bloeiden; deze periode vormt het bewijs van het samen kunnen gaan van islam en rationele wetenschap. Voor een heropleving hiervan waren ingrijpende sociale, politieke en intellectuele veranderingen nodig; de islam zou zijn rol moeten terugvinden van moreel kompas.

Hierop voortbouwend wilden de Indiër Sayyed Ahmed Khan en de Egyptenaar Muhammed Abdu de islam bevrijden van het dogma van de Traditie, zoals belichaamd in de sunna. In de klassieke leer kwam de profetische Tradities, hoewel anders van vorm, hetzelfde gezag toe als de koran zelf; toch ging het daarbij niet om het woord van God, maar om de veel later door mensen opgetekende verslagen van mondeling doorgegeven uitspraken, handelingen en openbaringen van de Profeet. In de loop van de tijd was de sunna echter steeds meer aanvaard als de juiste uitleg van de koran, die zonder de sunna niet goed begrepen kon worden. Zelfs gold dat de koran niet zonder sunna kon, maar de sunna wel zonder koran. Khan vocht dit aan door de universaliteit van de koran te benadrukken tegenover de historiciteit en daarmee toevalligheid en feilbaarheid van de sunna. Door analoog aan de westerse bijbelkritiek aan te tonen hoezeer de sunna beïnvloed was door heersende opvattingen, poogde hij tegelijk de koranexegese te bevrijden van de Traditie; de koran werd immers geïnterpreteerd via de sunna. De koran staat geheel op zichzelf, stelde hij, en kan door een verlichte geest met de principes van 'de rede' en 'de natuur' begrepen worden. Juist de universaliteit maakt het voor iedere generatie mogelijk er een betekenis aan te ontleen die relevant is voor de dan geldende situatie. Abdu verwierp niet zoals Khan vrijwel iedere *hadith* als onbetrouwbaar, maar ook hij wilde de koran zelf weer in het centrum van de aandacht van moslims plaatsen. In het begin van de twintigste eeuw leidden deze opvattingen tot heftige polemieken in India en Egypte tussen bewegingen die zich groepeerden rond slogans als 'Ahl-i-Quran' ('volg de koran') versus 'Ahl-i-Hadith' ('volg de hadith').

Met de bevrijding van de koranexegese van de zware last van de Traditie kwam de koran centraal te staan. Hiermee was tevens de weg geëffend voor een modernere interpretatie van de koran zelf. De (westerse) moderniteit werd in de moslimwereld vooral vereenzelvd met natuurwetenschappelijke vindingen en rationaliteit. Khan stelde zich voor de opgave de koran te verzoenen met de spectaculaire westerse natuurwetenschappelijke ontdekkingen. Zijn stelling was dat deze

manifestaties betreffen van Gods beloften in de *werkelijkheid*, terwijl de koran Gods beloften in *woorden* presenteert. In de koran genoemde wonderen en bovennatuurlijke verschijnselen moeten dan niet letterlijk worden begrepen, maar als metaforen, allegorieën of andere indirecte uitdrukkingwijzen. Maar via deze these van harmonie tussen ‘belofte in woorden’ en ‘belofte in de werkelijkheid’ was zijn principiële punt dat koran en moderne wetenschap niet in tegenspraak zijn. Hiermee staat Khan aan de basis van auteurs en bewegingen die ook nu opgeld doen, zoals die welke de wetenschappelijke weergaloosheid van de koran proberen aan te tonen (alle kennis is al in de koran neergelegd), evenals de huidige beweging die zich richt op ‘islamisering van kennis en wetenschap’. Anders dan de denkers die zijn besproken in paragraaf 2.2, wees hij kennis als product van de moderniteit derhalve niet af, maar poogde deze onder de islamitische vlag te brengen.

Muhammed Abdu hield zich eveneens bezig met de relatie tussen islam, moderne kennis en rationaliteit. Maar anders dan Khan probeerde hij niet tot verzoening te komen door vanuit de islam of de koran alle moderne kennis als ten principale ‘islamitisch’ aan te merken, maar door moderne kennisbronnen in te zetten voor een fundamenteel onderzoek van de islamitische erfenis, inclusief de koran zelf. Dit was de eerste poging om de koran te contextualiseren, namelijk door deze te projecteren tegen de zevende-eeuwse historisch-culturele achtergrond. Zo bevrijdde hij de koran van de claims van historische en wetenschappelijke onovertroffenheid. De koran moest zijns inziens niet letterlijk worden begrepen, maar als een literaire tekst, die de boodschap weergeeft in een taal die het toenmalige Arabische wereldbeeld en intellectuele niveau reflecteert. De verhalen moeten dus niet letterlijk worden genomen; ze zijn bedoeld voor ethische, spirituele en religieuze doelen en als zodanig hebben ze ook een belangrijke functie voor andere tijden en plaatsen. Met zijn contextualisering kwam Abdu dicht bij het ontmythologiseren van het koranische verhaal alsook van de heiligheid van de tekst zelf. Daarmee deed hij zijns inziens echter niet af aan het belang van religie. Hij zag religie als een essentieel deel van het menselijk bestaan; juist daarom was echte maatschappelijke hervorming alleen mogelijk door een hervorming van het islamitisch denken.

Met zijn opvattingen is Abdu de meest vooraanstaande wegbereider voor de latere hervormingsdenkers. Hij en zijn voorgangers hebben de islam ontdaan van de identificatie met tradities en Traditie en van de sacrale dwang-van-de-letter en de daaruit voortvloeiende dogmatische fixatie op geboden en verboden. Hierdoor ontstond de mentale ruimte om juist de vereenzelviging aan te vechten van de islam met de macht en de staat, en om tot appreciatie te komen van democratie en mensenrechten.

In veel moslimlanden hebben hervormingsdenkers voortgebouwd op deze basis. In de volgende paragraaf zal een aantal voor het voetlicht worden gehaald. Waar het de bedoeling van dit rapport is te onderzoeken of er in de moslimwereld conceptuele aanknopingspunten zijn voor de ontwikkeling van een democratische

rechtsstaat, is het niet nodig alle tot deze stroming behorende denkers de revue te laten passeren. De conceptuele uitwerkingen worden ook beïnvloed door de specifieke politieke context van de landen waarbinnen de betrokken denkers opereren. Om hiermee rekening te kunnen houden wordt de schijnwerper vooral gericht op denkers in twee belangrijke sunnitische landen, namelijk Egypte (het intellectuele kernland in de Arabische wereld) en Indonesië (het land met de meeste moslims), en op denkers in het shiïetische Iran, het land waar al 25 jaar echte ervaring bestaat met een theocratie, waaronder het klassiek-islamitische rechtsstelsel. Ten slotte wordt ingegaan op enkele vooraanstaande denkers die afkomstig zijn uit andere dan deze drie landen. Ook wordt nog aandacht besteed aan de zeer actieve denkrichting van de feministische hermeneutiek, die de positie van vrouwen in de islam opnieuw doordenkt.

2.3.2 EIGENTIJDSE HERVORMERS

Egypte

De onder meer door Abdu – via het eerder bevochten recht op hernieuwde interpretatie – ingezette contextualisering van de koran is in de twintigste eeuw door veel denkers voortgezet. Zo verdedigde zijn leerling ‘Ali’ Abd al-Raziq (1888-1966) begin twintigste eeuw het opheffen van het kalifaat met als argument dat er niet zoiets bestaat als een specifiek islamitisch politiek systeem. Op grond van onderzoek concludeerde hij dat noch uit de koran, de Traditie of de consensus van de schriftgeleerden, uit de begintijd of sindsdien, een systeem als het kalifaat valt af te leiden. Wanneer de islam geen politieke theorie kent, bestaat derhalve een keuzevrijheid voor moslims. Op grond van intern-islamitische argumentatie betoonde hij zichzelf een groot voorstander van de scheiding tussen moskee en staat.

Het door vele moslims aangehangen idee als zou de koran het letterlijke woord van God zijn, werd aangevochten door met name Taha Husayn, Amin al-Khuli en Ahmad Khalafalla aan de hand van literatuur- en geschiedwetenschappelijke methoden. Zij benadrukten de koran als – menselijke – ‘tekst’, een tekst die vooral ook gezien moet worden als een literair product. Taha Husayn (1889-1973) zag de koran als een op zichzelf staande literaire categorie. Erin vertelde verhalen bestonden – zo toonde hij aan – al lang voordat de koran ontstond; de koran gebruikte ze om de islam te situeren ten opzichte van de judeo-christelijke traditie en om het monotheïstische karakter te bevestigen. Amin al-Khuli (1895-1966) borduurde hierop voort door te stellen dat de Arabieren de islam accepteerden juist vanwege de literaire kwaliteiten van de koran. Volgens de moderne theorie van de retorica staat de emotionele impact niet los van de esthetische kwaliteit van de tekst en het esthetisch bewustzijn van de ontvanger. Alleen via de methoden van de moderne literatuurtheorie kan de betekenis van de koran worden (her)ontdekt. Khalafalla (1916-1998) verzamelde de koranische verhalen, herordende ze chronologisch en analyseerde ze door ze te relateren aan hun originele context. Hij beschouwde alle verhalen als opzichzelfstaand, ook al slaan ze op eenzelfde gebeurtenis, om aldus hun betekenis en intentie te achterhalen.

Dusdoende concludeerde hij dat de koranische teksten begrepen moesten worden als allegorieën en niet als historisch-authentieke beschrijvingen. De schrijvers van de vele verhalen gebruiken de gebeurtenissen voor een ander doel, namelijk om ethische en spirituele kwesties te verduidelijken. Met deze literaire en contextualiserende benadering beoogde Khalafalla de koran te bevrijden van de last dat het zou gaan om het ultieme boek over geschiedenis, wetenschap, politieke theorie of recht.

Tot op de dag van vandaag zijn de inzichten van deze auteurs controversieel, omdat ze de uniciteit en de sacraliteit aan de koranische verhalen ontnemen en daarmee ook de eruit afgeleide verboden en geboden vergaand relativeren. Ze zijn dan ook geconfronteerd met heftige oppositie. Dat geldt eveneens voor Nasr Abu Zayd (geb. 1943). Hij gaat allereerst uit van de koran-als-tekst en wil de menselijke dimensies ervan zichtbaar maken. Dit geldt zijns inziens allereerst voor de voltooiing van de uiteindelijke tekst zelf. Namen de openbaringen zelf al een periode van ruim twintig jaar in beslag, het op schrift stellen gebeurde door de metgezellen van de Profeet tot na diens overlijden. De periode waarin de geocaliseerde versie tot stand kwam, nam zelfs enkele eeuwen in beslag. Alle fasen van de totstandkoming kennen een menselijke inbreng, zoals het bepalen van de recitatievolgorde van de verzen die sterk afweek van die van de openbaringen zelf. Voorts laat Abu Zayd zien dat alle methoden die van meet af aan door de schriftgeleerden zijn toegepast om van koranische teksten tot gedragsregels te komen, berustten op door henzelf gemaakte, vaak controversiële *keuzen*. Het uiteindelijke resultaat, de sharia, inclusief de in de rechtsscholen neergeslagen verschillen, berust derhalve niet op een ‘objectieve’ interpretatie maar is volledig door mensen gemaakt; er is niets heiligs aan. Ook blijken alle in de koran zelf genoemde of door de rechtsgeleerden eruit afgeleide straffen voor misdrijven niet authentiek islamitisch maar van oudere of jongere datum. Het is dan wel erg aanmatigend, stelt Abu Zayd, om deze zo historisch bepaalde en door mensen bedachte eigenschappen vervolgens heilig en derhalve verplicht te verklaren voor iedere andere plaats en tijd.

Pogingen om eigentijdse wenselijkheden, zoals democratie, naar de koran te modelleren, wijst hij eveneens af als onjuist of apologetisch. De huidige, ook in de moslimwereld klinkende roep om democratie wordt zowel door zittende regimes als door islamitische bewegingen gepareerd door te verwijzen naar de ‘islamitische’ democratie, namelijk het koranische concept shura (de verplichting van de heerser tot raadpleging van onderdanen). Volgens Abu Zayd was dit echter een pre-islamitische praktijk, passend in de autocratische stammensamenleving van toen. Het shura-concept komt autocratische regeerders van nu uiteraard ook goed uit, maar met de islam heeft het – ondanks de claims van regeerders – niets van doen. Evenmin kan worden volgehouden dat dit concept de embryo is van het huidige democratiebegrip. De conclusie moet derhalve zijn dat de moslims van nu niet veroordeeld zijn tot de shura, ook al staat die genoemd in de koran. De islam beperkt op generlei wijze de vrijheid van moslims hun politiek systeem te kiezen, en hetzelfde geldt voor het recht.

Abu Zayd volstaat niet met de conclusie dat de koran een cultureel product is waarin aan de pre-islamitische cultuur en concepten een nieuwe articulatie wordt gegeven en die geanalyseerd moet worden om de intenties bloot te leggen. Hoewel door historische en literair-wetenschappelijke contextualisering veel 'heilige' dogma's bij nader inzien menselijke producten blijken te zijn, is dit zijns inziens niet voldoende. Iedere hermeneutiek creëert een zwaartepunt van waaruit de interpretatie wordt opgebouwd; evenals in de geschiedenis 'alles' kan worden gelezen, is dat ook mogelijk wanneer de koran slechts als tekst wordt gezien. Wat men in de koran leest, is dan afhankelijk van de ideologische positie van de lezer; zowel de fundamentalist als de liberaal kan er zijn of haar waarheid in vinden. Abu Zayd stelt dat in de structuur van de koran zelf niet alleen een verticale maar ook een horizontale, communicatieve en humanistische dimensie besloten ligt die door een 'humanistische' hermeneutiek kan worden blootgelegd. Conceptueel moet de koran niet alleen als tekst worden gezien maar ook als een verzameling discoursen; het is een polyfone, geen monofone (alleen God spreekt) tekst. Juist de dialogen tussen de verschillende stemmen met argumentatie, rolwisselingen, verwerping en acceptatie van de eerdere veronderstellingen en beweringen geeft de koran volgens Abu Zayd relevantie voor huidige zingevingsvraagstukken op alle niveaus van het leven. De interne tegenspraak die in de koran op veel punten voorkomt moet dus niet door middel van allerlei regels worden weggedefinieerd, maar als positieve eigenschap worden gezien omdat deze een diversiteit aan opties opent. Aldus nodigt de koran uit tot een actieve zingeving en tot het verder ontwikkelen van de spirituele en ethische dimensies van het bestaan (Abu Zayd 2004).

Indonesië

Het pleidooi van denkers als al-Afghani en Abdu voor een nieuwe interpretatie van de koran heeft ook in Indonesië weerklank gevonden. Evenals zij wijt Nurcholis Madjid (1939-2005) de stagnatie van het religieus denken niet aan de islam zelf maar aan een foutief begrip ervan door moslims. De grote massa maakt geen onderscheid tussen transcendente en wereldlijke waarden. Alle aan de tradities ontleende waarden worden als transcendent beschouwd en daarom zonder uitzondering als heilig. Als gevolg hiervan wordt de islam identiek aan traditie. Het doorbreken van dit traditionalisme vergt allereerst secularisatie. Dat moet niet gezien worden als een levensbeschouwing, maar als een proces waarbij praktijken en geloofsartikelen twee wegen kunnen gaan. Bij de ene, neerwaartse richting, waartoe secularisatie meestal wordt beperkt, wordt een geloofsartikel ontdaan van de eerder eraan toegeschreven heiligheid. Maar er is ook een opwaartse richting, waarbij iets wat werkelijk transcendent en heilig is wordt gesacraliseerd. Veel gedragsvoorschriften zouden zijns inziens inderdaad de eerste weg moeten gaan, en derhalve onderkend moeten worden als louter tradities. Maar de tweede weg moet ook worden bewandeld. Dit geldt bijvoorbeeld voor 'pluraliteit', waar veel moslims zo'n moeite mee hebben. In de koran is de positieve waardering van verschil stevig gefundeerd. Essentieel voor het kunnen differentiëren tussen beide wegen is heropening van het recht op ijtihad, en derhalve intellectuele vrijheid zonder enigerlei restrictie. Madjid ontwikkelde

deze denkbeelden tijdens de Soeharto-episode. Daarom legde hij de nadruk op vernieuwing van het islamitisch denken langs de culturele weg, met een sterke nadruk op onderwijs. De ruimte voor de politieke islam zou onder Soeharto's Nieuwe Orde altijd te beperkt blijven om werkelijke vernieuwing op te leveren.

Abdurrahman Wahid (geb. 1940), van 1999 tot 2001 president van Indonesië, propageert eveneens de 'culturele' islam. Met name via de *pesantrens*, het Indonesische systeem van islamitische kostscholen, wil hij de islam dynamiseren door het benadrukken van positieve waarden en vervangen van negatieve waarden. Dynamiek kan ontstaan door de geest van de wet, de innerlijke waarheid, prioriteit te geven. Door rationele inspanning is het mogelijk de islam de uitdagingen van de moderniteit aan te laten gaan. Door herontdekking van de humanitaire boodschap van de islam, tot uiting komend in tolerantie en zorg voor sociale harmonie, hoeven moslims geen angst te hebben voor de plurale aard van de moderne maatschappij en kunnen zij die juist positief waarderen. Hetzelfde geldt voor democratie, waarvoor hij ook al ten tijde van Soeharto fervent campagne voerde. Er bestaat geen afstand tussen islam en democratie; waar democratie een proces is gericht op het realiseren van een betere samenleving, zijn beide in harmonie. Het respecteren van mensenrechten is hieraan inherent, want daar gaat het juist om bij democratisering. In de teksten van de koran gaat het om menselijke waardigheid, en die kent drie aspecten: individuele, sociale en politieke waardigheid.

In de Indonesische situatie vormt niet alleen democratie maar ook religieuze pluraliteit een gevoelige kwestie. Van de *Pancasila*, de vijf in de grondwet van 1945 opgenomen pijlers van de staat, maakt godsdienst deel uit: het geloof in de ene en almachtige God. Met de aldus geformuleerde pijler is de religieuze diversiteit formeel geaccommodeerd, maar zeker een deel van de grote moslimmeerderheid heeft er vanaf de onafhankelijkheid naar gestreefd een islamitische staat in te voeren. Daarom legt Wahid grote nadruk op juist de vanuit de islam gezien positieve betekenis van democratie en pluraliteit. Dit accent is eveneens aanwezig bij andere huidige hervormers. Syafii Maarif bijvoorbeeld beredeneert dat de belangrijke componenten van democratie expliciet in de koran zijn te funderen, zoals rechtvaardigheid, gelijkwaardigheid, erkenning van verschillende opvatting en pluraliteit.

Wat deze denkers gemeen hebben is dat ze niet de eigentijdse werkelijkheid opnieuw willen modelleren naar die van de letter van de koran en sunna, maar – omgekeerd – de huidige werkelijkheid aanvaarden en aan de koran inspiratie willen ontleen voor het verbeteren ervan. Het gaat om een heractualisering van de betekenis van de islam in de door hen ten principale aanvaarde en gewaardeerde moderniteit. Zo ziet Ahmad Wahib (1942-1974) vrijheid van denken als noodzakelijk voor vernieuwing; vrijdenken is niet alleen een recht maar een religieuze plicht. Moderniteit kan in zijn optiek niet worden ontlopen en vereist een positief antwoord. Religieuze vernieuwing is daartoe een *conditio sine qua non*. Mohammed is als innovator hiervoor het rolmodel bij uitstek; hij veran-

derde de sociale en intellectuele wereld van zijn tijd. Dit voorbeeld verplicht tot navolging, uiteraard in een andere context dan toen. De plicht tot ijthad is niet voorbehouden aan de elite maar geldt voor iedereen. Ook Munawir Sadzali (geb. 1925) roept moslims op tot ijthad om de islam meer responsief te maken voor de noden en behoeftes in de huidige Indonesische omstandigheden. Zo bepleit hij verandering van het erfrecht; de koranische regel dat mannelijke erfgenamen twee keer het aandeel van vrouwelijke erfgenamen toekomt, staat in de huidige situatie haaks op noties van rechtvaardigheid. Het argument is dat rechtvaardigheid bij de huidige verhouding tussen man en vrouw een andere uitwerking behoeft dan in de tijd dat de koran tot stand kwam. Ook hier wordt de religieuze tekst gecontextualiseerd en ontdaan van de dwang van de letterlijke interpretatie; de intentie wordt vooropgesteld. Evenzo rekent Sadzali – analoog aan de hiervoor beschreven benadering van al-Raziq – af met de in radicalere kringen in Indonesië populaire notie van een islamitische staat. Niet alleen omdat geen van de bronnen daartoe zou gebieden, maar ook omdat juist de pluriforme realiteit in Indonesië gebaat is met handhaving van het *Pancasila*-beginsel.

Iran

De revolutie in Iran in 1979 is zonder twijfel het meest spectaculaire voorbeeld in de afgelopen decennia van islamisering van de staat en het politieke en maatschappelijk bestel. Terwijl elders de islamisering de resultante was van burgeroorlog (Afghanistan) of staatsgrepen (Soedan en Pakistan), ging de islamitische revolutie gepaard met verhoudingsgewijs weinig bloedvergieten en werd breed gesteund. In een referendum stemde een zeer grote meerderheid in met de instelling van de Islamitische Republiek. De constitutie laat er geen misverstand over bestaan: het doel is om op basis van islamitische normen een modelsamenleving te creëren. Alle elementen van de ‘terugkeer naar de bronnen’-beweging die in paragraaf 2.2 de revue passeerden, komen in de nieuwe ideologie samen: totalitaire theocratie, sharia, antiverwesterning (in antwoord op de zgn. *westoxication*), anti-Westen en gewapende strijd ter wille van de ideologische jihad (gericht op de wereldwijde vestiging van Gods soevereiniteit).

Juist de zo breed gedragen islamitische revolutie en ook de kans die Iran hierna kreeg om in een periode van ruim 25 jaar in betrekkelijke vrijheid de voorgestane modelsamenleving te realiseren, maken dit ‘experiment’ buitengewoon interessant. Dit geldt zowel voor moslims en moslimbewegingen elders die eveneens een theocratie nastreven, als voor degenen die menen dat niet de islam de oplossing vormt voor de grote problemen waar moslimlanden mee worstelen, maar eerder democratisering en respect voor mensenrechten. De ontwikkelingen in Iran worden dan ook overal met grote interesse gevolgd.

De Iraanse staat definieerde zichzelf in 1979 vrijwel expliciet als antiwesters. In de grondwet wordt vermeld dat de revolutie het land heeft geschoond van het heidense verleden en gezuiverd van vreemde ideologische invloeden, waardoor het terugkeert naar de authentieke intellectuele standpunten en wereldbeschouwing van de islam. Deze fundering bracht met zich mee dat waarden die gewoon-

lijk met het Westen worden geassocieerd, zoals democratie en mensenrechten, zeker aanvankelijk met grote heftigheid werden afgewezen. Khomeini zelf was daar zeer duidelijk in: in de relatie tussen mens en God heeft alleen de laatste rechten. Mensen hebben geen rechten en zeker geen onvervreembare, zoals in het mensenrechtenconcept besloten ligt. Mensen hebben slechts plichten tegenover God. Die kan rechten aan mensen toekennen maar ze ook weer afnemen. Bovendien gaan de rechten van de islamitische gemeenschap boven die van het individu. Wanneer het belang van de umma dat vereist, gaat dat boven het individueel belang. Khomeini zag mensenrechten als het werk van de duivel zelf; van rechten van het individu tegenover de – islamitische – staat is geen sprake. Het Westen werd dan ook verweten een antropocentrisch systeem te hebben ontwikkeld.

Deze antiwesterse houding betreft niet alleen de politieke maar zeker ook de culturele dimensie. Interessant genoeg wordt bij het hameren op het aambeeld van ‘het decadente Westen’ ook gebruikgemaakt van westerse cultuurkritiek. Zo is Heideggers kritiek op het modernisme bij veel Iraanse auteurs populair. De crisis in het Westen is dermate groot, stelt bijvoorbeeld Reza Davari, dat neergang en uiteindelijk ondergang onvermijdelijk is; de islam zal dan triomferen (Davari 1980, in Abu Zayd 2006). In de zwart-witsfeer van kort na de revolutie was iedere poging tot nuancering a priori verdacht en kon een roep om meer vrijheid en democratie gemakkelijk de kop worden ingedrukt met als argument dat sprake is van ‘verwestersing’ of ‘westerse decadentie’. Het is daarom des te opmerkelijker dat juist in dit land een grote en zeer actieve hervormingsstroming is ontstaan. Er manifesteren zich in Iran inmiddels tal van islamitische denkers die zowel de theocratische beginselen afwijzen als de fervente antiwesterse houding. Dit betreft zelfs denkers die hebben bijgedragen aan de conceptuele onderbouwing van de islamisering van de Iraanse staat en maatschappij. Afgemeten aan de Iraanse theocratische context, waarin ieder debat op islamitische leest moet zijn geschoeid, zijn de opvattingen van de zogenoemde ‘nieuwe theologie’-beweging bijzonder radicaal. Belangrijke protagonisten zijn onder meer Abdolkarim Soroush en Mohammed Mojtahed Shabestari.

Na ruim 25 jaar ervaring met de dagelijkse praktijk van het islamisme en het gebleken onvermogen van deze dominante interpretatie van de islam om de maatschappelijke problemen op te lossen, bepleit Soroush (geb. 1942) – aanvankelijk een enthousiaste participant aan de revolutie – een constructieve betrokkenheid op het Westen en diens waarden. Niet het politiek-imperialistisch gedrag maar wel de westerse wetenschappelijke voorsprong biedt veel inspiratie, vooral ook ten aanzien van de filosofie en de sociale wetenschappen. Wetenschap is niet het eigendom van het Westen; er bestaat geen eigendomsrecht op de vrucht van denken. Filosofische concepten kunnen ook worden overgenomen zonder te beschikken over de corresponderende intellectuele en historische context. Soroush ziet dan ook niets in de slogan van Shariati (zie par. 2.2) om terug te keren naar de eigen bronnen: “what our heart and mind is willing to accept, belongs to us” (Soroush 1993: 121, in Abu Zayd 2006). Terugkeer naar de bronnen

zou in Iran immers ook het afschaffen van de islam kunnen betekenen. Een cultuur – stelt hij – is altijd een mengcultuur en waarom zou men niet het beste van elkaar overnemen?

Soroush, die in Engeland studeerde en daar onder de indruk raakte van Poppers ‘open samenleving’, ziet de koranische tekst als een ‘open’ tekst die uitnodigt tot interpretatie. Omdat het menselijk inzicht altijd tijdgebonden en afhankelijk is van de stand van kennis, is ook religieus inzicht veranderbaar. Hij maakt hierbij een onderscheid tussen waarden van de eerste en de tweede orde. Waarden van de tweede orde betreffen de details die religies van elkaar doen verschillen (kledingvoorschriften, strafpraktijken), maar ze vormen niet de essentie; ze kunnen onder invloed van nieuwe inzichten veranderen. Waarden van de eerste orde, zoals rechtvaardigheid, doen er echter blijvend toe; hun belang wordt door alle religies en de menselijke rede gedeeld. Een waarde als rechtvaardigheid is een religieuze waarde, maar tegelijk ook een universele waarde. In de ogen van Soroush zijn islam, mensenrechten en democratie goed verenigbaar. Maar zijn argument is niet historisch (‘Kijk eens hoe tolerant de islam was voor joden’) of hermeneutisch (‘Wanneer je een tekst van de koran op een bepaalde manier contextualiseert en interpreteert, zie je de mensenrechten al’). Volgens Soroush zijn mensenrechten in de huidige tijd een eis van de menselijke rede en spreken ze de waarden van de eerste orde ook niet tegen; Gods rechten blijven volledig intact. Dat ze zijn ontwikkeld buiten het religieuze domein is geen reden om ze in een islamitisch staatsbestel buiten beschouwing te laten. Hij gaat er derhalve van uit dat mensen onvervreembare natuurlijke rechten hebben, ook al laat de religie zich er in concreto niet over uit.

Maar waar is religie goed voor als ze niet de exclusieve basis is voor belangrijke waarden? Soroush neemt hier een pragmatische positie in: mensenrechten kunnen inherent onafhankelijk zijn van religie, maar religie is wel belangrijk voor het overdragen ervan naar het gewone volk. Soroush ziet een democratische staat als het beste systeem voor het realiseren van zowel mensenrechten als religie. Totalitaire systemen vernietigen zowel menselijkheid als heiligheid. In die systemen wordt religie beschadigd door het machtsmisbruik van de ‘mannen van God’. Door haar respect voor mensenrechten, incl. de vrijheid van godsdienst, beschermt democratie religie tegen machtsmisbruik. De ideale regering is niet alleen democratisch, maar ook religieus wanneer ze de condities creëert waaronder mensen hun geloof kunnen beleven. Zo’n stelsel is religieuzer dan een stelsel waarin ‘slechts’ de sharia wordt uitgevoerd. Vrijheid van religie, inclusief vrijheid van keuze *tegen* religie, is de voorwaarde voor een werkelijk religieuze samenleving. Gedwongen geloof is immers geen geloof. Door middel van deze redenering komt Soroush uit op een pleidooi voor de scheiding van moskee en staat juist als redding van de religie als individueel geloof, niet als verzameling dogma’s.

De islamitische revolutie werd geïnspireerd door de wens de koran weer een positie te geven in het centrum van het dagelijks leven, in plaats van alleen op feestdagen van de *tachtsche* (de bewaarplaats van de koran: de hoogste plaats in

huis) te worden gehaald. Soroush heeft ervaren wat dit impliceert; van verbetering ten opzichte van het voorafgaande regime kan moeilijk worden gesproken. In het theocratische Iran zijn vele duizenden mensen in naam van Allah vermoord, en het land wordt getekend door grootschalige corruptie, wanbeheer en nepotisme. Soroush wil de islam zuiveren van alle blaam hiervoor. Juist daarom moet de koran terug naar de *tachtsche*, alwaar hij een inspiratie kan zijn voor kunst en wetenschap en voor de persoonlijke relatie tussen mens en God.

Anders dan de filosoof Soroush kan de hervormer en theoloog Shabestari (geb. 1939) moeilijk door de clericale elite worden genegeerd. Evenals Soroush is hij zeer goed op de hoogte van zowel de westerse filosofie als de christelijke theologie. Zijn benadering is een hermeneutische, waarvoor hij zich heeft laten inspireren door Gadamer, Dilthey en vooral Habermas. Hoe tot een zo objectief mogelijke kennis te komen, temeer waar de interpretatie zo wordt gestuurd door het 'epistemologisch belang' (Habermas) dat de interpretator heeft bij een bepaalde uitleg? Een tekst, ook die van de koran, antwoordt alleen op de gestelde vragen; iedereen kan de antwoorden vinden die hij zoekt. Wanneer een tekst nooit volledig begrepen kan worden, is echter ook een democratische uitleg mogelijk. Analooq aan de moderne christelijke theologie zoekt Shabestari naar een antwoord op de vraag welke rol geloof in de moderne wereld kan spelen. Dit vergt daadwerkelijke modernisering van de islamitische theologie, en dat is iets geheel anders dan de koran op een cd-rom te zetten. De moderne conditie is er één van onzekerheid in het menselijk denken. De traditionele geloofs zekerheden bieden hiervoor geen oplossing meer. Een nieuwe rol van het geloof kan alleen gevonden worden door nieuwe geloofservaringen uit te wisselen. Alle grote christelijke vernieuwers, zoals Thomas van Aquino, Maarten Luther en Friedrich Schleiermacher hebben nieuwe definities en functies van religie en theologie geformuleerd. Essentieel daarvoor is niet alleen de theologie te bevruchten met inzichten uit bijvoorbeeld de (wetenschaps)filosofie, methodologie en sociologie, maar ook om een verbinding te zoeken met het gepraktiseerde geloof. De overtuigingen en emoties in de geloofspraktijken zelf vormen immers een andere, maar niet minder belangrijke categorie dan de ooit aan de Profeet geopenbaarde boodschappen. Een nieuw begrip van religie kan dus alleen maar ontstaan in een open klimaat, waarin kritiek op en competitie tussen ideeën aangemoedigd worden. Shabestari ziet dergelijke aanzetten voor vernieuwing; de politisering die de islam overal ondergaat, toont dat deze zich naar de wereld en het dagelijks leven keert. Maar hij acht het wenselijk dat al het geëxperimenteer en geworstel in de praktijk een vertaling vindt in een theologie die het dogma verruult voor het geloof en uitgaat van de religieuze ervaring.

Ook Shabestari's opvattingen zijn gevoed door negatieve ervaringen met de theocratie; hij wil voorkomen dat hierdoor de islam zelf in diskrediet raakt en beredeneert de noodzaak van democratie vanuit zijn theologie. De koran stelt als enige eis een rechtvaardig politiek systeem, zonder tirannie en onderdrukking, en niet meer dan dat. Anders dan de leidende clerus beweert, valt een staatsfilosofie dan ook niet van dit ethische imperatief af te leiden. Dit zo zijnde, is er

derhalve vrijheid van inrichting van het politiek systeem. Evenals voor Soroush moet dit voor Shabestari een democratisch stelsel zijn, omdat daarin het principe van vrijheid het best is gewaarborgd. En alleen een geloof gebaseerd op vrije keuze is een echt geloof.

Soroush en Shabestari zijn niet de enigen die democratie en mensenrechten bepleiten, en veel van die andere critici van de theocratische theorie en praktijk zijn net als Shabestari islamitische geestelijken. Juist daarom is de Iraanse discussie eveneens van belang voor andere moslimlanden waar bewegingen onder verwijzing naar de koran streven naar een theocratie. Meer dan elders wordt in Iran een theologische discussie gevoerd over wat de islam of de koran al dan niet zou gebieden; inmiddels is tot grote delen van de bevolking doorgedrongen dat er niet sprake is van één uitleg, gebaseerd op een koranisch imperatief (o.a. Bayat en Baktiari 2002, en Bayat te verschijnen). De houding ten aanzien van het Westen is hierbij direct in het geding. Niet alleen vanwege de wetenschappelijke voeding – men is in Iran uitstekend op de hoogte van de wetenschappelijke voortgang in het Westen – maar ook vanwege de affiniteit tot de westerse politieke ‘software’ waarvan de Iraanse hervormers blijk geven. De zo grote religieuze dwang van het theocratische systeem leidt bij de hervormers juist tot het benadrukken van religieuze vrijheid. Abdallah Nuri (geb. 1949), eveneens een geestelijke, stelt dat als mensen worden gedwongen tot religie, er niet langer sprake is van religie. Daarom is hij een groot voorstander van religieus en politiek pluralisme. Hij ziet Europa als het door Iran na te volgen politieke voorbeeld. Het zijn de Europese democratieën die tegenwoordig de middeleeuwse islamitische traditie van pluralisme en democratie voortzetten. Deze herwaardering van westers denkgedoeft vindt een nog verdergaande expressie bij Mohsen Kadiwar (geb. 1959). Hij concludeert op basis van een uitgebreide analyse dat het islamitisch recht op een aantal belangrijke punten onverenigbaar is met de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Omdat de moderne mensheid echter wil leven naar humanistische principes, moet niet het mensenrechtenconcept maar *de islam* zich aanpassen. Uit de traditionele, legalistische islam moet zich een spirituele islam ontwikkelen die zelf zeggingskracht heeft ten aanzien van de moderne vragen.

Met deze opvattingen hebben de hervormers zich ver verwijderd van de theocratische ideologie en ook van de antiwesterse houding die nog steeds door het regime wordt gecultiveerd. Ze tonen dat er veel manieren zijn om de islam op een moderne wijze te interpreteren. Het religieuze denken van de hervormers gaat veel verder dan het opnieuw doordenken van de traditie en de koran. Vanuit een humanistische interpretatie van koran en islam heeft het geleid tot een voluit aanvaarden van de beginselen van mensenrechten, democratie, vrijheid van godsdienst, scheiding van moskee en staat, en individualiteit.

Elders in de moslimwereld

De lijst van denkers die de hermeneutische vrijheid benutten om de islam te bevrijden van het dogmatische keurslijf van tradities is ver uit te breiden, zowel naar personen als naar landen (van herkomst). Het betreft niet een bepaalde

school; de auteurs hebben echter gemeenschappelijk dat hun denken is gebaseerd op moderne epistemologische premissen en zich verzet tegen het a-historisch essentialisme van de in paragraaf 2.2 beschreven categorie denkers (Filali-Ansary 2003). Ter illustratie wordt hieronder nog ingegaan op een tweetal gezaghebbende auteurs, namelijk Abdullah An-Na'im en Mohammed Arkoun, alsook op een toepassingsgebied dat vanuit de westerse beeldvorming over de islam van bijzonder belang is, namelijk de feministische hermeneutiek.

Abdullah An-Na'im, afkomstig uit Soedan, beoogt tot een integratie te komen van zowel het islamitisch erfgoed als het westers denken. Tegen de achtergrond van intern verval, wanorde, politieke machteloosheid, economische frustratie en westerse dominantie ziet hij het niet als verwonderlijk dat de moslimwereld voor een antwoord hierop kracht probeert te putten uit de eigen, authentieke bronnen. Moslimse volkeren hebben een legitiem recht op zelfbeschikking in termen van een islamitische identiteit, inclusief islamitisch recht. Tegelijk benadrukt hij het failliet van de islamisering in landen als Iran, Pakistan en Soedan, die pogen het premoderne islamitische recht toe te passen in de moderne context. Dat gegeven dient de basis te vormen voor het zoeken naar een alternatief. In de ogen van An-Na'im is de vraag of de islam verenigbaar is met politieke ontwikkeling in de moslimwereld een foutieve. Het gaat hierbij niet om 'de' islam maar om 'welke' islam. Het concept van de natiestaat is geen product van de eigen geschiedenis van de moslimwereld. Maar de natiestaat is wel een gegeven, en vergt derhalve legitimatie in islamitische termen en verzoening met de principes van het islamitisch recht. Maar omdat juist het publiekrecht in de islamitische rechtstheorie zwak is ontwikkeld, kwam met de natiestaat derhalve ook een seculier publiekrecht.

De opgave is daarom het publiekrecht te islamiseren, zonder de vruchten van seculariteit te verliezen. Tot die vruchten behoort het constitutionalisme, met zijn principes van *rule of law*, representativiteit, scheiding van machten en mensenrechten. Dat dit constitutionalisme zijn beste articulatie en toepassing in het Westen heeft gekregen is geen reden om ervan af te zien, maar moet worden gewaardeerd als een waardevolle bijdrage aan het totaal van de menselijke ervaringen die door iedereen kan worden benut. De noodzakelijke islamisering van deze verworvenheden kan niet gebeuren door de klassieke sharia toe te passen; die is hopeloos verouderd, bijvoorbeeld ten aanzien van de positie en rechten van vrouwen en niet-gelovigen. Waar geschiedkundig onderzoek leert dat het bij die sharia grotendeels gaat om mensenwerk en om door de historische context bepaalde regels, is herinterpretatie mogelijk en geboden. Deze moet zijn gebaseerd op de fundamentele bronnen en dus consistent zijn met de essentiële morele en religieuze voorschriften. In navolging van zijn leermeester Mahmud Taha (in 1984 in Soedan wegens afvalligheid geëxecuteerd) maakt An-Na'im een onderscheid tussen de 'eerste' en de 'tweede' boodschap van de koran. De eerste boodschap betreft de openbaringen die Mohammed ontving in Mekka, en de tweede die in Medina. De eerste boodschap betreft spirituele waarden, zoals rechtvaardigheid, vrijheid en gelijkheid, en is gaandeweg overvleugeld of vervan-

gen door de Medina-boodschap, die recht, orde en gehoorzaamheid benadrukt. Omdat er in Medina bestuurd moest worden, zijn die voorschriften contextbepaald en moeten ze worden geherinterpreteerd naar de huidige context. De eerste boodschap is de meest fundamentele; vanwege de nadruk op de inherente menselijke waardigheid, gelijkheid van man en vrouw, godsdienstvrijheid ligt hierin de basis voor een herziening van de sharia die verenigbaar is met het internationale recht en het mensenrechtenconcept. An-Na'im werkt dit uitgangspunt vervolgens uit voor belangrijke rechtsgebieden.

De van oorsprong Algerijn, maar al lang in Frankrijk levende Mohammed Arkoun (geb. 1928) is veel minder programmatisch geïnteresseerd dan An-Na'im. Zijn belangstelling is meer methodologisch en kennistheoretisch en is er vooral op gericht de islam op te nemen in de algemene kennisontwikkeling. Juist het afsnijden van deze ontwikkeling door zowel de orthodoxie als – in alliantie hiermee – de statelijke autoriteiten, die de (orthodoxe) islam en de ulama onder staatsgezag plaatsten, heeft ieder kritisch denken onmogelijk gemaakt. Daardoor is de islam louter object gebleven van theologie en islamitische rechtsgeleerdheid en niet van de mens- en maatschappijwetenschappen. De 'dogmatische geslotenheid' van de islam kan alleen opengebroken worden door confrontatie met wetenschappelijk denken. Dit is temeer noodzakelijk omdat de islam nooit het leerproces (van secularisatie, aantasting van het mythische wereldbeeld, opkomst van het burgerschap) heeft gekend dat het Westen, inclusief het christendom, vanaf de achttiende eeuw heeft doorgemaakt.

Met het aan de kaak stellen van de dogmatische geslotenheid gaat Arkoun veel verder dan het opnieuw toepassen van de ijthad volgens het klassieke juridisch-epistemologische model. Het gaat hem niet meer om een nieuwe exegese van de koranische uitspraken, maar om het herinterpreteren van de koran als zodanig en de implicaties hiervan voor de 'islamitische rede'. In de herinterpretatie staan centraal de mechanismen van betekenisverlening, te beginnen bij 'het koranische feit', namelijk de Openbaring zelf: de gesproken woorden die Mohammed aan God toeschreef. Dit feit moet worden onderscheiden van het 'gesloten officiële corpus', namelijk de uiteindelijk tot stand gekomen schriftelijke tekst. Het fenomeen 'Openbaring', de taal ervan, de historische context, de mythische en symbolische uitdrukkingwijzen, onttrekken zich niet aan onderzoek. Dit geldt evenmin voor wat zich voltrok tussen dat koranische feit, het uiteindelijke boek en de processen van selectie, interpretatie en 'heiligverklaring'. De dynamische mechanismen van betekenisproductie door de klassieke islamitische rede die uiteindelijk leidden tot orthodoxie en dogmatische geslotenheid staan in enorm contrast tot de openheid en oneindige reeks interpretatiemogelijkheden van de oorspronkelijke tekst. Deze processen en selectiemechanismen, te belichten via een veelheid van wetenschappen (semiotiek, linguïstiek, geschiedenis, sociologie, antropologie, hermeneutiek, comparatieve religiewetenschap) werpen tegelijk licht op het 'niet-gedachte' en 'ondenkbare', namelijk wat door de dogmatische geslotenheid van de islamitische rede van het denken wordt buitengesloten. Arkouns oogmerk is om deze buitengesloten denkbeelden en issues, zoals *rule of*

law, civil society en gelijke status van man en vrouw, zichtbaar te maken, opdat ze juist opgenomen kunnen worden in een radicale reconstructie van de islamitische rede en de moslimse samenlevingen.

Hoewel zelf een andere mening toegedaan, wijst Arkoun apologetische redeneringen die de verenigbaarheid van de islam met moderniteit pogen aan te tonen niet af. In bijvoorbeeld de in 1981 aangenomen Islamitische Verklaring van de Rechten van de Mens wordt gesteld dat de islam als religie niet alleen mensenrechten accepteert en wil verdedigen, maar dat deze rechten al beschreven zijn in de koran zelf, dus ruim voor de revoluties in het Westen die leidden tot codificatie van mensenrechten. Afgezien van de historische juistheid van deze stelling acht Arkoun deze poging om de mensenrechten te claimen winst, omdat de zaak van de mensenrechten steun van de religieuze autoriteiten zeer goed kan gebruiken. Vergelijkbare redeneringen zijn volgens hem echter ook het jodendom en christendom niet vreemd. Maar tegelijkertijd is een kritisch historisch onderzoek van de inhoud van de heilige geschriften van alle monotheïstische religies in relatie tot de ontwikkeling van de moderne mensenrechten dringend noodzakelijk. Dit kan deze religies tot de erkenning brengen dat ook de meest ontwikkelde religieuze leringen alsook de Openbaring zelf niet ontkomen aan de historiciteit en daarmee de ontoereikendheid van de traditionele religieuze verbeelding (Arkoun 1992: 142-144).

Evenals de meeste van de hiervoor aangehaalde denkers wil Arkoun het voor moslims mogelijk maken de spirituele kant van de islam te ontdekken. Maar meer dan de genoemde auteurs doet hij dat door de kenmerken en de fundering van het orthodoxe – in termen van Foucault – ‘episteme’ zelf te deconstrueren in plaats van het aanbieden van alternatieve lezingen of interpretaties.

Feministische hermeneutiek

De besproken auteurs zijn allen relevant voor de vernieuwing van opvattingen van moslims over de inrichting van de staat en de relatie tussen koranische principes en democratie en mensenrechten. Hun denkbeelden zijn hiermee ook van belang voor de positie en rechten van vrouwen. Maar hiernaast is een actieve stroming opgekomen van – meestal vrouwelijke – denkers die zich expliciet richt op het thema van islam en vrouwen: de feministische hermeneutiek, een term die overigens bepaald niet impliceert dat deze denkers westerse vormen van feminisme zouden omarmen. Evenals in andere religies is de positie van vrouwen in de islam problematisch, zeker als de interpretatie – zoals van de salafiyya-beweging – de letter van de heilige teksten volgt en de verhoudingen naar het patriarchale model van weleer in ere wil herstellen. Volgens Khaled Abou El Fadl lijkt het zelfs wel of bewegingen, zoals besproken in paragraaf 2.2, de volle last van hun theologie vertalen in het beknotten van de bewegingsruimte van vrouwen (El Fadl 2003).

Net als in het Westen lag in de moslimwereld bij de hervormers aanvankelijk het accent op emancipatie en gelijke rechten, zowel op het niveau van denken als van

maatschappelijke actie. Abu Zayd meldt in zijn verkenning voor de WRR (2006) dat in Egypte al in 1909 een feministisch vrouwenverbond werd opgericht, dat zowel vocht voor gelijke rechten in de publieke sfeer (vooral onderwijs) als in het familieverband (polygamie, huwelijk, echtscheiding). De Tunesiër Tahir Haddad was volgens Abu Zayd de eerste die – al in 1930 – wees op de historiciteit van de koranische bepalingen over vrouwenrechten. Deze waren volgens Haddad ten opzichte van de pre-islamitische situatie een enorme stap voorwaarts naar gelijkberechtiging. De koranische strategie was juist om op grond van waarden als rechtvaardigheid en gelijkheid verbetering aan te brengen ten opzichte van die situatie door polygamie aan beperkingen te onderwerpen, vrouwen te betrekken bij het erfrecht, e.d. Die nieuwe rechten moeten niet worden gesacraliseerd; in de huidige situatie verdienen die beginselen een andere invulling. Emancipatie in de zin van gelijkberechtiging is nog altijd een zeer actueel en omstreden vraagstuk in de moslimwereld, getuige de familiewetten in de meeste moslimlanden en het pas in mei 2005 in Koeweit toekennen van kiesrecht aan vrouwen. Maar de huidige islamitisch-feministische hermeneutiek gaat verder dan gelijke rechten en concentreert zich hiernaast op de bredere genderproblematiek van machtsongelijkheid tussen mannen en vrouwen en sociale onrechtvaardigheid. Het vanzelfsprekende uitgangspunt is dat het alleenrecht wordt ontkend dat mannen zich hebben toegeëigend om de islam te definiëren en de patriarchale verhoudingen daardoor te legitimeren en bestendigen. Genderbepaaldheid moet worden blootgelegd en bevochten.

De feministische hermeneutiek gaat ervan uit dat fundamentele ideeën uit de koran niet door zijn onderdelen mogen worden ontkend. Hiertoe worden drie stappen ondernomen: ten eerste het herinterpreteren van verzen in de koran die door mannen worden gezien als onderbouwing van ongelijkheid; ten tweede het wijzen op verzen die gelijkheid verkondigen, en ten derde het deconstrueren van verzen die wijzen op verschillen tussen mannen en vrouwen (Abu Zayd 2006).

Ter illustratie van de eerste stap: Riffat Hassan wijst er met anderen op dat in de koran geen aanwijzing is te vinden dat Eva verantwoordelijk zou zijn voor de zonde van Adam; beiden aten van de verboden appel. Hieraan valt derhalve geen verschil in rechten tussen man en vrouw te ontleen; de enige norm voor verschil tussen mensen is de vrees voor God. Hassan toont vervolgens – de tweede stap – aan dat de koran zich naast de verzen die de gelijkheid tussen man en vrouw benadrukken in belangrijke verzen richt op *mensen*, waar mannen vaak geneigd zijn mannen als de geadresseerde te zien. Aziza al-Hibri analyseert in dezelfde geest het centrale koranische begrip *tawhid*, dat zij niet alleen – zoals gebruikelijk – als monotheïsme interpreteert, maar als principe van eenheid en gelijkheid. De doctrine van *khilafa*, plaatsbekleder van God, hebben mannen zich ten onrechte toegeëigend. Waar de koran – de derde stap – wel verschil maakt tussen mannen en vrouwen, zoals ten aanzien van polygamie, huwelijk, scheiding, gehoorzaamheid en rebellie, wijzen de hermeneutici op de historische context (Abu Zayd 2006). Het gaat om de intentie achter de concrete gedragsregels; de huidige situatie vraagt vanuit dezelfde intenties om andere gedragsregels.

Waar in de zevende eeuw vrouwen volledig rechteloos waren, impliceerde de koran een grote stap voorwaarts. De intentie van de koran is derhalve verbetering van de positie van vrouwen. Vanuit het principe van gelijkwaardigheid vraagt de huidige context opnieuw om grote stappen (Kugle 2003).

2.4 INTERPRETATIE VAN DE DYNAMIEK IN HET ISLAMITISCH DENKEN

De in dit hoofdstuk geëtaleerde denkbeelden tonen allereerst een zeer gevarieerd beeld van de relatie tussen islam en de inrichting van staat en samenleving. Dit blijkt niet alleen uit de twee achtereenvolgens behandelde categorieën denkers, ook binnen beide categorieën bestaat een breed spectrum aan opvattingen. Zo wordt binnen de eerste categorie zeer verschillend gedacht over de rol van geweld, over de vraag of de voorgestane islamisering van bovenaf dan wel van onderop moet worden bewerkstelligd en of deze bereikt kan worden via deelname aan politieke instituties. De tweede categorie denkers tonen belangrijke verschillen in de wijze waarop islam, democratie en mensenrechten worden verbonden. Sommigen eigenen zich de concepten van democratie en mensenrechten toe door deze te enten op het eigen denkgood, met andere woorden door te beredeneren dat het hierbij eigenlijk gaat om islamitische waarden. Naast deze ‘islamisering van de moderniteit’ zijn er denkers, zoals Soroush, Abu Zayd en Wahid, die eerder een ‘modernisering van de islam’ voorstaan. In deze redenering worden democratie en mensenrechten aanvaard als vruchten van de menselijke rede en wordt de koran beproefd op zijn zeggingskracht voor de daaruit voortvloeiende vragen. Pogingen, zoals van An Na’im, om seculiere waarden als democratie en mensenrechten door moslims te doen aanvaarden door ze op herziene koranische leest te schoeien, of van de feministische hermeneutici om de man-vrouwrelatie te herzien door nieuwe interpretaties van de koran, bevinden zich tussen beide uitersten. Hierbij is zowel sprake van nieuwe interpretaties van de heilige geschriften als een selectieve benadering van het moderne bestaan.

Deze pluraliteit van opvattingen geeft aan dat het onjuist is ‘de’ islam te zien als een ongedeelde grootheid. Dat wil zeggen dat de islam niet mag worden geïdentificeerd met eigenschappen waarover onder islamitische denkers nu juist zulke grote verschillen van opvatting bestaan. Dit inzicht omtrent de interne pluraliteit is niet alleen relevant voor de niet-moslim, maar ook voor moslims zelf. Zoals Safi aangeeft, wordt de markt in het Westen via brochures en internet overstroomd met titels als ‘de status van vrouwen in de islam’, ‘het concept van God in de islam’, enz. Hij noemt dit de ‘pamflet-islam’ en de ‘web-islam’; dergelijke informatiestromen voeden bij in hun religie houvast zoekende moslims de idee dat er maar één ware uitleg is en dat complexiteit buiten de orde is: ‘Islam is the answer’ (Safi 2003: 22). Voorgaande paragrafen lieten zien dat er veel auteurs zijn die zich juist verdiepen in ‘de mitsen en maren’ en absolute aanspraken op de ‘ware’ islam betwisten.

Uit voorgaande bevindingen blijkt tevens dat de opvatting niet houdbaar is als zou 'de' islam *principeel* onverenigbaar zijn met democratie en mensenrechten; deze begrippen maken inmiddels niet alleen als negatieve afzetpunten maar ook als nastrevenswaardig deel uit van het islamitisch discours. Onder invloed van 'clashdenkers' in zowel het Westen als in de moslimwereld heeft de idee van onverenigbaarheid desondanks grote invloed gekregen. Ook regeringen van moslimlanden bedienen zich nog wel eens van dit argument bij het afhouden van democratische experimenten waarbij islamitisch geïnspireerde formaties meer politieke invloed zouden krijgen. Deze angst wordt in sterke mate gevoed door de beeldbepalende bewegingen die zich baseren op de in paragraaf 2.2 besproken denkers en zich bedienen van absolute claims. Die interpretaties van de islam verdragen zich conceptueel inderdaad niet met democratie en mensenrechten. Het vóórkomen van denkers die juist een positieve relatie leggen tussen islam, democratie en mensenrechten weerlegt die vermeende principiële onverenigbaarheid. Tegelijk moet onderkend worden dat het loutere bestaan van dit denken nog geen voorspelling oplevert over de verenigbaarheid in de politieke en juridische praktijk. De in paragraaf 2.3 besproken auteurs zijn nevens geschikt behandeld aan die in paragraaf 2.2; hun mogelijke maatschappelijke of politieke invloed of aanhang is immers geen selectie criterium geweest. Het zou daarom kunnen zijn dat hun opvattingen een slechts marginale of geïsoleerde positie (blijven) innemen. De in de volgende hoofdstukken behandelde invalshoeken van politieke bewegingen respectievelijk recht leveren dan ook belangrijke aanvullende indicaties voor de oordeelsvorming over de feitelijke relatie tussen islam, democratie en mensenrechten.

Er is echter ook geen reden om het belang van het nieuwe hervormingsdenken op grond van een beperkte, of beperkt zichtbare aanhang op dit moment te bagatelliseren. Vernieuwend denken moet ergens beginnen en kan geleidelijk aan diepgang en invloed winnen, bijvoorbeeld wanneer veranderende politieke omstandigheden of ontwikkelingen in individueel gedrag van moslims een behoefte voortbrengen aan opvattingen die deze ondersteunen en theoretisch kunnen onderbouwen. Paragraaf 2.3 maakte duidelijk dat tijdens de evolutie van het hervormingsdenken gaandeweg belangrijke dogmatische obstakels voor aanvaarding van democratie en mensenrechten zijn geslecht. Dat nu onder de vlag van de islam ook positieve opvattingen schuilgaan over democratie en mensenrechten betekent in ieder geval dat in principe een grotere aanhang hiervoor denkbaar is. De blokkades die voor verspreiding van de betrokken denkbeelden worden opgeworpen, moeten echter ook niet worden onderschat. Het vrije denken en debat worden in veel moslimlanden zowel door de orthodoxie, radicale islamitische bewegingen als regimes gevaarlijk gevonden; al deze partijen hebben baat bij het diskwalificeren van de betrokkenen als afvalligen. Dat deze opvattingen vaak zo heftig worden bestreden en leiden tot 'clashes within', vormt overigens wel een aanwijzing voor de potentiële aantrekkingskracht ervan.

Uitgerekend in Iran hebben het intellectuele denken en debat over islam, democratie en mensenrechten een hoge vlucht genomen. Dit betreft niet alleen opvat-

tingen gericht op een islamitische democratie en islamitische mensenrechten; inmiddels is er ook een categorie intellectuelen die de wenselijkheid van democratie en mensenrechten beredeneren op louter humanistische grondslag (Jahanbegloo 2005). De vereenzelviging door auteurs als Samuel Huntington (1996) en Bernard Lewis (1990), de vaders van het 'clashdenken', van de islamitische denkwijze met antidemocratisch en gericht tegen het concept van mensenrechten, lijkt sterk te zijn geïnspireerd door de denkbeelden achter het militante activisme van de jaren zeventig en tachtig. Vooral de islamitische revolutie van 1979 in Iran en de aanvankelijke weerklank daarvan in de hele moslimwereld, maakten grote indruk. Maar juist de ervaring met ruim 25 jaar theocratie heeft in Iran zelf veel intellectuelen sindsdien tot het inzicht gebracht dat religie en macht van elkaar moeten worden gescheiden, dat macht juist via democratie getemd moet worden en dat mensenrechten bescherming beogen te bieden tegen de staat. Dit geldt ook voor auteurs die, zoals Soroush, zelf bijdroegen aan de theoretische fundering van de islamitische republiek. In de jaren zeventig en tachtig vormde 'de islamitische utopie' voor veel moslims een wenkend perspectief. Zolang daarvan alleen maar gedroomd kan worden, blijven de keerzijden in de schaduw. Voor het leren kennen ervan is realisatie van de 'heilstaat' de beste leermeester. Recent onderzoek laat zien dat de 'lessen' niet beperkt zijn gebleven tot intellectuelen. Was in 1974 een grote meerderheid van de bevolking voorstander van een grotere rol van religie in het publieke leven, in 2004 blijkt een grote meerderheid, zeker ook van de jongeren, voorstander van een vermindering ervan (Asadi et al. 1976; Goedarzi et al. 2004). Op grond hiervan is het aannemelijk dat de uitslag van de presidentsverkiezingen van 2005 niet door religieuze overwegingen is bepaald. De lessen van Iran zijn ook niet beperkt gebleven tot dat land; in de hele moslimwereld is het experiment met zeer grote belangstelling gevolgd. Volgens Bayat en Bakhtiari is de invloed van voorstanders van een theocratie niet verdwenen maar wel verminderd, en heeft de Iraanse ervaring bijgedragen aan een geleidelijke wijziging van de door islamitische bewegingen gehanteerde doctrine, namelijk van een revolutionaire naar een meer democratische gezindheid (Bayat en Bakhtiari 2002: 322-323). Dit biedt een belangrijk aanknopingspunt voor democratisering. Het is immers een bekend gegeven dat democratie niet opgelegd kan worden, maar slechts kans van slagen heeft wanneer ze voortvloeit uit endogene dynamiek (WRR 2001).

Hiermee zijn we aanbeland bij de mogelijke toekomstige dynamiek in de aanhang voor democratische denkbeelden. Zou inderdaad sprake kunnen zijn van een verdere verschuiving van revolutionaire naar democratische opvattingen? Net als eerder de revolutionaire denkbeelden zich snel verspreidden, kan dit ook het geval zijn voor de in paragraaf 2.3 besproken denkbeelden. Bij de huidige communicatiemogelijkheden kunnen denkers immers nog wel over de grens worden gezet, maar hun opvattingen veel moeilijker. Bovendien kan de dynamiek van de omstandigheden de behoefte aan een andere 'lezing' van de religie doen groeien, zoals bleek bij Iraanse denkers. Het probleem is dat de appreciatie hiervoor van de bevolkingen zelf zich moeilijk direct laat bepalen. Voorzover al aanwezig zijn in de meeste moslimlanden de democratische mechanismen van voorkeurspeiling

nog uiterst zwak ontwikkeld. Verkiezingen worden mondjesmaat gehouden en voorzover die al plaatsvinden, is de deelname van partijen vaak aan allerlei beperkende voorwaarden gebonden. Desalniettemin laten dergelijke verkiezingen in veel gevallen (Indonesië, Iran, Pakistan, Turkije) een voorkeur zien voor gematigde islamitische partijen en/of getuigen van een afkeer van wanbeheer, onveiligheid, corruptie, e.d. In het kader van de World Values Survey verricht onderzoek toont voorts een zeer hoge waardering in een aantal moslimlanden voor democratie en een afwijzing van autocratisch bestuur (Inglehart en Norris 2004). Deze bevinding wordt bevestigd door onderzoek in het kader van The Pew Global Attitudes Project; hieruit blijkt een grote behoefte aan meer politieke vrijheid en openheid, maar ook aan een grote rol van de islam in de politiek. Tezeldertijd wil men over het algemeen moskee en staat gescheiden houden (Pew Global Attitudes Project 2003). Ook recente acties onder de bevolking in landen als Libanon, Oezbekistan, Egypte, Koeweit en Saoedi-Arabië wijzen in de richting van een behoefte aan meer democratie. Dat zou kunnen betekenen dat de ideologische greep van radicaal-islamitische bewegingen op de bevolkingen beperkt is of beperkter is geworden, dan wel dat deze bewegingen zelf hun anti-democratische gezindheid opgeven om toegang tot de politieke macht te verkrijgen. Het is wel aannemelijk dat de toenadering tot concepten van democratie en mensenrechten bij de huidige islamitische bewustwording eerder plaats zal hebben door ze op islamitische dan op humanitaire leest te schoeien.

In het volgende hoofdstuk wordt dieper ingegaan op de vraag of zich bij islamitische bewegingen feitelijk een dynamiek in deze richting voordoet en welke factoren hierbij een rol spelen. Vooruitlopend daarop wordt er hier op gewezen dat de in paragraaf 2.2 en 2.3 beschreven denkrichtingen weliswaar grote verschillen te zien geven, maar ook belangrijke overeenkomsten kennen. Beide maken deel uit van het islamitisch activisme: denkrichtingen en bewegingen gericht op politieke en maatschappelijke bewustwording van moslims, met de islam als gemeenschappelijk voertuig (zie hoofdstuk 1). De hier onderscheiden denkrichtingen zijn beide gericht op activering en derhalve tegen religieus gemotiveerd traditionalisme en in zichzelf gekeerde geloofsbeleving. Ze verzetten zich ook tegen de vanzelfsprekende autoriteit van de staat; de ene denkstroming door deze weer te binden aan islamitische normen, de andere door pleidooien voor democratie en mensenrechten. Gemeenschappelijk is dus het streven naar verandering en doorbreking van de stagnatie in de moslimwereld. Alle besproken auteurs zoeken deze revitalisering ook in een eerherstel van de eigen islamitische cultuur. Dit geldt ook voor auteurs zoals Arkoun, Soroush en Abu Zayd die juist oog hebben voor de openheid van culturen en revitalisering van de islam zoeken in een modernisering ervan. De roep om herstel van de relatie met de eigen 'authentieke' cultuur moet worden geplaatst tegen de achtergrond van lange perioden, zowel in de koloniale als in de postkoloniale tijd, waarin de islam werd verdreven naar de privésfeer en als een obstakel voor vooruitgang werd aangemerkt. Deze marginalisering gaf grote groepen het gevoel 'buiten de geschiedenis' te staan (Göle 1996). Door in reactie hierop de zeggingskracht van de islam voor de samenleving juist te benadrukken en te laten zien dat aan de eigen islamitische cultuur ook

trots kan worden ontleend, worden de eerder gemarginaliseerden weer ‘binnen de geschiedenis’ geplaatst.

Het islamitisch activisme heeft zo gezien een strekking die het vergelijkbaar maakt met sommige andere emancipatiebewegingen, zowel wat betreft de interne variatie als de toonzetting en gewelddadige uitwassen van de radicale vleugels. Dat de behoefte aan erkenning gegoten wordt in radicale frasen is geen enkele emancipatiebeweging vreemd; de toepassing van geweld hierbij is wél minder gebruikelijk. In de zwarte beweging heette het ‘black is beautiful, and white is pig’. Scott wijst erop dat onderliggende partijen bij het verzet tegen hun positie vaak gebruikmaken van een symbolische omdraaiing van de eigenschappen van henzelf en die van de dominant (Scott 1990). Zo’n retorische omdraaiing van waarden is ook een functioneel strijdmiddel voor het mobiliseren van de aanhang. Ze vond onder meer plaats bij de communistische revolutie blijkens de nagestreefde ‘dictatuur van het proletariaat’. Hoezeer bij deze beweging de doelen de middelen heilighden is bekend. De heftigheid van de ‘frontmentaliteit’ in de mobiliserende fase en de toepassing hierbij van geweld zijn echter geen immanente of permanente eigenschappen, maar vormen een functie van de ervaren vernedering en van de obstakels die gezien worden als sta-in-de-weg voor erkenning.

Radicaliteit van retoriek en middelen in de strijd om erkenning behoeft een latere democratische gezindheid niet uit te sluiten. De liberale moslimdenker Muqtadar Khan ziet een uitgesproken samenhang tussen de oproep tot de islam als verzetsideologie van de in paragraaf 2.2 besproken radicale denker Qutb en het streven naar een bestuur dat de vrijheid respecteert. Qutbs opvattingen vormden een voor de moslimwereld revolutionaire boodschap, omdat ze een aanval behelsden op de legitimiteit van tirannieke regimes. Zijn oproep tot desnoods gewapende rebellie tegen deze regimes acht Khan – zelfs naar de gehanteerde terminologie – vergelijkbaar met die van John Locke in de zeventiende eeuw. Qutbs verabsolutering van de godssoevereiniteit moet volgens Khan dan ook worden gezien als primair gekeerd tegen de absolute macht van de heerser. De individuele mens is als goddelijke schepping vrij en slechts aan één autoriteit – God – gehoorzaamheid verschuldigd; vanuit deze gedachte kan die mens zich plaatsen tegenover de regeerder. Volgens Khan is deze visie op de menselijke vrijheid vergelijkbaar met Locke’s onvervreembare natuurlijke vrijheid. Autoriteit is in deze visie uiteindelijk alleen legitiem als zij berust op de waarden van de geregeerden (Khan 2003).

Wanneer het bindend element tussen de in dit hoofdstuk besproken auteurs uiteindelijk is dat ook in de politieke sfeer recht gedaan wordt aan de ‘eigen’ waarden van de geregeerden en de macht van de heerser een gebonden macht moet zijn, is het niet denkbeeldig dat ook meer radicale bewegingen na verloop van tijd gaan onderkennen dat het bij democratie en mensenrechten precies daar om gaat. Andere bewegingen hebben laten zien dat de radicale, *maximerende* eerste fasen kunnen worden opgevolgd door minder radicale, waarin het eerder gaat om *opti-*

maliseren. Een voorbeeld in eigen land is dat de leus ‘De staat is logen’ van de vooroorlogse SDAP evolueerde naar juist een sterke staatsgerichtheid van de naoorlogse PVDA; de ervaring dat de staat ten gunste van de eigen desiderata is te beïnvloeden, vormde de basis van deze transformatie. De ervaring van moslims met democratie is nog zeer beperkt, maar hoopvol waar hiervan sprake is. Zo evolueerde de Indiase moslimpartij Jamaat-i-Islami van een aanvankelijk antidemocratische, op de vestiging van een islamitische staat gerichte partij naar een voluit democratisch georiënteerde partij. Door de ervaring van de voordelen van het participeren aan de Indiase democratie zijn gaandeweg alle aanvankelijk radicale islamitische leerstukken afgezworen (Ahmad 2005).

2.5 CONCLUSIE

Dit hoofdstuk maakt duidelijk dat het islamitisch-politieke denken een grote verscheidenheid laat zien. Op intellectueel niveau is er zeker toenadering tot concepten van democratie en mensenrechten waar te nemen. Door de in paragraaf 2.3 beschreven denkers zijn gaandeweg de dogmatische obstakels voor een aanvaarding van deze concepten geslecht. De feitelijke politieke doorwerking in moslimlanden is onduidelijk, en verloopt vaak ondergronds. Desalniettemin hebben vertegenwoordigers van dit denken hoge functies in hun land bekleed, zoals Seyyed Muhammed Khatami in Iran en Abdurrahman Wahid in Indonesië. De pluraliteit maakt duidelijk dat de heilige bronnen van de islam op veel manieren kunnen worden gelezen en geïnterpreteerd. Met de opkomst van het islamitisch activisme is in de moslimwereld de strijd over de juiste interpretatie sterk geïntensiveerd. De invloed van opvattingen die geen afwijking van de letterlijke tekst van de bronnen dulden, is vermoedelijk aanzienlijk, ook omdat hiertoe in veel moslimlanden militante drukmiddelen worden ingezet.

Deze verscheidenheid vormt op zichzelf een aanknopingspunt voor een beleid dat processen van democratisering en versterking van mensenrechten in de moslimwereld nastreeft. Het argument dat de islam zich ten principale niet daarmee verdraagt, is immers niet juist. Hiermee is niet gezegd dat zo'n beleid op korte termijn al grote successen zal boeken. Niet alleen zijn machtsverhoudingen hardnekkig, ook opvattingen veranderen niet van de ene dag op de andere. Allerlei ontwikkelingen zijn hierop van invloed, zoals hogere opleiding, arbeidsdeelname van vrouwen, migratie en mediaconsumptie. Daarom betekent een op dit moment nog beperkte invloed van de beschreven positieve opvattingen over democratie en mensenrechten niet dat hun potentiële invloed eveneens beperkt zal zijn. Zowel door individuele gedragsverandering als door verandering van de politieke constellatie kan de behoefte groeien aan interpretaties van de islam die democratie en mensenrechten ondersteunen.

3 DE ONTWIKKELING VAN ISLAMITISCH-POLITIEKE BEWEGINGEN

3.1 INLEIDING

Islamitisch-politieke bewegingen staan al geruime tijd in de belangstelling. Ingrijpende politieke gebeurtenissen als de Iraanse revolutie (1979), de strijd van de Taliban in Afghanistan sinds de jaren tachtig, de moord op president Sadat (1981) en de bloedige burgeroorlog in Algerije na de verkiezingsoverwinning van het islamitische FIS en de annulering van verkiezingsuitslag (1992) vestigden wereldwijd de aandacht op militante islamitische groepen. Ze gaven op geweldadige wijze uiting aan het streven naar islamisering, het op islamitische grondslagen funderen van politiek, staat, maatschappij en recht (Piscatori 1984: 1). Dat deze gebeurtenissen niet op zichzelf stonden, blijkt uit de gewapende strijd van islamitische groeperingen elders sinds de jaren tachtig, van gebieden in Azië als Tsjetsjenië, Indonesië, Thailand en Pakistan tot Jemen en een Afrikaans land als Soedan. Sinds de terroristische aanslagen in onder meer de vs, Indonesië, Turkije, Marokko, Spanje en Engeland worden deze islamitisch-politieke bewegingen nu ook door niet-ingewijden in het Westen met meer dan gemiddelde belangstelling gevolgd. Voorzover ze niet te boek staat als gewelddadig, gelden ze op zijn minst als radicaal, in de betekenis van gericht op ingrijpende veranderingen in de politieke en maatschappelijke orde. Daarnaast gelden ze veelal ook als fundamentalistisch, ultraconservatief en antidemocratisch, aangezien vele oproepen tot het islamiseren van de samenleving naar het voorbeeld van de begintijd van de islam (Noyon 2003: 47).

Dit hoofdstuk analyseert de ontwikkeling van islamitisch activisme aan de hand van de invloed van concrete islamitisch-politieke bewegingen op de politieke arena in moslimlanden. De centrale vraag luidt: welke inzichten zijn te ontleen aan de ontwikkeling van islamitisch-politieke bewegingen sinds de jaren zeventig? Welke aanknopingspunten bieden deze bewegingen voor toenadering tot concepten van democratie en mensenrechten?

Het onderzoekt eerst de voornaamste kenmerken en denkbeelden over staat en politiek van het opkomende islamitisch-politiek activisme van de jaren zeventig (par. 3.2). Vervolgens belicht het de interactie tussen islamitische activisten en de staat in de afgelopen decennia, en de invloed daarvan op het politieke bestel in de moslimlanden. Eerst wordt gekeken naar de landen waar islamitisch-politieke bewegingen sindsdien (tijdelijk) de staatsmacht hebben overgenomen: Iran, Soedan en Afghanistan (par. 3.3). Daar werd hun oorspronkelijke ambitie verwezenlijkt om de seculiere staat te ontronen en een islamitische staat uit te roepen. Ook wordt kort ingegaan op de ontwikkelingen in Pakistan, het belangrijkste moslimland in de regio Zuid-Azië waar de regering de islamiseringsagenda van Pakistaanse islamitisch-politieke bewegingen in vergaande mate overnam. In de overige moslimlanden zijn revolutionaire bewegingen niet aan de macht geko-

men. Maar ook daar is het politieke bestel niet immuun gebleken voor de druk van islamitisch-politieke activisten. Overal heeft de staat in de jaren tachtig en negentig een eigen nationale islamiseringpolitiek ter hand genomen op terreinen als het onderwijs, het bankwezen, het familierecht, de openbare zeden en de media. En in veel moslimlanden heeft de staat zo niet nationaal dan wel regionaal of lokaal politieke ruimte moeten geven of concessies moeten doen aan islamitische bewegingen (par. 3.4). Daardoor hebben die zelf ook hun strategieën en ambities verlegd. Paragraaf 3.5, ten slotte, interpreteert de voornaamste veranderingen binnen het brede spectrum van islamitisch-politieke bewegingen en de heersende regimes in de moslimwereld, en geeft een inschatting van de kansen en belemmeringen die daarvan uitgaan voor (verdere) toenadering tot concepten van democratie en mensenrechten.

3.2 ISLAMITISCH-POLITIEKE BEWEGINGEN IN DE JAREN ZEVENTIG: ACHTERGRONDEN EN KENMERKEN

3.2.1 STAATSVORMING, SECULARISATIE EN ECONOMISCHE MODERNISERING

De lange geschiedenis van de moslimwereld kent tal van episoden waarin opstandige groepen zich met de koran in de hand verzetten tegen hun heersers. Vaak waren het individuele geestelijk leiders die de gelovigen mobiliseerden rondom specifieke grieven. Later, vanaf eind negentiende eeuw ontstonden ook islamitische bewegingen die de strijd aanboden met koloniale overheersers. Maar wat is dan het kenmerkende van de islamitisch-politieke bewegingen van de jaren zeventig? Waarin verschillen ze van eerdere (religieus geïnspireerde) protestbewegingen? Recent onderzoek geeft hierop geen eenduidige antwoorden (Piscatori 1984; Wiktorowicz 2004b; Tibi 2001; Esposito en Burgat 2003). Zeker is dat ze werden gevoed door onvrede in veel moslimlanden over de postkoloniale fase van geforceerde nationale staatsvorming, van bovenaf opgelegde secularisatie en geforceerde economische modernisering.

Na de onafhankelijkheid bleven veel politieke leiders in de moslimwereld vóór alles streven naar het consolideren van een nationale staat met een sterk gecentraliseerde, krachtige uitvoerende macht. Het bestuur viel meestal in handen van westers georiënteerde politieke of militaire elites die de staat legitimeerden in seculiere termen, met behulp van nationalistische, liberale of socialistische ideologieën en symbolen (Lapidus 2002: 818). Tegelijkertijd schuwden deze elites er niet voor de religie in te zetten als sociaal bindmiddel ter versterking van de nationale staat. Sommige stromingen binnen de islam werden verbonden aan de eigen politieke agenda, terwijl andere, veelal meer volkse of mystieke stromingen daarvan juist werden uitgesloten.

Met uitzondering van Saoedi-Arabië en Marokko plaatsten alle landen de religieuze instellingen onder officiële overheidscontrole. Giles Kepel maakt een globaal onderscheid tussen monarchieën waar de traditionele, rurale sociale klassen (de tribale aristocratie, grondeigenaren en kooplui van de bazaars) het voor

het zeggen hadden, en staten die werden bestuurd door een nieuwe stedelijke elite die de oude machthebbers aan de kant hadden geschoven. In de eerste groep landen (met als extreem voorbeeld Saoedi-Arabië) behielden religieuze leiders (ulama) en instellingen hun vooraanstaande maar meestal wel afhankelijke positie in het maatschappelijke leven. Ze werden niet buiten spel gezet maar ingebed in het regime. In de tweede groep werd beslag gelegd op de grond en het overige eigendom van religieuze groepen en werd de ulama een salaris in overheidsdienst uitgekeerd (Kepel 2002: 47).

Het proces van secularisatie had dus meestal het karakter van een onderschikking van een officiële versie van de islam aan de staat, én een geforceerde verbanning van religieuze aangelegenheden uit het openbare leven. Toch bleven andere versies van de islam overal een belangrijke rol spelen in het lokale sociale en culturele leven. Deze 'volkse', veelal niet-stedelijke islam kenmerkte zich door aandacht voor individuele vroomheid, de bemiddelende rol van lokale geestelijk leiders en mystieke broederschappen (Kepel 2002: 46-54; Yavuz 2003: ix). Hij werd door de meeste regimes getolereerd omwille van de sociale stabiliteit of, zoals in Turkije (na aanvankelijk te zijn verboden), Algerije en Saoedi-Arabië, verder in zijn bewegingsvrijheid beknot. Sommige regimes manipuleerden vooral de traditionele sufibroederschappen in de positie van buffer tegen socialistische, communistische en later ook radicale islamitische groeperingen.

De postkoloniale elites gaven de staat het primaat boven de samenleving en het individu. Het nationalisme dat zij hanteerden beriep zich weliswaar in naam op de volkssoevereiniteit, maar stond in de praktijk slechts een beperkte, selectieve deelname toe van de massa aan de politieke macht (Utvik 2003: 43; Fuller 2003: 14). Sheri Berman beschrijft hoe de nieuwe regimes erin slaagden via een grote bureaucratie en een officiële staatscultuur en -ideologie de massa van de bevolking te mobiliseren en tegelijkertijd op grote afstand te zetten. Ze spreekt van een stilzwijgend contract tussen staat en maatschappij: in ruil voor zelfrespect, zelfvertrouwen en brede deelname aan onderwijs, gezondheidszorg, werkgelegenheid en subsidies werden burgers geacht (tijdelijk) hun aanspraken op individuele politieke en burgerrechten op te schorten (Berman 2003: 259). In economisch opzicht betekende dit een sterk activistische rol voor de staat, die in sommige landen (o.m. Libië, Egypte, Indonesië, Jemen, Algerije en Irak) een expliciet socialistisch en/of communistisch programma omarmde. Het bekendste voorbeeld hiervan is ongetwijfeld het Arabisch nationalisme van Gamal Abdel Nasser. Dit omvatte een ongekend ambitieus socialistisch getint ontwikkelingsprogramma dat onder meer voorzag in de nationalisatie van sleutelindustrieën, grondhervormingen en prestigieuze projecten zoals de bouw van de Aswandam.

Uit het impliciete, op economische prestaties georiënteerde contract met de centrale staat vloeide aanvankelijk een grote tolerantie voort tegenover staatsinmenging in het dagelijkse sociale, culturele en religieuze leven. *Civil society-*

organisaties werden gedwongen zich vooral loyaal te betonen aan de heersende macht, zonder zich feitelijk te mogen mengen in de politieke arena. Cultureel pluralisme werd onderdrukt ten gunste van het project van de natiestaat. Juist daardoor echter zochten (etnische en religieuze) groepen en lagen van de bevolking die min of meer werden uitgesloten van het dit project hun toevlucht in de eigen religie en/of etniciteit. Koerden in Irak en Turkije bijvoorbeeld werden min of meer gedwongen hun heil te zoeken in al die plaatselijke arena's waarop de staat weinig greep had. Paradoxaal genoeg versterkte dit proces van politieke en maatschappelijke marginalisering op de lange termijn dus juist de betekenis van informele buurt-, clan- en religieuze loyaliteiten en identiteiten (Yavuz 2003: 52).

Op veel plekken in de moslimwereld liepen de hooggespannen verwachtingen in de jaren zeventig en tachtig spaak op de realiteit van teleurstellende prestaties van de staat. Het sociale contract werd als het ware eenzijdig opgezegd door al die groepen van de bevolking die waren teleurgesteld door de economische wanprestaties en het ontbreken van individuele en politieke rechten (Berman 2003: 259-260). Vooral de jongere generatie van de jaren zeventig die de volwassenheid bereikte tijdens de massale migratie van het platteland naar de steden en buitenwijken, liet zich steeds meer gelden. Deze generatie had als eerste onderwijs genoten in de eigen taal, kon lezen en schrijven en koesterde geen enkele herinnering aan de koloniale tijd. De kennis, opvattingen en cultuur van hun (veelal ongeletterde) ouders van het platteland boden deze jongeren te weinig referentiepunten voor de nieuwe levensomstandigheden. Ze wensten de politieke leiders af te rekenen op hun grote beloften en zochten naar manieren om politiek en maatschappelijk gehoor te vinden (Kepel 2002). Het in hoofdstuk 2 geschetste gedachtegoed van denkers als Mawdudi, Qutb, al-Banna, Shariati en Khomeini, hoe uiteenlopend ook, voorzag in deze behoefte. Dat gaf immers aanknopingspunten om de nieuwe, moderne samenleving te benoemen, te verklaren en van een eigen kritisch (islamitisch) alternatief te voorzien.

3.2.2 FACTOREN VAN MOBILISATIE

Onderzoek naar (revolutionair) activisme en sociale bewegingen laat zien dat een voedingsbodem van malaise en grieven een noodzakelijke maar geen voldoende voorwaarde is voor activistisch politiek protest (Berman 2003: 258; Hafez 2003: 17; Baylouny 2004). Lang niet alle samenlevingen die sinds de jaren zeventig blootstaan aan economische, sociale, culturele en demografische druk hebben politieke omwentelingen of invloedrijke (islamitisch-)politieke bewegingen voortgebracht. Er zijn kennelijk andere mechanismen en omstandigheden die bepalen wanneer en hoe maatschappelijke onvrede zich vertaalt in sociale en politieke mobilisatie en in welke richting deze krachten zich ontwikkelen. Hiervoor kunnen we aanknopingspunten vinden bij drie componenten:

- 1 de beschikbaarheid van middelen en mobilisatiestructuren;
- 2 de kansen en belemmeringen in de interne en externe politieke omgeving;
- 3 cultuur en processen van betekenisgeving (Wiktorowicz 2004b).

Ad. 1 Middelen en mobilisatiestructuren

Materiële, organisatorische en institutionele middelen zijn cruciaal voor het effectief mobiliseren van bevolkingsgroepen en het coördineren van gezamenlijke actie. Islamitisch-politieke activisten weten meestal dankbaar gebruik te maken van bestaande, wijdvertakte netwerken van moskeeën en religieuze scholen, vrijwilligersorganisaties en informele contacten voor het verspreiden van ideeën, het rekruteren en mobiliseren van (potentiële) aanhangers en het inzamelen van financiële middelen van zowel gewone gelovigen als rijke donoren en migranten uit de Golfstaten. In de meeste moslimlanden is het staatstoezicht op moskeeën en ngo's sinds de jaren tachtig verscherpt. Desondanks blijven medische klinieken, ziekenhuizen, onderwijs- en culturele instellingen tamelijk effectieve platforms om de banden met lokale gemeenschappen en bevolkingsgroepen te versterken en de religieuze en politieke boodschap te verspreiden zonder onmiddellijk te hoeven vrezen voor staatsrepressie (Bayat 1997; Wiktorowicz 2004a en 2004b; Berman 2003). Openlijke aanvallen op de religie of religieuze instellingen leiden immers vaak tot verder legitimiteitsverlies van de staat.

In veel vroege activistische politieke bewegingen zijn het leiderschap en de shura belangrijke organisatorische concepten. Over de concrete invulling ervan verschilden de meningen echter aanzienlijk. Volgens het invloedrijke model van de Egyptische Moslim Broederschap moest de leider worden gekozen door de shura. Eenmaal in het zadel was zijn positie vrijwel onaantastbaar, want de shura zou uitsluitend adviserende bevoegdheden mogen hebben. De leider moest beschikken over een ondersteunend algemeen uitvoerend comité, speciale commissies (o.m. voor geloofsverspreiding, *dawa*, en voor specifieke doelgroepen als studenten, boeren, arbeiders en vrouwen) en eventueel ook een gewapende, al dan niet ondergrondse tak. Radicale gewapende bewegingen legden een zwaarder accent op het leiderschap dan niet-gewapende varianten.¹ Over de gewenste samenstelling van de shura waren de opvattingen eveneens verdeeld, en dienden drie modellen tot inspiratie: een shura van alleen geestelijken, alleen intellectuelen of de gehele gemeenschap (Roy 1994: 44-45). Het eerste model zien we eigenlijk alleen terug in Centraal-Azië, namelijk bij de Afghaanse Jamaat-i Islami en de Sovjet Islamitische Renaissance Partij. De meeste andere bewegingen wezen het gezag van de traditionele ulama van de hand. Veel gebruikelijker (vooral onder sunnibewegingen) was een shura bestaande uit een moderne, vaak militante voorhoede van stedelijke professionals, studenten en intellectuelen. De derde ('Iraanse') variant had nog het meeste weg van westerse parlementaire democratieën, en ontmoette juist daardoor veel kritiek van fundamentalisten (Roy 1994: 45).

Voorals sinds de Iraanse revolutie is er uitgebreid aandacht voor bewegingen die zich richten op het langs revolutionaire weg overnemen van de staat en het installeren van een islamitische orde. Sommige door Sayyid Qutb geïnspireerde groeperingen wilden inderdaad een – desnoods gewelddadige – revolutie van bovenaf (zie par. 2.2). Andere beschouwden het omverwerpen van het zittende regime alleen als geoorloofd indien de staat zich extreem islamvijandig opstelde

en alle andere vreedzame middelen waren uitgeput (Roy 1994: 41-42). Hun meer geleidelijke weg binnen de bestaande politieke orde bestond uit het vormen van politieke bewegingen en partijen, en het infiltreren van delen van de publieke sector en het staatsapparaat (zoals de bureaucratie, het leger, de politie, het onderwijs, de rechterlijke macht en specifieke ministeries). Onderzoek toont echter aan dat veel van de onderlinge strijd tussen en binnen islamitische bewegingen niet zozeer ging over het gebruik van geweld of grote blauwdrukken voor een islamitische staat, maar over vraagstukken van identiteit en cultuur. In de praktijk van alledag ging het erom de problemen en zorgen van de potentiële achterban overtuigend te schetsen. Dat lukte het beste door authentieke symbolen en taal te gebruiken (Wiktorowicz 2004b: 16; Yavuz 2003; White 2002; Esposito 2003). De sharia, als symbool voor een authentiek islamitisch waardestelsel gebaseerd op sociale rechtvaardigheid en goed bestuur, werd al gauw het brandpunt van de morele strijd (Hourani 1984: 228). Het overnemen of transformeren van de staat werd zo voor veel bewegingen niet een doel op zich, maar slechts een van de vele mogelijke manieren om veranderingen tot stand te brengen.

Met de opkomst van islamitisch-politiek activisme zijn ook organisaties voor zending (dawa) onder (afvallige) moslims steeds populairder geworden in de moslimwereld. De dawa doet een moreel appèl op de gewone moslims om het persoonlijke leven te veranderen. Als deze ‘strijd om de harten en hoofden’ voldoende steun ondervindt bij het brede publiek, zo is de gedachte, zal het op de lange termijn mogelijk worden om van onderop islamisering van het bestuur en de wetgeving af te dwingen, zonder dat het hoeft te komen tot een directe confrontatie met de staat. Moderne dawabewegingen weten burgers vooral te mobiliseren dankzij hun subtiele morele kritiek op het heersende politieke regime.²

Ad. 2 Kansen en belemmeringen in de interne en externe politieke omgeving

De aard van het politieke en maatschappelijke bestel (zoals de mate van openheid of geslotenheid van de politieke arena en instituties, de aanwezigheid van politieke bondgenoten en concurrenten, de stabiliteit en legitimiteit van het zittende regime en de mate van gewelddadige repressie door het staatsapparaat) bepaalt in belangrijke mate of en hoe activisten protest weten te vertalen in collectief handelen. De dominante positie van de staat en de beperkte ruimte voor politieke oppositie en activisme zien we terug in de classificaties van het politieke bestel in de moslimwereld. Aan de vooravond van de opkomst van het islamitisch activisme van de jaren zeventig golden verreweg de meeste regeringen als autocratisch en ‘niet vrij’ (zie tekstbox 3.1 en bijlage 1). Sindsdien hebben ze een steeds geraffineerder instrumentarium ontwikkeld om te kunnen omgaan met de interne en externe druk van islamitisch activisten. In plaats van elke vorm van politieke oppositie en debat te verbieden, gaan ze bijvoorbeeld over tot het verbieden van politieke partijen met een religieuze signatuur, het manipuleren van verkiezingen via herindeling van kiesdistricten, kiescommissies etc., het beperken van de persvrijheid en toegang tot media, het overnemen van de retoriek en sommige agendapunten van islamitisch activisten en het lastigvallen en oppakken van politieke tegenstanders.

Tekstbox 3.1 Het politieke bestel van moslimlanden, begin jaren zeventig

De zogenoemde *Polity IV score* is een veelgebruikte samengestelde index ter duiding van regimekenmerken en -types. De Polity IV score meet op een schaal van -10 (sterk autocratisch) tot 10 (sterk democratisch) het democratische gehalte van politieke stelsels (zie ook de toelichting in bijlage 1). Deze index laat zien dat in het Midden-Oosten en Noord-Afrika alleen Libanon begin jaren zeventig de status van democratisch land (een polity score van 4 of hoger) had. Noord-Jemen, Koeweit en Marokko ontvingen van de bekendere, maar meer omstreden index van Freedom House de classificatie 'deels vrij'; deze landen hadden echter een slechte Polity score. De voorzichtige politieke liberalisering tijdens de jaren zeventig en tachtig in landen als Egypte, Algerije en Jordanië betekende dat islamitische bewegingen en partijen formeel of informeel werden erkend en een politiek platform tot hun beschikking kregen. Van directe substantiële invloed op de politieke besluitvorming was meestal nog geen sprake, maar wel van indirecte beïnvloeding, doordat ze tijdens verkiezingen of betogingen massale steun ontvingen van de achterban. In Afrika beneden de Sahara was het klimaat begin jaren zeventig vrijer, hoewel alleen Gambia volgens beide maatstaven als vrij en democratisch gold. Burkina Faso, Nigeria en Sierra Leone kregen van Freedom House het predikaat 'deels vrij' maar scoorden slecht op de Polity IV index. Van de kleine groep onafhankelijke Aziatische moslimlanden golden Maleisië en Bangladesh begin jaren zeventig volgens de Polity IV index als relatief democratisch. Opvallend is ook dat de gemiddelde scores voor politieke en burgerrechten van deze groep landen hoger lagen dan in de andere twee regio's.

Naast binnenlandpolitieke factoren zijn er uiteraard ook internationale omgevingsfactoren die mede van invloed zijn op de ontplooiingskansen van islamitisch activisme. Zoals hoofdstuk 2 liet zien, heeft de Iraanse revolutie van 1979 een belangrijke katalysatorfunctie gehad. Voor het eerst in de recente geschiedenis kon een land uit naam van de islam de volledige zeggenschap claimen over alle facetten van het statelijk systeem. De revolutie ontketende een proces van islamitische bewustwording waartoe politieke denkers als Mawdudi, al-Banna en Qutb al eerder de weg hadden geëffend. Het besef van onderlinge verbondenheid van moslims over de hele wereld werd hierdoor versterkt, evenals het elan van islamitische intellectuelen, activistische groeperingen en partijen die zich verzetten tegen de autoritaire regimes (Kepel 2002: 130-132). De nieuwe Iraanse Islamitische Republiek deed zelf ook pogingen de islamitische revolutie (de 'islam van het volk') te exporteren, mede om langs die weg het leiderschap van de umma te kunnen claimen. Vooral het conservatieve Saoedi-Arabisch regime moest het in de propagandaoorlog ontgelden, maar ook andere sunnitische moslimstaten (waaronder de Golfstaten) en Irak raakten daarin betrokken. Nadat de Iraanse revolutie al snel een uitgesproken shiïetisch karakter kreeg, stimuleerde het Saoedische regime op zijn beurt verdere mobilisatie van sunnitische politieke bewegingen met grote hoeveelheden 'olie-dollars'.

Ad 3. Cultuur en processen van betekenisgeving

Net als de meeste sociale groepen en bewegingen hebben islamitische sociale bewegingen eigen ideologische betekenis- en denkkaders ontwikkeld. Het betreft bewuste strategieën om de wereld om zich heen en de eigen plaats daarin te kunnen interpreteren, zodat collectieve actie is te legitimeren en motiveren (Hafez 2004: 156). Elk betekenis kader bestaat uit ten minste drie onderdelen: een heldere diagnose van het maatschappelijke probleem en de hoofdverantwoordelijken; eenduidige oplossingsrichtingen, tactieken en strategieën, en heldere motieven om tot steun of collectieve actie over te gaan. Hoe beter sociale bewegingen erin slagen hun betekenis kader te laten aansluiten bij de potentiële achterban, hoe groter de kans is dat ze die groepen ook daadwerkelijk kunnen mobiliseren (Wiktorowicz 2004b: 16; Hafez 2004).

Zoals hoofdstuk 2 liet zien, zagen veel islamitische bewegingen van het eerste uur de verspreiding van westerse invloeden en waarden als belangrijkste oorzaak van alom aanwezige corruptie, inefficiëntie van de staat, massale werkloosheid en grote sociale ongelijkheid. Het Westen had islamitische instellingen, gebruiken en waarden ondermijnd, moslims afgebracht van het juiste pad en de gehele moslimwereld in een staat van crisis en moreel verval gebracht. De oplossing voor deze problemen vonden velen in het terugkeren van de individuele moslim en de staat tot de zuivere bronnen en praktijken van de islam, het afwijzen van westerse invloeden en waarden en het tot stand brengen van een islamitische staat.

De ‘door het Westen bedreigde umma’ had in de ideologie en retoriek een prominente mobiliserende functie, maar de concrete tactiek en strategie richtte zich toch vooral op de arena van de eigen nationale staat. Aanhangers van een theocratie naar Iraans model onderschreven veelal de visie dat alleen God en niet de mens in staat is het goede te doen. Daarom mocht alleen God – of zijn vertegenwoordigers op aarde – over rechten beschikken en moest de mens zich onderwerpen aan de belangen van de umma en het leiderschap van de staat. Andere activisten verwierpen de notie van een onaantastbare, allesomvattende door God gegeven orde die noopt tot een theocratie. Zij zagen in de concepten van shura, consensus en bekrachtiging door het volk (*baya*) aanknopingspunten voor een islamitisch democratisch bestuur. Weer anderen onderschreven het belang van de trias politica, maar bleken uiterst beducht voor politieke partijvorming en meerpartijenstelsels, aangezien die de zo cruciaal geachte eenheid en consensus van de moslimgemeenschap zouden ondermijnen (Berger 2006). En een kleine minderheid concludeerde dat een democratisch stelsel moslims verreweg de beste garanties zou bieden om hun geloof te kunnen beleven. Het zou immers waken tegen misbruik van de religie door machthebbers en via de vrijheid van godsdienst een belangrijke voorwaarde creëren voor een daadwerkelijk religieuze samenleving (Abu Zayd 2006).

3.2.3 CONCLUSIE

In veel landen in de moslimwereld is na 1970 een voedingsbodem ontstaan voor politieke onvrede en activisme. Grote groepen goed geschoolde jongeren die sindsdien de volwassenheid bereiken, wensten de eigen politieke leiders af te rekenen op hun beloften en zoeken naar manieren om politiek en maatschappelijk invloed uit te oefenen (Kepel 2002). Het islamitisch geïnspireerde gedachtegoed van denkers als Mawdudi, Qutb, al-Banna, Shariati en Khomeini sloot aan bij die behoefte. Of die onvrede leidt tot massale steun voor activisme en invloedrijke politieke bewegingen hangt echter sterk af van de mate waarin deze bewegingen kunnen beschikken over instellingen, financiële middelen en lokale netwerken om de eigen politieke boodschap te verspreiden, banden te onderhouden met hun potentiële achterban en zich toegang weten te verschaffen tot de binnenlandse of internationale politieke arena. Bovendien is van groot belang of zij een wervend perspectief kunnen bieden met een heldere diagnose en oplossing van de bestaande maatschappelijke problemen. Afgemeten aan deze indicatoren, bleken bij uitstek *islamitisch* activistische bewegingen in veel moslimlanden te beschikken over een relatief groot mobilisatiepotentieel.

3.3 ISLAMITISCH-POLITIEKE ACTIVISTEN AAN DE MACHT

3.1.1 INLEIDING

Iran, Afghanistan en Soedan zijn tot nu toe de enige landen die sinds de jaren zeventig via een machtsovername van islamitisch activistische bewegingen zijn getransformeerd tot een islamitische staat. (Saoedi-Arabië kent al veel langer een absolute theocratie, zie tekstbox 3.2.) Pakistan vormt een grensgeval. Het land is al sinds de afscheiding van India in 1947 het strijdtoneel van islamitische bewegingen en politieke leiders die elkaar en de islam voortdurend manipuleren ter versterking van hun politieke machtsbasis (Shah 2003). Maar het was vooral dankzij de druk van islamitisch-politieke partijen dat Pakistan in 1973 een nieuwe grondwet kreeg die de islam tot staatsgodsdienst verklaarde en de staat een actieve islamiseringstaak op zich nam (Fair 2005: 272). In Iran verliep de transformatie via een onverwacht snelle revolutie in 1979 onder leiding van de shiitische geestelijkheid en met massale steun van islamitisch-politieke jongeren, gevolgd door een periode van islamisering van boven af door de staat; in Afghanistan via een burgeroorlog tussen strijders van de oorlog tegen de Sovjet-Unie, die uiteindelijk werd gewonnen door de Taliban, een van de vele islamitische bewegingen in de regio; en in Soedan via de geleidelijke uitbreiding van de machtsbasis van een islamitisch-politieke beweging die in 1989 door een militaire coup de macht greep. In het geval van Afghanistan en Soedan vonden deze machtswisselingen plaats tegen de achtergrond van diepe etnische, tribale en religieuze verdeeldheid, regionale conflicten en externe inmenging. Ze eindigden in het falen van de staat, burgeroorlog en politieke chaos, en in het geval van de Soedanese regio Darfur ook in massale dood en verderf. Hieronder zullen de concrete ervaringen van recent 'islamitisch activisme aan de macht' in Iran, Soedan en Afghanistan nader

worden bekeken. Daarna zullen ook kort de ontwikkelingen in Pakistan de revue passeren.

Tekstbox 3.2 Het politieke bestel in Saoedi-Arabië

Saoedi-Arabië is een absolute monarchie die sinds de eenwording van het land in 1932 wordt geregeerd door de koninklijke familie al-Saud. Deze ontleende haar hegemonie over concurrerende stammen door de legitimiteit van het politieke bestel en de staat te koppelen aan een traditionele, wahhabistische interpretatie van de islam. De huidige koning is tevens premier, en zijn troonopvolger wordt door de koninklijke familie zelf uit de eigen kring aangewezen. Hij vervult de positie van vice-minister in het kabinet. De drie sleutelposities in het kabinet (minister van Buitenlandse Zaken, Binnenlandse Zaken en Defensie) worden alle bekleed door leden van de koninklijke familie. Artikel 1 van de grondwet van 1993 stelt dat ‘Gods boek en de Sunna’ de grondwettelijke bepalingen van het land vormen. De monarchie heeft tot officiële taak de islam, de heilige plaatsen en de pelgrimstocht naar Mekka (*hadj*) te beschermen en de sharia uit te voeren. Daartoe draagt de staat mensen op “het goede te doen en het kwade te mijden” (art.23). De staat helpt hen daarbij door het traditionele islamitische discours te verspreiden via de teksten van de vrijdagpreken, de streng gecontroleerde staatsmedia en door andere interpretaties en discoursen zoveel mogelijk uit te bannen. Alle burgers worden bij wet geacht (sunnimuslim te zijn, hoewel in het oosten van het land ook shiïeten wonen. In 1993 heeft de koning mede onder de externe en interne druk die volgde op de eerste Golfoorlog een 120 leden tellend raadgevend lichaam ingesteld (conform het koranische principe van shura) met uiterst beperkte bevoegdheden. In februari 2005 mochten mannen voor het eerst in de geschiedenis van het land hun stem uitbrengen voor de helft van de leden van de gemeenteraad. (De andere helft van de leden wordt benoemd.) Welke bevoegdheden deze raad krijgt is overigens nog onduidelijk. Politieke partijvorming en de vrijheid van vereniging en vergadering zijn verboden, en kritiek op het gesloten, corrupte regime wordt genadeloos aangepakt. In de jaren zeventig leek het er even naar uit te zien dat de toegenomen welvaart en de modernisering het traditionele wahhabisme geleidelijk zouden verdringen, maar religieuze conservatieven zetten met succes een tegenoffensief in. Geïnspireerd door het optreden van Khomeini tegen de sjah van Iran, bestormden eind 1979 500 dissidenten de heilige moskee in Mekka. Ze eisten een einde aan het bewind van de al-Sauds, die zij een gebrek aan legitimiteit, corruptie en westerse decadentie verweten. Ook verweten ze de ulama zich te laten misbruiken voor de politieke agenda van de koninklijke familie. Nadat het bewind deze opstand met Franse hulp had afgeslagen, zag het zich gedwongen een nieuw islamiseringsoffensief te voeren ter versterking van de eigen legitimiteit.

Bron: Barends en Van Eijk in Otto et al. 2006; Raphaeli 2003.

3.3.2 IRAN

Het autoritaire bewind van de sjah van Iran had alle concurrerende politieke partijen en bewegingen verboden, net als alternatieve kanalen van protest. Dankzij het eenduidige leiderschap en de institutionele middelen van de hiërarchische shiïetische geestelijkheid kon de breed gedeelde onvrede onder studenten echter in korte tijd worden gemobiliseerd tot een massale opstand onder islamitische vlag. Het betrof een klassieke protestbeweging: gericht *tegen* de bestaande orde

en voor een overname van de staat, maar zonder het coherente ideologische programma waar activistische bewegingen in Egypte en Algerije wel over beschikten. Dit maakte het voor de geestelijke leiders mogelijk een islamitische staat uit te roepen die van bovenaf een proces van islamisering zou doorvoeren (Bayat 1997: 168).

Iran werd zo de eerste islamitische theocratie in de moderne geschiedenis van het Midden-Oosten, met een mede op westerse leest geschoeide grondwet en politiek stelsel en rechtstreekse algemene verkiezingen voor het parlement en de president. Hoewel het Iraanse politieke proces opener en levendiger is dan elders in de regio, is het nog altijd onderworpen aan de *vilayat-i faqih*, de geestelijke leider en zijn Raad van Hoeders (Fuller 2003: 103-104; Dekker en Barends in Otto et al. 2006).³ Hij wordt geacht boven de politieke partijen te staan en de religieuze staat als het ware in moreel opzicht te ‘beschermen’ tegen de democratische rol van het gekozen parlement. Anders dan de president wordt hij niet gekozen maar geselecteerd door een kring van hoge geestelijken, kan hij democratisch genomen beslissingen van het parlement herroepen en is hij geen verantwoording schuldig aan het publiek. Bovendien heeft hij de functie van bevelhebber van de strijdkrachten (met het recht zelf de oorlog te verklaren en troepen te mobiliseren), hoofd van de staatsradio en staatstelevisie, opperbevelhebber van de revolutionaire garde, het gewone leger en de veiligheidsdiensten. Die functies maakten het de afgelopen jaren mogelijk het staatsbestel in personeel opzicht grondig te islamiseren. Op vrijwel alle cruciale posten zitten conservatieve getrouwen. Er is een eigen staf van ruim 600 personen, onder wie ook adviseurs op militair, economisch, cultureel en mediagebied. Daaromheen bevindt zich tevens een kring van naar schatting 2.000 persoonlijk benoemde of goedgekeurde religieuze ‘vertegenwoordigers’ op alle belangrijke posten binnen de ministeries, andere overheidsinstellingen, rechtbanken, ‘raden’ en de voornaamste revolutionaire, religieuze en culturele organisaties in binnen- en buitenland. Samen met de vele veiligheidsdiensten en de conservatieve stichtingen (*bonyads*) geven deze functionarissen geestelijk leider Khamenei een stevige greep op de uitvoerende en wetgevende macht. Zij hebben zich ook met verve gestort op het handhaven van de vele gedragscodes en sociaal-culturele voorschriften die moeten waken over de islamitische zeden in het land.

3.3.3 SOEDAN

De islamisering van het staatsbestel in Soedan volgde in menig opzicht een tegengesteld traject. Terwijl in Iran sprake was van een revolutie gevolgd door een staatsgeleide islamisering, stond de Soedanese staat sinds de onafhankelijkheid in 1956 bloot aan voortdurende druk binnen en buiten de regeringscoalitie tot voortgaande islamisering en ‘arabisering’ van het politieke en juridische bestel (Bayat 1997; Köndgen in Otto et al. 2006). Daarnaast woedde ook een aanhoudende strijd over de vraag of deze islamisering zich moest beperken tot het islamitische noorden of ook het christelijke zuiden zou moeten omvatten, alsook de vraag of een orthodoxe dan wel meer liberale interpretatie van de islam

richtinggevend zou moeten zijn voor de staatsinrichting. Dit alles vormde de ingrediënten voor opeenvolgende burgeroorlogen en legercoups, afgewisseld met korte perioden van democratisch bestuur. Toch zou zich pas in de jaren tachtig een islamitische beweging meester maken van de staat, nadat deze nota bene eerst een leertraject had ondergaan in de oppositie tegen het communistische regime van de latere islamitische activist en coalitiepartner Jafaar Muhammed Numeiri. De Moslim Broederschap en vervolgens het Nationaal Islamitisch Front (een brede coalitie van Moslimbroeders, Sufi's, stammenleiders, ulama en legerofficiëren) voerde onder leiding van Hasan al-Turabi een politiek gericht op het uitschakelen van de meer gematigde islamitisch-politieke bewegingen, het geleidelijk verbreden van de economische machtsbasis (o.m. via het islamitisch bankieren en het in handen krijgen van de olievelden), het uitbreiden van de steun binnen het onderwijs en de rechterlijke macht en het opbouwen van een parallelle legerstructuur en een eigen veiligheidsdienst.

Eenmaal aan de macht herdoopte de president zich tot 'leider van de gelovigen' en veranderde het parlement in een consultatieve raad (conform het koranische principe van shura) die alleen aan hem trouw verschuldigd was. Ook alle belangrijke overheidsinstellingen inclusief de rechterlijke macht werden bemand door Turabi-getrouwden. Het nieuwe regime kon vervolgens de shariawetgeving (met de straffen voor de vijf in de koran vastgestelde delicten, *hadd*), het leger en de financiële reserves inzetten in de slepende burgeroorlog tegen het zuiden. Verdere islamisering van bovenaf werd afgedwongen door de invoering in 1996 van de zogenoemde Khartoum Openbare Orde Wet, die een dam moest opwerpen tegen 'immoreel gedrag' in het openbaar, maar tegelijkertijd de vrijheden nog verder inperkte en de rechteloosheid en willekeur deed toenemen. De bestaande zedenwetgeving en het verbod op alcoholconsumptie, prostitutie en onzedelijkheid werden daartoe verder aangevuld met islamitische kledingvoorschriften voor overheidsgebouwen, scholen en universiteiten en allerhande ver- en geboden.

De grondwet van 1998 lijkt vooral een poging van het regime van Omar Hassan Bashir zich internationaal te legitimeren na de onwettige militaire machtsovername en het opschorten van het democratisch proces. De huidige tekst kenmerkt Soedan niet als een islamitische staat maar als een land "waarin de godsdiensten zich met elkaar verzoenen" en de islam "de godsdienst van de meerderheid is" (Köndgen in Otto et al. 2006). Artikel 24 garandeert de vrijheid van religie, mits de uitoefening daarvan "de gevoelens van anderen niet kwetst" en geen schade berokkent aan de openbare orde. Vergelijkbare vage passages zijn opgenomen over de vrijheid van geweten en meningsuiting en het recht op privacy. De Wet op de Politieke Associaties heeft een einde gemaakt aan het tien jaar durende verbod op politieke partijvorming, waardoor veel nieuwe partijen zijn opgericht. Tegelijkertijd bepaalt diezelfde wet echter dat alle nieuwe partijen de ideologie van de regerende partij moeten onderschrijven. De registratie van partijen is bovendien in handen van een lid van de regeringspartij, terwijl de bewegingsruimte wordt beperkt door noodverordeningen en intimidaties door veiligheidsdiensten (UK Home Office 2005; IFES Sudan, z.d.). Zo kon het bijvoorbeeld

gebeuren dat zeven leiders van de Nationaal Democratische Alliantie, een brede coalitie van de noordelijke en zuidelijke oppositie, een week voor de verkiezingen van 2000 werden gearresteerd en beschuldigd van samenzwering met een Amerikaanse diplomaat. Aan de presidents- en parlementsverkiezingen van eind 2000 deden uiteindelijk alleen Bashirs Nationaal Congres en enkele kleine, bij de kiezers grotendeels onbekende minderheidspartijen mee; de voornaamste oppositiepartijen boycotten de verkiezingen, waardoor het Nationaal Congres 355 van de 360 zetels won.

3.3.4 AFGHANISTAN

In Afghanistan was de machtsovername door de uit etnische Pashtun bestaande Talibanbeweging de uitkomst van gelegenheidscoalities van binnenlandse en internationale krachten. In de tien jaar durende burgeroorlog die volgde op de oorlog tegen de Sovjet-Unie streeden verschillende etnische groeperingen, clans en stammen om de macht onder leiding van lokale krijgsheren. Deze strijd liet het land en de bevolking berooid achter; de infrastructuur en de economie waren verwoest en het centraal gezag, de overheidsinstellingen en de rechtsstaat afgebrokkeld. Intussen bevorderde de ‘heilige oorlog’ van lokale krijgsheren tegen de ‘goddeloze’ Sovjet-Unie de verspreiding van radicaal islamitisch gedachtegoed onder Pashtungemeenschappen en versterkte de rol van lokale geestelijk leiders van de religieuze scholen (*madrassa’s*), mede dankzij de steun van Pakistan, de vs en Saoedi-Arabië (ICG 2003b).⁴ Toen de Talibanstrijders in 1992 aan een opmars begonnen, konden ze hun etnische banden met de zuidelijke Pashtungemeenschappen benutten om snelle resultaten te boeken. Vier jaar later slaagden ze er mede dankzij financiële en militaire hulp van Al-Qaeda in de hoofdstad Kaboel te veroveren. Troepen onder leiding van de afgezette president Rabbani behielden in het noorden uiteindelijk nog slechts tien procent van het totale grondgebied (ICG 2003b; Yassari en Saboory in Otto et al. 2006).

De islamisering van bovenaf door het Talibanregime begon met het afkondigen van het Islamitische Emiraat Afghanistan en het invoeren van haddstraffen. Daarop volgden ook draconische sociale en culturele voorschriften van het ministerie voor de Handhaving van de Zeden en de Onderdrukking van de Onzedelijkheid, die bleken ontleend aan streng-islamitische interpretaties van het gedachtegoed van traditionele Deobandi en Afghaans-islamitische tribale tradities. Het ging om voorschriften die bewoners in de steden het meest troffen, zoals het weren van vrouwen uit het openbare leven, scholen, universiteiten en overheidsfuncties en het verbieden van televisie, muziek, sport, spel en fotografie. Ook minderheidsgroepen zoals de shiitische Hazara en de anderhalf miljoen Afghaanse vluchtelingen in het naburige Pakistan moesten het ontgelden; de Taliban en hun lokale sympathisanten probeerden deze groepen via intimidatie en geweld te onderwerpen aan hun islamitische normen en voorschriften (Yassari en Saboory in Otto et al. 2006: 188; Fuller 2003: 114-117).

Na het militaire ingrijpen in Afghanistan door de vs en de overwinning van de noordelijke alliantie in 2001 moest het Talibanbewind het veld ruimen. De nieuwe grondwet van 2004 die is aangenomen door de *Loya Jirga* (raadgevende vergadering) omschrijft Afghanistan als een islamitische republikeinse staat waarin de direct door de bevolking gekozen president de rol vervult van “beschermheer van de islam, de grondwet en de overige wetten”.⁵ Het is de taak van de staat “een welvarende en progressieve samenleving te creëren, gebaseerd op sociale rechtvaardigheid, bescherming van menselijke waardigheden en mensenrechten en de totstandkoming van democratie, en ervoor te zorgen dat de nationale eenheid en gelijkheid van alle etnische groepen en stammen” is verzekerd (art. 6). Er is een wetgevend parlement bestaande uit een direct gekozen huis van afgevaardigden en een (deels via getrapte verkiezingen en directe benoemingen) samengestelde senaat. Het recht op politieke partijvorming (art. 35) is eveneens grondwettelijk verankerd, maar is gebonden aan de clausule dat het programma en handvest van partijen niet mag ingaan tegen de principes van de heilige religie van de islam en de bepalingen en waarden van de grondwet. Daarnaast verbiedt dit artikel partijvorming op basis van etniciteit, taal, regio, islamitische school of leer.⁶ Tegelijkertijd schrijft artikel 83 maatregelen voor die ervoor zorgen dat het kiesstelsel een “algemene en rechtvaardige vertegenwoordiging is van alle volkeren”. Artikel 2 erkent de vrijheid van godsdienst (binnen de beperkingen van de wet), maar artikel 3 voegt daaraan de zinsnede toe: “In Afghanistan mag geen enkele wet strijdig zijn met het geloof en de bepalingen van de heilige religie van de Islam” (International Constitutional Law: Afghanistan z.d.). Hoewel de sharia dus niet expliciet staat vermeld, vrezden gematigde en seculiere krachten dat conservatieve religieuze leiders dit artikel zullen inzetten om het verstikkende sociale en culturele klimaat van de Talibanperiode te handhaven.⁷ Gezien de lange Afgaanse ervaring met manipulaties van vooruitstrevende grondwetten door conservatieve krachten, is die vrees gegrond. Dit geldt temeer omdat het centraal politiek gezag nog steeds geen volledige militaire controle heeft over het eigen grondgebied en de Afgaanse economie grotendeels afhankelijk is van de illegale productie van opium. De opbouw van een democratisch stelsel en het handhaven van politieke en burgerrechten ondervinden hierdoor grote belemmeringen (Freedom House 2004).

3.3.5 PAKISTAN

Na zijn verkiezingsoverwinning en de afscheiding van Bangladesh in 1971 probeerde president Zulfikar Ali Buttho zijn legitimiteit te versterken met een politiek van islamisering: het verbieden van alcohol, het invoeren van de islamitische vrijdag en het sluiten van nachtclubs. Ook oriënteerde hij zich mede onder druk van geestelijken in de politieke oppositie steeds nadrukkelijker op de Arabische wereld. Ondanks de nederlaag van de islamitische partijen in de verkiezingen gaf hij hun zelfs een rol in het opstellen van een nieuwe grondwet, die de islam tot staatsgodsdienst verklaarde en een Raad voor de Islamitische Ideologie belastte met de verdere islamisering van het land (Fair 2005: 272). Na een militaire coup in 1977 door generaal Zia Ul-Haq zagen sunnitische bewegingen als de

Deobandi en de Jamaat-i-Islami hun kans schoon om met steun van het leger het islamiseringsoffensief uit te breiden. Zia voerde onder meer per decreet klassieke islamitische lijfstraffen in, stelde één federaal shariahof in met een shariakamer als beroepsinstantie en vaardigde blasfemiewetten uit, vooral gericht tegen niet-moslims en ahmadi's. Hiernaast bevorderde hij het islamitisch bankieren en islamiseerde sectoren als de media, het onderwijs en de overheidssdienst (Barens en Otto in Otto et al. 2006: 242-246; IGC 2005d).

Zia's opportunistische islamiseringsoffensief heeft een gevaarlijke erfenis achtergelaten van institutionele vervlechting tussen religieuze scholen (madrassa's), militant islamitisch activisme en het leger. Ook de huidige president en opperbevelhebber van het leger, Pervez Musharraf, ziet zich bij gebrek aan politieke legitimiteit gedwongen te steunen op coalities tussen het leger en religieus-extremistische krachten (ICG 2005d). Het gevolg is dat Pakistan nog altijd wordt geteisterd door instabiliteit, sektarisch geweld en wetteloosheid, en een thuisbasis biedt aan uiteenlopende nationaal en transnationaal actieve terroristische groepen (Shah 2003; Kurpershoek 2004; ICG 2005d). Hierdoor, en door de opeenvolgende manipulaties van de verkiezingen, krijgen meer gematigde islamitische, liberale en seculiere politieke partijen weinig kans zich politiek te doen gelden, ondanks hun potentiële aanhang onder brede lagen van de bevolking (Kurpershoek 2004: 33).

3.3.6 CONCLUSIE

Welke voorlopige conclusies zijn te trekken uit de ervaringen met machtsuitoefening door islamitisch activisten en hun sympathisanten? De nadrukkelijk als islamitisch geafficheerde regimes in Pakistan, Soedan en Afghanistan bleven gevangen in de 'klassieke zwakten' van de eigen politieke cultuur, zoals autoritaire, onbegrensde machtsuitoefening, corruptie en grove mensenrechtenschendingen (ICG 2005d; Fuller 2003: 117-118). Ze slaagden er niet in een door de bevolking gelegitimeerd en breed gesteund islamitisch model voor staat en samenleving te ontwikkelen (zie ook hoofdstuk 2). In plaats daarvan bleven ze steken in wat Bayat treffend 'goedkope islamisering' noemt: het met straffe hand opleggen van sterk conservatieve islamitische gedragsregels en voorschriften (Bayat 1997). Dat geldt nog wel het meest voor Afghanistan onder de Taliban, waar het regime onder Mullah Omar letterlijke interpretaties van de koran verbond aan traditionele tribale codes van de Pashtun en daardoor de rol van vele andere etnische groepen en de positie van vrouwen ernstig beknotte. Het geldt ook voor Pakistan, waar de coöptatie door de staat van militante, op politieke invloed beluste islamitische groepen de meer liberale en democratische groepen en partijen in een wurggreep houdt. Kortom, de islamitische regimes van voormalige islamitisch activisten hebben ook onder moslims zelf weinig krediet opgebouwd. Ze hebben zich vervreemd van de gewone burgers die hopen op een beter bestaan en een rechtvaardiger maatschappij, en fungeren vrijwel uitsluitend nog als bewijs dat ze 'het Westen' (of de vs) ruimschoots met hun aanwezigheid kunnen tartten.

Iran vormt een uitzondering, want dat heeft als geen ander geëxperimenteerd met moderne vormen van politiek, bestuur en rechtspraak op islamitische grondslag. Tegelijkertijd is het niet ontsnapt aan een sterk nationalistische, anti-Amerikaanse en pro-shiitische koers die is uitgemond in steun voor gewelddadige islamitische bewegingen elders, een inperking van politieke vrijheden en mensenrechtenschendingen in naam van de islam. Iraanse intellectuelen en democratisch gezinde politici van de oppositie proberen mede op grond van deze ervaringen islamitische principes te verbinden met nieuwe, meer inclusieve, pluralistische en democratische politieke en bestuurlijke instellingen (Fuller 2003: 118). Zij zijn ervan overtuigd dat democratie en mensenrechten als in zichzelf waardevolle producten van de menselijke rede zich positief verhouden tot de intenties van de koran. Deze stroming wordt ook wel getypeerd als postislamisme (Bayat te verschijnen). In de machtsstrijd met de conservatieve geestelijkheid, die de belangrijkste posities bezet, hebben ze tot dusver echter het onderspit gedolven.

3.4 ISLAMITISCH-POLITIEKE BEWEGINGEN IN DE POLITIEKE EN MAATSCHAPPELIJKE ARENA

In verreweg de meeste moslimstaten zijn islamitische bewegingen er vooralsnog niet in geslaagd de staatsmacht over te nemen via een revolutie of geleidelijke infiltratie van het staatsbestel. Maar islamitisch-politieke bewegingen hebben zich daar wél gemanifesteerd binnen of aan de randen van de nationale politieke arena, in staatsinstellingen en de maatschappij. Ze ontloken in eerste instantie op de universiteiten van de grote steden in Egypte, Iran, Pakistan en Afghanistan en verspreidden zich vervolgens naar studenten in onder meer de Palestijnse gebieden, Algerije, Marokko, Tunesië, Maleisië en Indonesië. Bovendien ontwikkelden verscheidene groepen transnationale activiteiten, mede doordat moslimgroepen overal ter wereld dankzij de verbeterde media, informatie- en communicatietechnologie steeds eenvoudiger onderling contacten onderhouden. Tegelijkertijd hebben buitenlandse regeringen en internationale organisaties de druk opgevoerd op de regerende politieke elites om te komen tot democratisering en verbetering van de mensenrechten.

Wat is de invloed daarvan op de politieke en maatschappelijke arena? In welke mate en op welke manieren zijn activistische bewegingen erin geslaagd het politieke en maatschappelijke bestel en het discours te islamiseren? Welke consequenties heeft dit voor de aard van de regimes en perspectieven voor democratisering en verbetering van de mensenrechten? Om die vragen te beantwoorden bespreekt deze paragraaf de interactie tussen hedendaagse islamitisch activisten en de staat, mede aan de hand van de mobilisatiefactoren genoemd in par. 3.2.1. Uiteraard is het onmogelijk een volledige staalkaart van de ontwikkeling van activistische bewegingen te schetsen. Vandaar dat deze analyse een beperkt aantal islamitische landen en bewegingen bespreekt. De ontwikkelingen in Egypte, bakermat van islamitische rechtsregels en filosofie en thuisbasis van de invloedrijke Moslim Broederschap, zijn in veel opzichten exemplarisch voor wat zich in grote delen van de Arabische wereld afspeelt. De Egyptische ontwikkelingen

hebben bovendien uitstralingseffecten naar andere regio's en bewegingen. Daarom zullen deze hier eerst uitvoeriger worden behandeld.

3.4.1 EGYPTE

In de jaren zeventig werd een nieuwe generatie jongeren direct geconfronteerd met de tastbare gevolgen van het ideologische, economische en buitenlandpolitieke failliet van de autoritaire Egyptische staat: overvolle collegebanken, steeds slechter onderwijs en ondanks het door de staat voorgespiegelde 'recht op werk' na het diploma vrijwel geen vooruitzicht op een baan en een huwelijk.⁸ Het beleid van economische liberalisering en overheidsbezuinigingen van de opeenvolgende regeringen Sadat en Moebarak bemoeilijkte de weg naar de staatsbureaucratie, en de schaarse banen die wél openlagen betaalden onvoldoende om nog rond te komen. De economische recessie van eind jaren tachtig in de Golfstaten en de eerste Golfoorlog van begin jaren negentig zorgden er bovendien voor dat Egyptische arbeidsmigranten uit die landen noodgedwongen moesten terugkeren naar de eigen arbeidsmarkt. Zo ontstond een intelligentsia van hoogopgeleide jongeren die na negen jaar studie konden beginnen als straatveger en hun carrière eindigden als slecht betaald ambtenaar (Rosefsky Wickham 2002: 62; Roy 1994: 51). Hun lot stond in schril contrast met dat van het selecte gezelschap buitenlanders, lager opgeleide Egyptenaren en (corrupte) ambtenaren dat kon profiteren van selectieve economische liberalisering. Deze 'nieuwe rijken' betaalden hun huishoudster en kindermisje het veelvoudige van het salaris van een net afgestudeerde. De meeste hoger opgeleide jongeren concludeerden dan ook dat westerse consumptiegoederen, sociale mobiliteit en economische status zichtbaar aanwezig maar wel ver buiten hun bereik lagen, en dat connecties en een dosis geluk meer maatschappelijk succes opleverden dan intellectuele prestaties en hard werken (Rosefsky Wickham 2002: 62). Bij uitstek deze groepen behoorden dan ook tot de potentiële aanhang van activistische bewegingen.

Onvrede en diepe frustratie leidden echter niet zonder meer tot politieke mobilisatie. Apathie en afzijdigheid zijn op termijn zelfs meer voor de hand liggende reacties, zeker in autoritaire samenlevingen waarin het voeren van politieke oppositie hoge persoonlijke kosten met zich meebrengt. De stap naar mobilisatie werd aanvankelijk vergemakkelijkt doordat opeenvolgende regeringen tussen midden jaren zeventig en begin jaren negentig overgingen op selectieve politieke liberalisering. De overheidspropaganda van de staatsmedia en het onderwijs werd terugschroefd en enkele politieke partijen uit de oppositie mochten voor het eerst samen met de regerende Nationaal Democratische Partij (NDP) meedingen naar parlamentszetels. Anders dan zijn seculier nationalistische voorganger Nasser presenteerde Anwar Sadat zich publiekelijk als een gelovige, in de hoop via steun van islamitische bewegingen een politiek tegenwicht te vormen tegenover de linkse oppositie (al-Sayyid 2004: 6). Hij liet leden van de Moslim Broederschap vrij uit de gevangenis en terugkeren uit ballingschap. Hij bevorderde de oprichting van islamitische studentenverenigingen als concurrenten van de toenmalige populaire linkse verenigingen en gaf ook steun aan islamitische programma's op

scholen, universiteiten en in de media. Een kleine minderheid van radicale moslimgroepen rondom de universiteitssteden en de armste buurten van de grote steden keerden zich echter fel tegen samenwerking met de staat. Toen Sadat niet alleen gastvrijheid bood aan de uitgezette sjah van Iran, maar in maart 1979 ook nog het Akkoord van Camp David ondertekende, leidde dat tot massale straatprotesten van islamitisch activisten én secularisten. Hoewel het islamitische establishment van de al-Azhar universiteit hem steunde en het Akkoord zelfs in overeenstemming met de islamitische wet verklaarde, bleken enkele kleine radicale groepen ontketend. In oktober 1981 werd Sadat vermoord.

Sadats opvolger Hosni Moebarak handhaafde de eerder ingestelde noodtoestand, die nog altijd van kracht is. De president bleef ook de dominante uitvoerende macht en behield zijn positie als opperbevelhebber van het leger en de inlichtingendiensten, hoofd van de regering en de regerende partij. Bovendien behield hij de bevoegdheid ministers te benoemen, het parlement naar huis te sturen en bij decreet te regeren als het parlement niet in zitting was. Ook de vrijheid van meningsuiting en vergadering werden niet uitgebreid. De Broederschap, die verreweg de meeste middelen en aanhang had om zich politiek te mobiliseren, werd evenmin formeel erkend als zelfstandige politieke partij.

De langetermijngevolgen van deze selectieve liberalisering waren paradoxaal. Enerzijds ontwikkelde zich in snel tempo een wijdvertakt netwerk van bloeiende private moskeeën, islamitische vrijwilligersorganisaties (op terreinen als onderwijs, cultuur en welzijn), islamitische ondernemingen en (investerings)banken. Ze profiteerden van de instroom van privékapitaal uit de olierijke Golfstaten en de vrijwillige religieuze afdrachten (de *zakat*). En hoewel vrijwilligersorganisaties formeel onder toezicht stonden van het Egyptische ministerie van Sociale Zaken, wisten vele die controle dankzij hun nauwe banden met moskeeën en religieuze stichtingen te omzeilen. In organisatorisch en financieel opzicht hadden ze het daardoor makkelijker dan hun seculiere tegenhangers. Moebarak had deze instellingen bovendien aanvankelijk ook nodig voor het consolideren van zijn regime. Anderzijds leidde de selectieve opening van het politieke bestel uiteindelijk tot een meerpartijstelsel waarin uitsluitend politieke partijen actief waren zonder echte binding met de bevolking.⁹ Die kon het regime gemakkelijk coöpteren. Het gevolg was dat ook het aangepaste politieke bestel de oude cliëntelistische machtsstructuren overeind hield en de formele politieke partijen zich in ideologisch opzicht verder isoleerden van het gewone volk.

De groeiende groep hoogopgeleide jongeren in de steden, die aanvankelijk actief waren in studentenverenigingen, keerden zich massaal af van de reguliere politiek en richtten hun hoop op de laagdrempelige parallelle sector van vrijwillige (religieuze) organisaties (zie tekstbox 3.3). Hoewel deze zichzelf niet expliciet in de politiek mengden, konden zij de verboden islamitisch-politieke groeperingen aanvankelijk echter wel heimelijk financiële, logistieke en ideologische steun geven (Rosefsky Wickham 2002: 97-102). Daarnaast kregen ze stiekem hulp van sympathisanten binnen de bureaucratie, de gemeentebesturen, de officiële ulama

en het onderwijs (Clark 2004). Kortom, terwijl Moebaraks regime zich krachtig weerde tegen openlijke oppositie binnen het formele politieke stelsel, ontstonden nieuwe mobilisatiekansen aan de marges, in religieuze maatschappelijke organisaties en netwerken, waar verboden islamitische bewegingen als de Moslim Broederschap juist wél konden rekenen op een groeiend aantal aanhangers.

Tekstbox 3.3 Vrijwilligersorganisaties als mobilisatiekanalen voor islamitisch activisme

Hoe worden politiek afzijdige, sceptische jongeren ondanks repressie van de geheime dienst, het leger en de politie aangezet tot activisme? De religieus geïnspireerde netwerken van vrijwilligers vormen cruciale schakels voor het overdragen van religieuze en politieke ideeën en praktijken aan individuele moslims. Ze bieden selectieve prikkels (zoals dienstverlening, banen, een gemeenschappelijke identiteit en idealen, morele en emotionele steun en status binnen de groep) die vaak naadloos aansluiten bij hun behoeften en overtuigingen. Daartegenover staan uiteraard ook kosten, zoals druk tot conformering aan religieuze en morele codes. Empirisch onderzoek laat zien dat veel islamitische netwerken en politieke partijen moderne interpretaties van zending (dawa) hanteren voor de ideologische onderbouwing van religieus activisme. Geloofsverspreiding onder gewone moslims in de eigen buurt geldt als een religieuze plicht, onder het motto: eerst het individu, de buurt en de maatschappij islamiseren, en daarna ook de staat. De dawa van de Moslim Broederschap, bijvoorbeeld, draagt uit dat elke echte moslim de plicht heeft mee te helpen aan sociale en politieke hervormingen (Rosefsky Wickham 2004: 239-244). Jongeren, die veelal over weinig theologische kennis beschikken maar wel ontvankelijk zijn voor concrete materiële en sociale steun of geestelijk 'zoekende' zijn, ontlene vaak hun identiteit en sociale status aan hun rol binnen islamitische vrijwilligersorganisaties en religieuze studie- en discussiegroepjes.

Dergelijke islamitische netwerken spelen een belangrijke rol in het omgaan met de psychische en sociale stress die voortvloeit uit slechte maatschappelijke perspectieven. Ze dragen bij tot een proces van 'religieuze herijking'; het omarmen en opwaarderen van als islamitisch bestempelde sociale codes en normen. Dat gebeurt op allerlei terreinen, variërend van onderwijs, genderverhoudingen en kleding tot politiek. Jongemannen die geen geld hebben om te trouwen, krijgen het advies te bidden en te vasten om hun seksuele verlangens in te dammen. Net afgestudeerde jonge vrouwen gaan een niqaab dragen. Ze trouwen met een studiegenoot die geen bruidsschat kan betalen en vestigen zich in een gammal appartement. Wat meer dan ooit buiten bereik ligt – een baan met beloning naar prestatie, een goed huis, consumptiegoederen en een huwelijk volgens de traditionele normen van de ouders – devalueert in de kringen van de gelovigen expliciet tot onislamitische verworvenheden van de ouders, afvalligen of 'het Westen'. Zo winnen ze aan gezag en status, en kunnen daarmee ook gemakkelijker de sociale conventies en controle van hun ouders verwerpen. Vooral voor jonge afgestudeerde vrouwen uit de lagere middenklasse heeft dit vaak verrassende gevolgen die mede worden bepaald door de specifieke lokale omstandigheden. Sommigen kunnen zich vrijer bewegen in de publieke ruimte juist doordat ze zich beroepen op hun rechten binnen 'de islam'. Het deelnemen aan religieuze discussie- en studiegroepen brengt hen in aanraking met (islamitische) feministische denkbeelden die hen bevrijden van de aanspraken van mannen (Göle 1996; Rosefsky Wickham 2004: 244; White 2002; Yavuz 2003). Anderen gaan juist gebukt onder de toenemende sociale controle en het isolement van kleine, in zichzelf gekeerde groepen, en worden zelfs ontvankelijk voor religieuze radicalisering (Singerman 2004: 157).

In Egypte zorgden de openingen in het politieke systeem ervoor dat islamitische groepen zoals de Moslim Broederschap ondanks hun illegale status meer konden opschuiven naar het politieke centrum. Politieke leiders binnen de Broederschap mochten vanaf de jaren tachtig als onafhankelijke kandidaten meedoen aan de parlementsverkiezingen en allianties vormen met goedgekeurde oppositiepartijen in ruil voor steun aan de principes van geweldloosheid, pluralisme en geleidelijkheid. Bij de verkiezingen van 1987 vormden de Moslimbroeders de grootste oppositiegroep in het parlement. Ze hamerden op meer parlementaire controlebevoegdheden van de uitvoerende macht, electorale hervormingen, invoering van de sharia, meer democratie en respect voor mensenrechten. Moslimbroeders en andere islamitisch activisten werden daarnaast steeds dominanter in de beroepsverenigingen en de vrijwilligersorganisaties van ingenieurs, doktoren, advocaten, onderwijzers en journalisten (Esposito 2003: 84).

Politieke deelname kwam de Broederschap echter ook op kritiek te staan van radicalere islamitische groepen zoals de Jamaa al-Islamiyya en de Islamitische Jihad. Die verweten de Broeders legitimering van het onderdrukkende regime en het uit elkaar spelen van de islamitische beweging. De Jihad koos voor het ondergrondse werk om naar eigen zeggen een militaire coup voor te bereiden. De Jamaa volgde een strategie van militante actie gericht op 'zachte doelen' ('zedenloze' plaatsen als discotheken, bars en videoclubs) naast een sociale hervormingsstrategie van hulp aan de armen. Beide wegen moesten leiden naar een brede revolutionaire massabeweging die op termijn de staat zou kunnen overnemen. Ondanks een antistatelijke retoriek organiseerde de beweging echter nauwelijks militante acties tegen de staat zelf (Hafez 2003: 52).

Andere politieke partijen zoals de Arbeiderspartij en de Liberale Partij sloten lijstverbindingen onder de naam Islamitische Alliantie en namen zelfs delen over van de agenda en kritiek van de Moslimbroeders. Dit bevestigde veel islamitisch activisten aanvankelijk in de opvatting dat de parlementaire weg, hoe geleidelijk ook, beter was dan de weg van de openlijke strijd tegen de staat (Hafez 2003: 48-52). Hun positie veranderde aan het begin van de jaren negentig, toen bleek dat het politieke liberaliseringproces stagneerde en het staatsapparaat na een opstand van islamitische rebellen in Boven-Egypte zijn toevlucht nam tot grootschalige repressie. Het aantal formele politieke partijen was uitgegroeid tot dertien, maar de rol van de Broederschap, inmiddels de grootste politieke oppositiekraacht, werd verder beperkt, onder meer door een nieuwe indeling van de kiesdistricten. Daarop boycotten de Broeders de verkiezingen en trad in 1990 een nieuw parlement aan waarin de oppositie (met slechts twee procent van alle zetels) nog slechter vertegenwoordigd was dan in 1979. De verkiezingen van 1995 werden verstoord door het regime, dat van tevoren honderden politieke vertegenwoordigers en kaderleden van de Moslimbroeders had laten oppakken en later 54 leiders liet veroordelen tot gevangenisstraffen van drie tot vijf jaar. Slechts één van de 150 kandidaten van de Moslimbroeders haalde het parlement. Hij moest een jaar later echter al weer het veld ruimen op grond van lidmaatschap van een verboden organisatie. De parlementaire politieke oppositie van de

jaren negentig bleek uiteindelijk minder representatief te zijn dan die in de jaren tachtig (Hafez 2004: 53).

Behalve ‘goedkope’ concessies (zoals meer religie in het onderwijs en op de staatsmedia, strenger toezicht op de zeden etc.) boekten noch de Moslimbroeders noch andere islamitische partijen en kandidaten in de jaren negentig grote politieke successen. Pogingen om zich opnieuw politiek te doen gelden via de vrije verkiezingen voor de nationale beroepsverenigingen waren aanvankelijk succesvol, maar betekenden wel dat het regime die nog resterende politieke ruimte vervolgens ook streng aan banden legde (Rosefsky Wickham 2002). Anders dan in de jaren tachtig zat Moebarak stevig genoeg in het zadel om zijn toegeeflijke houding te laten varen en de criticasters de mond te snoeren. Dat gaf radicale militante groepen als de Islamitische Jihad en de Jamaa al-Islamiyya, die zich tot dan toe betrekkelijk rustig hadden gehouden uit vrees voor legitimiteitsverlies, de argumenten in handen om de Broeders nog harder te veroordelen en de achterban te mobiliseren voor de gewapende opstand. De politieke leider van de Jihad, Aboud Zumur, wees erop dat zelfs seculiere staten als Frankrijk, Duitsland en Italië religieuze politieke partijen toestaan, maar dat nota bene Egypte zich liet voorstaan op het feit dat het zulke partijen verbodt (Hafez en Wiktorowicz 2004: 75).¹⁰ Hij riep jongeren op de weg van de ‘schijndemocratie’ te verlaten en zich aan te sluiten bij “de rangen van de heilige strijders om de onrechtvaardige en tirannieke staat omver te werpen” (Hafez 2003: 55).

De politieke leiders van de Moslim Broederschap probeerden deze radicale denkbeelden systematisch te weerleggen (zie tabel 3.1). Terwijl de Jamaa gewapend verzet tegen het zittende regime verdedigde op grond van verwijzingen naar de godssoevereiniteit en de superioriteit van de sharia, ontwikkelden de Broeders een gematigd en verzoenend discours. In hun visie moest de staat in een islamitische samenleving de principes van de sharia trouw blijven, maar diezelfde staat moest ook verantwoording afleggen voor zijn daden. Ze benadrukten ook dat de sharia maar heel weinig vaste leerstukken kent; enkele basisprincipes bedoeld om rechtvaardigheid, sociale en economische gelijkheid te bereiken en om mensenrechten als het recht op menselijke waardigheid en het recht op eigendom te beschermen. Bovendien stonden juridische innovaties en ijtihad ter beschikking om interpretaties aan te passen aan veranderende omstandigheden (Hafez 2003: 175). In deze opvattingen is dus veel te herkennen van de denkbeelden van eigentijdse hervormers, zoals de leerlingen van Mohammed Abdu (zie par. 2.3).

Op een vergelijkbare manier probeerden de Broeders de radicale opvattingen te weerleggen rondom thema’s als de plaats van de islam, de positie van de moslimwereld, de jihad en de rol van democratie. Democratie en pluralisme interpreteerden ze als onderdelen van de islamitische shura. Op grond daarvan pleitten ze voor democratische verkiezingen, reguliere machtswisselingen op grond van electorale prestaties van politieke partijen en respect door de politieke meerderheid voor de positie van minderheden (zie tabel 3.1).

Tabel 3.1 Discours van Jamaa al-Islamiyya (tot 1996) en Islamitische Jihad versus discours van Moslim Broederschap

Thema	Jamaa en Jihad bewegingen	Moslim Broederschap
Primaat van godssoevereiniteit	Alleen God is soeverein en kan wetten maken. De staat dient zijn wetten en regels te gehoorzamen. Het belang van de islam gaat boven alle andere loyaliteiten. Regimes en instituties die Gods soevereiniteit niet erkennen, of willen vervangen, moeten omver gebracht worden.	God is soeverein. Het islamitisch recht heeft moslims de vrijheid gegeven te komen tot juridische innovatie en onafhankelijke oordelen (ijtihad). In een islamitische samenleving hangt de legitimiteit van het regime af van het vermogen van de regering goedkeuring te krijgen van het volk.
Toelaatbaarheid van democratie	Democratie is vergelijkbaar met polytheïsme, want het systeem plaatst de wil van het volk boven die van God. Democratie is gebaseerd op het concept van absolute vrijheid en gelijkheid. Het eerste is ontoelaatbaar aangezien het moslims vrijheid van religiekeuze zou geven. Het tweede is verwerpelijk, want het zou impliceren dat moslims, joden en christenen en ook mannen en vrouwen gelijk zijn.	Democratie en pluralisme zijn zowel toelaatbaar als wenselijk, want ze vormen een onderdeel van het islamitische concept van consultatie (shura). Dit is vergelijkbaar met de democratische orde die de macht in handen geeft van de meerderheid zonder de rechten te schaden van de minderheid die een afwijkende mening of positie heeft. Shura is ook een verlengstuk van het gezag van de natie, die zijn leiders aanwijst, beoordeelt en corrigeert. In een islamitische samenleving betekent partijpluralisme dat de macht wisselt tussen politieke partijen na regelmatige verkiezingsronden.

Bron: Hafez 2003: 174-182

Hafez toont aan dat het terugdraaien van de politieke vrijheden begin jaren negentig op zichzelf nog niet verklaart waarom Egypte in de periode 1990-1997 werd geteisterd door opeenvolgende cycli van gewelddadige mobilisatie en repressie. Hij laat zien dat vooral het *reactieve* en *ongedifferentieerde karakter* van het overheids geweld ertoe bijdroeg dat islamitische activisten geweld konden legitimeren (Hafez 2003). In de jaren tachtig had het regime min of meer oogluikend toegestaan dat islamitische bewegingen met eigen paramilitaire groepen in delen van Boven-Egypte en Caïro eigen islamitische vrijzones creëerden. De Jamaa al-Islamiyya gaf niet alleen hulp en voorzieningen aan de armen, maar vormde ook eigen milities voor het 'toezicht op de zeden', waaronder het afdwingen van segregatie van mannen en vrouwen en het verbieden van gymnastiek voor meisjes. Deze vormen van eigenrichting, die ook gepaard gingen met intimidatie van andersdenkenden en sektarisch geweld tegen

kopten, werden aanvankelijk niet door het regime bestraft zolang ze maar niet de nationale of internationale pers haalden (Hafez en Wiktorowicz 2004: 77).

Begin 1990 greep de staat echter toch in na tal van provocaties en vermoorde de officiële woordvoerder van de Jamaa. Uit vergelding vormde de beweging uit de bestaande milities een gewapende tak die een moordaanslag pleegde op de voormalige voorzitter van het Egyptische parlement. Deze gewapende tak zou in de loop van de jaren negentig steeds meer radicale militante afsplitsingen en ondergrondse cellen voortbrengen, die onafhankelijk van elkaar en van het centrale leiderschap gingen opereren. Dat bemoeilijkte ook de pogingen om via geheime bemiddeling te komen tot een wapenstilstand (Hafez 2003: 131-137). Wat volgde waren opeenvolgende cycli van mobilisatie, geweld, ongebreidelde repressie en heviger geweld, met als voorlopige dieptepunt de aanslag van 1997 in Luxor door eenheden van de Jamaa, waarbij 66 slachtoffers (onder wie 57 toeristen) vielen. In de gehele periode tussen 1992 en 1997 vielen er 1.200 doden. Er vonden 47.000 arrestaties plaats, een veelvoud van het aantal militante activisten.

Tijdens de eerste jaren van strijd had het Egyptische veiligheidsapparaat geen duidelijke strategie om het geweld van de Jamaa aan te pakken; het reageerde alsof het uitsluitend om geïsoleerde incidenten ging. Vervolgens ging het over tot massale repressie, door niet alleen de harde kern op te pakken van de militante Jamaa en de Islamitische Jihad, maar ook de achterban, sympathisanten, familieleden en iedereen die (vooral door zijn uiterlijk, namelijk baard en snor) kon doorgaan voor islamitisch activist. Er werd gemarteld en mishandeld zonder aanzien des persoons. Echtgenotes van verdachte militanten werden opgepakt en net zolang gegijzeld en mishandeld totdat hun mannen zich alsnog overgaven. Die werden zonder proces veroordeeld door militaire hoven (Hafez en Wiktorowicz 2004: 78-80).

Het hardhandige en willekeurige optreden van het regime maakte dat ook steeds meer sympathisanten zich aansloten bij ondergrondse militante activisten om lange gevangenisstraffen te ontlopen of wraak te nemen op de staat. Aangezien vreedzaam protest voor islamitische activisten niet langer een vrijwaring betekende van staatsgeweld, werd gewelddadig optreden tegen de staat, ook via aanslagen op burgerdoelen, vaker gezien als een logisch en acceptabel onderdeel van het politieke repertoire. Het ideologische denkkader en discours van de Jihad en de Jamaa, de voornaamste gewelddadige islamitische groepen, werd in toenemende mate gepolariseerd en gericht tegen de staat. Het verwees naar een strijd tussen islam en het heidendom (*jahiliyya*), tussen gods- en volkssoevereiniteit en tussen de partij van God (*hizb Allah*) en van satan (*hizb al-shaytaan*). Bovendien raakten nog verder geradicaliseerde afsplitsingen van beide organisaties steeds meer geïsoleerd van de hoofdstroom en daardoor buiten de controle van het oorspronkelijke centrale leiderschap. Dit bleek vooral uit de initiatieven van het Jamaa-leiderschap in 1996 voor een eenzijdig staakt-het-vuren en pleidooien voor het afzweren van geweld. Die hadden namelijk pas succes na de aanslag van Luxor in 1997, toen de militaire middelen van de splintergroepen waren uitgeput

en hun aanvoerders achter de tralies zaten of naar het buitenland waren gevlucht (Hafez 2003: 137).

Opvallend genoeg is het besluit tot het afzweren van geweld in 2002 uitgemond in een geheim akkoord met de regering en een historische openlijke toelichting op hun koerswijziging door de gevangen Jamaa-leiders. De Egyptische autoriteiten lieten hen zelfs rondreizen langs de gevangenen om uitleg te geven aan hun achterban. De leiders publiceerden ook vier boeken waarin ze op grond van de koran, de sunna en de rechtsregels van de schriftgeleerden onderbouwen dat de gewapende islamitische strijd niet legitiem is. Bovendien nemen ze daarin volledig afstand van de Jamaa-leerstellingen en -praktijken van de jaren zeventig en tachtig, inclusief de strikte interpretatie van godssoevereiniteit van Mawdudi en Qutb. Om er geen misverstanden over te laten bestaan dat ze inderdaad de nieuwe, officiële positie van de Jamaa vertegenwoordigen, bevatten ze de namen van alle auteurs én hun sympathisanten, onder wie ook alle oprichters en historische leiders. Sommigen hebben in interviews laten weten dat hun proces van herbezinning al dateert van 1982, maar werd overvleugeld door de escalatie van geweld en radicale afsplitsingen tijdens de confrontaties met het regime. Inmiddels zijn hun boeken breed verspreid in de Arabische wereld. Volgens al-Sayyid is het feit dat daarin geweldloosheid wordt beredeneerd juist op *islamitische* gronden, reden om aan te nemen dat het gaat om invloedrijke werken (al-Sayyid 2003: 16-19).

In het eerste boek leggen de auteurs uit dat hun oproep tot het staken van geweld voortkomt uit het eigenbelang van de Jamaa en de umma bij het voorkómen van onderlinge verdeeldheid. Voorzetting van de gewapende strijd zou de vijanden van de islam, waaronder Israël, de vs en de secularisten in de moslimwereld, alleen maar in de kaart spelen. Bovendien verbiedt de sharia geweld tegen moslims en niet-moslims, zelfs in de naam van de jihad. Het tweede boek gaat door op dit thema. Het legt uit dat de Jamaa fouten heeft begaan door de gewapende confrontatie met het Egyptische regime te zoeken. Bovendien neemt het impliciet afstand van de jihadideologie van moslimgeleerden als Ibn Taymiyya (die in de dertiende eeuw leefde); het is juist de plicht van moslims om toeristen en gasten te beschermen. De boeken drie en vier, ten slotte, nemen stelling tegen de praktijk van *takfir* (het tot afvallige verklaren), die sommige groepen binnen islamitische bewegingen gebruiken tegenover politici, intellectuelen en anderen die in hun optiek niet de 'juiste' interpretatie geven van de islam of die samenwerken met niet-moslims. De auteurs stellen vast dat deze praktijk gebaseerd is op een extreem strikte interpretatie van de islamitische leer die voortkomt uit onbegrip over de ware aard van de religie en de betekenis van de geschriften. Ook distantiëren ze zich van eerdere praktijken van de Jamaa-milities en andere fanatieke aanhangers, zoals het optreden tegen 'decadent gedrag' of het via intimidatie en geweld afdwingen van eigen regels en religieuze interpretaties.

Ondanks de matiging van de Broederschap en de Jamaa is het regime bij zijn overwegend repressieve aanpak gebleven. Het heeft er zelfs alle schijn van dat

Moebarak de gematigde toon en de electorale successen van de Broeders bedreigender vond dan het geweld van de terroristen (Rosefsky Wickham 2002: 215). Hij liet prominente leiders in de volle schijnwerpers van de staatsmedia aanklagen wegens lidmaatschap van een verboden organisatie en ondermijning van de staatsveiligheid. Door het opleggen van gevangenisstraffen werden ze uit de politieke arena gehouden en werden ook veel andere politieke activisten afgeschrikt. De Broederschap belandde hierdoor aanvankelijk verder aan de politieke zijlijn en raakte in een crisis. De oudere leiders binnen de beweging ontmoetten steeds meer openlijke kritiek van jongere generaties, die hen verweten ideologisch rigide en autocratisch te zijn, en onvoldoende open te staan voor constructieve debatten en coalities met andere partijen. In 1996 besloten enkele vooraanstaande critici een nieuwe partij te vormen onder de naam *al-Wasat* (het Centrum). Deze partij, die ook vrouwen en kopten onder de oprichters telt, werd aanvankelijk door het regime beschouwd als een kloon en dekmantel van de Broederschap. Een van de voornaamste oprichters, de nu 47-jarige ingenieur Abu-l-Ila Madi, twee partijponsors en dertien leiders van de Broederschap werden opgepakt en beschuldigd van lidmaatschap van een illegale organisatie en het bedrijven van politieke activiteiten zonder toestemming. Uiteindelijk werden acht Moslimbroeders veroordeeld tot gevangenisstraffen. De Wasat-oprichters werden vrijgesproken, nadat de Egyptische autoriteiten zich ervan verzekerd hadden dat de verhoudingen met de Broederschap bepaald niet vriendschappelijk waren.

Anders dan de Broederschap, die kwetsbaar blijft voor officiële aantijgingen een religieuze – en dus verboden – beweging te zijn, noemt Wasat zich met klem een politieke partij die niet is verbonden aan het islamitische geloof maar aan ‘de islamitische beschaving’ op basis van *burgerschap*. Met dit concept benadrukt de partij het streven naar een samenleving waarin moslims en christenen als Egyptische burgers op voet van gelijkheid een plaats hebben (ICG 2004b: 17). Ze distantieert zich zo ook nadrukkelijk van de dawa en islamiseringspolitiek van de Broederschap en probeert, naar analogie van moderne, formeel erkende islamitisch georiënteerde partijen in Turkije, Jordanië, Jemen en Maleisië, een brede partij te worden met een gematigde, democratische en hervormingsgezinde koers en een bereidheid allianties te vormen. Daardoor heeft ze tevens steun gekregen van een aantal vooraanstaande seculiere oppositieleiders (Rosefsky Wickham 2002: 211-220). Inmiddels lijkt de partij (die zich nu officieel Hizb al-Wasat al-Gedid, de Nieuwe Centruumpartij noemt) dicht bij officiële erkenning.

De Broederschap lijkt intussen te hebben geleerd van deze politieke concurrent, en aan een onverwachte *comeback* bezig te zijn. Dat een gematigde, meer inclusieve en democratische houding de kiezers aanspreekt, lijkt inmiddels wel duidelijk. Tijdens de parlementsverkiezingen van november 2005 werden maar liefst 88 van de 444 zetels gewonnen door politici van de Broederschap, die zich presenteerden als ‘onafhankelijke’ kandidaten. Hoewel formeel nog altijd verboden, vormt de Broederschap hiermee de grootste parlementaire oppositiegroep (*Economist* 2006).

Welke voorlopige conclusies zijn te verbinden aan de opkomst van Egyptische islamitisch-politieke bewegingen? Duidelijk is dat het optreden van de staat zelf grote invloed heeft uitgeoefend op hun ontwikkeling (al-Sayyid 2004: 6; ICG 2004b: 2). Onder Sadat probeerde de staat aanvankelijk zijn politieke legitimiteit te versterken door ruimer baan te geven aan islamitische activisten van de Broederschap en door bewust de religieuze kaart uit te spelen. In 1971 en in 1980 liet hij bijvoorbeeld de sharia opnemen in de grondwet als 'een', respectievelijk 'de' voornaamste bron van wetgeving (zie hoofdstuk 4). Ook zijn opvolger Moebarak, die na de Camp David-Akkoorden uiterst voorzichtig moest manoeuvreren, bood aanvankelijk meer politieke en maatschappelijke ruimte aan de islamitisch activisten. Tegelijkertijd nam hij delen van de islamiseringsagenda over, vooral in sectoren en instellingen als het religieus onderwijs, de staatsmedia en de universiteit. Behalve ter versterking van zijn legitimiteit was dat ook uitdrukkelijk bedoeld om greep te kunnen houden op de officiële interpretatie van de islam en alternatieve stromingen zo min mogelijk kans te geven. Om die reden heeft hij de afgelopen twee decennia ook de positie versterkt van de traditionele, orthodox georiënteerde ulama aan de al-Azhar-universiteit, een beleid dat ten koste is gegaan van de positie van radicale en fundamentalistische maar ook vrijzinnige, verlichte interpretaties van de islam (Wessels 2001: 70; Kodmani 2005: 9-14).

Wat Moebarak aanvankelijk onderschatte, was de snelheid en effectiviteit waarmee islamitische activisten middelen en mobilisatiekanalen konden benutten om de achterban te mobiliseren (Hafez 2003). Met hun eigen, effectievere sociale voorzieningen en instellingen legden ze genadeloos de tekortkomingen bloot van het overheidsapparaat. Vooral de Broederschap werd dankzij een hecht, goed georganiseerd netwerk van vrijwilligersorganisaties en ruime financiële middelen binnen korte tijd een dominante factor in het maatschappelijke leven. Dit werd duidelijk zichtbaar in het publieke discours en de openbare ruimte, waar steeds meer moskeeën, religieuze scholen, klinieken en banken verrezen, waar islamitische symbolen verschenen en volop religieuze literatuur werd verkocht. Ook de religieuze kleding- en gedragsvoorschriften (zoals de hoofddoek, het verbod op alcohol, het vrijdaggebed en het vasten tijdens de ramadan) vonden steeds massaler navolging (Esposito 2003; al-Sayyid 2004). Dit vergroot het dilemma van de regering en de seculiere politieke elite daaromheen; dankzij het verbod op islamitische partijen houden ze immers het monopolie in stand van islamitische bewegingen over het maatschappelijke leven.

Het besluit om losse groepen radicale activisten na een gedoogfase alsnog met massaal geweld te ontmantelen, leidde tot voorspelbare escalatiepatronen: uitsluiting en verdere radicalisering werden door het veiligheidsapparaat beantwoord met gewelddadige onderdrukking, en dat leidde weer tot verzet, verdere marginalisering, radicalisering en geweld (Hafez 2003: 201). De staat trof daarmee niet alleen gewelddadige terroristische groepen, maar ook gematigde groepen die bereid waren zich te houden aan de regels van het politieke en juridische bestel. Zo vervaagden de grenzen tussen bescherming van de rechtsstaat tegen terrorisme en schending van de mensenrechten (Esposito 2003: 85).

Sinds het doorbreken van de geweldsspiraal in 1997 heeft de overgrote meerderheid van de islamitische activisten geweld afgezworen. Toch blijft de positie van islamitische partijen en bewegingen onzeker. Hun leiders worden nu eens getoleerd of gecoöpteerd in het politieke en maatschappelijke bestel, en dan weer opgepakt en tot staatsvijand verklaard. Van formele erkenning is geen sprake, uit vrees dat de regerende NDP en de overige, marginale seculiere partijen nog verder terrein verliezen (ICG 2004b: 2). Zolang andere geloofwaardige (islamitische) sociale en politieke tegenkrachten nog ontbreken, zal diezelfde politieke elite echter niet bereid zijn de status-quo los te laten (Perthes 2004a: 304, 2004d: 34). Daar staat tegenover dat de kiezers de kandidaten van islamitische partijen lijken te hebben beloofd voor hun verantwoordelijke opstelling tijdens de verkiezingscampagne van eind 2005 en hun bereidheid tot het sluiten van compromissen met andere democratische oppositiekrachten (Kodmani 2005: 20).

3.4.2 ELDERS IN DE MOSLIMWERELD

In de jaren zeventig en tachtig gold het Algerijnse regime als ideaaltypisch in het Midden-Oosten: een autoritair bewind dat na de onafhankelijkheid, onder druk van de precaire geopolitieke situatie in de regio, steeds afhankelijker werd van het leger en het veiligheidsapparaat (Singerman 2004: 146). Net als Sadat in Egypte begon president Boumedienne na de opkomst van islamitische groepen met een charmeoffensief. Hij gaf de traditionele religieuze elite meer invloed binnen de ministeries van Onderwijs, Religieuze Zaken en Justitie. Zijn opvolger Benjedid voerde nieuwe familiewetgeving in die conservatieve interpretaties van de islam weerspiegelde. Maar tegelijkertijd probeerde hij ook de onvrede onder de bevolking over het economische wanbeleid via politieke instituties te kanaliseren. Na meer dan dertig jaar eenpartijbestuur maakte hij bij grondwetswijziging een einde aan de dominante positie van het Nationaal Bevrijdingsfront (FNL). Hij liet politieke partijen formeel erkennen, waardoor een meerpartijstelsel ontstond. Er werden 14 partijen opgericht, waaronder de Islamitische Maatschappij Beweging (Hamas), de Islamitische Renaissance Beweging (MNI) en het Islamitische Heilsfront (FIS), een koepel van islamitische oppositiepartijen die kon rekenen op brede steun van de bevolking. Behalve een gematigde, liberale vleugel liet het FIS ook een militantere kant zien, bijvoorbeeld tijdens politieke protestmarsen en massademonstraties waar werd opgeroepen tot de islamitische *shura* als alternatief voor democratie. Toch was de leiding van de partij niet bereid langs revolutionaire weg een islamitische staat in te voeren, want daarvoor had de nieuwe, parlementaire weg in korte tijd al te veel directe voordelen en krediet onder de bevolking opgeleverd. Het gevolg was dat de radicale groepen in 1991 nog een marginale positie innamen (Hafez 2003: 42-43).

Benjedid hoopte het FIS strategisch te kunnen inzetten als machtige speler tegenover de oude linkse garde van de FLN en het leger, die zich heftig bleven verzetten tegen verdergaande economische liberalisering. Hij verklaarde zich bereid tot samenwerking met een door het FIS gedomineerde meerderheid in het parlement, zelfs toen deze partij eind 1991, na eerdere massademonstraties en een

overwinning in de gemeenteverkiezingen van juni, op het punt stond een overweldigende verkiezingsoverwinning te boeken in de tweede ronde van de nationale verkiezingen (Noyon 2003: 121).¹¹ Vlak daarna greep het leger echter in, kondigde de noodtoestand af, dwong de president tot aftreden, verklaarde de verkiezingen ongeldig en verbood het FIS. Toch probeerden de leiders van de partij nog een politieke oplossing te vinden door samen met de FLN en de socialistische partij stelling te nemen tegen de militaire coup. Bovendien gingen ze tegen het partijverbod in beroep bij het hooggerechtshof en riepen op tot vrijlating van politieke gevangenen en hervatting van het verkiezingsproces.

Deze interventies mochten echter niet meer baten, want de radicale groepen binnen en buiten het FIS waren dankzij de militaire coup ontketend. Zij wisten de vele teleurgestelde FIS-aanhangers ervan te overtuigen dat het democratische proces uiteindelijk alleen de belangen diende van het seculiere regime. Als de uitslag niet beviel, moest immers het proces eraan geloven (Hafez 2003: 43). Op internationale steun viel evenmin te rekenen, want de officiële, ook door het Westen geaccepteerde lezing van de gebeurtenissen was dat het Algerijnse leger had ingegrepen om de democratie te beschermen tegen de FIS-strategie van *one man, one vote, one time* (Esposito 2003: 80). In werkelijkheid trad het leger meedogenloos op tegen alle islamitische activisten, ongeacht de aard van hun activiteiten. Begin februari 1992 werden tussen 6.000 en 30.000 FIS-activisten, onder wie ook 500 burgemeesters en gemeenteraadsleden, opgesloten in gevangnissen in de Sahara en als terroristen door speciale militaire gerechtshoven berecht. Vervolgd door het leger en het veiligheidsapparaat, dat zich steeds vaker schuldig maakte aan massamoorden en ‘verdwijningen’, viel het FIS uiteen in rivaliserende radicale splintergroepen. In 1993 vormde een aantal daarvan de Jamaa al-Islamiyya al-Musalaha (ofwel GIA), een beweging die een vergelijkbare radicalisering onderging als de Jamaa al-Islamiyya en de Islamitische Jihad in Egypte. Ook hier mondde de ongedifferentieerde repressie uit in een radicalisering en verdere escalatie van het geweld tegen leger- en burgerdoelen.

In Syrië voerden (seculiere) studenten, vakverenigingen en Moslimbroeders gelijktijdig en soms ook gezamenlijk oppositie via stakingen en protestmarsen. Het socialistische regime van al-Assad slaagde erin door coöptatie van sommige seculiere politieke leiders (vooral uit de middenklasse) en zware onderdrukking van andere krachten de seculiere oppositie uit elkaar te drijven. Net als in Egypte bestond er onder de Syrische Moslimbroeders een tweedeling tussen de activisten die hun doel op vreedzame wijze wilden bereiken en zij die voor het geweld kozen. Het regime ging echter over tot vervolging van beide groepen. Dit mondde opnieuw uit in een spiraal van geweld en onderdrukking, waarin gewelddadige takken van de Moslimbroeders guerilla-acties en terroristische aanslagen pleegden, en het regime zelf over de gehele linie steeds repressiever optrad tegen de eigen bevolking.¹² Een direct gevolg was dat het overgrote deel van de bevolking waaronder zeker ook de seculiere oppositie net zo afkerig werd van de eigen repressieve staat als van het gewelddadig islamitisch activisme.

De manier waarop de regimes in het Midden-Oosten probeerden islamitisch activistische bewegingen naar hun hand te zetten, was bepaald niet uniek. Overal zien we dat regeringen aanstuurden op het doen van concessies aan religieuze activisten, het gebruiken van de islam ter legitimering van de macht en het versterken van de controle op de (officiële) religie. De mate waarin dat gebeurde, werd echter mede bepaald door de interne en externe speelruimte van deze regimes. In landen waar het proces van natiestaatvorming toch al sterk onder druk stond (zoals Pakistan na de afscheiding van Bangladesh in 1971, en Afghanistan) bleken de concessies aan islamitische activisten niet meer terug te draaien. In Pakistan bijvoorbeeld zette generaal Zia zijn verwoestende islamiseringspolitiek voort. Bovendien gebruikte hij onder het toeziende oog van de Arabische wereld en de vs de Jemaat-i-Islami als buitenlandpolitiek instrument in de strijd tegen Sovjettroepen in Afghanistan (Fair 2005: 273; Roy 2004: 291).

Het is opvallend dat de regimes buiten het Midden-Oosten al ruim voor de herleving van het islamitische activisme in de jaren zeventig openingen boden voor politieke deelname. Landen als Maleisië, Bangladesh en Indonesië bleken mede daardoor beter in staat de radicale islamitische bewegingen en partijen de wind uit de zeilen te nemen. In Maleisië wist de regeringscoalitie onder leiding van de UMNO met de steun van de Maleisische Islamitische Partij (PAS) en de grote jeugdbeweging van moslims (ABIM) een beleid te voeren dat balanceerde tussen secularisme, economische modernisering en een beperkte islamisering van de staat en het recht ten behoeve van de moslimbevolking (55 procent van de totale bevolking). Niet-moslimse minderheden (Chinezen, Indiërs) bleven grotendeels gevrijwaard van de gevolgen van de islamisering (Harding in Otto et al. 2006). Tegelijkertijd trad de regering van premier Mahathir hard op tegen gewelddadige islamitische groeperingen. In Bangladesh omarmde de regering aanvankelijk de seculiere staat en onderdrukte de islamitische krachten. De militaire machtsovername van 1975 leidde echter tot een vijftien jaar durende fase van militair bestuur (met tussentijdse militaire coups) waarin de islamitisch-politieke krachten geleidelijk aan een plaats werd gegund in de politieke arena. Net als in Pakistan ging dat gepaard met een politiek van sociale en culturele islamisering, maar anders dan in Pakistan heeft dat de weg naar verdere politieke liberalisering begin jaren negentig niet geblokkeerd. Islamitische partijen werden verder geïntegreerd in het – voor het overige uiterst woelige – politieke klimaat. Indonesië, dat in de grondwet van 1945 niet expliciet de islam maar “het geloof in de ene en almachtige God” noemde, weerde islamitische bewegingen evenmin volledig uit de politieke arena. Na zijn militaire coup stond Soeharto drie politieke partijen toe (Golkar, PPP, PDI) die onder controle van de regering vielen. De islamitische PPP en de democratisch-nationalistische PDI mochten een lichte vorm van oppositie voeren, binnen de marges van zijn stabiele politiestaat. Sinds zijn vertrek in 1998 is er meer ruimte gekomen voor islamitische partijen.

Ook in andere delen van de moslimwereld bood politieke participatie een uitlaatklep voor islamitisch activisme, zodat radicale groepen in de marges moesten blijven. In Afrikaanse staten als Mali, Mauritanië, Senegal, Guinee en Niger

bijvoorbeeld waren de islamitische oppositiebewegingen minder dominant en werd de dreiging van radicaal islamitisch activisme ondanks de machtsovername in Soedan toch vooral gezien als een typisch ‘Arabisch’ probleem. Tegelijkertijd gingen deze regimes uiterst pragmatisch om met de islamitische oppositie. In Mali bijvoorbeeld benadrukte de nieuwe grondwet van 1974 continuïteit met de vorige seculiere grondwet en de principes van de universele mensenrechten. In de praktijk gaf het bewind van president Traoré moslimbewegingen op onderdelen (bijvoorbeeld zendtijd) een voorkeursbehandeling ten opzichte van christenen. Deze stap werd vooral ingegeven door het politieke gewicht van vooraanstaande moslimfamilies met grensoverschrijdende zakelijke contacten in het Midden-Oosten (Schultz in Otto et al. 2006).

In Centraal-Azië is de rol van het islamitisch activisme sterk verbonden met de erfenis van het Russische kolonialisme en de latere, ruim zeventig jaar durende ‘sovjetisering’ van de regio. In de jaren twintig van de vorige eeuw voerden de Bolsjewieken een genadeloze zuiveringscampagne tegen de religie. Hierdoor verdween in deelstaten als Oezbekistan, Turkmenistan, Tadzjikistan, Kirgizië, Kazachstan en Azerbeidzjan de islam volledig uit het openbare leven, werd de overdracht van religieuze kennis en rituelen beknop en raakten moslims in de Sovjet-Unie geïsoleerd van het politieke denken van mensen als Qutb, al-Banna en Mawdudi. Het gevolg hiervan was dat de islam weliswaar een onderdeel bleef van de lokale identiteit, maar vrijwel volledig werd gereduceerd tot gewoonten en tradities. Anders dan in buurlanden als Pakistan en Afghanistan waar iemand die zich moslim noemde ook bepaalde religieuze rituelen in acht nam, kon bijvoorbeeld een Oezbeek of Turkmeen zichzelf automatisch beschouwen als moslim, ongeacht zijn persoonlijke geloofsovertuiging. Na de onafhankelijkheid in de jaren negentig ontstond in deze jonge staten een zoektocht naar de nieuwe nationale identiteit, waardoor ook de islam werd ‘herontdekt’. Het religieus onderwijs verscheen opnieuw na zeventig jaar ten tonele, moskeeën werden geopend en moslims kwamen in contact met de ideologieën en ontwikkelingen elders in de moslimwereld, mede dankzij het zendingswerk van uiteenlopende stromingen als het wahhabisme, de beweging van Fetullah Gülen, de Hizb ut-Tahrir etc. Bovendien strekte de nieuwe belangstelling voor de islam zich ook uit naar de politieke manifestaties ervan, waaronder het activisme dat zich richtte tegen het seculiere establishment.

De voormalige communistische regimes die na de omwentelingen zonder uitzondering in het zadel bleven, waren alle beducht voor het islamitisch activisme. In Oezbekistan leidde de onderdrukking ervan tot de vlucht van veel moslimactivisten naar Tadzjikistan en vervolgens Afghanistan, waar ze er de aan de Taliban geallieerde Islamitische Beweging van Oezbekistan vormden. In Tadzjikistan mondde de politieke oppositie van de Islamitische Renaissance Partij (IRP) tegen het voormalige communistische regime uit in een burgeroorlog. Uiteindelijk werd in 1997 een vredesakkoord bereikt nadat de voormalige communistische leider Rakhmonov instemde met de wettelijke erkenning van de IRP. Sindsdien heeft hij de positie van de partij in het politieke stelsel echter

verder ondermijnd, waardoor radicalere, deels ook transnationaal actieve groepen als de Hizb ut-Tahrir aan kracht hebben gewonnen. Deze laatste groep, die inmiddels verboden is in Rusland, Pakistan, Duitsland en delen van het Midden-Oosten, presenteert zichzelf als een niet-gewelddadige groep die pleit voor een strikte naleving van islamitische leefregels en via innerlijke en sociale verandering streeft naar de invoering van een islamitisch kalifaat (ICG 2003c; Wessels 2001: 136). Tegelijkertijd keurt de beweging de gewelddadige jihad niet af en blijken individuele leden te zijn betrokken bij terroristische aanslagen en militaire coupelingen in het Midden-Oosten (Baran ed. 2004).

In Turkmenistan heeft president Niyazov de onderdrukking van elke vorm van onafhankelijke religieuze activiteit zelfs gekoppeld aan een cultus rondom zijn eigen persoon die tevens put uit zogenaamd 'islamitische' elementen; moskeeën en scholen zijn verplicht Niyazovs eigen boek (*de Rukhnama*) met volkswijsheden, Turkmeense geschiedenis en pseudo-spiritualiteit als leerstof te behandelen naast de koran. Hoewel de autoriteiten in de andere Centraal-Aziatische landen nog niet zo ver gaan, beschouwen ook zij alle vormen van islamitisch activisme als een potentiële bedreiging van de politieke orde die vraagt om hardhandig en repressief overheidsingrijpen. Tegelijkertijd proberen ze daarnaast de islam in te schakelen als ideologisch instrument voor eigen politieke doeleinden. Net als elders vergroten beide ontwikkelingen echter het risico dat niet alleen de extremistische maar ook meer verlichte religieuze geluiden en activistische groepen worden gemarginaliseerd. En dat kan dan weer sneller tot verdere radicalisering leiden. Gezien de dramatisch verslechterde economische en sociale situatie, de beperkte politieke vrijheden en de wijdverbreide corruptie van de laatste tien jaar is het niet verwonderlijk dat het islamitisch activisme, waaronder dus ook radicale ondergrondse bewegingen als Hizb ut-Tahrir, zelfs in deze sterk seculiere voormalige Sovjetrepublieken inderdaad aan steun wint. Het behoort immers steeds vaker tot de schaarse bewegingen die de grote sociale, economische en politieke problemen in de regio aan de kaak stellen (ICG 2003c).

3.4.3 TRANSNATIONALE BEWEGINGEN

In het voorafgaande is de aandacht hoofdzakelijk uitgegaan naar de interactie tussen islamitische sociale bewegingen en netwerken enerzijds en de staat anderzijds. We zagen dat bewegingen als de Moslim Broederschap en de Jamaat-i Islami zich oorspronkelijk oriënteerden op de wereldwijde moslimgemeenschap (de umma). Zoals ook de islam zelf zich nooit heeft gehouden aan politieke grenzen en zich verspreidde via handel, zending en veroveringen, zo is ook hun ideaal van het islamitische project nog altijd universeel en niet gebonden aan de nationale staat. Inmiddels functioneren beide moederbewegingen echter als internationale organisaties met autonome nationale vertakkingen. Net als bijvoorbeeld socialistische en communistische partijen hun eigen Socialistische respectievelijk Communistische Internationale hebben waarmee ze onderling contact houden, gebruiken deze islamitische partijen en bewegingen hun moederbeweging als forum om ideeën, ervaringen en strategieën uit te wisselen (Fuller 2003: 42).

Dankzij de wereldwijde verspreiding van nieuwe technologieën, transport- en communicatiemiddelen, de toegenomen intensievere migratie en het uitgebreide netwerk van transnationale ngo's, islamitische banken, bedrijven en onderwijsinstellingen zijn zulke contacten ook steeds makkelijker te onderhouden (Mandaville 2001). Tegelijkertijd hebben de meeste bewegingen en partijen in de moslimwereld net als veel socialistische en communistische partijen vóór hen, na verloop van tijd een politieke agenda en strategie ontwikkeld die is afgestemd op de eigen specifieke politieke context. Daar waar ze toegang kregen tot de nationale politieke arena en zich moesten handhaven in het reguliere politieke spel, hebben de meeste islamitische partijen geweld tegen de staat afgezworen en het streven naar ideologische zuiverheid en exclusiviteit om pragmatische redenen verlaten (ICG 2005a: 7-8). Deze processen van ontradicationalisering, 'nationalisatie van het islamitisch activisme' en islamisering van het discours over democratie, pluralisme en mensenrechten zijn op veel plekken in het Midden-Oosten, Azië en in Turkije duidelijk zichtbaar (Roy 2004: 62-62).

Daar staat tegenover dat sommige extremistische bewegingen allengs zijn omgevormd tot gefragmenteerde, informele en gesloten terroristische netwerken met een transnationale oriëntatie. De wortels hiervan liggen in de jaren tachtig, bij de reacties op de nasleep van de Iraanse revolutie, de oorlog in Afghanistan en de strijd van geradicaliseerde activisten tegen de heersende regimes in Egypte en Algerije. De antiwesterse en pro-shiietische houding van Iran onder Khomeini (dat o.m. de radicale shiietische Hizbullah in Libanon ondersteunde) was voor Saoedi-Arabië de directe aanleiding om internationaal actieve, anti-shiietische en anticommunistische krachten te mobiliseren. Gesteund door zijn bondgenoot de vs en door conservatieve Arabische regimes, wierp het land zich op als verspreider van het conservatieve wahhabisme naar onder meer Soedan, Pakistan, Afghanistan, Indonesië, Centraal-Azië en ook Europa. Ook de eerdergenoemde Salafiyya-beweging raakte hierdoor steeds meer doordrenkt van wahhabistische invloeden (ICG 2005a: 10). Vooral sommige Pakistaanse madrasahs werden kweekvijvers voor jihadstrijders die later ook betrokken zouden raken in de oorlogen in Afghanistan, Bosnië en Tsjetsjenië (Hafez 2003: 61; Singerman 2004: 157-158). Deze conflicten gaven gewelddadige groepen als Al-Qaeda en Hizbullah in de jaren negentig belangrijke ideologische stimulanzen, financiële middelen en mankracht om zich transnationaal te organiseren.¹³ Andere groepen die op Saoedische steun konden rekenen, waren onder meer de Arabische Moslimbroeders, Hassan al-Turabi's NIF, de Mudjahideen in Afghanistan, de Hizb-i Islami in Kashmir, de Moros op de Filippijnen, de Deobandi-beweging en enkele radicale splinterbewegingen in Turkije. Daarnaast ging ook steeds meer geld naar radicale groepen onder de migrantengemeenschappen in Europa, onder wie zich ook jonge 'diasporaradicalen' bevinden (Wessels 2001: 58; Roy 1994: 118; Rabasa et al. 2005: 445-446).

Kenmerkend voor het geradicaliseerde transnationale activisme sinds de jaren negentig is het expliciet antiwesterse karakter ervan. Aanhangers en sympathisanten van organisaties als Al-Qaeda richten hun pijlen en propaganda niet

langer uitsluitend op de regeringen van moslimlanden die ze onvoldoende religieus achtten, maar ook op de VS, Israël en hun bondgenoten. Hun werkterrein is mondiaal geworden, en hun tactiek duidt meer op ‘elitair stedelijk terrorisme’ dan de traditionele guerillaoorlog van de vrijwilligers in Afghanistan (ICG 2005a: 16-17). Zij slagen erin om met relatief weinig middelen al bestaande geopolitieke conflicten en rivaliteiten binnen en buiten de moslimwereld zoals de Balkanoorlog, de strijd in Kashmir, Tsjetsjenië, het Palestijnse conflict en de oorlog in Irak wereldwijd te voorzien van een ‘islamitische’, jihadistische en vooral anti-westerse lading. Dit effect wordt nog versterkt door de invloed van de (visuele) media, die de verwevenheid tussen wat zich buiten en binnen de landsgrenzen afspeelt genadeloos uitvergroot. Ze laten het beeld beklijven van voortdurende religieuze strijd tussen moslims en niet-moslims, waardoor ook de wereldwijde solidariteit tussen moslims (en hun tegenstanders) telkens wordt aangewakkerd. Zoals Graham Fuller opmerkt:

“Today Muslims see themselves as under siege, particularly Muslim minorities, but it is not just that Bosnians are perhaps being killed because they are Muslim; Bosnians see Chechnyans being killed, and Chechnyans see Palestinians being killed, and Palestinians see Cashmirians being killed. And Cashmirians see Moro’s in the Philippines being killed. (...) young men [in Southern Thailand] have been watching television, and they have been watching the war in Iraq, and they are saying: ‘that is us!’ They see themselves. There is this echo effect across the Muslim world. It is possible to see on television what is happening to other Muslims. And this intensifies the feeling that would not be the case if it was simply Rwandans, because their ethnic or religious links to Rwanda are very weak” (Fuller 2004).

Sinds 11 september 2001 werkt dit mechanisme al bijna even effectief in het Westen. Het gedeelde gevoel van vernedering en belegering in de moslimwereld dat Osama bin-Laden zo feilloos wist te bespelen, vormt het spiegelbeeld van de groeiende angst voor de islam en het islamitisch terrorisme die zich meester maakt van niet-moslims in het Westen (Coolsaet 2005: 19-20; ICG 2005a: 25). Dat zich evengoed grote spanningen voordoen *binnen* de moslimwereld, verdwijnt hierdoor naar de achtergrond.

3.4.4 CONCLUSIE

Zowel in Egypte als in andere delen van de moslimwereld hebben bij uitstek de meest autoritaire regimes de opleving van het revolutionaire islamitisch activisme van de jaren zeventig en de vorming van islamitische politieke bewegingen en partijen trachten te pareren door repressie of coöptatie. Vele hebben ook de islam zelf ingeschakeld ter legitimering van hun macht. Het religieuze establishment is sindsdien ofwel volledig ondergeschikt gemaakt aan het autoritaire bewind, ofwel gecoöpteerd in ruil voor een verdere islamisering van het openbare leven en de overheidsinstellingen. Toch blijkt in veel landen de hoofdstroom van de islamitisch activistische bewegingen inmiddels meer hervormingsgezind en gematigd dan revolutionair en gewelddadig te zijn geworden. Maar als de

gematigde hoofdstroom na een fase van politieke liberalisering plotseling volledige politieke uitsluiting of gewelddadige repressie boven het hoofd hangt, stijgt de kans op radicalisering van splintergroepen. Algerije is daarvan een berucht voorbeeld geworden. Zoals de Iraanse revolutie het schrikbeeld werd van menig autoritair regime in de jaren tachtig, zo werden ‘Algerijnse toestanden’ alom gevreesd in de jaren negentig. Behalve deze dramatische internationale gebeurtenissen gaven ook de directe ervaringen met het voeren van (ondergrondse en reguliere) politieke oppositie binnen de nationale arena impulsen aan pragmatische strategieën van matiging van de oppositie, coalitievorming en steun voor de weg van de geleidelijkheid. Onvoorwaardelijke institutionele insluiting van islamitisch-politieke stromingen en bewegingen in het reguliere bestel is bepaald niet zonder risico’s, zo blijkt uit het voorbeeld van Soedan en Pakistan. Maar een geleidelijke toenadering tot de politieke arena, zo toont het voorbeeld van Egypte en Turkije, kan op termijn ook bijdragen tot verdere matiging van de hoofdstroom, marginalisering van de gewelddadige radicale minderheid en geleidelijke democratisering. Zeker is in ieder geval dat, zolang islamitische politieke bewegingen de steun van brede lagen van de bevolking genieten en geloofwaardige alternatieve politieke stromingen ontbreken, processen van democratisering in de moslimwereld niet zonder hen kunnen.

3.5 INTERPRETATIE VAN DE POLITIEKE DYNAMIEK

3.5.1 TOEGANG TOT DE POLITIEKE ARENA

De huidige en toekomstige dynamiek van islamitisch activistische bewegingen en partijen hangt nauw samen met de mate van openheid of geslotenheid van de politieke arena. Eerder zagen we dat tijdens de opkomst van het islamitische activisme van de jaren zeventig verreweg de meeste landen een autoritair regime hadden (zie par. 3.2). In het Midden-Oosten en Noord-Afrika had alleen Libanon de status van democratisch land (een Polity score van 4 of hoger). Vergelijken we deze indicatoren met de meest recente scores, dan blijkt het volgende. Van de 48 landen met een moslimmeerderheid hebben er tien een polity score van vier of hoger (zie bijlage 1). Slechts zes landen kregen in 2002 het predikaat ‘electorale democratie’: Mali, Niger, Senegal, Bangladesh, Albanië en Turkije (bijlage 2). Daar staat tegenover dat steeds meer moslims (binnen en buiten landen met een moslimmeerderheid) leven in een context van politieke liberalisering en democratisering; volgens schattingen leven alleen al zo’n 700 miljoen moslims thans in electoraal democratische of zich democratiserende samenlevingen, namelijk in Indonesië, Bangladesh, India, Noord-Amerika en Europa (United States Institute of Peace 2003).

De regionale verschillen binnen de moslimwereld zijn echter erg groot. Bij moslimlanden in Afrika beneden de Sahara blijkt sprake te zijn van een verbetering van de Polity scores, de politieke rechten en burgerlijke vrijheden (bijlage 1). Zeven landen in die regio hebben daar het predikaat ‘deels vrij’, en Mali en Senegal gelden als vrij. In Azië is de situatie in Indonesië, het grootste moslimland ter

wereld, flink verbeterd, al wordt het door de opstellers van de Polity score in 2003 nog niet als electorale democratie aangemerkt. Daar staat tegenover dat de situatie in Afghanistan, de Malediven en Pakistan fors is verslechterd ten opzichte van begin jaren zeventig. De regio Midden-Oosten en Noord-Afrika vertoont opmerkelijk geringe verbeteringen in de politieke vrijheden. Weliswaar gelden vijf van de 21 landen in die regio als ‘deels vrij’ (nl. Bahrein, Jemen, Jordanië, Koeweit en Marokko), maar een aantal landen (Libië, Qatar, Saoedi-Arabië en de Verenigde Arabische Emiraten, VAE) heeft zelfs geen enkele noemenswaardige verbeteringen van de Polity scores doorgemaakt tussen begin jaren zeventig en 2003. Kortom, het Midden-Oosten is nog altijd veel autoritairder dan andere regio’s. Zoals ook de opeenvolgende *Arab Human Development Reports* aangeven, is het gebrek aan politieke en burgerlijke vrijheden in de moslimwereld in sterke mate (maar niet uitsluitend) een probleem van de Arabische wereld (zie tabel 3.2).

Tabel 3.2 Polity scores van Arabische en niet-Arabische moslimlanden

Polity IV score, 2003	Niet-Arabisch moslimland	Arabisch moslimland
+10		
+9		
+8	Senegal	
+7	Albanië, Indonesië, Turkije	
+6	Bangladesh, Mali	
+5	Sierra Leone	
+4	Comoren, Niger, Nigeria	
+3	Iran, Maleisië	
+2	Djibouti	
+1		
0	Burkina Faso	
-1	Guinee	
-2	Tsjaad	Jemen, Jordanië
-3	Kirgizië, Tadzjikistan	Algerije
-4		Tunesië
-5	Gambia, Pakistan	
-6	Kazachstan, Mauritanië, Soedan	Egypte, Marokko
-7	Azerbeidzjan, Eritrea	Bahrein, Koeweit, Libië, Syrië
-8		Oman, VAE
-9	Oezbekistan, Turkmenistan	Irak
-10		Qatar, Saoedi-Arabië

Bron: Polity IV score

Scores ontbreken voor Afghanistan, Irak, Libanon en Somalië vanwege een regimeonderbreking of tijdelijke regering. Voor Brunei, de Malediven en de Westbank/Gaza zijn geen zelfstandige Polity IV scores beschikbaar.

Welke globale conclusies zijn te trekken over de directe participatie van (islamitische) politieke partijen en bewegingen in de politieke arena? Saoedi-Arabië is het enige moslimland dat geen enkele politieke partijvorming toestaat. In 2003 kregen dertien van de 48 moslimlanden het predikaat ‘politiek gesloten’. Nog eens zeventien werden aangemerkt als landen waar verkiezingen worden gehouden zonder dat echt vrije politieke concurrentie kon plaatsvinden (het regime heet ‘electoraal, niet-concurrerend, autoritair’, zie bijlage 2). Sinds begin jaren negentig mogen steeds meer burgers (soms voor het eerst, of voor het eerst sinds lange tijd) naar de stembus voor het kiezen van wetgevende parlementen, die echter heel vaak nog beperkte bevoegdheden hebben. Tegelijkertijd is het nog in veel moslimstaten uitgesloten dat burgers directe invloed hebben op de vertegenwoordigers in de uitvoerende macht (president, regerend koning). Hier spannen de autoritaire regimes in het Midden-Oosten de kroon; er worden steevast verkiezingen gehouden, parlementen gekozen en er wordt veel lippendienst bewezen aan de islamitische grondslagen van de staat en het recht, maar de mogelijkheid voor (islamitische) oppositiepartijen om via een democratisch mandaat de zittende macht naar huis te sturen blijft vooralsnog uitgesloten. Politieke machthebbers zijn in staat via wisselende allianties, het tegen elkaar uitspelen en afkopen van belanghebbenden, het voortdurende wijzigen van het kiesstelsel en het handhaven of periodiek invoeren van de noodtoestand in het zadel te blijven. Hiernaast zien ze kans de kracht van de oppositie in te schatten en daar het eigen optreden op af te stemmen. Ze blijven met de oppositie onderhandelen vanuit een dominante positie, waardoor ze greep houden op de (nieuwe) regels van het politieke spel en de bevoegdheden van het parlement beperkt kunnen houden. Partijen en politieke leiders die zich van dit spel afkeren, lopen echter het risico verder naar de politieke marges te verdwijnen. Islamitische politieke partijen worden relatief vaak geconfronteerd met uitsluiting, repressie en manipulatie (Jones-Luong en Lust-Okar 2002).

De politieke elites in het Midden-Oosten en hun bondgenoten in het Westen staan voor grote dilemma’s. Hun eerste dilemma is dat de ervaringen van de bevolking met parlementaire stelsels en min of meer democratische instituties nog altijd gering zijn, terwijl die met het terrorisme nog vers in het geheugen liggen. Vooral de seculiere politieke elites plaatsen veel kanttekeningen bij voortgaande politieke liberalisering die gepaard gaat met politieke en economische instabiliteit (Noyon 2003). Zij vrezen het scenario van *one man, one vote, one time*, waarin democratisch gekozen islamitische partijen het democratische stelsel alsnog afschaffen. Daar staat tegenover dat zich tot dusver nog geen situatie heeft voorgedaan waarin islamitisch activisten op democratische wijze, via de stembus aan de macht zijn gekomen en de democratie vervolgens hebben afgeschaft. Zoals Roy concludeert:

“The evolution of Algeria’s FIS, Turkey’s Refah Partisi (Welfare Party), Tunisia’s Nahda party and the liberals in Iran towards if not democratic, then at least parliamentary movements – advocating elections, political coalitions, democracy and the defence of ‘civil society’ in the face of author-

itarian secular states or conservative religious leaders – is evidence enough that many Islamist groups have become ‘normal’ national parties, and that the principal obstacle to democracy is not the Islamists *per se*, but the Muslim world’s more or less secular authoritarian state, supported by the West” (Roy 2005: 2).

Hun tweede dilemma betreft de grote afstand tussen het politieke proces en de gewone bevolking in veel moslimlanden, een afstand die westerse samenlevingen overigens tegenwoordig ook steeds meer onder ogen moeten zien. Fatima Mernissi gaf in 1992 treffend aan waarom bijvoorbeeld bepaalde groepen Marokkanen toen nog wantrouwend stonden tegenover democratie. Ze konden allemaal, ongeacht opleiding of klasse, nog wel de voordelen overzien van mobiele telefonie of autobezit, maar niet van een tamelijk abstract concept als democratie. Daarvan hadden sommigen het idee dat het vooral ten goede komt aan hoogopgeleide, kosmopolitische jongeren met kennis van de westerse cultuur.¹⁴

3.5.2 TOENEMENDE DIVERSITEIT

Hoe is tegen deze achtergrond de politieke dynamiek van het islamitisch activisme te interpreteren? Ten eerste blijkt er sprake te zijn van een toenemende diversiteit. Sinds de Iraanse revolutie van 1979 ontstaan steeds meer verschillende bewegingen die zich onttrekken aan eenvoudige tweedelingen als fundamentalistisch of gematigd, gewelddadig of vreedzaam, umma-breed of nationaal georiënteerd (IGC 2005).¹⁵ In een poging het huidige landschap in kaart te brengen, valt in navolging van de ICG eerst een onderscheid te maken in shiëtische en sunnitische bewegingen. Die laatste sluiten aan bij minstens tachtig procent van alle moslims. Hoewel de shiëtische bewegingen sinds de Iraanse revolutie vooral in het Westen worden geassocieerd met radicale bewegingen die zich richten op herstel van de umma, zijn de meeste ervan tegenwoordig uitsluitend actief binnen de nationale context. Dat geldt voor Azerbeidzjan, Bahrein en Irak, waar een meerderheid van de bevolking shiëtisch is. Het geldt ook voor Libanon, Jemen, Koeweit, Pakistan, Afghanistan, Saoedi-Arabië, de Verenigde Arabische Emiraten, Syrië, Turkije, India, Sri Lanka, Birma en Oost- en Zuidelijk Afrika, waar shiëten in de minderheid zijn. Kenmerkend voor het shiëtische minderheidsactivisme is dat het zich hoofdzakelijk richt op het verdedigen van de groepsbelangen tegenover de andere bevolkingsgroepen en de staat. Daardoor variëren de specifieke doelstellingen, het politieke discours, de uitingsvormen en instrumenten van shiëtische bewegingen al naar gelang de nationale en lokale politieke context (ICG 2005a). In Pakistan bijvoorbeeld, waar ongeveer vijftien tot twintig procent van de bevolking shiëtisch is, behartigden shiëtische activisten traditiegetrouw de gemeenschapsbelangen op het gebied van onderwijs en wetgeving, getuige ook hun pleidooien voor aparte lesboeken voor religieus onderwijs op staatsscholen.

Onder de brede paraplu van islamitisch activisme kan voorts een globaal onderscheid worden gemaakt op basis van strategieën, oriëntaties en middelen (zie

tabel 3.2): stromingen die een zwaar accent leggen op *evolutionair politiek* activisme, *revolutionair* (jihad) activisme, bewegingen die vooral *maatschappelijke* activisme beoefenen en zij die *zendingsactiviteiten* laten prevaleren (Yavuz 2004: 274). De eerste twee strategieën richten zich op islamisering van bovenaf, via de staat en het politieke en juridische stelsel. Zij maken gebruik van een politieke voorhoede die de strategie, tactiek, middelen en het discours van de beweging sterk beïnvloeden. De andere twee typen activisme streven hoofdzakelijk naar islamisering van onderop, via maatschappelijke groepen, organisaties of individuen. Ze proberen de samenleving van binnenuit te veranderen. De meer groepsgeoriënteerde varianten doen dat door gemeenschappen te mobiliseren waarin debat plaatsvindt. Ze maken sinds de economische (en in een aantal landen politieke) liberalisering van de jaren tachtig vooral gebruik van eigen media en communicatiemiddelen (kranten, drukkerijen, internet, tv) en economische en sociale netwerken (banken, sociale voorzieningen, verenigingen, scholen) om vrijplaatsen te creëren met een eigen islamitisch discours. De meer individualistische, spirituele en zendingsgerichte varianten zien innerlijke verandering en spiritualiteit als sleutel tot maatschappelijke transformatie. Het zijn exponenten van de toenemende fragmentatie van het gezag van de traditionele ulama, die door hun nauwe banden met de autoritaire staat vaak aan geloofwaardigheid hebben ingeboet en concurrentie ondervinden van zelfverklaarde religieuze leiders, sufibewegingen en religieus geïnspireerde intellectuelen (Piscatori 2000: 4). Als deze spirituele groepen zich sterker opsluiten binnen de eigen gemeenschap van gelovigen, bestaat een kans dat ze zich onttrekken aan het wettelijke politiek en juridisch kader van de nationale staat. Maar door zich via de zending meer maatschappelijk te engageren en integreren kunnen ze ook een opstap vormen naar maatschappelijk en politieke georiënteerde organisaties.

Politieke activistische groepen kunnen naast een evolutionair programma ook maatschappelijke en religieuze organisaties en een militante revolutionaire tak hebben. Afhankelijk van de belemmeringen in de externe omgeving, zoals de ruimte om de politieke arena te betreden, zullen ze wisselende mobilisatiestrategieën en -middelen inzetten en ook hun betekenisaders en politieke discours aanpassen. De oriëntaties in tabel 3.3 suggereren dus ook niet dat deze strategieën en oriëntaties elkaar uitsluiten of onveranderlijk zijn; veranderingen in de eerder opgesomde mobilisatiefactoren (par. 3.2.1) leiden vaak ook tot veranderingen in de oriëntatie, strategieën en ontwikkelingsrichting van activistische bewegingen.

De toenemende diversiteit binnen de moslimwereld betekent dat zich op het nationale politieke en maatschappelijke toneel steeds meer concurrerende islamitische bewegingen aandienen. De grootste politieke activistische beweging van het Midden-Oosten en Noord-Afrika is de Moslim Broederschap, die vertakkingen heeft in Jordanië, Libanon, Koeweit, Soedan, Irak en Jemen. De Broederschap steunt ook andere nationale organisaties zoals onder meer de Tunesische Nahda partij, de Marokkaanse partij Rechtvaardigheid en Liefdadigheid en – de uitzondering op de regel van geweldloosheid – Hamas in Palestina. Andere bewegingen zijn op de Jamaat-i-Islami geënt. Behalve in het thuisland Pakistan zijn deze te

Tabel 3.3 Oriëntaties van islamitisch activistische bewegingen

Verticaal	Evolutionair	Revolutionair
Staatcentrisch Voorhoedebeweging Top down	Deelname met als doel de staat te controleren of politiek te beïnvloeden door de vorming van eigen politieke partijen of via coalities met andere partijen	Gericht tegen het systeem, overnemen van de staat
Gericht op	Politieke arena, juridisch en constitutioneel stelsel, sociale voorzieningen, onderwijs	De staat/staten
Meest waarschijnlijke ontwikkeling	Accommodatie	Confrontatie
Voorbeeld	Refah Partij, AKP	Tanzim al Jihad, islamitische jihad
Horizontaal	Maatschappelijk, dagelijks leven	Zending, spiritueel
Maatschappijcentrisch Verenigingen Identiteitsgericht Bottom-up	Groepen gebruiken eigen organisaties, verenigingen, de media en communicatienetwerken om debatruimte te creëren voor de constructie van een islamitische identiteit; islam geldt als cultureel kapitaal; marktgeoriënteerd en gericht op netwerken en verenigingen om de gemeenschap te mobiliseren	Streven naar innerlijke zuiverheid en religieus zelfbewustzijn
Gericht op	Media, economie, (privé)onderwijs, sociale voorzieningen	Religieuze gemeenschappen, moskeeën, verenigingen, onderwijs
Meest waarschijnlijke ontwikkeling	Integratie	Isolatie, parallelle autonome gemeenschappen
Voorbeeld	Islamitische ngo's etc.	Tablighi, Salafiyya

vinden in India, Bangladesh, Centraal-Azië en Noord-Afrika. Elders in de moslimwereld zien we politiek georiënteerde stromingen terug in landen als Turkije, Indonesië, Pakistan, Maleisië, Turkmenistan, Nigeria en Soedan.

3.5.3 VAN REVOLUTIONAIR PANISLAMISME NAAR EVOLUTIONAIR RELIGIEUS NATIONALISME

Naast een toenemende diversiteit is een tweede trend zichtbaar. De *politiek* georiënteerde activistische bewegingen hebben in de meeste gevallen hun revolutionaire en militante aspiraties laten varen voor een evolutionaire, gematigde weg

binnen de nationale staat. In plaats van het streven om desnoods met geweld de seculiere nationale staat te vervangen door een (umma-brede) islamitische staat, ambiëren ze participatie in het politieke bestel en deelname aan verkiezingen als reguliere politieke partij. Daardoor is de revolutionaire kracht van het islamitisch activisme ruimschoots over het hoogtepunt heen. Dit vloeit deels voort uit een aloud besef dat de maatschappelijke kosten van anarchie en een mogelijk falen van de staat enorm hoog zijn, waardoor gemobiliseerde bevolkingen zich gemakkelijk tegen revolutionaire leiders kunnen keren. Deels weerspiegelt het ook een recenter politiek leerproces van islamitische bewegingen, hun leiders, aanhangers en de regeringen in moslimlanden. In de meeste landen waar activisten enige toegang hebben gekregen tot de politieke arena, zijn de baten van het gebruiken van de politieke kanalen over het algemeen groter gebleken dan de kosten van een gewapende confrontatie met de staat, die kan beschikken over een machtig en ervaren veiligheidsapparaat. Daardoor maken activisten steeds minder kans de staat over te nemen. De staat betaalt hiervoor echter de prijs van een verminderde greep op de publieke arena en de maatschappelijke manifestaties van het islamitisch activisme (Fuller 2003: 126, 169).

De ontwikkeling van de Egyptische Moslim Broederschap is exemplarisch voor het evolutionaire proces. Begonnen als fundamentalistische, expliciet antistatelijke beweging is de Broederschap nu uitgemond in een meer gematigde politieke oppositiekraacht die functioneert als politieke partij. Ze erkent niet alleen de legitimiteit van de Egyptische staat maar ook van huidige regering. Het electorale succes van leden van de Broederschap heeft ook de gevangen leiders van de eens zo radicale Jamaa tot het besef gebracht dat maatschappelijke islamisering van onderop en een toekomstige rol in het electorale stelsel effectiever zijn dan gewapend verzet (al-Sayyid 2004: 22). Een vergelijkbaar ontwikkelingsproces heeft zich voorgedaan bij de Moslimbroeders in Jordanië, de PJD in Marokko, al-Nahda in Tunesië en de Turkse Refah. Ook onder shiïeten in Pakistan zien we een voorkeur voor evolutionaire politiek. Hoewel Pakistans eerste shiïetische politieke partij vlak na de Iraanse revolutie werd opgericht, is het revolutionaire elan intussen verzwakt. Net als de meeste shiïetische minderheidsgemeenschappen accepteert de grote meerderheid van Pakistaanse shiïeten inmiddels de legitimiteit van de nationale staat. Hun politiek activisme streeft veelal naar het verbeteren van de eigen positie daarbinnen, vooral sinds de laatste twintig jaar het sektarisch geweld steeds meer is toegenomen. Dit verklaart mede waarom hun politieke discours is doordrongen van moderne interpretaties van pluralisme, mensenrechten en een opvatting van burgerschap die losstaat van religieuze identiteit (ICG 2005a).

Over het algemeen geldt dat het *politiek* georiënteerde en geïnstitutionaliseerde activisme het minst fundamentalistisch en gewelddadig is en daardoor ook het minst kwetsbaar blijkt voor processen van radicalisering in de richting van jihadgroepen (ICG 2005a). Maar daarmee zijn gewapend verzet, militaire machtsovernames en terrorisme niet verdwenen als activistische strategieën. Evenmin betekent het dat dergelijk activisme niet alsnog zou kunnen terugkeren. In landen of

regio's waar nationalistische of separatistisch gemotiveerde bevrijdingsbewegingen actief zijn, kan het islamitische activisme uitgroeien tot een brede nationale verzetsbeweging die het de staat soms heel moeilijk kan maken. Dat zien we onder meer aan de strijd in Palestina, Tsjetsjenië, Kashmir en de Filippijnen, waar moslims strijden tegen een niet-moslimstaat (Fuller 2003: 126). Daar krijgt lokaal islamitisch activisme soms ook nieuwe impulsen van transnationaal opererende cellen en groepen die vergaand zijn geradicaliseerd. Conflicten zoals voorheen de oorlog in Afghanistan en Bosnië en op dit moment in Irak werken dan als katalysatoren voor verdere geweldsescalatie. Hier zijn tegenstrijdige krachten aan het werk waarvan de dynamiek moeilijk is in te schatten. Het gemak waarmee transnationale en internationale contacten kunnen worden onderhouden en middelen zijn te verplaatsen, verklaarde mede de verspreiding van het conservatieve wahhabisme vanuit de Arabische wereld naar andere delen van de moslimwereld, Europa en de vs. Deze invloed is na het hoogtepunt van begin jaren negentig echter al weer afgenomen, temeer doordat het wahhabisme in Saoedi-Arabië zelf ook scheuren vertoont (zie hieronder) en de internationale strijd tegen het terrorisme is geïntensiveerd (ICG 2005a). Tegenover deze conservatieve fundamentalistische krachten die zijn verspreid naar de rest van de moslimwereld staat ook de geleidelijke verspreiding van het gedachtegoed en de politieke praktijken van verlichte islamitisch-politieke denkers uit landen als Iran, Indonesië en Maleisië (zie hoofdstuk 2).

In landen waar islamitisch activisten erin geslaagd zijn door te dringen tot posities in het leger of waar de staat zijn greep op het overheidsapparaat aan het verliezen is, zijn pogingen tot gewapende machtsovernames niet uit te sluiten. Dat geldt onder meer voor Pakistan, Saoedi-Arabië, Bangladesh en Marokko, waar het regime de islamitisch activisten niet buiten het leger heeft weten te houden (Fuller 2003: 169). Zoals we zagen kampt Pakistan bovendien met het probleem dat shiïeten worden bedreigd door puriteinse sunni's, zoals de aan het wahhabisme gelieerde Deobandi (ICG 2003a).¹⁶ Zoals in zoveel ontwikkelingslanden zijn de regimes sterk afhankelijk van het leger voor het handhaven van de sociale en politieke stabiliteit. Dat maakt ze echter ook kwetsbaar voor militaire coups.

3.5.4 POLITIEKE TOENADERING TOT DEMOCRATIE- EN MENSENRECHTEN-CONCEPTEN

Naast de matiging van de hoofdstroom van het politieke activisme hebben veel politieke activisten een toenemende neiging zich te bedienen van een politiek vocabulaire waarin politieke partijen, verkiezingen en termen als democratie, mensenrechten en pluralisme een steeds prominentere rol spelen (Fuller 2003: 25). Ze zijn hierin duidelijk beïnvloed door de confrontatie met westerse politieke ideeën en debatten die, zo bleek in hoofdstuk 2, al van veel oudere datum is. Dat betekent niet dat ze hun eigen islamitische discours hebben verlaten, en al evenmin dat deze begrippen in elke context of voor elke groep dezelfde betekenis en steun hebben. Wel blijken ze via dit islamitische vocabulaire bezig te zijn aan het herijken van traditionele opvattingen over de relatie tussen staat, maatschappij

en politiek. Dankzij de vlag van de islam en de islamisering van het politieke discours wordt zo een brug geslagen tussen cultureel vertrouwde islamitische categorieën en concepten (zoals shura, baya, sharia) en concepten van democratie en recht die voorheen alleen door een kleine, westers georiënteerde seculiere elite werden gehanteerd. Daardoor is het islamitische activisme in de meeste moslimlanden maatschappelijk dieper geworteld. Het heeft dan ook een krachtiger veranderingspotentieel dan andere, van bovenaf opgelegde hervormingsbewegingen en -ideologieën als het kemalisme in Turkije of het seculiere nationalisme in Egypte (Yavuz 2004).

Hoe krachtig het vocabulaire van islamitisch-politiek activisme kan zijn als motor voor verandering blijkt bij uitstek in vrijwel volledig gesloten politieke stelsels. Illustratief zijn de recente ontwikkelingen in Saoedi-Arabië. Daar was de stationering van Amerikaanse troepen op Saoedisch grondgebied tijdens de eerste Golfoorlog (1991-1992) de aanleiding voor de quiëtistische, op de privésfeer gerichte wahhabisten om openlijk naar buiten te treden als salafiyya politiek activisten. Religieuze leiders, rechters en intellectuelen stelden een petitie op waarin ze het regime krachtig opriepen tot herstel van islamitische waarden. Daarin stonden ook allerlei concrete politieke hervormingsvoorstellen genoemd, waaronder instelling van een raadgevende vergadering, eerlijke rechtspraak, herverdeling van rijkdommen en het primaat van het religieuze recht. Alleen het islamitische vocabulaire en het islamitisch gezag maakten het mogelijk de sterke norm van zelfcensuur los te laten en voor Saoedische begrippen ongehoorde politieke kritiek te uiten. Kritiek onder de vlag van de islam kan het regime veel moeilijker verbieden, want aan diezelfde islam ontleent het zijn legitimiteit. Het islamitische denkkader en discours zijn bovendien effectiever dan welk ander ook, doordat het wordt gedeeld door alle groepen in de samenleving, of het nu om vrouwen, nationalisten, stedelijke of plattelandsgroepen gaat. Het fungeert als hefboom waarmee een gesloten politiek klimaat kan worden opengebroken, opdat kritiek wordt geuit en debat ontstaat. In het kielzog van dit islamitische denkkader kunnen dan ook andere kritische groepen 'meeliften' (Okruhlik 2004: 261-262). In Saoedi-Arabië zien we inderdaad dat een aantal liberale en islamitisch activistische intellectuelen zich steeds scherper durft uit te spreken tegen de excessen van het wahhabisme. Het gaat hier onder meer om de terreur van de religieuze politie, het verbod voor vrouwen om zelf auto te rijden en ook het militante jihadisme, dat sinds de aanslagen van 11 september 2001 en die van 2003 in het land zelf, steeds meer onder vuur ligt. Een enkele denker heeft zelfs opgeroepen tot een terugkeer van het wahhabisme naar het 'ware', tolerantere salafisme. Hij beschouwt dit als een goede theoretische onderbouwing voor zijn prodemocratisch activisme (Lacroix 2005).

De groeiende betekenis van electorale kanalen en processen en concepten als democratie en mensenrechten blijkt ook uit het ontbreken van scherp gedefinieerde begrippen van sharia en de islamitische staat in de politieke arena. Leuzen als 'islam is de oplossing', 'de koran is onze grondwet' en ook het streven naar een islamitische staat naar Iraans model worden schaarser naarmate islamitische

bewegingen programmatische politiek bedrijven. In plaats daarvan roepen ze vaker op tot rechtvaardigheid, vrijheid, onafhankelijkheid, erkenning door de staat van pluralisme en de sharia (zie hoofdstuk 4). De Egyptische Broederschap bijvoorbeeld hanteert nu de leuze ‘respect voor de grondwet’, en de eens zo revolutionaire Libanese Hizbullah pleit voor een politiek van openheid (*infitah*) en integratie binnen de nationale staat (Perthes 2004a: 134; Alagha 2006). Bovendien verbinden steeds meer politieke activisten hun roep om sharia aan twee belangrijke voorwaarden. De eerste betreft de noodzaak om het recht op interpretatie van de islam (ijtihād) voor iedereen te erkennen, juist om wetgeving te kunnen laten aansluiten bij de behoeftes van de moderne samenleving. De tweede kwalificatie vloeit hieruit voort, namelijk dat ijtihād een erkenning impliceert van feitelijke interpretatieverschillen over de plaats en positie van de islam in de samenleving en dus ook van het recht op en de noodzaak van politiek debat en overleg. Daarmee is tevens een rol weggelegd voor programmatische politiek en representatieve parlementen in het wetgevingsproces (ICG 2005a: 7).

Waar deze islamitisch-politieke partijen en bewegingen toegang krijgen tot het bestel, zijn ze in de praktijk vaak geneigd een *feitelijk* onderscheid te erkennen tussen politiek en religie als min of meer aparte domeinen binnen de moderne staat. Illustratief zijn de ontwikkelingen in Iran. De vestiging van de Iraanse islamitische staat door een volksoptstand tegen het autoritaire regime van de sjah leidde tot een verdere van bovenaf opgelegde islamisering van de politieke arena, het politieke discours en de Iraanse maatschappij. Dit proces heeft echter ook geleid tot verdere druk om het politieke en religieuze domein van elkaar te scheiden. Al onder Khomeini werd bepaald dat het staatsbelang in Iran boven dat van de islam gaat, maar nu proberen zelfs gezaghebbende religieuze leiders de islam te ‘redden’ uit de handen van de machthebbers (Roy 2004: 91). Tegelijkertijd is voor groeiende delen van de bevolking de religie een persoonlijke zaak waarvan ze menen dat de staat zich ver moet houden. Vooral jongeren, die meer dan vijftig procent van de kiesgerechtigden uitmaken, zijn cynisch geworden over de van staatswege opgelegde verstikkende ‘islamitische’ sociale normen en de repressie en corruptie in naam van de theocratie. Iran kent dan ook een levendig debat over democratie, mensenrechten en pluralisme, ondanks het islamitische vocabulaire dat zelfs nauwelijks religieuze Iraniërs deels noodgedwongen hanteren en ondanks de recente overwinning van de conservatieve politieke krachten. De intellectuele en maatschappelijke debatten in Iran geven ook impulsen aan discussies elders in de moslimwereld over de waarde van de autonomie van moskee en staat als vrijwaring tegenover misbruik van de religie door de staat.

In de bij uitstek seculiere republiek Turkije is te zien hoe de islam het discours is geworden van het verzet van de gemarginaliseerde periferie tegen de sterke, centralistische staat. Deze ‘oppositie-islam’ van onderop vormt echter geen gesloten front, maar valt mede door interne en externe economische veranderingen uiteen in verschillende sociale bewegingen en groepen die via de islam eigen identiteiten ontwikkelden. Dankzij de economische liberalisering van de jaren tachtig ontstond bijvoorbeeld een nieuwe bourgeoisie die in een op de koran en

de hadith gefundeerde islam een nieuwe taal vond, gericht tegen het verlichtingsfundamentalisme van de elite en ook tegen de 'primitieve' volkse islam van de laagste klassen (Yavuz 2004: 273). De islamitische moderniteit van deze groepen bracht ook een eigen 'hoge cultuur' voort op terreinen als muziek, mode, literatuur en eten, die concurreert met andere islamitische culturen en identiteiten. Op deze manieren vindt de integratie plaats van sommige religieuze groepen en sociale klassen in de consumptiecultuur, marginalisatie van andere, en mede daardoor ook een toenemende differentiatie van moslimculturen. Dergelijke complexe processen voltrekken zich op veel plaatsen binnen de moslimwereld en daarbuiten, waar moslims leven in een minderheidssituatie.

Zoals Yavuz laat zien, leiden processen van emancipatie en integratie tot een vergaande objectivering en daarmee secularisering van religieuze identiteiten via de massaproductie van islamitische goederen en symbolen, variërend van modieuze hoofddoeken tot op de juiste wijze bereid voedsel, hotels en vakanties. Door deze nieuwe 'islamitische' consumptiepatronen worden grote delen van de moderne publieke ruimte opnieuw gedefinieerd, zoals de media, het onderwijs, de markt en de mode. Studentes bijvoorbeeld kunnen dankzij een ultramodieuze hoofddoek deelnemen aan de publieke ruimte zonder hun religieuze identiteit te hoeven ontkennen. De hoofddoek, die voor Kemalisten symbool stond voor een achterlijke, volkse identiteit, hebben ze opgewaardeerd tot een symbool van nieuwe chique, sociale mobiliteit, emancipatie en individualiteit. De seculiere elite in Turkije interpreteert het kledingstuk echter als een provocerende uiting van islamitische radicaliteit en ongewenste islamisering (Yavuz 2004: 280-281).

In veel landen waar islamitisch-politieke partijen intussen toegang hebben gekregen tot het electorale proces en dankzij hun maatschappelijke wortels en verenigingen voeling houden met de bevolking, blijken ze een leerproces door te maken waarin ze ook hun achterban kunnen 'meenemen'. Ze doen ervaring op met geleidelijke, stapsgewijze politieke liberalisering, het omgaan met politieke instituties, het sluiten van politieke compromissen en allianties binnen een pluralistische omgeving en het formuleren van concrete politieke programma's die aansluiten bij brede lagen van het electoraat. Daarmee nemen ze meer afstand van fundamentalistische dogma's of ongedefinieerde vormen van 'oppositie-islam' die vooral radicalen aanspreken. Bovendien kennen ze uit ervaring de lessen en principes van electorale concurrentie; ze weten dat islamitisch-politieke partijen net als andere worden afgerekend op hun prestaties. In de meeste landen liggen die prestaties niet op het terrein van de islam, maar op concrete opgaven als bestrijding van de werkloosheid, corruptie, rechteloosheid en willekeur van het regime. Kortom, er liggen naast bedreigingen in een aantal moslimlanden ook kansen voor verdere politieke institutionalisering, geleidelijke politieke liberalisering en versterking van de mensenrechten. Hoofdstuk 5 onderzoekt of en hoe Nederlands en Europees beleid deze processen kan ondersteunen.

3.6 CONCLUSIE

Islamitisch-politieke bewegingen behoren in veel delen van de moslimwereld al geruime tijd tot de belangrijkste mobiliserende kracht. ‘Het’ politiek activisme blijkt niet te bestaan; activistische politieke bewegingen zijn er in tal van gedaantes, coalities en contexten, en vormen een voertuig voor ontelbare aspiraties. Het primaire politieke speelveld van deze bewegingen kan de nationale staat zijn, maar ook de internationale of transnationale politiek; hun oriëntatie kan pan-islamitisch, antiwesters of antishiietisch zijn. Binnenlandpolitiek gerichte bewegingen hebben talloze uiteenlopende doelstellingen, zoals het invoeren van een islamitische staat en grondwet, het tegengaan van westerse inmenging in de nationale of regionale politiek, het verspreiden van het geloof en het verschaffen van sociale voorzieningen, het bestrijden van corruptie en ontmaskeren van falend overheidsbeleid, het verbeteren van de mensenrechten en de positie van vrouwen en het verheffen van de religieuze opkomende middenklasse. Daarnaast veranderen deze bewegingen vaak van strategie en tactiek, terwijl ze ook meerdere tactieken tegelijkertijd hanteren.

De islamitisch activisten die na 1970 de macht grepen in Soedan, Afghanistan en Iran, streefden allen naar het op islamitische leest stoeien van staat en maatschappij. Ze bleven over het algemeen echter steken in oppervlakkige, conservatieve islamisering: het met straffe hand opleggen van sterk antimoderne, als islamitisch benoemde vocabulaires, gedragsregels en voorschriften (Bayat 1997). Dat geldt vooral voor Afghanistan onder de Taliban, waar het regime letterlijke interpretaties van de koran verbond aan traditionele tribale codes. Iran vormt een uitzondering op de vlucht naar het verre islamitische verleden, want dat land heeft als geen ander geëxperimenteerd met nieuwe vormen van politiek, bestuur en rechtspraak op islamitische grondslag. Het is hoopgevend dat juist in deze islamitische theocratie onder grote delen van de middenklasse steun is te vinden voor een uiterst pragmatische, *feitelijke* secularisering van de Iraanse politiek en het religieuze en maatschappelijke leven. Op langere termijn biedt dit kansen om islamitische principes te verbinden met democratische politiek en verbetering van de mensenrechten.

In veel overige delen van de moslimwereld heeft de agenda van islamitische activisten geleid tot een herdefiniëring van de staat, de maatschappij en de publieke ruimte in ‘islamitische’ termen. Dat gebeurde soms direct, doordat islamitische bewegingen, organisaties en partijen via de politieke en maatschappelijke arena hun politieke agenda konden verwezenlijken. Veel vaker nog gebeurde het indirect, doordat de zittende regimes via een beleid van islamisering trachtten opkomende religieus geïnspireerde groeperingen de wind uit de zeilen te nemen. Tegelijkertijd probeerden ze deze groepen uit elkaar te spelen om te voorkomen dat zich brede hervormingsgezinde coalities konden vormen. Dat uitte zich in een verscherpte controle op de geloofsbeoefening en het religieuze onderwijs, het gebruiken van islamitische religieuze symbolen en het overnemen van de agenda van reactionaire islamitisch-politieke bewegingen op het gebied van de

positie van vrouwen, de rechtspraak en de zeden. Het zijn juist deze van bovenaf, door sterk autoritaire regimes opgelegde islamiseringsprocessen die weinig correctiemechanismen kennen vanuit de politiek en de maatschappij. Ze lopen het risico vooral de meest conservatieve fundamentalistische agenda's te bedienen, en de meer vooruitstrevende, mede op politieke liberalisering en goed bestuur gerichte islamitisch-politieke bewegingen uit te schakelen.

De toenemende aanwezigheid van op het nationale politieke bestel georiënteerde activistische bewegingen biedt echter ook kansen voor democratisering en verbetering van de mensenrechten. Veel revolutionaire activisten van het eerste uur hebben in de jaren negentig gekozen voor een evolutionaire, constructieve politieke agenda binnen de constitutionele grenzen van de nationale staat. In plaats van het streven om desnoods met geweld de seculiere nationale staat te vervangen door een (umma-brede) islamitische staat, ambiëren ze participatie in het politieke bestel en deelname aan verkiezingen als reguliere politieke partij. Net als andere bewegingen staan ze bloot aan uiteenlopende transnationale en mondiale krachten, zoals internationale media, bedrijven en ngo's, mondiaal opererende terroristische netwerken en geldstromen vanuit Saoedi-Arabië. En uiteraard laten ze hun politiek gedachtegoed, discours, strategieën en agenda mede bepalen door voor moslims belangrijke internationale vraagstukken zoals de oorlog in Irak en het Israëliësch-Palestijns probleem. Maar opvallend is toch dat vele zich steeds meer laten leiden door de vraag naar economische ontwikkeling, politieke hervorming, goed bestuur en culturele en maatschappelijke emancipatie in de eigen politieke arena. Daar waar deze ontwikkelingen concrete bijdragen leveren aan democratisering en verbetering van de mensenrechten, verdienen ze ondersteuning vanuit Nederland en Europa.

NOTEN

- 1 De Afghaanse politiek en geestelijk leider van de Hizb-i Islami, Hikmatyar, bijvoorbeeld, eiste onvoorwaardelijke loyaliteit van zijn achterban en het exclusieve recht op religieuze interpretatie (ijtihad). Daarmee plaatste hij zichzelf dus ook in religieus opzicht boven de autoriteit van de ulama.
- 2 Voorbeelden van dergelijke bewegingen zijn de fundamentalistische bewegingen Tabligh Jama'at en de Nur. De eerste is in 1927 in India ontstaan als onderdeel van een bredere beweging die groepen leken liet rondreizen om medemoslims de essentiële waarden en geloofsregels bij te brengen. De belangrijkste ceremoniële gebeurtenis in het kalenderjaar van de Tablighi is de zogenoemde Raiwind, de jaarlijkse massabijeenkomst van meer dan een miljoen moslims in Pakistan. Buiten Pakistan ontwikkelde de Tablighi een uitgebreid mondiaal netwerk van zusterorganisaties in onder meer de VS, Canada, het VK en Nederland. Hoewel de Tablighi expliciet apolitiek is, vormde de beweging voor sommige jongeren een opstap naar (soms gewelddadige) islamitische politieke organisaties. De Nur-beweging uit 1926 van Said Nursi en zijn opvolger, de neo-Nur-beweging van de Turk Fetullah Gülen behoort eveneens tot de grootste moslimbewegingen ter wereld. De beweging houdt zich zorgvuldig buiten de politieke arena, beschouwt onderwijs en kennis als de belangrijkste manieren om tot religieus inzicht te komen en richt zich met name op het oprichten van scholen binnen en buiten Turkije, vooral in Centraal-Azië. Tegelijkertijd staat haar voorman Gülen bekend als fel anticommunist. Hij bekritiseerde in het verleden de Turkse islamitische Refah-partij en gaf regelmatig stemadvies. Vanaf de jaren zestig slaagde de Nur erin een belangrijker rol te spelen in het ideologisch en politiek mobiliseren van delen van de nieuwe Turkse middenklasse en de Anatolische middenstanders die hun eigen versie van moderniteit ontdekten (Yavuz 2003).
- 3 Deze Raad van Hoeders wordt voor de ene helft gekozen door het parlement (op voordracht van het door de Opperste Leider benoemde hoofd van de rechterlijke macht), en voor de andere benoemd uit de rangen van de geestelijke elite (*fuyaha*).
- 4 Pakistan, Saoedi-Arabië en de Verenigde Arabische Emiraten gingen in 1997 over tot officiële erkenning van het regime van de Taliban. Die laatste twee landen trokken hun steun echter weer in na de aanslagen door Al-Qaeda van 11 september 2001. Het regime slaagde er niet in de Afghaanse zetel in de VN en de OIC te herbezetten.
- 5 Artikel 47, hoofdstuk 10 bepaalt bovendien: "The provisions of adherence to the fundamentals of the sacred religion of Islam and the regime of the Islamic Republic cannot be amended." (International Constitutional Law: Afghanistan z.d.).
- 6 Tegelijkertijd zijn er geen grenzen gesteld aan de etnische, religieuze of culturele samenstelling van het parlement (zie art. 83).
- 7 De eerste rel rondom artikel 3 ontstond in januari 2005 toen de Afghaanse staatstelevisie oude beelden liet zien van een eens geliefde Afghaanse zangeres. Het was de eerste keer sinds de verovering van Kaboel door het Talibanregime dat een zangeres weer op het scherm verscheen. Conservatieven riepen dat dit in

strijd was met de islamitische code en de grondwet, een claim die werd overgenomen door de vice-minister van Justitie, maar werd bestreden door de minister van Informatie en Cultuur, die wees op de grondwettelijke gelijkheid van mannen en vrouwen. President Karzai stuurde aan op een compromis met zijn uitspraak dat de Afghaanse radio en televisie al ruim zestig jaar zangeressen toeliet, maar dat alle partijen nu eenmaal “moeten werken in de context van het huidige culturele en sociale klimaat en in overeenstemming daarmee moeten handelen” (Tarzi 2004).

- 8 Tussen 1976 en 1986 steeg de beroepsbevolking in Egypte jaarlijks met 2,2 procent en het aantal afgestudeerden met 7,4 procent. Voor net afgestudeerden steeg de gemiddelde wachttijd voor een overheidsbaan van drie naar tien jaar in de periode 1979-1985 (Rosefsky Wickham 2002).
- 9 Tekenend is de uitspraak van een oudere partijleider van de linkse National Progressive Union Party, de NPUP: “All the political parties are isolated from the people. We are like boats floating on a river. Some of us trail longer anchors than others, but we are all floating on the surface, even the Islamic associations. The overwhelming majority of the citizens are simply not politicized.” (Geciteerd in: Rosefsky Wickham 2002: 69.)
- 10 Zumurs partijkrant concludeerde dan ook: “All the peacefulness and gradualism upheld by the [Muslim] Brothers during their political struggle, and their work through the regime’s legitimate, legal [channels] did not save them from being handcuffed, tried in front of military courts, and dragged to prison. All the while their preachers declare that they will not be provoked and will not attempt confrontation” (Hafez 2003: 55).
- 11 Het FIS behaalde ruim 47 procent van de stemmen (ofwel 188 zetels) in de eerste ronde van de verkiezingen van 1991. Om een absolute meerderheid te behalen in het parlement, zou het in de tweede ronde nog maar 28 zetels hoeven te behalen (al-Sayyid 2004: 13).
- 12 Tijdens een opstand in 1982 bijvoorbeeld werden binnen een week zelfs tussen 15.000 en 25.000 Syriërs doodgeschoten in gevechten met het leger.
- 13 Volgens schattingen heeft Saoedi-Arabië alleen al 3,5 miljard dollar doorgesluisd naar het Pakistaanse leger ter bewapening en verdere ondersteuning van sunnitiesche groeperingen aan de grens tussen Pakistan en Afghanistan (ICG 2005d: 12).
- 14 In Mernissi’s woorden: “Others feel their interests to be terribly threatened by that *dimuqratiyya*. This is apparently the situation of all those excluded from the good things mentioned above. Can it be that the most dispossessed in our societies cling to Islam because they fear being forgotten by their own people, who have found another identity and are involved in other networks, especially those very strong ones that create profit on an international scale?” (Geciteerd in: Noyon 2003: 43.)
- 15 Olivier Roy maakt in zijn schets van het 21ste-eeuws islamitisch activisme een onderscheid tussen islamisme, neofundamentalisme en jihadisme. De International Crisis Group hanteert voor de hedendaagse sunnitiesche stromingen een driedeling van politieke islamisme, zendingsactivisme en jihadisme, terwijl een auteur als Graham Fuller de termen politieke islam en islamisme als inwisselbare begrippen gebruikt. In Fullers defintie gaat het om het brede spectrum van bewe-

gingen die ervan uitgaan dat de islam een belangrijke boodschap heeft over de inrichting van de hedendaagse politiek en maatschappij, en die dit uitgangspunt op een of andere wijze ten uitvoer willen brengen. Daarbinnen maakt hij weer een onderscheid tussen traditionalisme, fundamentalisme en reformisme (Fuller 2003: xi en 47-49). Al deze auteurs onderkennen echter ook de betrekkelijkheid van deze labels; daarvoor gaan de veranderingen in de moslimwereld te snel, is de (nationale) diversiteit van bewegingen eenvoudigweg te groot en ook de grens tussen nationale en transnationale oriëntaties steeds poreuzer aan het worden.

16 Ruim zeventig procent van de slachtoffers van het sektarisch geweld sinds 1985 is shiïet. Zie ICG 2003b.

4 DE ONTWIKKELING VAN RECHT EN RECHTSSTELSELS

4.1 INLEIDING

Dit hoofdstuk beziet de ontwikkeling van het recht en de rechtsstelsels die in moslimlanden in de afgelopen decennia onder invloed van het islamitisch activisme heeft plaatsgevonden. Belangrijke vraag hierbij betreft de relatie tussen de islamisering van het recht en het concept van mensenrechten en de mogelijke toenadering tussen beide.

Misschien is wel het meest centrale oogmerk van op islamisering gerichte bewegingen in moslimlanden om de islamitische wet, de *sharia*, in het recht in te voeren. De islam is een religie die zich in haar ontwikkeling sterk is gaan richten op het juiste leven, dat wil zeggen op de uit het geloof voortvloeiende gedragsverplichtingen van de individuele gelovige jegens God en de geloofsgemeenschap (Platti 2004). Voor veel moslims vallen ‘islam’ en ‘sharia’ dan ook vrijwel samen (Kadhim 2003). Dit betekent ook dat moslims ‘recht’ ruimer zien dan men in de westerse rechts-traditie gewend is ‘recht’ te zien. Weliswaar wordt de staat in veel moslimlanden een belangrijke rol toegekend bij het via het recht ondersteunen van het individu bij het realiseren van diens geloofsplichten, maar de relevantie van de sharia gaat verder. Pleidooien voor eerherstel van de sharia kunnen derhalve betrekking hebben op het nationale recht, maar ook op gedragsnormen buiten de statelijke sfeer, bijvoorbeeld in informele sociale en culturele verbanden. In dit hoofdstuk gaat het echter – conform de probleemstelling van dit rapport – primair om het nationale recht, zij het dat niet voorbij wordt gegaan aan de competitie tussen statelijke en religieuze gezagsdragers over de zeggenschap over dat recht.

Door velen in het Westen en ook in moslimlanden zelf wordt een ontwikkeling naar islamisering van het recht met grote argwaan gevolgd. Naast de *jihad* – in de betekenis van gewapende strijd – staat voor hen juist deze sharia centraal in de confrontatie tussen het Westen en de moslimwereld. Op islamisering gerichte bewegingen zouden immers bij uitstek het in moslimlanden eertijds aan het Westen ontleende seculiere recht willen vervangen door de sharia of hierop gebaseerde wetgeving. ‘De sharia’ is derhalve een uiterst beladen begrip, dat in de ogen van menigeen veel van de aan ‘de’ islam toegeschreven negatieve eigenschappen in zich verenigt, zoals afwijzing van de scheiding tussen geloofsgemeenschap en staat, afwijzing van universele mensenrechten, herstel of handhaving van archaische verhoudingen tussen mannen en vrouwen en toepassing van draconische straffen, zoals steniging en amputatie van lichaamsdelen. De ervaring met de rechtstoepassing in Saoedi-Arabië, Iran en – gedurende het Talibanbewind – in Afghanistan, landen die afkondigden de sharia daadwerkelijk in te voeren, geven uiteraard ook weinig reden voor relativisering van de verschillen tussen dit en het in het Westen vigerend recht. Hier komt bij dat het streven naar het tot gelding brengen van de sharia niet beperkt is tot moslimlanden. Ook in

westerse landen geven moslims of islamitische bewegingen soms aan dat voor hen maar één wet geldt, namelijk die van God, of wordt invoering van elementen van de sharia in het geldend recht en/of het rechtsstelsel voorgestaan, zoals bepleit in Canada en Groot-Brittannië. Dit voedt denkbare beelden dat moslims ook de in het Westen bestaande rechtsstaat afwijzen en zouden willen vervangen door de sharia. De vraag is daarom van belang wat de sharia in theorie en de praktijk behelst, hoe beide zich verhouden tot westers recht, en of de westerse percepties en angsten gerechtvaardigd zijn.

De opkomst van op islamisering gerichte bewegingen vormt niet de enige factor die de rechtsontwikkeling van moslimlanden in de afgelopen decennia heeft beïnvloed. In dezelfde periode als het islamitisch activisme kreeg ook de belangstelling voor mensenrechten nieuwe impulsen en zijn tal van multilaterale instituties en (trans)nationale non-gouvernementele bewegingen opgericht die druk uitoefenen op regeringen van moslimstaten zich hieraan te conformeren en die toezicht houden op de naleving ervan. In veel moslimlanden staan recht en rechtsstelsel, die in de eerste plaats ook een eigen dynamiek kennen, derhalve bloot aan krachten van binnenuit en van buitenaf. En evengoed als het islamitisch activisme in moslimlanden internationaal gevoed wordt, heeft de internationale druk zich te houden aan mensenrechten in moslimlanden weerklank gevonden bij vele nationale en lokale mensenrechtenbewegingen.

Tegen de achtergrond van dit nationale en internationale krachtenveld onderzoekt paragraaf 4.2 de reikwijdte van de islamisering van het recht die in de afgelopen decennia in moslimlanden heeft plaatsgevonden. Het zal blijken dat deze reikwijdte beperkt is en, naast constitutionele aspecten, vooral betrekking heeft op het strafrecht. Het familierecht is in veel moslimlanden al van oudsher gebaseerd op de sharia. Bij beide onderwerpen bestaan er belangrijke conflictgebieden met de universele mensenrechten. Paragraaf 4.3 gaat in op het thema 'islamitische' en 'universele' mensenrechten en de dynamiek die kan worden geconstateerd. Paragraaf 4.4 poogt de geconstateerde rechtsdynamiek in moslimlanden te karakteriseren en te interpreteren. Ten slotte worden in paragraaf 4.5 enkele conclusies getrokken.

Het hoofdstuk baseert zich in belangrijke mate op een rechtsvergelijkend onderzoek dat door het Van Vollenhoven Instituut van de Universiteit van Leiden voor dit rapport is verricht; waar van andere bronnen gebruik is gemaakt, wordt daarvoor verwezen. Dit onderzoek analyseert de rechtsontwikkeling in twaalf moslimlanden, dat wil zeggen landen waarvan de meerderheid bestaat uit moslims. Alle kernlanden zijn vertegenwoordigd en de selectie strekt zich bovendien uit over de belangrijke regio's. Het gaat om Egypte, Marokko, Soedan, Nigeria, Mali, Turkije, Pakistan, Afghanistan, Iran, Saoedi-Arabië, Indonesië en Maleisië. In de publicaties van dit onderzoek wordt ook uitgebreid ingegaan op theoretische en terminologische kwesties die van belang zijn voor de rechtsvergelijking (Otto 2006; Berger 2006; Otto et al. 2006). Deze drie publicaties zijn tegelijk met dit rapport uitgegeven.

4.2 RECENTE ISLAMISERING VAN RECHT EN RECHTSSTELSELS

4.2.1 BETEKENISSEN VAN 'SHARIA'

Alvorens in te gaan op de aard van de islamisering dient duidelijkheid te worden verschaft over het in relatie tot recht zo vaak gehanteerde begrip 'sharia'. In hoeverre is bij de sharia sprake van een eenduidig begrip, dat slaat op een vaststaande verzameling voorschriften die voor alle moslims gelden? Ondanks de vaak zo vanzelfsprekende verwijzingen naar 'de' sharia kent dit begrip zeer verschillende betekenissen, die juist voor een beoordeling van de aard en reikwijdte van de islamisering van het recht van groot belang zijn. Een onderscheid kan namelijk worden gemaakt tussen de sharia als ideaal, als klassiek rechtstelsel, als huidige interpretatie daarvan (Otto 2006; Berger 2006) en als 'geleefde' rechtspraktijk.

De sharia als ideaal duidt op het religieuze en metafysische beginsel van een goddelijk plan voor mens en maatschappij. In deze zin heeft het begrip een sterk motiverende en mobiliserende betekenis, bijvoorbeeld als pleidooi voor een grotere rechtvaardigheid of tegen corruptie, maar zegt het nog weinig over de concrete rechtsregels die daartoe moeten dienen.

Als klassiek rechtstelsel slaat de sharia op het corpus van door rechtsgeleerden en theologen ontwikkelde rechtsregels dat is vastgelegd in de zogenoemde *fiqh*. De belangrijkste geschreven bronnen van de sharia zijn de koran en de sunna (de opgetekende handelingen van de Profeet). In deze bronnen zijn zelf maar weinig als rechtsregels te interpreteren uitspraken te vinden; voorzover dat het geval is, betreft het vooral familie- en erfrecht en regels over een beperkt aantal delicten. Via verschillende technieken zijn hieruit in de *fiqh* concrete voorschriften afgeleid voor deze en andere rechtsgebieden. Hierbij deden zich belangrijke interpretatieverschillen voor, onder andere tussen shiïeten en sunnieten en tussen rechtsscholen. De concrete verschillen hangen ook samen met de enorme geografische verbreiding van de islam, waardoor gewoonterechtelijke gebruiken en vorstenrecht in verschillende gebieden in de *fiqh* zijn opgenomen. De sharia in deze zin incorporeerde dus ook veel gedragsregels die oorspronkelijk niet islamitisch waren. De sunnitische wereld kent, naast vele kleinere, vier grote rechtsscholen, die onderling vooral verschillen in de wijze van toepassing van de rechtsregels. De *hanafietische* school is de meest liberale van de vier en benadrukt systematische consistentie en consensus onder erkende juristen. Redelijk inzicht speelt een grote rol; deze rechtsschool is het minst puriteins van de vier en ook het meest verbreid. Ze geldt vooral in het voormalige Osmaanse rijk, en Pakistan, India en China. De *malikietische* rechtsschool benadrukt vooral de koran en de sunna als bronnen van het recht en kan als traditionalistisch en conservatief worden beschouwd. Ze geldt vooral in Noord- en West-Afrika. De *sjafietische* rechtsschool staat tussen beide in en komt vooral voor in Egypte, Jordanië, Oost-Afrika, Sri Lanka, Maleisië en Indonesië. De *hanbalietische* rechtsschool is ontstaan als een legalistische en conservatieve afsplitsing van de malikietische

school. Ze stelt dat de sharia alleen gebaseerd kan worden op de letterlijke tekst van de koran en de sunna. Deze zeer puriteinse school komt vooral op het Arabisch schiereiland voor; hieruit is later ook weer het in Saoedi-Arabië geldende wahhabisme voortgekomen (Berger 2006: 21-25). Binnen ieder van de rechtsscholen bestaan weer verschillen tussen meer orthodox-klassieke en meer liberale of moderne interpretaties. Het gebied waar over de rechtsregels zelf eenstemmigheid bestaat, is vergeleken met de hedendaagse nationale rechtsstelsels in moslimlanden dus zeer klein.

Vanwege het casuïstische karakter wordt de fiqh wel vergeleken met de Angelsaksische jurisprudentie. Maar er zijn ook grote verschillen: de Angelsaksische jurisprudentie is ontwikkeld door praktijkjuristen en is gebaseerd op de rechtspraktijk, terwijl de fiqh is ontwikkeld door schriftgeleerden en in aanzienlijke mate een theoretisch karakter heeft.

In de orthodoxie werd de fiqh vrij snel, namelijk na twee eeuwen, voltooid geacht, en niet zozeer als *menselijke* uitwerking van de Goddelijke Wet gezien maar als die Wet zelf. De uitleg kreeg hierdoor een status van onfeilbaarheid en onveranderlijkheid, geldig voor iedere plaats en tijd. Omdat de rechtsontwikkeling voltooid werd geacht, werd vanaf de tiende eeuw de legitieme interpretatievrijheid – de ijthad – aan de geleerden en de gelovigen ontnomen. Hierdoor werd de weg naar modernisering afgesloten en is dat rechtstelsel lange tijd gefossiliseerd. Pas vanaf de negentiende eeuw werd opnieuw de ijthad toegepast, hoewel de toelaatbaarheid daarvan zeer controversieel was. Ook in de huidige tijd vinden overall nieuwe interpretaties plaats, hetgeen vaak scherpe oppositie – zij het lang niet altijd op dezelfde grond – ontmoet van de orthodoxe ulama en radicale islamitische bewegingen (Berger 2006). Zo is in Marokko in 2004 door het parlement een nieuwe gezinswet, de Muddawana, aangenomen waarbij de voorstanders van wijziging hun positie rechtvaardigden door steeds te verwijzen naar de ijthad. Met een beroep op het feit dat hij als ‘vorst der gelovigen’ het hoogste gezag vertegenwoordigt in het recht op ijthad speelde de koning tegen alle verzet in een doorslaggevende rol bij de totstandkoming en uiteindelijke acceptatie van de wet. Het resultaat is een ingrijpende breuk met het patriarchale gezinsmodel; voortaan zijn man en vrouw samen verantwoordelijk voor het gezin, in plaats van voorheen alleen de man (Buskens in Otto et al. 2006). Volledige toepassing van de klassieke fiqh bestaat overigens nergens meer, zelfs niet in Saoedi-Arabië. Terwijl volgens de klassieke sharia slavernij is toegestaan, is deze in dit land in de jaren zestig verboden. Zoals zal blijken, bestaan er ondanks de recente islamisering van bepaalde rechtsgebieden en ook op kerngebieden die in de meeste moslimlanden altijd al door de sharia zijn bepaald, van land tot land grote verschillen.

Naast het principe van ijthad is ook dat van *siyasa* een belangrijke opening naar modernisering van het recht. De klassieke sharia kent aan de heerser een eigen beleidsvrijheid (*siyasa*) toe om alles te regelen wat nodig is om Gods plan ten uitvoer te brengen, mits niet strijdig met de sharia. Dit recht impliceerde in de

islamitische rijken de facto altijd al een zekere scheiding tussen religieuze en wereldlijke macht. Zo vormde de Osmaanse staat van oudsher in de praktijk al een seculier bestuursapparaat, ver voordat in de negentiende eeuw de hervormingen naar Europees voorbeeld begonnen (WRR 2004: 43). Dat ‘vrije’ domein is met de opkomst van de moderne staat vanzelfsprekend vrijwel overal sterk toegenomen. De formele eis dat het in dit domein ontwikkelde recht niet strijdig is met de sharia roept meestal geen probleem op, zodat het nationale recht in moslimlanden dikwijls nauw kan aansluiten op het recht in andere delen van de wereld, zoals bij de *Common Law* of de *Civil Law* stelsels.

De vierde betekenis van de sharia heeft betrekking op het geleefde recht. De sharia is godsdienstig recht en betreft derhalve geloofsvoorschriften. Ook waar dit zijn neerslag vindt in formeel, nationaal recht, kan de individuele gelovige of een islamitische beweging voor na te leven leefregels eigen interpretaties menen te mogen hanteren in aanvulling op of juist in afwijking van het geldende formele recht. In veel moslimlanden heeft de staat de strijd om het rechtsmonopolie vooralsnog niet op alle terreinen gewonnen. Dit geldt niet alleen in staten met grote etnische verdeeldheid of daarmee correlerende religieuze verschillen. In verschillende moslimlanden, zoals Pakistan en zelfs Egypte, hebben islamitische bewegingen soms stadswijken kunnen ‘kapen’ waar ze hun versie van de sharia hebben afgekondigd en handhaven (Roy 2004). Ook kunnen bepaalde in de wet verboden gewoonterechtelijke gebruiken door gelovigen toch als ‘islamitisch’ worden aangemerkt of als conform hun interpretatie van de sharia. Dit geldt ook waar het gewoonten betreft die in sommige gebieden evenzeer door aanhangers van andere religies worden nageleefd, zoals vrouwenbesnijdenis. Zeker in ver van het bestuurscentrum verwijderde gebieden van een land die nauwelijks door de staat worden gecontroleerd, heerst een mengsel van ongeschreven islamitisch recht met gewoonterecht. Dit geldt ook waar sprake is van een ingestort of nog slecht functionerend staatsapparaat, zoals momenteel in Afghanistan en Irak. De informele vormen van recht waar men op terugvalt, worden dan vaak uitgeoefend door personen die nog over gezag of macht beschikken, en dat zijn vaak religieuze functionarissen en lokale krijgsheren (UK Home Office 2004).

Omdat het in dit rapport gaat om de relatie tussen islam en het nationale recht, slaat islamisering van het recht hier op de eerste drie betekenissen van de sharia. De verschillen ertussen, alsook de grote interpretatieverschillen die bij ieder ervan bestaan, geven aan dat – anders dan vaak wordt gedacht – de sharia geen eenduidig stelsel van rechts- en gedragsregels is. Gezien de grote verschillen is het eigenlijk misplaatst te spreken van ‘de’ sharia. Het is op voorhand helemaal niet duidelijk wat bedoeld wordt met pleidooien voor invoering van de sharia, of wat de strekking is van verwijzingen in rechtsstelsels naar de sharia. Dergelijke pleidooien of verwijzingen betekenen lang niet voor iedereen dat teruggekeerd moet worden naar orthodoxe gedragsvoorschriften. Het islamitisch activisme van de afgelopen decennia moet mede worden gezien als een reactie op het klakkeloos volgen van traditionele gedragsregels. Wanneer opnemng van de sharia in het nationale recht wordt bepleit, kan dit zowel betrekking hebben op puri-

teinse als op modernistische interpretaties. Wel geldt dat voor de vrome moslim aan het begrip sharia als zodanig een sacrale en positieve connotatie is verbonden. De koran, als belangrijkste fundament van de sharia, wordt door de meeste moslims gezien als het Woord Gods. De van deze sacrale aard afgeleide positieve connotatie van de sharia – de eerste betekenis – ligt dicht in de buurt van ‘sociale rechtvaardigheid’; dit is te vergelijken met de positieve gevoelswaarde die voor de meeste westerlingen is verbonden met ‘vrijheid, gelijkheid en broederschap’. Maar net als met deze waardetrits is met verwijzing naar ‘de’ sharia nog niet erg veel gezegd over de eruit voortvloeiende concrete wettelijke rechten en plichten.

4.2.2 ISLAMISERING VAN HET RECHT IN MOSLIMLANDEN

De huidige roep in moslimlanden om het recht te islamiseren, is vooral opgekomen vanaf de jaren zeventig. Er waren altijd wel bewegingen die dit voorstonden, maar in veel moslimlanden ging het bij de regerende elites in de hieraan voorafgaande decennia primair om nationalisme en modernisering. Niet alleen in de gekolonialiseerde landen maar ook in landen zonder koloniale geschiedenis, zoals Turkije, Iran en Afghanistan, was op veel gebieden aan het Westen ontleend recht ingevoerd. In beide categorieën landen werd vanaf de jaren twintig vaak met harde hand gestreefd naar nationale eenheid en modernisering, vaak ook socialistisch gekleurd, en bestond weinig aandacht voor religie of werd de publieke invloed hiervan juist sterk teruggebracht, zoals in Turkije en Iran. De opkomende roep om islamisering van het recht vloeide onder andere voort uit deze geforceerde modernisering, en marginalisering van de islam en zijn gezagsdragers, de schriftgeleerden. Het verbale verzet richtte zich tegen de tekortschietende autoritaire regimes en hun programma’s van modernisering, maar had ook een sterk antiwesterse inhoud vanwege westerse steun aan en invloed op deze regimes, hun moderniseringsstreven naar westers model en de in de koloniale tijd doorgevoerde verwestering.

Het willen invoeren van de sharia is derhalve in veel gevallen te zien als een streven naar het hertstel van de verbinding met het eigen erfgoed, van ‘islam is the problem’ naar ‘islam is the solution’. Toch blijkt dit geen discontinuïteit over de hele linie of integrale herinvoering van de vroegere rechtssystemen te impliceren. Zo is het systeem van natiestaten dat uit beide wereldoorlogen en onafhankelijkheidsoorlogen tevoorschijn kwam, onaangetast gebleven. Als staatkundig relevant begrip heeft de koranische eenheid van de gehele geloofsgemeenschap – de umma – het afgelegd tegen de natiestaat (An Na’im 1990; ICG 2004a). Recht en rechtsstelsel zijn derhalve gebonden aan afzonderlijke staten, en vertonen alleen op grond daarvan al grote verschillen. Met deze verstatelijking van het recht is het door de koloniale machten ingevoerde of van het Westen overgenomen principe van codificatie van het recht eveneens gehandhaafd. Dit geldt vrijwel overal ook voor de kernlanden van de sharia. Alle moslimlanden hebben een geschreven grondwet, zelfs Saoedi-Arabië (sinds 1992), dat deze overigens de *Basic Regulation* noemt omdat koran en sunna er gelden als ‘De Grondwet’. Maar

in dit land is bijvoorbeeld het personenrecht niet gecodificeerd. Afgezien van Saoedi-Arabië en Afghanistan in de Taliban-episode, geldt dat de feitelijke of nagestreefde islamisering van het recht zich afspeelt binnen het kader van het nationale recht, derhalve door wijziging van wetgeving en jurisprudentie. Hetzelfde geldt voor het rechtsstelsel; islamisering kan leiden tot een uitbreiding met shariarechtbanken van het formele stelsel van rechtbanken en beroepshoven, dat in de negentiende en twintigste eeuw vrijwel overal is gemodelleerd – ook in niet-gekolonialiseerde landen – naar Europese, met name Britse en Franse voorbeelden.

Ook inhoudelijk is er aanzienlijke continuïteit. Het familie- en erfrecht beruiste in de meeste moslimlanden voor moslims altijd al op de sharia – en het gewoonterecht – en daarin is geen verandering gekomen. Maar op veel andere terreinen zijn ondanks formele islamisering bestaande wetten gehandhaafd, ook eertijds aan het Westen ontleende of op westerse leest geschoeide wetten. Dit was en is mogelijk vanwege de hiervoor beschreven *siyasa*, de aan de heerser toegekende bevoegdheid wetgeving uit te vaardigen op terreinen waarin de koran of sunna niet voorzien, mits daarmee niet strijdig. Op gebieden als bijvoorbeeld het algemeen en bijzonder contractenrecht, onrechtmatige daad, arbeidsrecht, goederenrecht, burgerlijk procesrecht, vennootschapsrecht, faillissementsrecht, vervoersrecht, intellectueel eigendomsrecht, kiesrecht, informatierecht, algemeen bestuursrecht, ruimtelijk-ordeningsrecht, milieurecht, onderwijsrecht, post- en telecommunicatierecht en grote delen van het strafrecht heeft de sharia niet of nauwelijks inhoudelijke invloed. Afgemeten aan het gehele rechtscorpus is de denkbare reikwijdte van de sharia daarmee zeer beperkt. Dit geldt ook voor landen die zich voorstaan op *algemene* invoering van de sharia. Maar de beperkte inhoudelijke reikwijdte betekent natuurlijk niet dat de invloed op de rechtsgebieden die inhoudelijk wel door de sharia worden geraakt ook beperkt zou zijn. In de volgende paragrafen komen achtereenvolgens de constitutionele aspecten, het strafrecht en het familierecht aan de orde.

4.2.3 CONSTITUTIONELE ISLAMISERING

De begrippen staat, staatsrecht en grondwet komen in de klassieke sharia niet voor en ook equivalenten hiervan krijgen weinig uitwerking. Er wordt uitgegaan van een geloofsgemeenschap met een leider, maar de verhoudingen binnen een staatsverband worden nauwelijks geregeld. Het staats- en bestuursrecht is vanouds dan ook door de heerser zelf geregeld op grond van *siyasa*, de hem toegekende beleidsvrijheid. De zelfstandige staten die in de twintigste eeuw ontstonden bouwden voort op de oudere moslimrijken, maar ook op het koloniale, of westers geïnspireerde publiekrechtelijk begrippenkader, zoals staatshoofd, regering, ministers en parlement. Het islamitisch activisme vanaf de jaren zeventig had in verschillende landen ook de ‘shariaïsering’ van constitutionele aspecten op de agenda, maar kon derhalve nauwelijks gebruikmaken van historische modellen. Bijvoorbeeld het kalifaat is een *umma*-breed en geen nationaal-statelijk concept; bovendien was – zoals bleek in hoofdstuk 2 – de islamitische

fundering hiervan zeer omstrede. Bij de ‘constitutionele islamisering’ gaat het dan ook met recht om experimenten, met veel juridische ambiguïteit en onzekerheid als gevolg.

De Britse rechtsfilosoof Hart wijst erop dat in constituties zogenoemde *rules of recognition* of erkenningsregels zijn opgenomen: regels die bepalen dat een regel een rechtsregel is. Het voorkomen in grondwetten van dergelijke basisnormen van het positieve recht is echter nog geen voldoende ‘bewijs’ voor het daadwerkelijk functioneren. Hij ziet de vraag naar de acceptatie van zo’n grondregel vooral ook als empirisch af te leiden uit het gedrag van rechters, wetgevers en bestuur. Bovendien kunnen in de tekst van een grondwet zelf verschillende ‘hoogste’ normen staan; alleen daarom al vormt de feitelijke betekenis een empirische kwestie (Hart 1997). Wanneer men de rol van de islam in het staatsverband wil onderzoeken, vormt de grondwet het voor de hand liggend document. In die tekst wordt immers zichtbaar hoe een land zich definieert. Een – althans op papier – belangrijke vorm van ‘constitutionele islamisering’ betreft het expliciet veranderen van de staatsvorm in een islamitische. Ook is van belang of de islam al dan niet als staatsgodsdienst wordt aangemerkt. In de grondwet kan voorts de sharia als bron van wetgeving zijn opgenomen.

Hieronder wordt voor deze onderwerpen allereerst de situatie weergegeven voor alle moslimlanden, dat wil zeggen landen waarvan de bevolking in meerderheid uit moslims bestaat (zie bijlage 3). Uit de gehanteerde rubricering blijkt al dat de constitutionele positie van de sharia (of islam, koran, sunna, fiqh) voor de wetgeving sterk uiteen kan lopen, namelijk van ‘de’, ‘de belangrijkste’, ‘een belangrijke’ tot ‘een’ bron van wetgeving. Naarmate de formulering zwakker wordt, neemt de constitutionele ruimte toe voor ook andere bronnen van wetgeving en dus ‘hoogste’ normen. Van de 45 moslimlanden waarvan de gegevens bekend zijn, blijken zich tien grondwettelijk te definiëren als islamitische staat. In deze tien landen is de islam tevens de staatsgodsdienst, en daarnaast nog in elf andere landen. In acht moslimlanden is de sharia ‘de’ of ‘de belangrijkste’ bron van wetgeving, en in negen landen geldt de sharia in de grondwet als ‘een belangrijke’ of ‘een’ bron van wetgeving, derhalve naast andere bronnen. In totaal zeventien van de 45 moslimlanden geven de sharia dus constitutioneel enigerlei rol als bron van recht en wetgeving (bijlage 3). Begrijpelijkerwijs geldt dit voor vrijwel alle islamitische staten. Marokko vormt een uitzondering; dit land is een islamitische staat, de islam is er staatsgodsdienst, maar de sharia wordt niet aangemerkt als bron van wetgeving. Marokko’s grondwet spreekt van ‘de wil van de natie’ die in de wet tot uitdrukking moet worden gebracht. In de preambule wordt verwezen naar de mensenrechten. Tussen ‘moslimland’ en ‘sharia’ bestaat dus geen één-op-éénrelatie; slechts in ruim eenderde van alle moslimlanden heeft de sharia een constitutionele positie, terwijl de sharia in circa eenzesde van de moslimlanden formeel suprematie als bron van wetgeving is toegekend. Hiermee is overigens nog niet gezegd dat de materiële invloed van de sharia in die landen groot is, noch dat in landen waar de islam constitutioneel geen invloed heeft deze ook feitelijk ontbreekt.

Voor meer inzicht in de constitutionele islamisering van de afgelopen decennia gaan we vervolgens te rade bij de twaalf voor nader onderzoek geselecteerde landen. Allereerst komt de staatsvorm aan de orde. Bij het zich definiëren als islamitische staat wordt de staatsmacht zelf en niet alleen het recht religieus gelegitimeerd, en aldus als het ware gesacraliseerd. Kritiek op de staat kan dan gemakkelijk worden gelijkgesteld aan kritiek op de religie zelf en als ketterij worden beschouwd, zoals bekend van Iran (Hajjar 2000). Van de twaalf landen zijn er vier waar in de afgelopen drie decennia de staatsvorm (een tijdlang) in een islamitische is veranderd, namelijk Iran, Pakistan, Soedan (nu niet meer) en Afghanistan. Saoedi-Arabië en Marokko waren al vanaf de vorming als onafhankelijke staat islamitisch. Daarom wordt hieronder met name ingegaan op de vier (permanent of een tijdlang) geïslamiseerde staten.

Iran

De vestiging van de Islamitische Republiek in Iran in 1979 betrof wel de meest ingrijpende formele verandering van staatsbestel in de moslimwereld, van seculiere monarchie naar theocratie. Tegelijk is opmerkelijk dat deze theocratie van meet af aan ook een formele plaats toekent aan democratie; zowel hiervoor als voor de constitutionele rechten hebben de opstellers zich laten inspireren door Frankrijk. De Islamitische Republiek betreft derhalve een soort ‘theo-democratie’ (de term die Mawdudi reserveerde voor het door hem nagestreefde systeem in Pakistan (Mawdudi 1980)). Er is in de constitutie sprake van twee basisnormen: godssoevereiniteit en volkssoevereiniteit, waarbij de eerste de grenzen bepaalt van de tweede. De via algemene verkiezingen gekozen organen – president en parlement – zijn onderworpen aan het toezicht van de geestelijk leider, de *vilayat-i faqih*, en de deze figuur ten dienste staande Raad van Hoeders, bestaande uit schriftgeleerden en professionele juristen. Grondwettelijk behoort het primaat aan de sharia, en de Raad van Hoeders heeft als taak alle wetgeving daaraan te toetsen. Ondanks de uitgesproken hiërarchische structuur geven de afgelopen 25 jaar een geschiedenis te zien van regelmatige botsing tussen de twee constitutionele basisnormen. Hoewel het parlement op basis van de in de grondwet gevolgde sharia de status heeft van een raadgevende vergadering, heeft het regelmatig gepoogd zijn bevoegdheden te versterken ten nadele van de theocratische organen. Het belangrijkste resultaat van de confrontaties is een nieuw staatsorgaan, de Raad voor Vaststelling van de Belangen van de Staat. Deze raad dient de geschillen te beslechten tussen parlement en Raad van Hoeders, hetgeen in de praktijk alsnog tot goedkeuring heeft geleid van zeventig procent van de door het parlement voorgestelde wetten. De nieuwe raad berust op enkele fatwa’s (juridische adviezen) van Khomeini waarin werd aangegeven dat het staatsbelang kan prevaleren boven de sharia. Evengoed blijft bij voortdurend geschil het laatste woord aan de *faqih* (Dekker en Barends in Otto et al. 2006).

Het shiïetische Iran is hiermee met het sunnitische Saoedi-Arabië het meest uitgesproken voorbeeld van een constitutionele islamitische theocratie; beide landen hebben een rechtsstelsel dat in beginsel is gebaseerd op klassieke versies van de sharia. Tussen deze twee landen bestaat wel een belangrijk verschil:

anders dan in Iran is de theocratie in Saoedi-Arabië absoluut. Dit land kent geen geschreven grondwet en biedt constitutioneel dan ook geen plaats voor democratie. De leden van het raadgevend orgaan (*shura*) worden er aangewezen, en niet – zoals in Iran – gekozen via het algemeen kiesrecht (Barends en Van Eijk in Otto et al. 2006). In 2005 zijn – ook onder Amerikaanse druk – voor het eerst verkiezingen gehouden op lokaal niveau; alleen mannen waren hierbij kiesgerechtigd. In Iran is de theocratie grondwettelijk verankerd, maar in de grondwet is tevens plaats ingeruimd voor tal van moderne rechten (onderwijs, e.d.).

Pakistan

Pakistan heeft sinds de stichting in 1947 als islamitische staat blootgestaan aan zowel krachten die een theocratie wilden vestigen (waarvan de in hoofdstuk 2 besproken Mawdudi van de Jamaat-i-Islami-beweging een belangrijke exponent was) als aan op democratisering gerichte krachten. De wisselende krachtsverhouding kwam ook tot uiting in de achtereenvolgende grondwetten. De grondwet van 1956 repte van ‘de Islamitische Republiek’ en had een sterk religieus karakter. In die van 1962 ging het om de ‘Republiek Pakistan’ en werd in plaats van ‘de heilige koran en sunna’ gesproken van het opener begrip ‘islam’. Dit illustreert al hoezeer in Pakistan gestreden is en nog steeds wordt om de voorrang tussen een uitgesproken islamitisch en een meer seculier normenstelsel. In de derde grondwet uit 1973 – de eerste die door een gekozen vertegenwoordiging was opgetekend – was zowel plaats ingeruimd voor de islam (art. 1: “Pakistan shall be a Federal Republic to be known as the Islamic Republic of Pakistan”), als voor democratie, vrijheid, nationale eenheid, gelijkheid en solidariteit. Generaal Zia ul-Haq schortte deze grondwet in 1977 op en zocht voor het behoud van zijn machtspositie steun bij in aanhang groeiende radicale islamitische groeperingen. Hij achtte de islam onverenigbaar met op westerse leest geschoeide democratie en kende zichzelf een uitverkoren status toe. Gedurende Zia’s dictatuur (1977-1988) werd het Pakistaanse recht vergaand geïslamiseerd, inclusief invoering van het tot op heden geldend islamitisch strafrecht en van de eveneens gehandhaafde beruchte blasfemiewetten. Ook werd bij decreet een nieuw grondwetsartikel geïntroduceerd dat bepaalde dat de voorschriften van de islam de hoogste wet van het land zullen zijn, hetgeen in strijd was met andere grondwetsartikelen die de grondwet als hoogste norm aanmerkten. Een speciaal rechtsorgaan werd belast met het toetsen van wetgeving en rechterlijke uitspraken over sommige koranische delicten aan de islamitische voorschriften. Deze ambiguïteit leidde tot grote controverses binnen de rechterlijke macht. De krachtmeting tussen op islamisering gerichte en seculiere krachten is sinds 1988 doorgegaan. Toch lijkt het erop dat het islamiseringsproject in de jaren negentig veel van het aanvankelijke elan heeft verloren. Vanaf 2003 is de grondwet van 1973 weer van kracht (Barends en Otto in Otto et al. 2006).

Soedan

De voorlopige, seculiere grondwet van Soedan van 1956 legde grote nadruk op de parlementaire democratie, maar van meet af aan manifesteerden zich sterke krachten gericht op een ‘*islamitische* parlementaire republiek’, met de sharia als

de belangrijkste bron van wetgeving. Het hoogtepunt van de islamisering werd bereikt in de jaren tachtig toen via constitutionele amendementen gepoogd werd de grondwet in lijn te brengen met 'de' sharia. De president werd herdoopt in 'leider van de gelovigen', het parlement werd veranderd in een consultatieve raad (conform de koranische shura), waarvan de leden trouw verschuldigd waren aan de leider, en de sharia werd de enige bron van wetgeving. Hiermee werd de 'permanente' grondwet van 1973 feitelijk buiten werking gesteld. In die grondwet was – net als in de voorlopige van 1956 – Soedan aangemerkt als een parlementaire democratie. Het christelijke zuiden kreeg een vorm van zelfbestuur. Deze grondwet was maar een kort leven beschoren en heeft een bloedige strijd tussen noord en zuid niet kunnen voorkomen. Vanaf de onafhankelijkheid in 1956 poogt het niet-islamitische zuiden, dat rijk is aan grondstoffen, zich te onttrekken aan de – ook juridische – hegemonie van het islamitische noorden. Het constitutionele gevecht betreft echter niet alleen de rol van de islam in heel Soedan, maar ook een orthodoxe dan wel liberale interpretatie van de sharia. In de nu geldende grondwet van 1998 wordt Soedan niet gedefinieerd als islamitische staat, maar als land waarin "(...) godsdiensten zich met elkaar verzoenen. Islam is de godsdienst van de meerderheid (...)" (art. 1 Gw). Maar de moslimdominantie wordt in andere bepalingen zeker gesteld. Of deze grondwet bedoeld is te gelden tot het referendum in 2011 over de mogelijke afscheiding van Zuid-Soedan is nog onduidelijk (Köndgen in Otto et al. 2006).

Afghanistan

In de nieuwe grondwet van 2004 geldt Afghanistan als 'Islamic republican state', is de islam 'de heilige godsdienst' en wordt het staatshoofd aangemerkt als beschermheer van de islam met als taak de basisbeginselen van de heilige islamitische religie, de grondwet en andere wetten te waarborgen. Omdat de grondwet ook andere bronnen hanteert dan de sharia, is het theocratische karakter minder uitgesproken dan in de periode 1994-2001, toen de Taliban de islamisering een wel heel grimmig aanzien gaven. Alle wetten en regelingen die de Taliban strijdig bevonden met de streng-islamitische interpretaties van traditionele Deobandi en Afghaans-islamitische tribale tradities werden toen afgeschaft, er werd geregeerd per decreet en er werd een zeer strenge versie van de sharia doorgevoerd (Yassari en Saboory in Otto et al. 2006).

De overige van de twaalf onderzochte landen definiëren zich niet als islamitische staat. Maar hiernaast kan constitutionele islamisering zich ook manifesteren in het in de grondwet opnemen van de islam als de staatsgodsdienst en/of het aanmerken van koran en sunna, fiqh of sharia als bron van wetgeving. Anders dan bij een theocratie fundeert de staat zijn autoriteit hier niet zelf op de islamitische wet, maar verbindt wel de staatsmacht aan het toepassen en doen naleven van de sharia. Men zou voor deze categorie kunnen spreken van 'nationalisatie' van religieuze wetgeving en jurisprudentie (Hajjar 2000). Sinds de jaren zeventig is de islam als staatsgodsdienst naast in de hiervoor al besproken landen alleen (opnieuw) ingevoerd in Egypte (1980) en Turkije (1982). In Marokko was dit al veel langer het geval, evenals in Maleisië vanaf de eerste grondwet van 1957. In

Nigeria, Mali en Indonesië geldt de islam niet als staatsgodsdienst (Otto 2006; Otto et al. 2006).

Zoals al bij het overzicht van alle moslimlanden in bijlage 3 bleek, is wat de bron van wetgeving betreft de terminologie erg belangrijk. Het kan gaan om (begin-selen van) de islam, de koran, de sunna, de sharia of de fiqh, en de mate van exclusiviteit waarmee de bron wordt aangeduid kan sterk verschillen. Bij 'een' bron zijn er per definitie ook andere bronnen, zoals neergelegd in andere artikelen van de grondwet. Er kan dan sprake zijn van een dubbele of tenminste een dubbelzinnige constitutionele basisnorm. Omdat de meeste grondwetten ook bepalingen bevatten over fundamentele rechten als het gelijkheidsbeginsel en de godsdienstvrijheid, ligt hier de nodige conflictstof. Hoezeer dit het geval is, blijkt ook uit de heftigheid waarmee in de betrokken landen bij tijd en wijle de discussie over deze kwestie is of wordt gevoerd. Het bleek de afgelopen tijd opnieuw in Irak bij de vraag of de sharia in de nieuwe grondwet moest worden aangemerkt als 'een' of 'de' bron. De uitkomst in Irak is dat de islam een fundamentele bron van wetgeving is en dat geen wet kan worden aangenomen die in strijd is met haar onbetwiste bepalingen. Interpretatie van deze bepaling valt toe aan het hooggerechtshof (Coleman 2006: 30).

De situatie in de ten behoeve van dit rapport nader bestudeerde landen is als volgt (Otto 2006; Otto et al. 2006). Iran hanteert in de grondwet van 1980 een strikte formulering: alle wetten en regels moeten absoluut zijn gebaseerd op islamitische criteria en de klassieke sharia prevaleert boven elke vorm van gewoonterecht en internationaal recht. De formele positie van Pakistan lijkt wat minder stringent: de grondwet van 1973 bepaalt enerzijds dat "gehoorzaamheid aan de Grondwet en de wet de plicht is van elke burger" (art. 5.2 Gw), maar anderzijds dat alle wetten in lijn dienen te zijn met de '*Injunctions of Islam*' (art. 227 Gw). In 2002 is echter in een deelstaat voorgesteld de sharia in te voeren volgens een puriteinse interpretatie. In Egypte werden in 1980 de beginselen van de sharia vastgelegd als de enige bron van wetgeving. De toetsing van wetgeving aan deze grondwettelijke bepaling is voorbehouden aan het Hoge Constitutioneel Gerechtshof. Dit heeft echter bepaald dat alleen wetgeving van na 1980 in overeenstemming moet zijn met de beginselen van de sharia. Deze beginselen worden bovendien zeer beperkt uitgelegd, namelijk alleen die regels van de sharia die onomstotelijk vaststaan door vermelding in koran en sunna. Hierdoor kunnen toch wetten worden aangenomen die aan alle westerse maatstaven voldoen. De empirische test van de hierboven aangehaalde Hart (1997) toont derhalve aan dat zelfs het constitutioneel aanmerken van de sharia als uitsluitende rechtsbron in concreto een beperkte betekenis kan hebben. De Soedanese grondwet van 1998 stelt: "Islamitisch recht en de consensus van de natie door referendum, Grondwet en gewoonte, zijn de bronnen van wetgeving, en geen wet zal worden gemaakt die strijdig is met deze uitgangspunten" (art. 68 Gw). Deze pluraliteit is gekozen ter wille van het herstel van nationale eenheid, na twintig jaar van islamisering van het recht langs orthodoxe lijn, en verzet daartegen in vooral, maar zeker niet uitsluitend, het christelijke zuiden. In de

Afghaanse grondwet (2004) is bepaald dat geen wet strijdig mag zijn met de voorschriften van “het heilig islamitisch geloof en andere waarden die in deze Grondwet besloten liggen” (art. 3 Gw). Formeel ligt aan het recht een tweeledig normenstelsel ten grondslag: zowel de sharia als de mensenrechten. Pas wanneer er geen wettelijke bepaling bestaat, dienen rechtbanken de beginselen van de sharia en de jurisprudentie volgens de hanafietische rechtsschool rechtstreeks te volgen (art. 130 Gw). In de grondwet van Maleisië wordt de sharia niet aange-merkt als bron van wetgeving. Bovendien is in 1988 door de hoogste rechter bepaald dat de sharia niet geldt in het publiekrecht, maar alleen in het personen- en familierecht. Voorts geldt constitutioneel dat wetgevende bevoegdheid inzake islamitisch recht niet ligt op het niveau van de Federatie maar van de deelstaten. In een tweetal deelstaten, met islamitische politieke partijen aan het bewind, heeft dit in de jaren negentig geleid tot strafwetgeving gebaseerd op islamitische beginselen. Dit is echter zeer omstrede, onder meer vanuit het gezichtspunt van de bevoegdheidsverdeling met de Federatie. In Indonesië en Nigeria speelt de islam als wetgevingsbron eveneens op decentraal niveau. Pogingen in Indonesië om de nationale staat te islamiseren en de sharia in te voeren, hadden tot nu toe geen succes. Wel is in het kader van de decentralisatie ook hier aan enkele districten wetgevende bevoegdheid toegekend. Voor Atjeh geldt bij nationale wet de mogelijkheid bepaalde elementen van de sharia in te voeren. Of de recente Nigeriaanse grondwet (1999) de deelstaten bevoegdheid verleent strafwetten uit te vaardigen, is een omstrede kwestie. De shariarechtspraak op dat niveau is evenals in Maleisië echter beperkt tot personen- en familierecht. Ondanks toegenomen politieke manifestatie van islamitische bewegingen is in de grondwet van Mali (1992) ter wille van het seculiere karakter en het machtsevenwicht zorgvuldig vermeden de sharia of de islam als bron van wetgeving te benoemen. Hiervoor bleek al dat, hoewel Marokko een islamitische staat is, de sharia er grondwettelijk geen bron van wetgeving is. In Turkije ten slotte is geen sprake van enigerlei grondwettelijke verwijzing naar de islam of de sharia als bron van wetgeving. In deze seculiere staat is in 1997 een islamitische politieke partij juist verboden vanwege de verdenking van het willen invoeren van elementen van de sharia (WRR 2004).

Conclusie

Het islamitisch activisme dat zich de afgelopen decennia in alle moslimlanden manifesteerde, heeft in constitutioneel opzicht tot uiteenlopende resultaten geleid. De rol van de islam en de sharia in staat en recht was in de meeste van de onderzochte twaalf landen controversieel en leidde soms tot botsingen van een ongemene heftigheid, zoals in Soedan, Nigeria en Pakistan. Naar bleek in hoofdstuk 3 betreft het niet alleen botsingen tussen islamitisch gemotiveerde met christelijke of seculiere krachten, maar ook botsingen van radicale en gematigde islamitische groepen of tussen islamitische geloofsrichtingen. Het resultaat is dat moslimlanden zeer grote verschillen laten zien over de grondwettelijke plaats van de islam en de sharia. Slechts een minderheid van de moslimlanden definieert zich als islamitische staat, en eveneens in een minderheid is de sharia formeel de belangrijkste bron van wetgeving. Ook als een land zich als islamitische staat

definieert, is het niet altijd een theocratie (bijv. Pakistan). Evenmin sluit dat democratie principieel geheel uit, of impliceert dit dat het rechtsstelsel van deze landen per se geheel door de sharia wordt bepaald.

De geconstateerde constitutionele verscheidenheid laat zich in een driedeling samenvatten, namelijk van theocratische stelsels, seculiere stelsels en gemengde stelsels. Van de nader onderzochte landen komen per saldo Saoedi-Arabië en – al in mindere mate – Iran het dichtst bij een theocratie, en staan aan het andere uiterste seculiere staten als Mali en Turkije. Hiertussen is er een grote groep van gemengde stelsels, die zich ook weer laat onderverdelen. Er zijn allereerst drie staten te vinden met een overwegend seculiere constitutie, namelijk Nigeria, Indonesië (zelfs geen enkele verwijzing in grondwet naar de islam) en Maleisië. Geen van deze landen definieert zich als islamitische staat, de sharia vormt er geen bron van wetgeving, en behalve in Maleisië is de islam er geen staatsgodsdienst. Dit land illustreert dat, ook wanneer de islam geldt als staatsgodsdienst, dit een seculier staatsbestel niet hoeft uit te sluiten (WRR 2004). Ten slotte zijn er vijf landen waar de islam constitutioneel meer invloed heeft, omdat de islam er geldt als staatsgodsdienst, ze zich definiëren als een islamitische staat, en/of de islam/sharia er geldt als een of de bron van wetgeving. Dit betreft Egypte, Marokko, Soedan, Afghanistan en Pakistan. Maar daarmee is nog niet alles gezegd. Het proclameren van de sharia als de bron van wetgeving kan grote invloed hebben, maar niet noodzakelijkerwijs. Gezien de verschillende betekenissen van het begrip sharia kan het ook een hoog ‘declaratoir’ of ‘preambulair’ gehalte hebben, zonder veel aanwijsbare invloed op het positieve recht; dit is het geval in Egypte. Dit impliceert overigens weer niet dat het plaatsen van het recht onder het symbool van de sharia geheel zonder betekenis is; hierop wordt verderop teruggekomen.

Ten slotte kan eveneens worden geconcludeerd dat de islamisering van staat en recht niet een rechtlijnig proces is, dat zich derhalve in een steeds groter deel van de moslimwereld zou voltrekken, noch dat het een onomkeerbaar proces is. Weliswaar heeft ieder van de onderzochte twaalf landen blootgestaan aan soms zware druk van het islamitisch activisme, maar in landen als Turkije, Pakistan, Iran, Indonesië, Maleisië, Soedan en Egypte hebben ook tegenbewegingen plaats(gehad). Deze kunnen ook resulteren in een verzwakking van de rol van islamitisch recht of in meer liberale interpretaties. Het lijkt er bovendien op dat de meest scherpe fasen van constitutionele islamisering plaatsvonden door revoluties, staatsgrepen of ten tijde van noodtoestanden (resp. Iran, Soedan en Pakistan). Wanneer bevolkingen zich de laatste jaren konden uitspreken in verkiezingen werd nogal eens voor matiging gekozen (Iran, behalve in 2005, Egypte, Marokko, Pakistan, Turkije, Indonesië en Maleisië). Er is derhalve geen sprake van een ondubbelzinnig, door de massa van moslims ondersteund proces, gericht op het islamiseren van staat en recht volgens het klassieke model. Hierbij moet echter meteen worden aangetekend dat – zoals bleek in het vorige hoofdstuk – verkiezingen lang niet altijd mogelijk waren of eerlijk konden verlopen; over de uitslag van eerlijker verkiezingen kan dus slechts worden gespeculeerd.

4.2.4 STRAFRECHT

Het rechtsgebied waarvan de islamisering in een aantal landen wel het meest in het oog springt, is het islamitisch strafrecht. Vanwege de barbaarse straffen staat islamisering juist op dit rechtsgebied model voor de perceptie van ‘terugval in de Middeleeuwen’ die het begrip sharia bij velen oproept.

Het klassieke islamitisch strafrecht bestaat uit drie onderdelen.

- De *hadd*-misdrijven; dit betreft vijf in de koran omschreven misdrijven en daarvoor te hanteren straffen, namelijk diefstal (amputatie), struikroverij (van verbanning tot kruisiging, afhankelijk van de ernst), consumeren van alcohol (zweepslagen), *zina*: seksueel verkeer buiten het huwelijk (van geselslagen tot steniging) en valselijk iemand van *zina* beschuldigen (zweepslagen). Of afvalligheid van de islam ook een *hadd*-delict vormt, is omstreden. Over de strafmaat hiervoor zijn de klassieke rechtsscholen het eens: de doodstraf, ingeval de afvalligheid niet wordt herroepen. Over homoseksualiteit en de strafmaat daarvoor lopen de rechtsscholen uiteen. In de *fiqh* hebben de rechtsgeleerden overigens dusdanig zware procedurele voorwaarden gesteld dat oplegging van *hadd*-straffen althans bewijsrechtelijk zeer moeilijk is.
- *Jinayat*: regels voor de toepassing van het pre-islamitische vergeldingsprincipe ‘oog-om-oog, tand-om-tand’ dan wel compensatie met bloedgeld bij moord, doodslag of mishandeling.
- *Siyasa*: de bevoegdheid van de overheid om regels te stellen voor de restcategorie van misdrijven die niet tot bovenstaande kunnen worden gerekend.

In de negentiende en twintigste eeuw had het islamitisch strafrecht in verreweg de meeste moslimlanden al plaatsgemaakt voor een westerse vorm van strafrecht; alleen in Saoedi-Arabië, Jemen en Qatar bleef het gehandhaafd. Volgens Berger (2006) voerden vanaf de jaren zeventig echter in ieder geval Libië (1972), de Verenigde Arabische Emiraten (1978; overigens niet geïmplementeerd), Iran (1979), Pakistan (1979) en Soedan (1983) het opnieuw in. De huidige situatie ten aanzien van de *hadd*-straffen in de twaalf nader onderzochte landen is weergegeven in tabel 4.1. De tabel laat zien dat de voorbeelden van Pakistan, Iran en Soedan geen navolging vonden in Turkije, Egypte, Marokko, Indonesië, Mali, Maleisië en Nigeria, maar in beide laatstgenoemde federaties wel in enkele deelstaten (Nigeria in 2000, en Maleisië in 1993, waar het (nog) niet is geïmplementeerd).

Het niet invoeren van het islamitisch strafrecht ondanks de basis hiervoor in de koran en de *fiqh* wil overigens niet zeggen dat het niet op de agenda stond of staat van sommige islamitische groeperingen. Ook in landen als Maleisië, Egypte en Nigeria zijn er voorstanders van het incorporeren van dit strafrecht in het formele recht. Tabel 4.1 maakt duidelijk dat het opnemen van de *hadd*-straffen in het strafrecht niet altijd impliceert dat ze ook worden uitgevoerd; het lijkt eerder op dat daarvan steeds minder sprake is.

Tabel 4.1 *Hadd-straffen in wet en werkelijkheid*

	Opname van <i>hadd</i> -straffen in wet ¹	Toepassing van stening en/of amputatie ²
Egypte	Nee	Nee
Marokko	Nee	Nee
Saoedi-Arabië	Ja	Geregeld
Soedan	Ja	Sterk afgenomen
Turkije	Nee	Nee
Afghanistan	Ja, maar geldigheid betwist	Nee
Iran	Ja	Sterk afgenomen ³
Pakistan	Ja	Nee
Indonesië	Nee	Nee
Maleisië	Nee, behalve enkele deelstaten	Nee
Mali	Nee	Nee
Nigeria	Ja, in noordelijke deelstaten	Stening niet, amputatie sterk afgenomen

- 1 Het strafrecht van Saoedi-Arabië is geheel gebaseerd op de klassieke sharia, waar ook hadd-straffen in zijn opgenomen. Voor de overige 'ja-landen' zijn deze straffen opgenomen in de volgende wetgeving: Soedan, strafwet van 1991; Afghanistan, wetboek van strafrecht van 1976; Iran, wetboek van strafrecht van 1996; Pakistan, wetboek van strafrecht van 1976; Iran, wetboek van strafrecht van 1996; Pakistan, hudud-ordonnanties van 1979; Maleisië: hudud-wetten van twee deelstaten, te weten Kelantan en Terengganu; Nigeria: wetboeken van strafrecht van elf noordelijke deelstaten.
- 2 Hierbij moet worden opgemerkt dat in sommige landen geseling wel geregeld is opgelegd, bijvoorbeeld in Pakistan, met name in de vroege jaren tachtig.
- 3 In juli 2005 werden in Iran twee jongens opgehangen na veroordeling wegens homoseksualiteit. Dit vonnis was schokkend en opvallend omdat Iran sinds 2002 was afgestapt van de zwaarste lijfstraffen – stening, amputatie – wegens hadd-delicten. Overigens deed de straf niet denken aan de hadd-straffen zoals bepaald in de klassieke sharia.

Bron: Otto 2006: 104

Men moet overigens niet licht denken over het afzien van de hadd-straffen zelf of het niet implementeren ervan door landen die hun recht grondwettelijk hebben geplaatst onder de banier van de sharia. Juist omdat de koran zo'n hoge status geniet en zo expliciet is over sommige misdrijven en hun bestraffing, kunnen de desbetreffende koranverzen niet simpelweg worden genegeerd. Het afwijken van de letterlijke tekst vergt – altijd controversiële – interpretatie, ijtihad. Via deze methode worden de hadd-straffen dan allegorisch geïnterpreteerd of als een louter als theoretisch te beschouwen maximum voor de bestraffing, dan wel als straffen die alleen gelden in een – helaas nog niet gerealiseerde – ideale islamitische samenleving. Ook is een mogelijkheid om, waar het als strafrecht wel is ingevoerd, de implementatie te binden aan zeer zware procedures voor bewijsvoering van het misdrijf (Shahrur 1992 in Trautner 1999a: 19; Bielefeldt 2000: 107).

De evenmin misselijke straffen voor jinayat-misdrijven zijn van kracht in Iran, Afghanistan, Soedan, Pakistan, Saoedi-Arabië en Noord-Nigeria. Van staatswege

op grond van siyasa strafbaar gestelde gedragingen kunnen betrekking hebben op misdrijven tegen de godsdienst en overtredingen van religieuze voorschriften, voorzover al niet strafbaar als hadd-misdrijf. Het kan gaan om geloofsafval; beledigingen aan het adres van de godsdienst (zoals de beruchte blasfemiewetten in Pakistan); het bedrijven van godsdienstige missie door niet-moslims; godsdienstuitoefening en -verbreiding door moslims met ongeoorloofde geloofsopvattingen; zondig geachte seksuele gedragingen zoals overspel of fysieke contacten in het openbaar; onzedelijke culturele gedragingen, zoals dansen en zingen; niet gehoorzamen aan religieuze plichten zoals het vrijdaggebed, het alcoholverbod en de vastenmaand (Otto 2006; Berger 2006). In Saoedi-Arabië, Iran, Soedan en Afghanistan tijdens de Taliban-episode wordt de publieke moraal bewaakt door de zedenpolitie, die vaak ressorteert onder een 'bureau voor bevordering van het goede en voorkoming van het kwade'. De situatie ten aanzien van wet en werkelijkheid rond geloofsafval is weergegeven in tabel 4.2.

Tabel 4.2 Geloofsafval: strafbaarheid en bestraffing

	Strafbaarstelling van geloofsafval¹	Veroordelingen voor geloofsafval en tenuitvoerlegging straf
Egypte	Nee	Nee
Marokko	Nee	Nee
Saoedi-Arabië	Ja	De laatste jaren niet meer ²
Soedan	Ja	Incidenteel
Turkije	Nee	Nee
Afghanistan	Betwist	Nee
Iran	Ja, geldigheid betwist	De laatste jaren niet meer ³
Pakistan	Nee	Nee
Indonesië	Nee	Nee
Maleisië	Ja	Zeer zelden ⁴
Mali	Nee	Nee
Nigeria	Nee	Nee

- 1 Het strafrecht van Saoedi-Arabië is volledig gebaseerd op de sharia. Op geloofsafval staat de doodstraf. Indien die bewezen wordt, wordt de straf ook ten uitvoer gebracht. In Soedan (artikel 126 wetboek van strafrecht) staat eveneens de doodstraf op geloofsafval.
- 2 Volgens het U.S. International Religious Freedom Report 2004 hebben de laatste jaren geen executies meer plaatsgevonden wegens geloofsafval.
- 3 Volgens de ambtsberichten van het ministerie van Buitenlandse Zaken van 2005, p. 31 heeft zich de laatste jaren geen enkel geval van strafvervolgning voorgedaan van personen die zich tot het christendom hebben bekeerd. Recentelijk hebben geen executies voor geloofsafval meer plaatsgevonden.
- 4 Het gaat hier om zeer spaarzame acties op grond van deelstaatswetgeving, welke geen hogere sancties kennen dan drie jaar gevangenisstraf.

Geloofsafval wordt bedreigd met zeer zware straffen in Saoedi-Arabië, Soedan, Afghanistan en Iran, en met een lichtere straf in Maleisië. In zeven van de twaalf nader onderzochte landen is geloofsafval niet opgenomen in het wetboek van strafrecht; in Afghanistan en Iran is dit onderwerp betwist. De doodstraf op afvalligheid is in Saoedi-Arabië en Iran de laatste jaren niet meer voltrokken, in Soedan incidenteel. Ook al geldt volgens Otto (2006) nog steeds de constatering van Beke in de jaren negentig dat bestraffing van geloofsafval tegenwoordig een uitzondering is (Beke 1996), de dreiging die uitgaat van de strafbaarstelling is natuurlijk wel uitzonderlijk hoog.

Uit bovenstaande opsommingen blijkt dat het vooral de landen zijn met een islamitische staatsvorm waar islamitisch strafrecht is geïntroduceerd, maar dit geldt niet voor alle. In Afghanistan is na de episode van het Talibanbewind het in de jaren zeventig bestaande strafrecht weer van toepassing. Er is een nieuw wetboek van strafvordering in de maak; het is onduidelijk in hoeverre hier de hadd-straffen in voorkomen (Yassari en Saboory in Otto et al. 2006: 195). Tegelijk dient bedacht te worden dat in Afghanistan het rechtsstelsel-in-opbouw nog in een chaotische toestand verkeert. Waar het formele stelsel nog lang niet op orde is, wordt teruggevallen op het informele gewoonterecht dat in de praktijk op incorrecte wijze is verweven met bepalingen uit de sharia. Feitelijk zullen dan ook zeker hadd-straffen worden uitgevoerd (UK Home Office 2004). Tussen de landen waar het hadd-strafrecht nu formeel geldt, bestaan grote verschillen van interpretatie en toepassing. De zware vormen van hadd-straffen worden daadwerkelijk toegepast door – naast Saoedi-Arabië – Iran en Soedan, zelfs dusdanig dat van de zijde van islamitische schriftgeleerden soms geprotesteerd wordt dat de voorwaarden die in de fiqh zijn geformuleerd voor de bewijsvoering onvoldoende in acht worden genomen. Ook voor misdrijven die buiten de koranische hadd-definitie vallen, zijn ‘gemakshalve’ wel eens lijfstraffen ingevoerd. Momenteel lijkt het er echter op dat in zowel Iran, Soedan als Noord-Nigeria de toepassing terugloopt; gevoeligheid voor buitenlandse protesten zal hier niet vreemd aan zijn.

Opmerkelijk is overigens wel dat, met uitzondering van Saoedi-Arabië en Iran (tot 1982), de betreffende regelgeving is geschoeid op nationale wetgeving en wordt toegepast door een nationale rechterlijke macht. Tegelijkertijd zijn door deze hybride constructie ook remmen ingebouwd op toepassing. Veroordelingen door lagere rechtbanken, bemensd door conservatievere rechters, worden op hogere niveaus vaak ongedaan gemaakt. Met name de hogere rechters zetten hun bevoegdheden in – soms ook ter beperking van de machtspolitiek van het regime – om het bereik te beperken en/of de eisen aan de bewijsvoering dusdanig te verzwaren dat het moeilijk tot veroordeling als hadd-misdrijf kan komen. Zelfs in Libië is het in dertig jaar tijd slechts één keer tot tenuitvoerlegging van de zwaarste straf gekomen, terwijl in Pakistan, waar het betreffende hoogste rechtscollege in meerderheid uit professionele rechters bestaat, de zwaarste straffen (steniging en amputatie) nog niet zijn uitgevoerd (overigens wel bestraffing met zweepslagen en ook de jinayat-straffen). Het islamitisch strafrecht wordt op deelstaatniveau ook beperkt uitgevoerd in Nigeria, in Maleisië nog niet of nauwelijks.

In beide landen is de bevoegdheid hiertoe zeer omstrede vanwege de constitutionele bevoegdheidsverdeling voor het strafrecht tussen federatie en deelstaten; in Nigeria is deze expliciet op federaal niveau gelegd. Het niet-uitvoeren van de zwaarste hadd-straffen wil overigens niet zeggen dat het in het geheel niet tot bestraffing komt. De plegers van deze ‘misdrijven’ kunnen over het algemeen rekenen op de lichtere fysieke straffen (zweepslagen) of gevangenisstraffen.

Conclusie

Geconcludeerd kan worden dat het islamitisch strafrecht slechts door een beperkt aantal moslimlanden, namelijk acht van de 48, is ingevoerd, alsook door deelstaten in twee moslimlanden. Voor opvattingen die ervan uitgaan dat in een moslimland dit strafrecht altijd geldt, is dus geen grond, evenmin voor de opvatting dat dit recht van toepassing is in alle landen waarvan het recht formeel (mede) is gebaseerd op de sharia. Formele invoering wil voorts nog niet zeggen dat dit strafrecht ook volgens de klassieke sharia daadwerkelijk wordt uitgevoerd. In sommige landen functioneren de professionele rechter en hogere rechtsorganen als rem op de uitvoering van dit recht. Tot uitvoering van de klassieke sharia komt het in slechts enkele landen; bovendien wordt deze in sommige landen beperkt tot de minder extreme straffen (zweepslagen). Behalve in het geval van enkele provincies of deelstaten is dit strafrecht niet via normale democratische procedures ingevoerd, maar door machthebbers verordonneerd in coalitie met leger of milities en radicale islamitische groeperingen. Dergelijke machthebbers hebben baat bij dit strafrecht, hetzij om radicale moslimbewegingen de wind uit de zeilen te nemen, hetzij omdat hun dit een extra repressie-instrument tegen tegenstanders verschaft en dan nog wel ‘in naam van de islam’. Dat dit strafrecht langs ondemocratische weg is ingevoerd wil overigens nog niet zeggen dat het altijd door de bevolking wordt afgewezen. Zeker in situaties van zeer grote criminaliteit en vermeende aantasting van de publieke moraal en een slecht of corrupt opsporings- en berechtingsapparaat kan er bij de bevolking behoefte zijn aan een harde hand (Otto 2006).

4.2.5 FAMILIE- EN ERFRECHT

Het familie- en erfrecht vormen de rechtsgebieden die in de meeste moslimlanden al lang bepaald worden door de sharia; ook in de gekolonialiseerde landen bleef dit shariatisch recht gehandhaafd voor moslims. Andersom betreffen deze rechtsgebieden bij uitstek de kern van de klassieke sharia en zijn ze in de islamitische rechtsbronnen het meest gedetailleerd uitgewerkt. Geen wonder derhalve dat vrijwel onmiddellijk na de islamitische revolutie in Iran in 1979 de eerder ingevoerde hervormingswetten (1931: afschaffing polygamie, verplichte huwelijksregistratie; 1967: gelijke rechten mannen en vrouwen; 1975: Family Protection Act) werden afgeschaft en vervangen door de ongecodificeerde sharia. In Afghanistan werd de bestaande wetgeving na het aantreden van de Taliban eveneens afgeschaft en werd geproclameerd dat het recht niet strijdig mocht zijn met de klassieke hanafitische rechtsschool. Maar nieuw nationaal recht bleef uit; in de praktijk heerste een wel zeer rauwe vorm van discriminatie van vrouwen, die

vrijwel geheel werden geweerd uit het publieke domein en door de religieuze politie ook in de privésfeer streng gecontroleerd op hun gedrag (Yassari en Saboory in Otto et al. 2006: 187-188). Met uitzondering van deze beide landen en ook Soedan, waar het bestaande islamitisch familierecht is gecodificeerd, is op dit gebied derhalve geen recente islamisering aan de orde, in de zin althans van een vervanging van seculier recht door een bepaalde versie van de sharia. Tegelijkertijd omvat dit rechtsgebied onderwerpen waarop zich spanningen manifesteren met belangrijke mensenrechtenconventies. Hoewel het familierecht maar een klein onderdeel vormt van het gehele corpus aan huidig recht in moslimlanden, is het natuurlijk wel een zeer ingrijpend rechtsgebied, namelijk beperkend voor de positie van de helft van de bevolking: de vrouwen.

Waar in moslimlanden het shariatisch familierecht bestaat, geldt op dit rechtsgebied voor minderheden met een andere religie dikwijls ‘eigen’ recht, vaak ook met eigen rechtbanken (Berger 2006: 37). Hier openbaart zich een belangrijk verschil met *seculiere* rechtssystemen. Deze laatste zijn gebaseerd op gelijke rechten en plichten voor allen. Wanneer *godsdiens*tig recht het uitgangspunt is voor het familierecht, is bij religieus gemengde bevolkingen rechtspluralisme te verwachten: groepsrecht op een bepaald gebied voor de één roept groepsrecht voor de ander op.

Zoals in zoveel religies wordt in de islam het gezin gezien als de sacrale hoeksteen van de samenleving. In artikel 5 van de zogenoemde Caïro-Verklaring van de Rechten van de Mens in de Islam (zie par. 4.3) wordt het gezin ook letterlijk als hoeksteen aangemerkt. De redenering hierbij is dat man en vrouw gelijk zijn in menselijke waardigheid, maar niet in rechten en plichten. Ze zijn – zo stelt dr. Yousuf al-Qaradawi in een uitleg van de positie van vrouwen in de islam – complementair geschapen en uit de verschillen in natuurlijke dispositie vloeien ook verschillende rechten en plichten voort. Naar haar aard is de vrouw relatief zwak, instinctief en verleidelijk, en daarom zijn aan haar gedrag beperkingen gesteld en is het ook aan de man om haar waardigheid te beschermen (al-Qaradawi z.d.). In de klassieke opvatting heeft de man de plicht zijn vrouw(en) financieel te onderhouden vanaf het moment dat het huwelijk wordt ‘geconsumeerd’, waartegenover de vrouw verantwoordelijk is voor het huishouden en de zorg voor kinderen en het behoeden van de eerbaarheid van haar echtgenoot en diens familie. Volgens deze opvatting valt de vrouw onder het gezag van haar echtgenoot en dient zij hem derhalve gehoorzaam te zijn, een gehoorzaamheid die uiteindelijk ook met ‘niet oneerbaar’ slaag mag worden afgedwongen. Over de inhoud van de gehoorzaamheidseisen verschillen de rechtsscholen, maar in elk geval mag zij niet zonder zijn toestemming de echtelijke woning verlaten. Een beruchte steen des aanstoets is voorts dat het een moslima is verboden te huwen met een niet-moslim. Het omgekeerde is wel mogelijk; die huwelijken en de hieruit geboren kinderen vallen automatisch onder het islamitisch recht. Ook een conflictpunt betreft het recht van de man om met maximaal vier vrouwen tegelijk te zijn getrouwd en het echtscheidingsrecht. Terwijl de man het recht heeft om eenzijdig en zonder opgaaf van redenen het huwelijk door verstoting te beëindigen, komt in de klassieke opvatting een dergelijk recht op echtscheiding de vrouw

niet toe. Wel beschikt zij over sommige mogelijkheden tot ontbinding van het huwelijk, zoals het door de echtgenoot niet nakomen van de huwelijkse verplichtingen, contractuele voorwaarden (ontbinding bij tweede huwelijk van man) en 'scheiding met wederzijdse instemming' (Berger 2006: 38-41). Al met al weerspiegelt het klassieke familierecht zeer patriarchale verhoudingen, waarbij vrouwen een van de man afgeleide positie bezitten. Ook al vormden de koranische regels in de zevende eeuw een verbetering ten opzichte van de toenmalige totale rechteloosheid van vrouwen, vanuit het huidige gezichtspunt van individuele rechten betreft hun rechtspositie volgens de klassieke sharia een anachronisme.

Ook het erfrecht behoort tot de kern van de sharia, en is eveneens zeer gedetailleerd uitgewerkt. Net als het huwelijksrecht reflecteert het de klassieke neiging om de grenzen van de groep scherp te bewaken. Moslims en niet-moslims zijn wettelijk geen erfgenamen van elkaar; dit is wel mogelijk via testament, namelijk voor maximaal een derde deel van de erfenis. Het erfrecht van vrouwen – onderscheiden in acht categorieën rechthebbenden – is door de koran ingevoerd; zij gelden als de 'koranische' erfgenamen en krijgen als eersten hun deel. Het te ontvangen aandeel van de diverse categorieën vrouwen is steeds de helft van haar mannelijke evenknie (Berger 2006: 41-42). Ook hier geldt derhalve dat dit recht een positieverbetering inhield ten tijde van de totstandkoming, maar naar de maatstaven van het internationale recht discriminatie impliceert.

Omdat het familie- en erfrecht zozeer de kern vormen van de klassieke sharia en de betrokken regels zo'n hoog koranisch gehalte hebben, zou men verwachten dat juist op deze rechtsgebieden weinig verandering plaatsvindt of dat het bestaande familierecht onder invloed van de islamiseringsbeweging juist verder wordt gepurificeerd, zoals in Iran vlak na de revolutie. Er blijkt in verschillende landen echter wel degelijk sprake te zijn van rechtsdynamiek, en deze impliceert dikwijls verbetering in de rechtspositie van vrouwen. Dit geldt evenwel meer voor het familierecht dan voor het erfrecht; op dit laatste rechtsgebied zijn grote veranderingen goeddeels uitgebleven. Een eerste factor die aan de verbetering van de rechtspositie van vrouwen bijdraagt, is de codificatie van dit deel van de sharia in de loop van de twintigste eeuw in vrijwel alle moslimlanden. De wetgeving en rechtstoepassing werden hierdoor althans voor een deel onttrokken aan de ulama. Wetgevers benutten deze formalisering in nationale rechtssystemen voor allerlei verbeteringen in de positie van vrouwen. Het zijn dan de wetgevers zelf die de interpretatie van koranische voorschriften (ijtihad) ter hand nemen. Deze nieuwe 'statelijke' lezing of interpretatie van de heilige bronnen leidde in Tunesië tot een verbod op polygamie, in Egypte, Pakistan, Iran en Algerije tot verruiming van de echtscheidingsmogelijkheden voor vrouwen (Berger 2006; Otto 2006). In Marokko zijn door toepassing van het koranische principe van ijtihad ingrijpende veranderingen aangebracht. De breuk met het patriarchale model in de nieuwe gezinswet van 2004 uit zich onder meer ook in volledige vrijheid van de huwelijksovereenkomst en in de gezagsverhoudingen over de kinderen na echtscheiding (Buskens in Otto et al. 2006). Voorts werd een in de klassieke sharia onbekende scheidingsvorm ingevoerd die vrouwen in staat stelt

echtscheiding aan te vragen op grond van ‘duurzame ontwrichting’ van het huwelijk (Berger 2006).

Deze ‘secularisering’ van het islamitisch recht (Bälz 1998) uit zich ook op andere wijze, ditmaal via *siyasa*. Waar het shariatisch familierecht zozeer berust op expliciete regels in koran of sunna, regels derhalve die als eeuwig geldig en dus onveranderlijk worden gezien, maken overheden van verreweg de meeste moslimlanden gebruik van hun vrije beleidsruimte – *siyasa* – om allerlei administratief- en procesrechtelijke voorwaarden, procedures en rechtsgevolgen te creëren die een dam opwerpen tegen toepassing zondermeer. Polygamie wordt dan niet – zoals in Tunesië – afgeschaft maar gebonden aan allerlei voorwaarden, zoals een instemming van de eerste echtgenote, meldingsplicht aan de echtgenote of het voor de rechtbank moeten aantonen dat de man in staat is twee of meer huishoudens te onderhouden. Verstoting wordt dan eerst toegestaan nadat voldaan is aan financiële voorwaarden en/of na een verplichte verzoeningspoging door de rechtbank. Deze laatste figuur is overigens niet vreemd aan de klassieke sharia; de sharia-rechtbanken voor familierechtelijke zaken volgen vaak de traditionele lijn waarbij alles geprobeerd wordt om de echtelieden tot verzoening te bewegen (Berger 2006: 71-73). Dergelijke bemiddeling of *mediation* krijgt overigens ook in het Westen meer betekenis in het voorjuridische traject.

Het resultaat van de verschillende islamitische moderniseringstechnieken is dat aan polygamie nog weinig beperkingen zijn gesteld in Saoedi-Arabië, Mali, Soedan, Nigeria, Iran en Afghanistan; in Mali, Nigeria en Soedan wordt polygamie overigens niet primair als een islamitisch recht gezien maar stamt het uit het gewoonterecht. In de overige landen zijn er inmiddels allerlei beperkingen op dit koranisch recht aangebracht, bijvoorbeeld de eis van goedkeuring vooraf door de rechter of een andere instantie en/of goedkeuring door de huidige en aankomende echtgenote, of is polygamie er verboden (Turkije, Tunesië en – voor ambtenaren – Indonesië). In de landen waar het aan voorwaarden is verbonden, is de op de sharia gebaseerde eis van genoegzaam onderhoud en gelijke behandeling vaak een wettelijk vereiste. Van versoepeling van de voorwaarden is sprake in Maleisië. In dit land is de sinds 1984 bestaande eis van rechterlijke toestemming vooraf in 1994 vervallen. Verstoting ontmoet weinig restricties in Saoedi-Arabië, Soedan en Afghanistan, en op gewoonterechtelijke gronden evenmin in Mali en Nigeria. In Egypte, Marokko, Iran, Pakistan, Indonesië en Maleisië is het vormvrije ‘van God gegeven’ verstotingsrecht van de man enigszins aan banden gelegd, door de verplichte tussenkomst van de rechtbank of bemiddelingsraad, verplichte verzoeningspoging, registratieverplichting en/of alimentatieverplichting. In Turkije is verstoting verboden. Alleen in Saoedi-Arabië en Afghanistan hebben vrouwen nog geen ruimere echtscheidingsrechten dan volgens de klassieke sharia; in de overige tien landen zijn deze mogelijkheden sterk verruimd, zelfs in Iran (Otto 2006: 99-101).

De hervormingen zijn niet beperkt tot de drie thema’s polygamie, verstoting en echtscheidingsrechten voor vrouwen. Er zijn nog veel andere hete hangijzers,

zoals de huwelijkse leeftijd, keuzevrijheid van huwelijkspartners, bewegingsvrijheid van vrouwen en ‘religieuze huwelijksvrijheid’. In de herziene familie-wetgeving is er ook op deze gebieden beweging, met uitzondering van het interreligieuze huwelijksrecht (van een moslima met een niet-islamitische man).

Al met al blijkt dat in een aantal moslimlanden waar het familierecht sterk door de sharia wordt bepaald (in Turkije werd dit al in 1924 geheel beëindigd), innovatie hierdoor niet wordt geblokkeerd. De opkomende islamitische bewegingen zijn er met uitzondering van Iran, Afghanistan gedurende het Talibanbewind en een tijdlang in Soedan niet in geslaagd in hun ogen te liberale familiewetten in orthodoxe richting om te buigen; de voor vrouwen relatief liberale echtscheidingswetgeving in landen als Egypte, Marokko, Pakistan, Indonesië en Maleisië is niet teruggedraaid. Evenmin is belangrijke nieuwe wetgeving tegengehouden, zoals in 2000 in Egypte (met een vermoedelijke grote invloed op omringende landen) en Marokko (2004). Deze hervormingen waren niet oncontroversieel; de ‘grote sprong voorwaarts’ van bijvoorbeeld Marokko in 2004, waarin werd gebroken met het patriarchale gezinsmodel en man en vrouw gelijke verantwoordelijkheid werd toegekend, riep heftig verzet op. In Indonesië, dat al vanaf 1974 een betrekkelijk liberale huwelijkswetgeving kent, is deze nadien verder geliberaliseerd. Polygamie en verstoting zijn er verregaand aan banden gelegd. Een uitzondering betreft het interreligieuze huwelijk in Indonesië; sinds de jaren negentig is het sluiten hiervan in dit multireligieuze land juist bemoeilijkt. Zoals gezegd, is er ook in Maleisië een terugval, namelijk ten aanzien van polygamie.

Conclusie

Islamitisch familie- en erfrecht vormen in een groot deel van de moslimwereld bij uitstek de rechtsgebieden die gezien worden als authentiek eigendom, als de gepercipieerde eigen identiteit symboliserend. In vrijwel alle moslimlanden berust het recht op deze gebieden op een interpretatie van de sharia. Toch sluit dit veranderingen op vooral familierechtelijk terrein niet uit. En voorzover deze plaatsvinden gaan ze grotendeels in de richting van het gelijkheidsprincipe, dat een belangrijk uitgangspunt vormt van de rechtsstaat en het internationale recht. Het betreft echter niet zozeer externe druk van mensenrechtenorganisaties maar een endogene dynamiek, die mede voortkomt uit druk van de vrouwenbeweging. Het discours over (veranderingen in) de rechten van vrouwen blijft in deze landen gegoten in islamitisch jargon en maakt gebruik van in de islam aanvaarde veranderingsmechanismen, maar niettemin is de lange lijn in de meeste landen er één van versterking van de positie van vrouwen. Buskens concludeert in zijn landenrapport over Marokko dat de rol van islamitisch recht op dit gebied is afgenomen, maar als resultante van een juist geïslamiseerd politiek idioom waarvan alle participanten zich bedienen (Buskens in Otto et al. 2006). De lange lijn van de positieverbetering van vrouwen geldt ook waar de sharia wordt ingevoerd ter vervanging van gewoonterecht of zelfs seculier recht. In het eerste geval is dat een stap voorwaarts ten opzichte van het geldende informele recht, bijvoorbeeld in Atjeh, in het tweede is de stap ook voorwaarts wanneer, zoals bijvoorbeeld in Maleisië, de bestaande seculiere rechtsinstellingen moeilijk bereikbaar zijn of

zeer slecht functioneren (corrupte rechters e.d.). Hoewel schoorvoetend (maar veel te snel voor de orthodoxe delen van de samenleving), verwijdert dit recht zich van de klassieke sharia en hebben moderne interpretaties hierbij hun intrede gedaan.

4.3 ISLAMITISCHE EN UNIVERSELE MENSENRECHTEN

4.3.1 UNIVERSELE EN ISLAMITISCHE VERKLARING

De universaliteit van het mensenrechtenconcept is zowel in de moslimwereld als in het Westen sterk aangevochten. Zo viel de voormalige Maleisische premier Mahathir bij westerse kritiek op zijn mensenrechtenbeleid die universaliteit regelmatig aan als vertoon van westers imperialisme en beriep hij zich op Aziatische of islamitische waarden (Noor 2002). Aan westerse zijde is de kritiek op de universaliteit indringend verwoord door Huntington. Rechtsstaat, mensenrechten en democratie zijn niet alleen in het Westen ontstaan, maar zijn volgens hem ook gebonden aan de unieke configuratie van kenmerken waarop de westerse cultuur is gegroundvest. Het gaat dan om kenmerken zoals de klassieke erfenis, katholicisme en protestantisme, scheiding tussen wereldlijk en religieus gezag, sociaal pluralisme, representatie en individualisme. Zijn stelling is dat de niet-westerse wereld, waaronder zeker de moslimwereld, zich in toenemende mate zal willen baseren op de eigen islamitische beschaving en westerse innovaties zoals democratie en mensenrechten zal afwijzen (Huntington 1996).

Wellicht is de aantrekkelijkheid van deze westerse innovaties voor velen in niet-westerse landen toch groter dan Mahathir en Huntington veronderstelden. Opiniepeilingen wijzen regelmatig uit dat bij de bevolkingen van moslimlanden democratie hoog op de verlanglijst staat (Hofmann 2004; Inglehart en Norris 2004; Pew Global Attitudes Project 2003). Bielefeldt vecht hiernaast aan dat genoemde principes onontkoombaar uit de westerse geschiedenis voortvloeiden en er aan zijn voorbehouden. Retrospectief kunnen humanitaire motieven achter wat nu wordt begrepen onder universele mensenrechten worden getraceerd bij de Griekse filosofen, de kerkvaders en de Reformatie. Maar de huidige uitkomst was er niet door gedetermineerd en is allerminst het resultaat van een organische ontwikkeling; de contingentie van de geschiedenis had evengoed tot een andere uitkomst kunnen leiden. Vanwege angst voor moreel verval, machtsposities en ondermijning van de hiërarchische ordening van kerk en samenleving was er steeds groot verzet tegen de notie van rechten van allen bij kerken en niet-christelijke conservatieven. In plaats van diepgeworteld te zijn in de culturele en religieuze tradities van Europa zijn de mensenrechten eerder te zien als de uitkomst van langdurige en zeer heftige conflicten. Europa heeft dan ook weinig reden om mensenrechten als een in essentie westers concept vanuit een positie van morele superioriteit naar de ontwikkelingswereld te exporteren. Eerder is een zelfkritische houding op zijn plaats, en kan het eigen vallen en opstaan in het overkomen van structurele onrechtvaardigheden die in grote barbaarsheden culmineerden belangrijke lessen voor anderen bevatten (Bielefeldt 2000).

Deze bescheidener propositie ontkent niet de universele waarde van mensenrechten, maar ontdoet het mensenrechtenbegrip van de westers-imperialistische connotatie die er in de ogen van veel moslims, en anderen, aan kleeft. Het respecteren van mensenrechten vormt ook voor westerse landen een steeds weer waar te maken opgave, net als voor niet-westerse landen; het is dus niet zo dat ‘wij ze hebben en zij niet’. Deze opstelling scherpt ook het oog voor de historische dynamiek; zo was in het Westen tot lang na 1948 van formele gelijke rechten voor mannen en vrouwen geen sprake, laat staan van feitelijke gelijke rechten. De westerse ervaring leert ook dat het streven naar mensenrechten bij de elites in autoritaire samenlevingen conflicten en langdurige weerstand van religieuze organisaties kan oproepen. Pas met het Tweede Vaticaans Concilie in 1965-1967 kwam het tot acceptatie door de rooms-katholieke kerk.

Het recente islamitisch activisme kwam in precies dezelfde periode op als het ‘mensenrechtenactivisme’. In hoofdstuk 2 werd de negatieve houding van Khomeini tegenover het concept van universele mensenrechten geschetst. De opvattingen van de Pakistaan Mawdudi waren hieraan verwant. Hij wees de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (UVRM) af vanwege haar westerse bias en de arrogantie waarmee het Westen deze rechten als ‘het goede’ oplegt aan anderen (Mawdudi 1976 in Bielefeldt 2000). Net zoals er geen sprake kan zijn van op volkssoevereiniteit stoelende democratie – soevereiniteit komt alleen God toe – geldt dit ook voor het concept van *rechten* van mensen: in het islamitisch recht gaat het om *plichten* tegenover God en geloofsgenoten. Bovendien impliceert de plicht van de één niet het recht van de ander: mannen zijn onderhoudsplichtig ten aanzien van hun vrouw(en), maar deze heeft/hebben hiermee nog geen recht op onderhoud door hun echtgenoot. De beperking tot geloofsgenoten betekent ook dat van *universaliteit* geen sprake is, althans zolang de umma niet samenvalt met de mensheid (Trautner 1999a: 3). Op conceptueel niveau staan de universele mensenrechten hier diametraal tegenover de conservatieve en puriteinse interpretaties van de klassieke sharia. Door de mensenrechten te funderen in de menselijke waardigheid betreft het inderdaad een universeel concept, dat abstraheert van religies en religieuze fundering. De Universele Verklaring beoogt met de toegekende rechten het individu te beschermen tegen de staat; reciprociteit van rechten van het individu en plichten van de staat is derhalve de kern.

Tegen de achtergrond van deze conceptuele tegenstelling vanuit orthodox islamitisch perspectief is de toe-eigening van het mensenrechtenconcept (Halliday 2003) die desondanks in het formele discours plaatsvond en -vindt opmerkelijk. De Organisatie van de Islamitische Conferentie refereerde bij de oprichting in de preambule van haar handvest van 1972 nog zonder religieuze reserve aan het internationale recht en de fundamentele mensenrechten en verklaarde deze als verenigbaar met islamitische waarden (Mayer 1999). Dit reflecteert de aanvaankelijk seculier-nationalistische oriëntatie van veel moslimlanden. Voor de conferentie in 1981 – twee jaar na de islamitische revolutie in Iran – werd echter een eerste concept geformuleerd van de Verklaring van de Mensenrechten in de Islam, dat

niet werd aangenomen. In 1990 werd een nieuwe versie wel aangenomen, de al genoemde Caïro-Verklaring van de Rechten van de Mens in de Islam. De ontwikkelingsgang na 1972 weerspiegelt de invloed van zowel het opkomende islamitisch als het mensenrechtenactivisme. Het mensenrechtenconcept als zodanig bleef geaccepteerd, maar in 1981 en 1990 dan wel voorzover in overeenstemming met de islam of de sharia. Gezien de hiervoor aangegeven conceptuele verschillen, die juist na 1980 door islamitische bewegingen hoog werden opgespeeld, is dit een belangrijk gegeven. In de Caïro-Verklaring van 1981 wordt wel degelijk al gesproken van rechten van individuele personen, zij het nog als afgeleiden van religieuze plichten. Deze erkenning van *rechten* als zodanig vormde ten opzichte van de orthodoxie een majeure innovatie. De veranderingen in de periode 1981-1990 gaan nog verder. Bevatte de Verklaring van 1981 nog allerlei aanhalingen van teksten uit de koran en uitspraken van de Profeet, die van 1990 lijkt qua stijl en toon veel sterker op de UVRM. In plaats van allerlei koranische bepalingen gebaseerd op religieuze groepen staat in 1990 het *individu als zodanig* centraal. Ook dat is een belangrijke innovatie en principiële toenadering tot het seculiere mensenrechtenconcept (Trautner 1999a).

De Caïro-Verklaring heeft derhalve veel meer dan haar voorganger een hybride karakter, en is niet herkenbaar als een klassieke shariatekst. Dit valt ook af te lezen aan de rol die er in aan de staat wordt toegekend; hieraan worden – conform de Universele Verklaring – plichten opgelegd ter waarborging van de rechten van het individu. Maar het is inderdaad een hybride: fundamentele rechten en universele vrijheden worden als een integraal deel van de islam gepresenteerd. Het hybride karakter manifesteert zich ook in het aanwijzen van niet alleen de staat als de drager van plichten, maar ook de maatschappij en het individu. Bovendien wordt de sharia aangewezen als de bron voor de interpretatie van de genoemde rechten, plichten en vrijheden. Wat dan onder de sharia wordt verstaan, wordt niet nader gespecificeerd en laat derhalve veel ruimte voor interpretatie. Soms is de Verklaring specifiek, zoals ten aanzien van het door de staat te beschermen recht op leven en het recht op lichamelijke integriteit, waarop alleen inbreuk mogelijk is op grond van “een door de sharia voorgeschreven reden” (art. 2). Op een centraal punt laat de tekst echter geen enkele onduidelijkheid bestaan: ondanks discriminatieverbod op grond van religie is het verboden moslims tot een andere godsdienst of tot het atheïsme te bekeren; de islam wordt gezien als de religie van de “onbedorven natuur” (art. 10). Hierin is de overtuiging herkenbaar dat de islam de ultieme openbaring vertegenwoordigt.

Concluderend zou men kunnen stellen dat het mensenrechtenconcept gaandeweg wordt overgenomen, maar dan wel door het concept te ‘islamiseren’ en te voorzien van een shariakeurmerk. Anders geformuleerd: juist door het in te passen in het eigen discours wordt dit concept gelegitimeerd en toegeëigend (Halliday 2003). Dit sluit verdere dynamiek niet uit; misschien is zo’n vertaling in eigen termen daarvoor juist wel een noodzakelijke voorwaarde (Coleman 2006). De gang van 1981 tot 1990 laat in elk geval zien dat de terminologie een toenadering toont tot die van de Universele Verklaring, zonder ermee samen te

vallen. Trautner beoordeelt deze Verklaring als een enorme stap voorwaarts. Dat de plichten, rechten en vrijheden gefundeerd worden in de islam en onderworpen aan de sharia acht hij logisch. Het gaat bij dergelijke documenten immers juist ook om het aangeven van de filosofische basis voor het positieve recht; evenmin als in de Universele Verklaring vormen de gestipuleerde rechten en vrijheden zelf al positief recht. Daarvoor is men aangewezen op het erop gebaseerde bindende recht (Trautner 1999a).

4.3.2 MOSLIMSTATEN EN CONVENTIES: RATIFICATIE EN VOORBEHOUDEN

Het hybride karakter is ook kenmerkend voor de wijze waarop veel moslimstaten zich hebben gebonden aan de belangrijke mensenrechtenconventies. Tabel 4.3 geeft een overzicht van de ratificatie door de twaalf onderzochte landen van drie voor mensenrechten zeer belangrijke conventies, alsmede van de door hen op grond van de sharia gemaakte voorbehouden. Het gaat om de volgende drie uitwerkingen van de Universele Verklaring van 1948:

- het International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) uit 1966, dat in 1976 in werking trad;
- de Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW) uit 1979, die in 1981 in werking trad;
- de Convention against Torture, and other Cruel, Inhuman and Degrading Treatment or Punishment (CAT) uit 1984, die in 1987 in werking trad.

Tabel 4.3 Verdragspartijen bij drie mensenrechtenverdragen

	ICCPR	CEDAW	CAT
Egypte	x ¹⁾	x ¹⁾ 2)	x ¹⁾
Marokko	x ¹⁾	x ¹⁾ 2)	x ¹⁾
Turkije	x ¹⁾	x ¹⁾	x ¹⁾
Afghanistan	x ¹⁾	x ¹⁾	x ¹⁾
Mali	x ¹⁾	x ¹⁾	x ¹⁾
Nigeria	x ¹⁾	x ¹⁾	x ¹⁾
Soedan	x ¹⁾		x
Saoedi-Arabië		x ¹⁾ 2)	x ¹⁾
Indonesië		x ¹⁾	x ¹⁾
Pakistan		x ¹⁾	
Iran	x ¹⁾		
Maleisië		x ¹⁾ 2)	

1) Geratificeerd

2) Voorbehoud op grond van de sharia

De drie conventies bestrijken belangrijke dimensies van de *rule of law*, namelijk politieke grondrechten (ICCPR), het gelijkheidsbeginsel (CEDAW) en de integriteit van het menselijk lichaam (CAT). Ze traden alle in werking in de recente periode van islamitisch activisme en betreffen bovendien onderwerpen die zeker volgens de klassieke interpretatie van de sharia zeer gevoelig liggen. De tabel had dus leeg kunnen zijn, maar is het niet. Alle twaalf landen zijn aangesloten bij ten minste één van de drie verdragen. Zelfs Saoedi-Arabië, dat zich als enig moslimland niet aan de Universele Verklaring heeft gecommitteerd, is partij bij twee conventies. De CEDAW, waarvan de thematiek centraal stond in paragraaf 4.2.5, en die discriminatie tussen mannen en vrouwen verbiedt, is de enige conventie van de drie die voorbehouden ontmoet op grond van de sharia; dit is het geval in vier landen. Van de vier landen die de hadd-straffen in hun nationale strafrecht hebben opgenomen (Iran, Soedan, Pakistan, Saoedi-Arabië), zijn twee (Iran en Pakistan) geen verdragspartij van de CAT; Soedan is nog niet tot ratificatie overgegaan.

De conventies bevatten veel punten van spanning met de klassieke sharia. Die rond de gelijkheid van man en vrouw en het strafrecht kwamen al in de vorige paragrafen aan de orde. De ICCPR betreft naast vele andere vrijheden ook de vrijheid van godsdienst. De vrijheid van godsdienst is volgens de klassieke sharia formeel niet problematisch voor ‘de mensen van Het Boek’, namelijk joden en christenen, hoezeer in de praktijk ook hindernissen kunnen worden opgeworpen voor de uitoefening van hun godsdienst. In de grondwetten van de diverse landen worden afhankelijk van de etnische en pre-islamitische situatie ook wel andere religies erkend, zoals de Zoroastriërs in Iran en in Indonesië het onder het Pancasila-beginsel monotheïstisch geworden hindoeïsme. Maar, zoals al bleek bij de Caïro-Verklaring, wordt de islam wel gezien als de ultieme openbaring en dat uit zich in formele bevoordeling op tal van fronten (bijv. in het huwelijks- en erfrecht, religieus onderwijs, toegang tot hoge staatsfuncties) en in soms zeer zware sanctionering van afvalligheid naar een andere religie of naar atheïsme. Deze formele positie heeft natuurlijk ingrijpende praktische consequenties. De appreciatie van pluralisme is derhalve beperkt; in de woorden van Tibi is in de orthodoxe visie geen sprake van een modern besef van tolerantie (Tibi 2004). In paragraaf 4.2.4 werd al aangegeven dat in sommige landen zwaar wordt getild aan afvalligheid. Maar de discriminatie geldt niet alleen voor andere godsdiensten, ook andere islamitische doctrines dan de door de staatsmacht in coalitie met de orthodoxie of islamistische bewegingen erkende doctrine kunnen hiervan het slachtoffer worden. Zo zijn in Pakistan de ahmadi’s tot afvalligen verklaard en de baha’i in Iran en worden de alevieten in Turkije niet erkend als religieuze minderheid; de definitie van afvalligheid kan zeer ruim worden getrokken.

Tegen deze achtergrond zou men cynisch kunnen zijn over de betekenis van het zich aansluiten bij en ratificeren van mensenrechtenverdragen. Recht op papier is nog geen recht in de praktijk. De mensenrechtensituatie is in veel moslimlanden niet rooskleurig. Maar het doel van dit hoofdstuk is niet om uit het oogpunt van mensenrechten een bestandsopname van de praktijk van moslimstaten te maken, maar om na te gaan in hoeverre de islamisering van het recht de ontwikkeling

naar de universele mensenrechten blokkeert. Dat is een vraag naar de dynamiek. Wanneer deze toenadering laat zien, dan ligt hierin een belangrijk aanknopingspunt voor intensivering van hierop gerichte relaties met betrokken landen.

In elk geval op papier is er acceptatie van belangrijke mensenrechten. Hierbij zijn door sommige landen voorbehouden geplaatst op grond van de sharia. Op zichzelf is dat niet verbazingwekkend voor landen die handhaving van de sharia gedurende hun hele politieke geschiedenis zagen als een belangrijke legitimatiebron. Mayer tekent hierbij aan dat moslimlanden in het afgelopen decennium steeds minder de eerder zo veelgebruikte stelling poneren dat de in internationale verdragen neergelegde mensenrechten strijdig zijn met hun islamitisch recht. Hun standpunt is nu eerder dat beide wel degelijk verenigbaar zijn; voorbehouden worden niet langer gemotiveerd met het islamitisch recht maar met de stelling dat men vasthoudt aan beginselen van het eigen nationale recht (Mayer 1998). Otto komt tot dezelfde conclusie naar aanleiding van het verloop van de besprekingen in de verdragscommissies van de nationale rapportages van de verdragslanden over de mensenrechtensituatie met de vertegenwoordigers van die landen. In deze commissies wordt veelvuldig kritiek geuit op de wetten en praktijken van de onderzochte moslimlanden. Maar de discussies gaan nu minder dan voorheen over de algemene tegenstellingen tussen ‘de islam’ of ‘de sharia’ en de conventies. Ze worden concreter en constructiever, en er wordt ook vooruitgang geconstateerd. Waar in deze deskundigencommissies ook moslims zitten, worden claims in termen van ‘de islam’ niet langer zonder meer geaccepteerd en kan de aandacht worden gericht op de nationale rechtsontwikkeling zelf en de vergelijking daarvan met die in andere moslimlanden (Otto 2006).

Het partij zijn bij een mensenrechtenverdrag garandeert nog geen vlekkeloze mensenrechtensituatie. Maar tegen de achtergrond van de eerdergenoemde klassieke islamitische doctrine waarin het mensenrechtenconcept als zodanig werd verworpen, is de situatie principieel veranderd. Men treft nu veel meer beschouwingen aan met als strekking dat de islam of de sharia verenigbaar is met de mensenrechten, of zelfs dat de mensenrechten eigenlijk door de islam zijn uitgevonden en alle al in de koran zijn te vinden (zie hoofdstuk 2). Hoe dit zij, annexatie van het concept door het te vertalen in het eigen denkgoed is een zeer belangrijk aanknopingspunt voor verdere ontwikkelingen naar een rechtsstaat. Het creëert een basis waarop de nationale en internationale discussie kan voortbouwen zonder dat meteen van polaire posities sprake is. Dat moslimlanden zich door partij te worden bij internationale verdragen blootstellen aan mondiale mechanismen van sociale controle, en – naar blijkt – zich nu ook eerder lerend dan confronterend opstellen ten opzichte van daaruit voortvloeiende bevindingen en aanbevelingen, bevestigt dat de vroegere tegenstelling niet alleen conceptueel maar ook praktisch aan kracht verliest. In dit kader is de oproep van belang van Nobelprijswinnares Shirin Ebadi aan het Westen om feitelijke schendingen van mensenrechten niet voortdurend aan de islam toe te schrijven. Dat miskent niet alleen de toenadering, maar heeft ook als gevolg dat de eerdere tegenstelling weer wordt aangewakkerd en praktische vorderingen ongedaan worden gemaakt (Ebadi 2004).

Baderin poogt een zakelijke discussie te bevorderen door van een tweetal mensenrechtenconventies de artikelen en hun toelichting systematisch te vergelijken met uitspraken van islamitische rechtsgeleerden over die onderwerpen. Bij deze laatste beziet hij ook de opvattingen van de islamitische rechtsscholen. Eén van de twee door hem geanalyseerde conventies betreft de ICCPR, die hiervoor al aan de orde was. Deze conventie omvat ook veel onderwerpen die nader zijn uitgewerkt in de CEDAW en de CAT. Op grond van zijn uitvoerige onderzoek concludeert Baderin dat voor het overgrote deel van het zeer uitvoerige ICCPR van verschil met islamitisch recht geen sprake is. De conflictgebieden betreffen de reikwijdte van gelijkheid tussen mannen en vrouwen en tussen moslims en niet-moslims, het verbod van onmenselijke en vernederende straffen, vrijheid van religie en meningsuiting en enkele misdrijven waarop de doodstraf staat. Maar zelfs in deze gevallen zijn de verschillen zijns inziens te verkleinen, omdat in de verschillende rechtsscholen vrijwel altijd wel interpretaties zijn te vinden die niet naar redenering maar wel naar uitkomst in de buurt komen van het internationale recht (Baderin 2003). Berger stelt dat, anders dan voorheen de gewoonte was, wetgevers zich inmiddels het recht hebben gegeven een keuze te maken uit de rechtsregels van alle rechtsscholen (Berger 2006: 72). Deze flexibiliteit maakt het derhalve mogelijk de sharia zo humaan mogelijk te interpreteren. De sharia kan – mits inderdaad humaan geïnterpreteerd – derhalve zelf ook dienen als een voertuig voor de realisatie in moslimlanden van de rechten zoals in onder andere de ICCPR zijn neergelegd (Baderin 2003).

4.3.3 CONCLUSIE

De mensenrechtensituatie in moslimlanden voldoet niet aan de internationale maatstaven. De situatie in de moslimlanden als geheel is evenmin ongunstiger dan in andere ontwikkelingslanden. Zo laten de verschillende indexen in het Human Development Report 2004 die de positie van vrouwen meten, een grote spreiding zien. Allerlei moslimlanden scoren beter dan niet-moslimlanden in Afrika, Azië en Latijns-Amerika (UNDP 2004). Hoopgevend is dat het mensenrechtenconcept als zodanig ingang heeft gekregen in het islamitisch-juridisch denken, en gezien de aard van het klassiek-islamitisch denken is dat een belangrijke innovatie. Het betreft echter meestal geen voluit accepteren van dat concept; rechten en vrijheden worden nogal eens gefilterd door een islamitische bril. Maar dat sluit verdere toenadering niet uit, en deze is feitelijk ook waar te nemen. Dit vormt een belangrijk aanknopingspunt voor het verminderen van de spanningen tussen de sharia en het internationale recht.

De denkbeelden van de in hoofdstuk 2 besproken modernisten van eind negentiende en begin twintigste eeuw, zoals Mohammed Abdu, lijken in de huidige episode in verschillende landen implementatie te krijgen, ondanks pogingen van orthodoxe en fundamentalistische zijde om het recht meer in overeenstemming te brengen met de *fiqh* respectievelijk de in hun ogen 'echte' islam. De hybride situatie van het moment creëert tegelijk veel onzekerheid. Het recht op papier met zijn vaak verschillende constitutionele basisnormen hoeft niet in overeen-

stemming te zijn met het recht in de praktijk, en deze discrepantie kan zowel ten voordele als ten nadele van de feitelijke mensenrechten uitvallen. Recht op papier kan de functie vervullen van loutere symboliek of *window dressing* (Aubert 1971). Het kan echter zowel bedoeld zijn om de nationale en internationale bewakers van de mensenrechten tevreden te stellen als de bewakers van de ‘echte’ islam. Een aanwijzing voor het eerste is het grondwettelijk recht op vrijheid van godsdienst, terwijl in het strafrecht afvalligheid strafbaar is gesteld. Een aanwijzing voor het tweede is dat in sommige landen de *hadd*-straffen wel formeel zijn ingevoerd, maar niet tot uitvoering komen door in het rechtsstelsel ingebouwde buffers. Deze hybride situatie roept de vraag op naar het mogelijke verloop in de toekomst.

4.4 INTERPRETATIE VAN DE RECHTSDYNAMIEK

Dit hoofdstuk liet zien dat moeilijk generaliserend over islamitisch recht in moslimlanden kan worden gesproken. Onder de vlag van de sharia gaan grote verschillen schuil, en moslimlanden tonen eveneens een zeer uiteenlopende mate waarin hun rechtssystemen zijn geschoeid op islamitische leest. Dit geldt voor zowel constitutionele aspecten als voor belangrijke rechtsgebieden, zoals het familierecht en het strafrecht. Er bestaat maar één land dat door de klassieke sharia wordt geregeerd, namelijk Saoedi-Arabië, en zelfs hier niet onverkort. De overige zich in de grondwet islamitisch noemende landen, namelijk Iran, Pakistan, Soedan en het huidige Afghanistan, hebben alle niet slechts de sharia als constitutionele basisnorm, maar eveneens de grondwet zelf, waarin ook verwijzingen zijn opgenomen naar andere dan religieuze normen (*rule of law*, rechten en vrijheden). De rechtsvergelijkende studie voor dit rapport toont aan dat alle andere landen een grote mate van variatie tonen in de verhouding tussen religieuze en niet-religieuze basisnorm. Ook wanneer de het meest door de islamisering beïnvloede rechtsgebieden erbij worden betrokken, is verscheidenheid het meest opvallende kenmerk. Otto komt op basis van het onderzoek van twaalf landen tot de driedeling van klassieke shariastelsels (Saoedi-Arabië en Iran), seculiere stelsels (Turkije) en gemengde stelsels. Deze laatste en grootste categorie is ook weer onder te verdelen in een drietal subcategorieën op basis van de rol van islamitische voorschriften in sommige rechtsgebieden. Deze rol is het grootst in drie landen, te weten Soedan, Pakistan en Afghanistan, maar al minder uitgesproken dan in Saoedi-Arabië of Iran. De meest ‘seculiere’ van de drie subgroepen zijn Indonesië en Mali. De tussengroep betreft Egypte, Marokko, Nigeria en Mali (Otto 2006: 37-39 en 128-132). Deze grote spreiding van de rol van de sharia in het rechtssysteem zal voor de gehele populatie van 57 moslimlanden niet minder groot zijn.

Dat de sharia of de islam, hoe verder ook geïnterpreteerd, opnieuw een plaats heeft verworven in het recht van een aantal landen is tegen de achtergrond van de historisch gegeven noodzaak tot politieke legitimatie niet verbazingwekkend. De kaart die de op islamisering van het recht gerichte bewegingen in de afgelopen decennia speelden, kon dan ook niet eenvoudig worden genegeerd. Tegelijk heeft

dit in het recente verleden geleid tot heftige en soms, zoals in Afghanistan, Nigeria en Soedan, zeer bloedige confrontaties rond 'de' islam en 'de' sharia. Meer nog dan tussen 'beschavingen' hadden en hebben *clashes* (Huntington 1996) *binnen* de moslimwereld plaats. Wat het recht betreft, is hierbij de vraag of de confrontaties leidden tot een 'islamisering van het recht' dan wel een 'nationalisatie van de sharia' in een alomvattend nationaal rechtssysteem. Anders gezegd: wat zal de uitkomst zijn van de strijd om het rechtsmonopolie? Bij deze strijd zijn in de naar rechtsopvattingen vaak heterogene moslimsamenlevingen verschillende 'meesters van de rechten' betrokken: traditionele volkshoofden, religieuze schriftgeleerden, politieke heersers, gekozen volksvertegenwoordigers, professionele juristen en internationale juristen. De coalities die zich tussen deze 'meesters' vormen, zijn belangrijk voor de rechtsontwikkeling (Otto 2006: 136-138).

Een definitief antwoord op de gestelde vraag kan niet gegeven worden, want noch het staatsvormingsproces noch het streven naar islamisering betreft een afgesloten hoofdstuk. Er zijn ook grote interne en externe onzekerheden: hoe stabiel zijn de vredesakkoorden in Afghanistan en Soedan, en wat is de kans dat de grondwetten er gaan functioneren, wat staat in Irak, Iran, Libanon, Syrië en met het vredesproces tussen de Palestijnen en Israël te gebeuren? Hoe stabiel is de situatie in landen als Egypte, Iran, Marokko, Algerije, Pakistan en Maleisië? Wat zal de politieke en militaire opstelling zijn van westerse landen? Overal zijn de contingenties groot en mogelijke wendingen hebben gevolgen die verder reiken dan het betreffende land. Feit is wel dat islamitische bewegingen er tot dusverre nergens in zijn geslaagd een nationale revolutie te bewerkstelligen zoals in Iran. Anders dan gevreesd, zijn moslimlanden niet als dominostenen gevallen voor de klassieke sharia. Hoewel het rechtssysteem in Iran inderdaad formeel is geïslamiseerd volgens het klassieke model, is deze islamisering zelfs hier niet compleet en deels alweer gematigd. De dubbele constitutionele basisnorm – zowel islam als *raison d'état* – die zich ook institutioneel vertaalde, heeft er een permanente strijd opgeleverd die noopte tot weer een nieuwe instelling met de bevoegdheid om het 'algemeen belang' te definiëren, dat ook formeel prevaleert boven de sharia. Maar in Iran is ook deze sharia zelf niet eenduidig; hoewel de hervormingsbeweging politiek voorlopig het onderspit heeft gedolven, heeft ze aan het besef bijgedragen dat de islam verschillende interpretaties toestaat. Hiermee is in deze theocratie een 'hermeneutisch pluralisme' geïntroduceerd (Arjomand 2004: 22). Hoofdstuk 2 liet zien dat tot deze pluraliteit ook opvattingen behoren die zich op islamitische gronden juist tegen de theocratie richten. Ook hier is derhalve geen sprake van ondubbelzinnige islamisering van klassieke snit, en bovendien is er toch ook een aanzienlijke mate van nationalisatie en inkapseling van de sharia in een nationaal rechtssysteem.

Het proces waarin moslimlanden zijn verwickeld, toont een zekere analogie met de vroegere secularisatie van het canonieke recht in Europa (Berman 1983). De nationalisatie van het godsdienstig recht in de moslimwereld is net als toen geen snel en glad verlopend proces, maar voltrekt zich over een zeer lange periode en via grote controverses en confrontaties tussen de religieuze en statelijke auto-

riteiten en hun aanhang. Otto beschrijft hoezeer desalniettemin de grote lijn in moslimstaten er tot nog toe een is van verstatelijking en constitutionalisering van het rechtssysteem, waarbij delen van de sharia worden genationaliseerd. Tegelijk met deze nationalisering vindt een grote inhoudelijke verandering plaats en verwijderd dit recht zich naar formele en substantiële kenmerken steeds verder van de klassieke *fiqh*.

Voor de meeste landen valt het antwoord op de vraag naar de winnaar van de strijd om het rechtsmonopolie derhalve tot nog toe uit in het voordeel van de staat. De codificatie die met de verstatelijking gepaard gaat, leidt tegelijk tot een inhoudelijke verandering van de geloofsvoorschriften. Ook wordt de definitie van het nationale recht steeds meer uit handen van de ulama genomen en tot de bevoegdheid van statelijke actoren gerekend, zowel wat betreft wetgeving, uitvoering als rechterlijke bemoeienis. De in moslimlanden gebruikelijke figuur van het ministerie van Godsdienstzaken maakt controle mogelijk op de religieuze ontwikkeling. De bevoegdheden zijn vaak aanzienlijk, zoals het ontwerpen en uitvoeren van sharia-gerelateerde wetgeving, beheren van religieuze rechtbanken, toezien op het islamitisch onderwijs, bouwen en beheren van moskeeën, het geven van godsdienstvoorlichting, en het inzamelen en toedelen van religieuze belastingen en het toezicht op huwelijks- en echtscheidingszaken. Ze vormen een buffer tussen de staat en de ulama, en kunnen zo tegenwicht bieden tegen radicalisering. Maar omgekeerd is het ook mogelijk dat radicalisering wordt versterkt wanneer regimes menen baat te hebben bij het overnemen van delen van de islamiseringsagenda, of wanneer radicalisering een onbedoeld effect is van het streven radicale bewegingen de wind uit de zeilen te nemen. Bovendien zal 'vrijdenken' door dergelijke vormen van staatsislam niet snel worden aangemoedigd, bedreigend als dat wordt gevonden voor de gevestigde (staats)-belangen (zie ook hoofdstuk 3). Maar ook in deze gevallen is het de staat die de ruimte voor religie definieert, en niet andersom (Otto 2006: 189).

De rol van de rechterlijke macht is opmerkelijk. Waar sprake is van een constitutioneel dubbele basisnorm, hebben de hogere rechtsinstellingen als de Hoge Raad, het Constitutionele Hof of het Shariahof van Beroep in verschillende landen (bijv. Egypte, Maleisië, Indonesië en Pakistan) het bereik van klassiek-islamitische normen beperkt gehouden ten opzichte van modernere interpretaties of bestaande seculiere normen. Zo is in Egypte de reikwijdte van het grondwettelijk amendement van 1980 dat de sharia de bron van wetgeving is, door het Constitutionele Hof vergaand ingeperkt en daarmee de met het Westen vergelijkbare rechtsontwikkeling op vele gebieden als niet strijdig met de sharia verklaard. Bovendien claimt het Hof het exclusieve recht op interpretatie van de principes van de sharia zonder hierbij de regels van de islamitische jurisprudentie te volgen (Arjomand 2004: 20). In Pakistan spelen de hoogste rechtscolleges een vergelijkbare rol. De Hoge Raad heeft in rechtszaken waarbij conflicten tussen de twee constitutionele basisnormen speelden een aantal keren beslist ten gunste van de seculiere artikelen van de grondwet. Het Federale Sharia Hof, bevoegd in onder andere hadd-strafzaken, heeft keer op keer beslissingen van lagere rechtbanken

waarbij de hoogste hadd-straffen werden opgelegd, nietig verklaard. Beide organen worden bemand door in meerderheid professionele juristen, en net als in Egypte doen nu derhalve niet-schriftgeleerden uitspraken over godsdienstig recht (ijtihad). Uit onderzoek van Lau blijkt namelijk dat ook deze niet-religieuze rechter toch religieuze argumenten hanteren voor oordelen die afwijken van die van de ulama-rechters. Evenals in landen als Egypte, Indonesië, Maleisië en Nigeria werpen de hogere rechtscolleges in Pakistan zo een dam op tegen islamisering van het recht in klassieke richting. Hier doorheen speelt overigens nog een andere strijd, namelijk tegen de instrumentalisering van het recht en de rechter door de uitvoerende macht. Waar de Pakistaanse regering poogde radicale islamitische groepen tegemoet te komen met radicale wetten, *rule by law*, hebben de hogere rechtscolleges met een beroep op fundamentele rechtsbeginselen als *public interest* tegengas gegeven. Ze dragen zo bij aan een bevestiging van hun formeel onafhankelijke positie en ook aan het principe dat eveneens de uitvoerende macht onderhevig is aan de *rule of law* (Lau 2003). Onafhankelijkheid van de rechterlijke macht is nog geen vanzelfsprekendheid in de meeste moslimlanden. Rosefsky Wickham laat voor Egypte zien dat ‘overwinningen’ van het Constitutionele Hof op de uitvoerende macht deels ook zijn terug te voeren op de bereidheid van de regering beslissingen van het Hof te respecteren (Rosefsky Wickham 2002: 224).

De rechtsvergelijkende analyse laat voorts zien dat de herintroductie van islamitisch recht zich grotendeels voltrok in de episode 1965-1985, maar daarna aan kracht verloor, zelfs bij toenemend internationale confrontatie tussen westerse en moslimlanden. Dit bevestigt de opvatting van Roy dat de islamitische revolutie over haar hoogtepunt is (Roy 1994 en 2004). Afgemeten aan het ‘elan’ en de claims van de in het vorige hoofdstuk beschreven politieke islamitische bewegingen is de islamisering van het recht eigenlijk nog beperkt gebleven. Behalve in Iran en een tijdlang in Afghanistan (Taliban) en in Soedan en Pakistan hebben islamitische krachten in coalitie met de machthebbers de staat en het formele recht niet kunnen ‘kapen’ en is eerder het omgekeerde het geval. Invoering lijkt soms eerder van symbolische aard dan dat van grote invloed op het positieve recht sprake is, bijvoorbeeld bij algemene verwijzingen naar de sharia in de grondwet. In de vorige paragraaf werd voorts melding gemaakt van de opkomst van het concept van *islamitische* mensenrechten, als reactie op het universele mensenrechtenconcept; desondanks blijkt er in de praktijk toenadering te bestaan tussen beide concepten. Ook blijken steeds meer moslimlanden – zelfs Saoedi-Arabië – partij te willen worden bij de mensenrechtenconventies, en voorbehouden steeds minder te zoeken in islamitische argumentatie. Uitgerekend op het zwaar koranische terrein van het familierecht blijkt de sharia – weliswaar schoorvoetend – modernisering van het recht in een aantal landen niet in de weg te staan.

Dit roept de vraag op of modernisering van het recht niet juist vergemakkelijkt wordt wanneer deze onder de vlag van de sharia en derhalve beredeneerd vanuit de islam zelf kan plaatsvinden. Dan zou het in een grondwet opnemen van de sharia als basisnorm juist geen loze of louter tactische aangelegenheid zijn, maar

een belangrijke voorwaarde voor verdere ontwikkeling naar een democratische rechtsstaat. In postmodern jargon: wanneer veranderingen vanuit het eigen *frame* kunnen worden gelegitimeerd, zal men deze gemakkelijker aanvaarden dan wanneer deze worden onderbouwd met argumenten die vreemd zijn aan dat jargon of daarmee – althans in de huidige episode – zelfs als strijdig worden gezien. Bewijs voor deze mogelijkheid kan natuurlijk niet worden gegeven, maar ze lijkt wel aannemelijk.

Door de sharia in de grondwet op te nemen als *een* bron of *de* bron van wetgeving gaat het – functioneel gezien – niet om het niveau van het bindende recht zelf maar eerder om de *legitimatie* ervan. De legitimatie van dat recht zou er in deze redenering mee gediend zijn wanneer de rechtssubjecten het kunnen ervaren als hun eigen recht, en de *framing* die dit mogelijk maakt is dan essentieel. Bij alle erkenning van de cynische overwegingen die machthebbers ertoe brachten of brengen om de sharia als instrument in te zetten voor positiebehoud (bijv. als uitkomst van een *deal* met de islamitische oppositie), moet toch worden bedacht dat grote delen van de moslimwereld in de afgelopen decennia zeer ontvankelijk waren voor een discours in islamitische toonzetting; machthebbers weten welke snaar ze moeten aanroeren. Het '*Islam is the solution*' ondervond en ondervindt nog steeds een aanzienlijke weerklank bij de bevolking. Wanneer de rechtsontwikkeling derhalve op deze islamitische leest wordt geschoeid, zou dat juist de modernisering een minder bedreigend gezicht kunnen geven dan nu vaak het geval is. In zijn studie over de rechtsontwikkeling in Marokko laat Buskens zien dat met de nieuwe openheid in dat land vanaf de jaren negentig twee vertogen het politieke bedrijf zijn gaan domineren, namelijk de islam en de mensenrechten. Beide gaan ten dele samen: islamitische bewegingen combineren het islamitisch vertoog met het idioom van de mensenrechten. Zoals we zagen, heeft dit in bijvoorbeeld Marokko op het terrein van het gezinsrecht tot een belangrijke innovatie geleid (Buskens in Otto et al. 2006).

Trautner acht een ontwikkeling naar democratische rechtsstaten in de moslimwereld zeer goed mogelijk, maar ziet het plaatsnemen hiervan in islamitisch perspectief als inderdaad daarvoor noodzakelijk. Hij bepleit hiertoe veel meer aandacht van het Westen voor de denkbeelden van huidige islamitische hervormers, zoals die welke in paragraaf 2.3 werden besproken. Denkers als Soroush (Iran), An Na'im (Soedan) en ook al-Ghanushi (Tunesië) sluiten aan op de behoefte aan authenticiteit, en leggen zo de theoretische grondslag voor islamisering van democratie, *rule of law*, mensenrechten, pluraliteit, e.d. Zij kunnen volgens Trautner juist door een reconceptualisering van traditionele islamitische concepten bijdragen aan een geleidelijke 'democratisering' van de interpretatie van de sharia, terwijl nu vaak door de verschillende partijen met essentialistische motieven het monopolie op interpretatie wordt opgeëist (Trautner 1999b).

Wanneer de universele en de islamitische mensenrechtenverklaringen of de constituties van sommige moslimlanden met die van westerse landen worden vergeleken, bestaan ondanks de toenadering evidente verschillen. Wanneer op

basis hiervan geconcludeerd wordt tot principiële onverenigbaarheid, zou ervan worden uitgegaan dat rechtssystemen niet kunnen veranderen. Dat zou de dynamiek miskennen die het recht onder invloed van veranderende omstandigheden overal ondergaat, zowel – en misschien wel eerst – in de *toepassing* van het positieve recht als in dat recht zelf. De vraag dringt zich op of aldus de modernisering van sharia-interpretaties uiteindelijk niet toch verder zal convergeren naar het internationale recht. Niet vanwege een hegemoniale invloed van dit laatste recht, maar omdat die landen op een aantal gebieden nu eenmaal achterstanden willen inhalen. ‘Achterstand’ suggereert ‘inhalen’ en uiteindelijk – bij alle denkbare variatie – een zekere ‘gelijkheid’. Dit argument zal worden geïllustreerd aan de positie van vrouwen.

Rechtsregels vormen tot op zekere hoogte en op straffe van dictatuur dan wel irrelevantie een weerslag van de maatschappelijke normen. Bewust wordt gesproken van ‘tot op zekere hoogte’, want een volstrekte afspiegeling van de ‘geleefde’ normen is natuurlijk niet mogelijk en niet gewenst. Zeker in landen met grote ongelijkheden lopen die normen, bijvoorbeeld tussen elite en grote massa, tussen traditioneel en modern, en tussen etnische gemeenschappen, sterk uiteen. Dat betekent dat het formele recht ook niet losstaat van het ontwikkelingsstadium van een land. Vanuit westers oog wordt de rechtspositie van vrouwen in veel moslimlanden als ‘vreemd’ of ‘anders’ beoordeeld, als kennelijk behorend tot ‘*islamitische*’ en dus aan vreemde waarden en normen. Maar bedacht moet worden dat veel van de (heilige) credo’s in moslimlanden over huwelijk, gezin en de rol van vrouwen hierbij tot nog niet zo lang geleden ook gemeengoed waren in Nederland en door sommigen nog gekoesterd worden. Het gezin werd en wordt in christelijke kring – en daar niet alleen – nog immer als hoeksteen van de samenleving gezien, en het via echtscheiding ontbinden van kerkelijk gesloten huwelijken was voor vele kerkgenootschappen niet mogelijk. Seksualiteit buiten het huwelijk was ook hier zeer lang taboe en homoseksueel gedrag is dat voor veel christelijke stromingen nog. De recente brief van het Vaticaan aan de bisschoppen over de samenwerking van mannen en vrouwen in de kerk en de wereld ademt nog steeds de geest van een ‘natuurlijke’ rolverdeling tussen man en vrouw en de bijzondere verantwoordelijkheid van de vrouw voor het gezin, als “de oorspronkelijke en in zekere zin ‘soevereine’ eenheid” (Congregatie van de Geloofsleer 2004). Tot in de jaren zeventig heerste ook in Nederland het idee van complementariteit, waarbij van gelijke rechten en plichten geen sprake was en vrouwen gezien werden als de zwakkere, te beschermen partij. In Nederland waren getrouwde vrouwen tot 1957 formeel handelingsonbekwaam en was de man tot 1971 het hoofd van het gezin (In ’t Veld-Langeveld en Schoonenboom 1976).

Veel moslimlanden kennen uit het oogpunt van ontwikkelingspeil een grote ongelijkheid: naast een welvarende, goed opgeleide elite is er ook zeer grote armoede en hoog analfabetisme, vooral bij vrouwen. De verschillen manifesteren zich in veel andere grootheden, zoals kindertal, kennis van de wereld en ook geloofsbeleving. Anders dan de elites koestert de grote massa nog zeer traditionele normen ten aanzien van de positie van vrouwen. Deze samenlevingen leven

als het ware in verschillende tijden tegelijk: de ene laag in de hoogmoderne, de andere deels nog in de premoderne tijd. Maar de ontwikkeling in de komende decennia laat de grote massa niet onberoerd. Verdere urbanisatie, een stijgend opleidingsniveau van vrouwen, kleinere gezinnen, deelname aan arbeid, toenemende welvaart en mediaconsumptie veranderen de positie van vrouwen, hun zelfperceptie en mondigheid. In Iran, dat de afgelopen decennia een snelle verbetering van de opleiding van vrouwen te zien heeft gegeven, zijn juist zij electoraal opgekomen voor ontradicionalisering. Hun ‘subversiviteit’ ten aanzien van de klassieke voorschriften uitte zich ook op andere wijze. Terwijl het regime in de zwaar islamitisch-ideologische periode meteen na de revolutie de minimumhuwelijksleeftijd verlaagde van 15 naar 9 jaar en daarna weer verhoogde naar 13 jaar is de feitelijke huwelijksleeftijd inmiddels gestegen naar boven de 24 jaar. Met de stijgende huwelijksleeftijd daalt het aantal kinderen per vrouw. De ideologisch zozeer gesacraliseerde bestemming van vrouwen in huwelijk en gezin wordt aldus door het feitelijk gedrag gefalsificeerd; een zo goed mogelijke opleiding en aansluitende arbeid is een normaal onderdeel van het leven van veel jonge vrouwen geworden en de Iraanse economie heeft hen ook hard nodig. Vroeg of laat zullen de juridische normen de richting van de maatschappelijke veranderingen volgen, een andere toepassing krijgen of een dode letter worden. De recente verruiming van de echtscheidingsmogelijkheden voor vrouwen in Egypte, waarvan gedacht werd dat deze vooral weer de bemiddelde vrouwen ten goede zou komen, illustreert de andere toepassing. De zogenoemde *khul*-scheiding, die vrouwen door af te zien van financiële rechten in staat stelt voor de rechtbank te scheiden zonder toestemming van de echtgenoot, blijkt vooral te worden benut door armere vrouwen (Berger en Sonneveld in Otto et al. 2006). Uit het rechtsvergelijkend onderzoek blijken ook in andere moslimlanden de juridische normen zich aan veranderingen aan te passen, zoals in Pakistan, Indonesië en zelfs Saoedi-Arabië (Otto et al. 2006). Ook Roy observeert dat de feitelijke ontwikkelingen in de moslimwereld rond onder andere huwelijk, gezin en echtscheiding – met vertraging – overeenkomen met die in het Westen en dat zelfs achter ogenscheinlijke hertraditionalisering, zoals de terugkeer van de hoofddoek, juist modernisering schuilgaat (Roy 2004: 140-141).

Naarmate achterstanden worden ingehaald en dit een vertaling vindt in familierecht is derhalve convergentie te verwachten. Gezien de bijvoorbeeld naar opleidingsniveau en welvaartsverdeling zeer grote achterstanden van de meeste landen (zie hoofdstuk 2) moet wel gerekend worden met een zeer lange termijn. Voor het inhalen moet met generaties worden gerekend, zij het dat er grote verschillen zijn tussen de moslimlanden. Tegelijk moet bedacht worden dat door de activiteit van sociale bewegingen de aanpassing van het formele recht aan feitelijke ontwikkelingen ook versnellingen kan ondervinden. Arjomand signaleert dat de vrouwenbewegingen in moslimlanden momenteel een van de meest dynamische factoren zijn (Arjomand 2004: 25). Zelfs in Saoedi-Arabië laten vrouwen-ngo’s van zich horen. Onder hun invloed is een van de juridische pijlers van het wahhabisme in discussie gekomen, namelijk het principe van ‘blocking

of the means'. Dit houdt in dat handelingen verboden zijn die kunnen leiden tot zonden; op deze grond is het vrouwen verboden een auto te besturen (Meijer 2005). Evenzo als in de jaren zestig en zeventig de vrouwenbeweging in westerse landen grote invloed had op de wetgeving zou dat nu in de moslimwereld het geval kunnen zijn. Dit geldt des te sterker naarmate democratische openingen ook voor vrouwen ontstaan.

Hoe plausibel voortgaande convergentie ook is, dat wil echter nog niet zeggen dat geen verschillen overblijven; eerder zal sprake zijn van 'multipale moderniteiten'. Met dit begrip verzet Eisenstadt zich tegen de in het Westen nog steeds levende gedachte dat modernisering een gelijkvormig en lineair proces is naar een situatie waarvoor het Westen – als voorloper – model staat. Modernisering ziet hij in navolging van Max Weber als het zich gaandeweg postvatten van de idee dat de kosmos niet een onveranderlijke, door God bepaalde orde vertegenwoordigt, maar door bewust menselijk handelen kan worden veranderd. Met dit inzicht wordt de mens een autonome factor, die zich derhalve kan bevrijden van de traditionele politieke en religieuze autoriteit. Het antwoord in en buiten het Westen op deze kern van modernisering is niet identiek, maar contextafhankelijk en voortdurend evoluerend. Geschiedenis, sociale en economische dynamiek en institutionele structuur zijn alle relevant voor het antwoord. Dit sluit overeenkomsten in tijdpad en/of resultaat niet uit, maar evenmin verschillen en hybride vormen. Vandaar dat Eisenstadt spreekt van 'multipale moderniteiten' (Eisenstadt 2000). Dit concept volgend is de vraag waar het 'multipale' ten aanzien van het familierecht betrekking op zal krijgen. Hierover kan natuurlijk alleen maar worden gespeculeerd, maar het lijkt niet aannemelijk dat religie en sharia op afzienbare termijn als inspiratiebron van het recht zullen verdwijnen. In West-Europa was de seculiere rechtsontwikkeling in hoge mate een resultante van de afsplitsing van het canonieke recht in de elfde eeuw. Hierdoor werd afstand geschapen tussen religieus en wereldlijk recht, maar ontstond tegelijk ook ruimte voor de ontwikkeling van het seculiere recht. Concepten als *rule of law*, waar ook de koning aan gebonden is, konden ontstaan omdat het koningschap door die afstand was ontdaan van zijn religieuze legitimiteit (Berman 1983). Deze fundamentele scheiding van beide domeinen kon echter wel plaatsvinden doordat de kerk een institutie vormde met beslissingsmacht. Die institutionele voorwaarde ontbreekt in de moslimwereld; zeker in de sunnitische wereld doet de structuur eerder aan het protestantisme dan aan de rooms-katholieke kerk denken. Dat betekent niet dat geen scheiding van geloofsgemeenschap en staat of secularisatie van het recht op kan treden; feitelijk is deze overall gaande. Maar het ontwikkelingspad is niet identiek.

'De' sharia is op zichzelf pluriform en flexibel genoeg om zich aan ontwikkelingen van allerlei aard aan te passen; of dit feitelijk zal gebeuren is uiteraard afhankelijk van onder andere het ontwikkelingsproces en de machtsverhoudingen. Het lijkt aannemelijk dat nog meer dan nu al het geval is de sharia op langere termijn zal gaan functioneren in de meer abstracte betekenis van Gods weg en sociale rechtvaardigheid. In het voor de legitimatie van recht relevante discours zal de

sharia een belangrijke inspiratiebron blijven. Maar het positieve recht zal steeds meer geënt worden op de waarden die achter de letter van de geboden en verboden schuilgaan, en een toepassing te zien geven van allerlei procedures om die geboden en verboden verder te conditioneren en zich daarmee verwijderen van de klassieke sharia. Maar ook dan blijft het natuurlijk wel gaan om een in *religieuze* termen gegoten discours. En ook al zal dat op veel rechtsgebieden in westerse ogen normale uitkomsten te zien geven, zo'n discours zal vermoedelijk toch leiden tot andere grenzen aan het gedrag dan in delen van het Westen worden getrokken. Hete hangijzers blijven vooralsnog de aanvaarding van religieuze pluraliteit en hiermee samenhangende minderheidsrechten, van afvalligheid en ongelof, vrijheid van meningsuiting, de bevoorrechte positie van de man en een complex van zedelijkheidsvraagstukken, zoals seksualiteit buiten het huwelijk en homoseksualiteit (Takeyh 2001/2002). Op al deze gebieden is er ook dynamiek in de moslimwereld, ook al verschilt de situatie van land tot land en uit die dynamiek zich vaak eerder in de luwte van het privé-domein dan in de publieke ruimte. De zware sanctie die in sommige landen op afvalligheid is gesteld, zal menigeen van expliciete geloofsafval weerhouden; dat sluit echter minder opvallende manieren niet uit, zoals het geleidelijk steeds minder voldoen aan de geloofsvoorschriften. Een tegenstelling tussen publiek voorgeschreven en privaat uitgeoefend gedrag roept spanningen op die vroeg of laat tot aanpassingen nopen. Zo is in Maleisië naar aanleiding van een veroordeling tot gevangenisstraf wegens afvalligheid in de relatieve anonimiteit van internet voor het eerst over dit taboe toch een semi-openbaar debat losgebarsten, waarbij ook moslims zich uitspraken voor het recht op afvalligheid als onderdeel van de vrijheid van godsdienst (Internet Malaysia 2005). Religie en zedelijkheid zullen van belang blijven in het juridisch denken, maar het is moeilijk te voorspellen op welke wijze en hoe dwingend deze de maatschappelijke ontwikkeling zullen normeren.

4.5 CONCLUSIE

Het begrip sharia kent verschillende betekenissen. Het kan een aanduiding zijn van het abstracte plan van God met de geloofsgemeenschap, het kan slaan op de uitwerking hiervan door de vroege schriftgeleerden in een geheel van gedragsregels, of het kan betrekking hebben op de huidige interpretaties door staten, instellingen en groepen. Wanneer gekeken wordt naar het nu geldende op de sharia gebaseerde recht valt vooral de grote verscheidenheid op. Er bestaan grote verschillen tussen moslimlanden zowel in de op de sharia gebaseerde rechtsregels zelf als in de praktische toepassing daarvan. Voorts blijkt de islamisering van het recht vanaf de jaren zeventig tot nu toe in de meeste landen een beperkte reikwijdte te hebben gehad. De ontwikkeling van nationaal recht dat tegemoetkomt aan moderne sociaal-economische behoeften en niet gefundeerd kan worden in de klassieke sharia, gaat ook gewoon door. De eerste golf van islamisering is (nog) niet gevolgd door een tweede; eerder is de laatste vijftien jaar sprake van een afname van de invloed van althans de klassieke sharia op het nationale recht (Otto 2006: 189).

In verreweg de meeste moslimlanden kan zeker nog niet gesproken worden van een effectieve rechtsstaat en een volwaardige *rule of law*. Ze worden eerder getekend door grote heterogeniteit van het recht. Met de onzekerheden en spanningen als gevolg van pluraliteit van hun rechtssystemen onderscheiden ze zich echter niet van andere ontwikkelingslanden. De confrontaties over het recht als gevolg van de recente islamiseringsgolf hebben per saldo echter eerder geresulteerd in een ‘nationalisatie van de sharia’ dan in een ‘islamisering van het recht’ naar klassiek model. Slechts in een gering aantal landen is onder invloed van het islamitisch activisme in de afgelopen decennia de staatsvorm en het recht (een tijdlang) geïslamiseerd in klassieke richting. Als bron van wetgeving speelt het islamitisch recht in meer landen, terwijl dat lang niet altijd resulteerde in veranderingen van het positieve recht. Ook het beruchte islamitisch strafrecht geldt formeel slechts in een gering aantal landen en komt bovendien niet altijd tot uitvoering. De recente islamisering van het recht en het al van oudsher bestaand op de sharia gebaseerd nationaal familierecht hebben hervormingen niet geblokkeerd. Ze lijken een verdere dynamiek in de richting van de internationale maatstaven in de meeste moslimlanden dan ook niet principieel te belemmeren.

Het Westen kan in constructieve zin aan dit proces bijdragen. Niet alleen indirect, omdat het een rol speelt in de in de vorige paragraaf genoemde politieke contingenties, maar ook omdat het de moslimwereld ontmoet in vele gremia die belangrijk zijn voor de rechtsontwikkeling zelf. Van groot belang is dan dat het Westen de sharia niet meer als vanzelfsprekend aanmerkt als strijdig met de universele mensenrechten (Aliboni 2004). Daarvoor is noodzakelijk dat het rekening houdt met de uiteenlopende betekenissen: het ene land is het andere niet, en dat geldt ook voor de inhoud en plaats van de sharia. De ene sharia komt redelijk in de buurt van internationale mensenrechtenmaatstaven, terwijl elders onder de vlag van de sharia de ernstigste schendingen ervan plaatsvinden. Vanwege de godsdienstige rechtvaardiging, waarachter bovendien vaak machtsoverwegingen schuilgaan, hoeft het Westen niet terug te schrikken voor het kritiseren van deze praktijken; dergelijke kritiek blijkt ook invloed te hebben. Maar omgekeerd moet het ook oog tonen voor de positieve betekenis die religie en het daarop gebaseerde recht voor grote delen van de moslimbevolkingen heeft. Islamitisch gefundeerde hervormingen van de sharia en islamitisch gefundeerde ontwikkelingen in de richting van de internationale mensenrechtenmaatstaven zullen in westers oog vaak te langzaam gaan of als een stap terug worden gezien. Maar het is niet uit te sluiten dat juist dergelijke hervormingen beter beklrijven dan grote of door het Westen afgedwongen stappen. Het volgende hoofdstuk gaat hier verder op in.

5 BELEIDSPERSPECTIEF

5.1 INLEIDING

Het streven van islamitisch geïnspireerde activisten naar deelname aan de politieke macht en het plaatsnemen van het recht in islamitische kaders heeft grote spanningen veroorzaakt in de moslimwereld. Hiernaast heeft het internationale moslimterrorisme van de afgelopen jaren ook in het Westen geleid tot angst voor islamitisch activisme en islamisering. Dit rapport richt zich op deze beladen relatie tussen de islamisering van politiek, staat en recht enerzijds, en democratie en mensenrechten anderzijds binnen de moslimwereld. Het onderzoekt de ontwikkeling van islamitisch activisme in moslimlanden en de mogelijke aanknopingspunten daarin voor toenadering tot concepten van democratisering en mensenrechten. De centrale vragen luiden als volgt.

- *Welke inzichten zijn te ontleen aan de ontwikkeling sinds de jaren zeventig van islamitisch activisme in relatie tot democratisering en verbetering van mensenrechten?*
- *Welke aanknopingspunten biedt islamitisch activisme voor toenadering tot concepten van democratie en mensenrechten?*
- *Welk beleidsperspectief voor Nederland en Europa kan op de langere termijn spanningen rondom vraagstukken van islamitisch activisme binnen de moslimwereld verminderen en processen van democratisering en verbetering van mensenrechten ondersteunen?*

149

De vraag naar de ontwikkeling van islamitisch activisme in moslimlanden, alsook naar aangrijpingspunten voor een beleidsperspectief is in de voorgaande hoofdstukken onderzocht langs drie dimensies, namelijk de ontwikkeling van islamitisch-politiek denken, van islamitische politieke bewegingen en van islamitisch recht binnen de sunnitische en shiïetische hoofdstromingen. Deze hoofdstukken lieten een gevarieerd beeld zien van de mate van islamisering van politiek, staat en recht in de verschillende moslimlanden. Het streven naar islamisering blijkt geen definitieve obstakels op te werpen voor democratisering en verbetering van de mensenrechten; op verschillende niveaus is sprake van een toenadering tot beide. Deze bevindingen bieden aanknopingspunten voor een beleidsperspectief in de zin van een visie en richtinggevend kader met algemene uitgangspunten van beleid dat kan bijdragen aan het verminderen van spanningen tussen islamitisch activisme enerzijds en democratisering en respect voor mensenrechten anderzijds. In dit laatste hoofdstuk presenteert de WRR de hoofdlijnen van dit beleidsperspectief.

Helaas biedt de huidige verhouding tussen de moslimwereld en het Westen bepaald geen gunstige context voor het overbruggen van mogelijke tegenstellingen tussen islamitisch activisme en democratie en mensenrechten. Er is een negatieve spiraal ontstaan die zowel internationaal als nationaal diepe sporen

achterlaat (par. 5.2). Tegelijkertijd verhoogt deze situatie de urgentie van constructieve toenadering ter ondersteuning van democratisering en verbetering van de mensenrechten. De empirische analyses van hoofdstuk 2, 3 en 4 tonen aan welke aangrijpingspunten voor beleid zijn te ontleen aan de ontwikkeling van islamitisch activisme (par. 5.3). De algemene uitgangspunten voor dit beleid worden verkend in paragraaf 5.4. Dit rapport richt zich uiteraard tot de Nederlandse regering. Een aantal beleidsvoorstellen betreft niettemin de samenwerking op Europees niveau, want via dat grotere kader kan Nederland relatief veel invloed uitoefenen. Welke specifieke Europese en Nederlandse beleidsopties ter beschikking staan om deze betrokkenheid concreet gestalte te geven, staat beschreven in paragraaf 5.5. Hoewel de WRR geen empirisch onderzoek heeft verricht naar de ontwikkeling van islamitisch activisme op eigen bodem, heeft de hier ontwikkelde beleidsvisie ook implicaties voor de omgang met islamitisch activisme binnen Nederland, mede gezien de onderlinge verwevenheid tussen buitenlands en binnenlands beleid. Deze implicaties worden besproken in paragraaf 5.6.

5.2 DE WERELDPOLITIEKE SITUATIE

5.2.1 BOTSINGEN

De recente wereldpolitieke ontwikkelingen maken constructieve toenadering tot de moslimwereld ter bevordering van democratisering en mensenrechten zowel complexer als urgenter. De verhoudingen waarbinnen een hierop gericht streven zou moeten worden gerealiseerd, waren al verslechterd door onder meer de islamitische revolutie in Iran, de eerste Golfoorlog, de oorlog in Afghanistan en het slepende Midden-Oostenconflict. Maar sinds '11 september' is sprake van een escalatie van conflicten. De 'oorlog' tegen het terrorisme in Afghanistan en Irak lokt interpretaties uit van een *clash* tussen het Westen en de islam. Of inderdaad sprake is van primair deze clash wordt betwist. Reza Aslan beklemtoont dat wat zich nu, ook na de aanslagen sinds 2001 in de moslimwereld rond de islam afspeelt een zuiver intern conflict betreft tussen moslims, en niet een strijd tussen de islam en het Westen (Aslan 2005). Botsingen met het Westen zijn volgens hem instrumenteel voor botsingen *binnen* de moslimwereld over de rol en interpretatie van de islam. Kepel steunt die opvatting; terroristische acties in westerse landen of elders tegen westerse doelen zijn volgens hem uiteindelijk bedoeld om moslims te mobiliseren tegen de corrupte, afvallige regimes in moslimlanden (Kepel 2004). Anderen, zoals Buruma en Margalit, menen dat het Westen, als 'broeiest van afgoderij', arrogantie, overheersing en zedelijke ontaarding, voor radicale islamitische bewegingen wel degelijk het voornaamste doelwit vormt van een gewelddadige 'jihad' in naam van de islam (Buruma en Margalit 2004: 126). Dat zowel het een als het ander het geval kan zijn is de opvatting van Hans Jansen. Hij stelt dat in de huidige radicale ideologie gaandeweg verschillende motieven zijn gaan spelen: zowel verzet tegen afvallige heersers van moslimlanden en afvallige moslims als verzet tegen het Westen, en dan vooral de VS (Jansen 2004).

Of het er bij eerdere aanslagen op westerse doelen nu vooral om ging het Westen als zodanig te bestraffen voor oorlogshandelingen tegen moslims of de islam, westerse landen te dwingen hun steun aan autoritaire regeringen van moslimstaten te staken, dan wel primair om de moslimbevolking te imponeren en te mobiliseren, één ding is duidelijk. Sinds '11 september' is de strijd tegen het Westen als domein van 'zionisme, kruisvaarders en ongelovigen' in elk geval wel explicieter geworden. Dat heeft uiteraard ook te maken met de dynamiek en kenmerken van de oorlogsvoering zelf. Eerder in dit rapport is al gewezen op de verzelfstandiging van het gewelddadig transnationaal activisme. Het heeft zich losgemaakt van nationale agenda's en richt zich nu op de internationale strijd tegen het (vermeende) onrecht tegen moslims waar ook ter wereld. Het gewapende optreden van het Westen in Afghanistan en Irak versterkt de perceptie van het Westen of de deelnemende westerse landen als vijand van de islam. Dit vergroot ook de bereidheid tot gewapende vervolgcacties elders of in eigen land door de vele duizenden goed getrainde strijders uit die conflicten. Kleinere onderdelen of 'cellen' van deze transnationale netwerken hebben zich in veel landen genesteld, waardoor het strijdperk is gemondialiseerd. Alleen al vanwege het bestaan van dit leger van (ex-)strijders lijkt het niet aannemelijk dat het verschijnsel van terroristische aanslagen tegen westerse doelen snel zal verdwijnen, zelfs als de ontwikkelingen in Irak en het Midden-Oosten een gunstig verloop hebben.

Het Westen is zelf ook rekruteringsgebied geworden voor dit 'vreemdelingenlegioen'. Sommige jongeren onder de moslimbevolking voelen zich aangesproken door het appèl tot verdediging van 'de bedreigde islam', hoezeer ook westerse regeringen hun strijd definiëren als gericht tegen terrorisme en uitdrukkelijk niet tegen de islam. Olivier Roy wijst erop dat vooral bij jongeren van de tweede en derde generatie een proces van 'ontculturalisering' gaande is. Door het loslaten van de religieuze en culturele tradities van hun ouders staan ze steeds meer open voor andere invloeden, waaronder ook van transnationale religieuze aard. Sommigen worden onder invloed van deze nieuwe religieuze interpretaties vatbaarder voor radicalisering (Roy 2004). 'De' islam en 'de' umma vormen voor hen een belangrijker referentiepunt dan het land van hun ouders of het land waar ze wonen (Phalet et al. 2000/1). Confrontaties zoals in Afghanistan en Irak zien zij niet als confrontaties tussen staten, maar als aanvallen op 'de' islam.

Sommige salafistische stromingen sluiten goed aan op dit proces van ontculturalisering en identificatie met een collectieve moslimidentiteit. Door hun nadruk op de 'ware' moslim en persoonlijke vroomheid kunnen salafistische bewegingen extreme vormen aannemen. De gewelddadige, jihadistische stromingen hierbinnen zijn dan ook uitermate geschikt voor transnationale vormen van gewelddadig activisme (AIVD 2004a; IGC 2004 en 2005a). De eis zich te conformeren aan het voorbeeld van de eerste volgelingen van de Profeet kan ertoe leiden dat deze salafisten de relevante koranteksten zo letterlijk en absoluut nemen dat geen enkele interpretatie meer is toegestaan. Doordat iedere reflectie op de heilige teksten uit den boze is en alle interpretaties ervan sinds de zevende eeuw voor hen gelden als dwaling, zijn ze weinig gevoelig voor politiek of theologisch debat.

De evidente radicaliteit van dit gedachtegoed maakt dat juist jongeren die in een bevattelijke levensfase zitten en ermee in aanraking komen, een grotere kans hebben als radicale *born agains* tevoorschijn te komen. De aantrekkingskracht ervan is voor sommige jongeren ook groot, omdat het voorziet in een behoefte aan een positieve identiteit die hun ouders en de samenleving waarin zij leven hun niet kunnen leveren. De strijdbare islamitische bewegingen waardoor zij zich voelen aangesproken en de rolmodellen die de *intifadah*, Osama bin Laden en andere ‘verzetshelden’ verschaffen, voorzien daarin wel. Deze jongeren zijn niet alleen ontvankelijk voor rekrutering voor deelname aan gewapende acties ver van huis. Ze zetten hun woede en slachtoffergevoelens ook om in een religieus gerechtvaardigde heroïek door ‘de heilige strijd’ op eigen initiatief te verplaatsen naar de lokale context. Doordat ze, in de woorden van minister Remkes, zich bewegen in “fluïde, dynamische en vaak vaag afgegrensde gelegenhedenstructuren” dragen zij bij uitstek bij aan vijfde kolonne-achtige gevoelens onder de bevolking. En dat terwijl het – althans in Nederland – slechts zou gaan om naar schatting tien tot twintig van dergelijke verbanden (Tweede Kamer 2005c: 29). Uit onderzoek van Phalet et al. is ook gebleken dat slechts een zeer gering aantal Nederlandse moslimjongeren bereid is tot toepassing van geweld ter verdediging van de religie (Phalet et al. 2000/1). Maar ook al zijn er in feite maar heel weinig jongeren die over de drempel stappen naar actieve deelname aan terroristische acties binnen eigen land, de gevolgen van hun acties zijn wel buitenproportioneel. Met – zelfs een beperkt aantal – gewelddadige acties en dreiging met aanslagen op in het oog springende personen en vitale objecten slagen ze erin een sfeer van angst en groot wantrouwen tussen bevolkingsgroepen tot stand te brengen.

5.2.2 GEVOLGEN

Door het transnationale en nationale terrorisme en de strijd tegen terreur zijn allereerst de interne verhoudingen in veel landen verscherpt, zowel in het Westen als in de moslimwereld. Het Pew Research Center rapporteert dat van negen onderzochte westerse niet-moslimlanden de bevolking in Duitsland en Nederland het meest negatief staat tegenover moslims: respectievelijk 47 en 51 procent heeft een negatieve houding (Pew Research Center 2005).¹ In westerse landen is grote angst ontstaan voor nieuwe aanslagen, ook al heeft in feite nog maar een beperkt aantal aanslagen plaatsgehad. Door de bovenproportionele invloed van kleine groepen extremisten, is een beeld ontstaan van de islam als een inherent bedreigende, tot het terrorisme aanzettende religie. Zeker in Nederland lijkt hierdoor maatschappelijk en politiek steeds meer een tweedeling te ontstaan tussen ‘de moslims’ en ‘de autochtone’ bevolking (Shadid 2005). Deze terminologie dringt zelfs door in beleidsnota’s, zoals in de nota ‘Weerbaarheid en Integratiebeleid’ (Minister van Vreemdelingenzaken en Integratiebeleid 2005). Zo’n tweedeling is niet alleen gevaarlijk omdat ze ook conflict suggereert waar dit niet bestaat, ze doet bovendien tekort aan de enorme pluraliteit in Nederland op het gebied van religie, levensbeschouwing, land van herkomst, enz.

In sommige landen is de oorlog tegen het terrorisme ook aangegrepen voor binnenlandpolitieke doelen, namelijk versterkte repressie van onwelgevallige personen en groeperingen. In Israël werd de afgelopen jaren met Amerikaanse steun de terreurbestrijding sterk opgevoerd en werd tevens onder die vlag een scheidingsmuur gebouwd die ruim op Palestijns grondgebied was bemeten. Het Internationaal Hof van Justitie kwalificeerde de bouw als strijdig met het internationale recht (ICJ 2004). In hun studie *The Muslim World after 9/11* voor de denktank Rand noemen Rabasa et al. de nodige voorbeelden van moslimlanden waar de oorlog tegen het terrorisme tot versterkte repressie voor eigen doelen heeft geleid, zoals Maleisië en Saoedi-Arabië (Rabasa et al. 2005: 50-52). Volgens de International Crisis Group (ICG) schiet de terreurbestrijding in een land als Somalië zo ver het doel voorbij dat jihadbewegingen eerder aan sympathie van de bevolking winnen dan verliezen (ICG 2005b).

Ook de internationale verhoudingen zijn mede door de oorlog in Irak ingrijpend beïnvloed. Het Atlantisch bondgenootschap is er door geschaad, en ook binnen de EU is verdeeldheid ontstaan. Maar bezien vanuit het onderwerp van dit rapport is wellicht het meest negatief dat ‘het’ Westen aan moreel gezag heeft ingeboet en daarmee politieke schade heeft opgelopen als voorvechter van democratie en respect voor internationaal recht en de mensenrechten (UNDP 2005: 67). De ‘oorlog’ tegen het terrorisme heeft geleid tot een intensivering van de relaties met regeringen van landen die het weinig nauw nemen met democratie en mensenrechten, zoals Egypte, Libië en Pakistan. De Amerikaanse regering rechtvaardigde de inval in Irak primair op grond van de vermeende aanwezigheid van massavernietigingswapens en (later) de mogelijke banden van het regime met Al-Qaeda. Toen deze motiveringen niet konden worden waargemaakt, verschoof het accent in de rechtvaardiging voor de invasie naar humanitaire doelen en het vestigen van een democratisch regime. Hoewel de wapeninspecties anders uitwezen, volhardde de aanvankelijk meer dan dertig landen tellende *coalition of the willing* (waar ook Nederland deel van uitmaakte) in de juistheid van de invasie. Behalve dat dit het internationale aanzien van de betrokken landen in de rest van de wereld heeft geschaad, heeft het ook de woede van veel moslims gevoed (Pew Research Center 2004). Hierbij komt de behandeling van de gevangenen in Guantanamo Bay (Cuba) en de Abu Ghraib gevangenis in Irak. Niet alleen was die juist voor moslims krenkend, maar de behandeling vormt zeker ook een inbreuk op de geest van in internationale verdragen neergelegde mensenrechten. Dit alles heeft het cynisme onder moslims over de ernst die het Westen zelf maakt met democratie en universele mensenrechten verder aangewakkerd. Wel lijkt het erop dat de politieke schade eerder de VS treft dan de EU. De verdeeldheid onder de Europese lidstaten om aan de inval in Irak mee te doen, heeft mede tot gevolg gehad dat ‘het’ Westen in de moslimwereld minder als ongedeelde grootheid wordt gezien (Joffé 2005).

Dit alles onderstreept hoezeer de wereld in een negatieve spiraal is beland. ‘Veiligheid’ is een topprioriteit geworden in de internationale en nationale politiek van veel landen. In het Westen is de argwaan tegen moslims toegenomen.

Het zou echter onjuist zijn de verscherping uitsluitend te definiëren in termen van ‘het Westen’ versus ‘moslims’ of ‘de islam’. De oorlog in Irak heeft kenmerken van een – ook weer in religieuze termen gegoten – burgeroorlog tussen sunnieten en shiieten. Maar ook binnen deze islamitische geloofsrichtingen is sprake van spanningen, inderdaad van een *clash within* (Aslan 2005). Zoals hoofdstuk 3 liet zien, zetten radicale islamitische bewegingen – binnen en buiten moslimlanden – ook moslims zelf onder druk om zich aan de normen van de ‘ware’ islam te conformeren. Sommige radicale bewegingen zijn even gewelddadig tegenover wat zij zien als verzaking van het geloof door moslims (*takfir*) als tegenover westerse ongelovigen (*jihad*) (Jansen 2004). In moslimlanden vinden regelmatig terroristische aanslagen plaats; ook wanneer deze gericht zijn tegen westerse doelen leiden deze tot veel slachtoffers onder moslims.

In zijn vóór de aanval op Irak geschreven boek *The Future of Political Islam* beschreef Fuller de kenmerken van een *worst case scenario*. Het omvat een moeilijk te beslechten oorlog tegen het terrorisme onder leiding van de VS, regelmatig nieuwe aanslagen, groeiende animositeit tussen en binnen bevolkingsgroepen, beperkingen van burgerlijke vrijheden, het ontstaan van een ‘bunker Amerika’ en autoritaire staten die aan de oorlog tegen het terrorisme een alibi ontleen voor het versterken van de binnenlandse repressie. De feitelijke wereldpolitieke ontwikkelingen voldoen daaraan in hoge mate. De spiraalwerking die Fuller voorzag, heeft niet alleen desastreuze gevolgen voor de westerse open samenlevingen. De confrontaties appelleren vooral aan de gewelddadige en dogmatische kant van islamitisch activisme. Die veroordeelt zichzelf tot een permanent vreugdeloze en negatieve rol contra het Westen en ook contra de hoofdstroom van de moslimbevolking zelf, met een obsessie voor alles wat verboden en fout is (‘The Islam that says no’). Met deze nihilistische opstelling ontnemt zij zichzelf de kans op een constructieve en toekomstgerichte rol ten aanzien van de morele, sociale en economische problemen waar veel moslimlanden mee worden geconfronteerd (Fuller 2003: 194 en 211-2).

5.3 AANKNOPINGSPUNTEN

5.3.1 INLEIDING

De hier geschetste wereldpolitieke situatie biedt weinig aanwijzingen voor een spoedige substantiële verbetering. De ontstane spiraal van actie en reactie laat zich niet gemakkelijk keren, noch wat betreft de internationaal-politieke, noch de lokale drijfveren achter het terrorisme. De wederopbouw van Afghanistan en Irak ondervindt grote tegenstand en een beëindiging van de gewelddadigheden is nog lang niet in zicht. Ook het chronische Midden-Oostenconflict blijft vooralsnog een belangrijke voedingsbodem voor extremisme aan beide zijden en een splijtzwam voor de verhoudingen tussen de moslimwereld en het Westen. Toch laten de in dit rapport onderzochte kenmerken en de dynamiek van islamitisch activisme zelf over de afgelopen dertig jaar zien dat er ook positieve ontwikkelingen zijn. Niet alleen op het gebied van islamitisch-politiek denken maar ook van isla-

mitische politieke bewegingen en islamitisch recht blijkt een grote verscheidenheid van activistische oriëntaties te bestaan. De ontwikkelingen in de afgelopen decennia laten voorts aanknopingspunten zien voor een geleidelijke toenadering tot concepten van democratie en mensenrechten, waarop het beleid moet inspelen. Dat zal voor elk van de drie gebieden hieronder kort worden geadstrueerd.

5.3.2 ISLAMITISCH-POLITIEK DENKEN

In hoofdstuk 2 bleek dat veel van de huidige militante islamitische bewegingen hun inhoudelijke inspiratie ontleenden aan denkers die zich al vanaf de eerste helft van de vorige eeuw manifesteerden. Ze bepleitten nieuwe zeggingskracht van de islam voor het publieke leven. Daarnaast zetten ze zich sterk af tegen het religieuze traditionalisme, de passieve overgave aan God (quiëtisme) en de dominantie van het Westen of westerse denkbeelden in de moslimwereld. Ze keerden zich daarmee ook tegen het monopolie van de schriftgeleerden op de interpretatie van de koran en de sunna. De inspiratiebron bij uitstek voor hun visie op de rol van de islam in het publieke leven vormde de utopie van de begintijd. De letter van de koran en sunna was hun richtsnoer voor het streven naar islamisering van de samenleving en/of staat, van onderop of bovenaf, evolutionair of revolutionair. Belangrijke in het Westen ontwikkelde concepten voor de inrichting van de staat, zoals de scheiding van kerk en staat, democratie, *rule of law* en mensenrechten wezen ze af als strijdig met de islamitische beginselen en de suprematie van islamitisch recht. De door deze denkers beoogde mobilisatie is er gekomen; hun opvattingen zijn in het Westen beeldbepalend geworden voor islamitisch activisme.

Dit verklaart mede waarom er weinig oog bestaat voor andere hervormingsdenkers die zich eveneens al vanaf de vroege vorige eeuw richtten tegen het heersende dogmatische traditionalisme en ook tegen degenen die de koran en de sunna naar de letter wilden naleven. Deze denkers zoeken juist een verbinding van de islam met de moderniteit. Ook zij willen komen tot nieuwe interpretaties, maar anders dan de hiervoor genoemde categorie hervormers laten zij hierbij de tekst van koran en sunna niet ongemoeid. Zij menen dat de betekenis van die teksten alleen begrepen kan worden vanuit de context waarbinnen deze tot stand kwamen. Het gaat hen derhalve niet om de letter maar de geest van de tekst en de zeggingskracht daarvan voor andere omstandigheden dan de toenmalige. Door deze erkenning van de eigen betekenis van de historische context ontstaat tevens de mentale ruimte voor waardering van menselijke innovaties als democratie en mensenrechten. Sommigen van de besproken denkers aanvaardden dergelijke innovaties door ze te funderen op islamitische concepten, zoals shura (raadpleging). Anderen zien democratie en mensenrechten als in zichzelf waardevolle producten van de menselijke rede die zich positief verhouden tot de intenties van de koran; Bayat typeert deze stroming als postislamisme (Bayat 2006). Deze zeer kort getypeerde posities kunnen worden aangeduid als respectievelijk 'islamisering van de moderniteit' en 'modernisering van islamitisch denken'. Hoe de relatie tussen islam en de principes van democratie en mensenrechten ook precies wordt gelegd, beide posities impliceren wel een onderlinge toenadering tot deze concepten.

In hoofdstuk 2 werd slechts een beperkte selectie van denkers met dergelijke opvattingen opgevoerd; in de huidige tijd zijn denkers met vergelijkbare opvattingen in veel moslimlanden te vinden. Hun denkbeelden zijn vaak omstreden, omdat ze niet alleen haaks staan op de islamitische orthodoxie en de opvattingen van extremistische bewegingen, maar ook als bedreigend worden ervaren door de veelal autoritaire regimes in de moslimwereld vanwege hun pleidooien voor democratie en mensenrechten. Enkel van de genoemde denkers hebben hun land moeten ontvluchten. Opmerkelijk is dat juist in Iran, de bakermat van de islamitische revolutie, dit denken een hoge vlucht heeft genomen. De kwarteeuw ervaring met een theocratie heeft er velen, ook denkers die voorheen de islamitische revolutie steunden, tot het inzicht gebracht dat de verbinding van islam met politieke macht niet alleen heeft geleid tot grote onderdrukking maar ook tot corrumpering van de godsdienst zelf. Proberen zij democratie en mensenrechten nog vanuit de islam te beredeneren, inmiddels bestaat er ook een categorie seculiere intellectuelen die de wenselijkheid hiervan funderen op louter humanistische grondslag (Jahanbegloo 2005).

De feitelijke politieke doorwerking van de besproken opvattingen is in de meeste moslimlanden onduidelijk, want die verloopt vaak ondergronds. Maar daarmee is niet gezegd dat ze geen invloed hebben. Een prominente vertegenwoordiger – Abdurrahman Wahid – bekleedde in Indonesië zelfs enige tijd het presidentschap. In Iran vinden ze veel weerklank onder de grote groep jongeren uit de middenklasse, die veelal goed opgeleid zijn en hervormingsideeën mede dankzij het internet oppikken en uitwisselen (Jahanbegloo 2005; *Financial Times* 2005). Duidelijk is wel dat de heilige bronnen van de islam – de koran en de sunna – op vele manieren kunnen worden gelezen en geïnterpreteerd. Met de opkomst van islamitisch activisme is de strijd over de juiste interpretatie – ofwel de ‘zuivere islam’ – sterk geïntensiveerd. De invloed van opvattingen die geen afwijking van de letterlijke tekst dulden, is in zowel moslimlanden als onder moslims in het Westen nog altijd aanzienlijk, vooral ook doordat militante drukmiddelen worden ingezet. Maar hoewel de ‘bovengrondse’ invloed van intellectuelen die de heilige bronnen juist vanuit hun context willen interpreteren nu nog niet gemakkelijk concreet is aan te wijzen, hebben hun opvattingen wel degelijk grote *potentiële* relevantie. Het is waar dat veranderingen in godsdienstige denkbeelden van gelovigen niet uitsluitend plaatsvinden op grond van intellectuele inzichten, maar ook – en misschien wel eerder – worden aangestuurd door feitelijke gedragsveranderingen (Van Bruinessen 2004). Maar ook dan kan op enig moment de behoefte ontstaan aan interpretaties van de islam die bijvoorbeeld minder regelvoorschrijvend en spiritueler van aard zijn. Zo kan ook waar het de inrichting van staat en recht betreft structuurverandering voorafgaan aan cultuurverandering. De uiteenlopende voorbeelden van Turkije en Iran tonen aan dat allerlei ontwikkelingen, bijvoorbeeld op het gebied van demografie, onderwijs en politiek, ertoe kunnen leiden dat de relatie tussen islam, democratie en mensenrechten in snel tempo actueel wordt. Dit kan ook betekenen dat zich steeds meer groepen gaan verdiepen in alternatieve theologische denkbeelden en interpretaties die geen belemmeringen (meer) zien tussen islam en democratie en

mensenrechten. Kort gezegd: veranderingen in de context leiden vaak tot de behoefte aan andere interpretaties van de tekst. Die andere interpretaties zijn inmiddels in veel landen voorhanden.

5.3.3 ISLAMITISCHE POLITIEKE BEWEGINGEN

De dynamiek sinds de jaren zeventig van islamitische politieke bewegingen kwam aan de orde in hoofdstuk 3. In veel moslimlanden functioneert de islam al geruime tijd als drager van gerechtvaardigde wensen van delen van de bevolking. Islamitische politieke bewegingen vormen daarmee een potentiële politieke kracht met een omvangrijke achterban. ‘De’ islamitische politieke beweging, zo bleek tevens, bestaat niet. Anders dan velen in het Westen veronderstellen en ook veel autoritaire regimes in moslimwereld nog altijd willen laten geloven, vormen islamitische bewegingen geen homogene, onveranderlijk fundamentalistische en/of gewelddadige bedreiging. Die bedreiging gaat natuurlijk wel uit van het transnationale terrorisme dat zich in allerlei vaste en losse verbanden toelegt op jihadische acties. Maar hiernaast zijn er binnen moslimlanden talloze bewegingen en coalities met evenzovele aspiraties die zich laten beïnvloeden door de nabije politieke context en mogelijkheden die hun worden geboden. De meest op de *politieke arena* gerichte bewegingen daarvan zijn het verst opgeschoven in de richting van democratische beginselen en normen. Zij spreken zich meestal ook uit voor versies van islamitische wetgeving die meer zijn aangepast aan de moderne samenleving (ICG 2005: 7).

Veel revolutionaire activisten van het eerste uur hebben vanaf het einde van de jaren negentig gekozen voor een constructievere politieke opstelling binnen de constitutionele grenzen van de nationale staat. In plaats van het aanvankelijke streven om desnoods met geweld de vaak seculiere nationale staat te vervangen door een (umma-brede) islamitische staat, ambiëren ze inmiddels hervormingen via participatie binnen het reguliere politieke bestel en deelname aan verkiezingen. Ze hebben geen fundamenteel verlichtings- of reformatieproces doorgemaakt en beschikken meestal niet over een theologisch of ideologisch doorwrochte onderbouwing voor een toenadering tussen islam enerzijds en democratie en mensenrechten anderzijds. Bovenal putten ze uit een forse dosis politiek pragmatisme (Nasr 2005: 15). Om voldoende politieke invloed te krijgen en effectief te kunnen opereren, moeten ze ondogmatisch zijn, zich aanpassen aan politieke spelregels, coalities vormen en politieke programma’s formuleren. Al doende nemen ze afstand van absolute waarheden en ongedefinieerde vormen van ‘oppositie-islam’ die vooral radicalen en extremisten aanspreken. Bovendien leren ze de positieve werking kennen van democratische principes en mensenrechten in de strijd tegen onderdrukking door de staat, willekeur, rechteloosheid en marginalisering. Juist omdat ze dicht bij de gewone bevolking staan, bedienen ze zich van een religieus, vaak conservatief vertoog. Maar dat geeft hun ook een legitieme basis om te kunnen hameren op rechtvaardigheid, economische ontwikkeling, terugdringing van de corruptie, bescherming van het gewone volk en maatschappelijke emancipatie binnen de politieke arena.

In deze toenadering tot concepten van democratie en mensenrechten liggen positieve aanknopingspunten voor de praktijk. Zo is bijvoorbeeld Turkije mede dankzij de ambities van de islamitisch geïnspireerde AKP de weg van verdere democratisering, rechtsstatelijkheid en EU-lidmaatschap ingeslagen (zie tekstbox 5.1).

Tekstbox 5.1 De Turkse AKP

De Turkse AKP werd in 2001 opgericht door een jongere garde islamitisch activisten die om pragmatische en ideologische redenen waren uitgetreden uit een eerder door het Turkse Constitutionele Hof verboden religieuze partij. Anders dan hun voorgangers presenteerden ze zich uit electoraal oogpunt als leiders van een brede conservatieve partij die respect voor islamitische normen en waarden combineert met een agenda voor verdere democratisering en verbetering van de mensenrechten. Maar weinigen zouden destijds hebben vermoed dat juist deze regering zo daadkrachtig optreedt ter versterking van de Turkse democratie en de mensenrechten, en mede dankzij de hefboom van EU-conditionaliteit in staat is gebleken de dominante positie van het leger in de politiek geleidelijk aan af te zwakken. Het Turkse voorbeeld toont ook aan dat, ondanks alle externe druk, prikkels en beloningen, het uiteindelijk toch de *endogene* politieke en maatschappelijke krachten achter democratisering zijn die de doorslag geven. Het laat echter ook zien dat de EU dankzij constructieve betrokkenheid soms toch pragmatisch en flexibel kan inspelen op eventuele ontwikkelingskansen die zich in dit interne krachtenveld voordoen (WRR 2004).

Andere landen laten vergelijkbare endogene hervormingsprocessen zien. Achtereenvolgende verkiezingsronden in Indonesië, Maleisië en Bangladesh hebben ervoor gezorgd dat religieuze politieke partijen zich minder exclusief en meer pragmatisch opstellen. Soortgelijke ontwikkelingen dienen zich aan in Jordanië, Marokko, Koeweit en Jemen, waar islamitische partijen zich onder voorwaarden politiek mogen manifesteren. Daardoor hebben niet-religieuze partijen op hun beurt meer oog gekregen voor de wens van de kiezer om religieuze waarden terug te zien in politieke programma's. Het resultaat van deze verschuivingen is een toenemende concurrentiestrijd om de grote midden groepen onder de kiezers, die tot verdere matiging en compromisbereidheid leidt. De politieke agenda en het politieke optreden van islamitische partijen in deze landen functioneert ook als voorbeeld voor bewegingen in buurlanden en andere regio's van de moslimwereld. Zelfs daar waar religieuze politieke partijen en bewegingen geen toegang hebben tot de politieke arena, zoals in Egypte en Tunesië, dient het voorbeeld van de Turkse AKP eveneens als inspiratiebron voor pragmatisme, matiging en het gaandeweg zich toe-eigenen van democratische en rechtsstatelijke concepten (zie hoofdstuk 3).

5.3.4 ISLAMITISCH RECHT

In hoofdstuk 4 bleek allereerst dat het begrip 'sharia' verschillende betekenissen heeft. Het kan een aanduiding zijn van het abstracte Plan van God met de geloofsgemeenschap, het kan slaan op de uitwerking hiervan door de vroege schriftgeleerden in een corpus van gedragsregels (klassieke sharia), of betrekking

hebben op huidige interpretaties van de sharia door staten, instellingen en groepen. Ook wanneer gekeken wordt naar het huidige formele, op de sharia gebaseerde recht, blijkt niet gesproken te kunnen worden van een vaststaand geheel van regels dat geldt voor alle moslims. Er bestaan grote verschillen tussen landen in zowel op de sharia gebaseerde rechtsregels zelf als in de praktische toepassing daarvan. Bovendien heeft de islamisering van het recht vanaf de jaren zeventig in de meeste landen tot nu toe een beperkte reikwijdte gehad. In veel moslimlanden speelt de sharia op de meeste rechtsgebieden niet of nauwelijks een rol, en is op die gebieden sprake van een *feitelijke* scheiding van religie en staat. Bovendien is de eerste golf van islamisering (nog) niet gevolgd door een tweede; eerder is de laatste vijftien jaar sprake van een afname van de invloed van althans de *klassieke* sharia op het nationale recht. Extreme islamisering, namelijk invoering van deze klassieke sharia inclusief islamitisch strafrecht, heeft slechts in een beperkt aantal landen plaatsgehad, zoals Iran, Afghanistan onder de Taliban, een tijd lang in Pakistan en Soedan en in een aantal deelstaten van Nigeria. In Saoedi-Arabië gold de klassieke sharia altijd al. Zelfs in sommige van de genoemde landen lijken de scherpste kanten geleidelijk plaats te maken voor meer pragmatische toepassingen.

In de meeste andere moslimlanden, zoals Egypte, Marokko, Indonesië, Maleisië, Nigeria en Mali, heeft de islamisering van het recht een gematigder karakter, zo bleek in hoofdstuk 4. De sharia heeft in deze landen constitutionele erkenning gekregen als ‘bron van wetgeving’ en/of geldt als gecodificeerd recht op enkele specifieke rechtsgebieden. Waar de sharia een plaats heeft gekregen in de grondwet is vaak sprake van constitutioneel dualisme of gemengde rechtsstelsels waarin seculier recht eveneens geldt als bron van recht. De landen uit deze categorie vertonen overigens ook onderling grote variatie in de mate van oriëntatie op de klassieke sharia. In het huidige Pakistan en Afghanistan is die oriëntatie veel sterker dan in landen als Egypte, Marokko en Maleisië, waar de rol van de sharia in staatsrechtelijk opzicht veel meer een abstract-symbolische is, laat staan in de seculiere republiek Mali. In Turkije ten slotte is de sharia al lang geleden volledig verwijderd uit het rechtssysteem. Ook waar de sharia constitutioneel als bron van wetgeving geldt of wordt toegepast op concrete rechtsgebieden, blijkt dit modernere interpretaties niet per se in de weg te staan. Dit geldt bijvoorbeeld op het gebied van het familierecht. Hoewel dit een kerngebied betreft van islamitisch recht, is in de meeste landen toch sprake van geleidelijke versterking van de positie van vrouwen. Voor de meeste onderzochte landen geldt dat op de lange termijn een voortgaande verstatelijking en professionalisering van het nationale recht is opgetreden, ook waar het rechtsgebieden betreft die op de sharia zijn gebaseerd. Het proces van verstatelijking kan echter twee kanten opwerken. Het kan een tegenwicht vormen tegen extreme shariaïsering, zoals in Egypte, bijvoorbeeld dankzij aanvullende wetgeving en buffers in het rechtsstelsel, maar het kan ook betekenen dat de sharia door de zittende machthebbers wordt gekaapt voor eigen, bijvoorbeeld nationalistische doelen, zoals in Soedan en enige tijd in Pakistan het geval was. Maar ook als de staat zich opwerpt als hoeder van de islam ‘om erger te voorkomen’, impliceert dat vaak een bevoordeling van orthodoxe

opvattingen en krachten. De staatsislam vormt dan niet alleen een buffer tegen de extreme sharia maar ook tegen vernieuwende, pro-democratische opvattingen.

Hoofdstuk 4 liet ook zien dat een proces van toenadering plaatsvindt tussen het concept van de *universele* mensenrechten en dat van de *islamitische* mensenrechten. Na een aanvankelijk theologisch gemotiveerde afwijzing van het concept van mensenrechten als zodanig, heeft de Organisatie van de Islamitische Conferentie (OIC) het concept van islamitische mensenrechten ontwikkeld. De idee van door regeringen te respecteren mensenrechten is daarmee aanvaard en veelal constitutioneel verankerd. Maar dit islamitische mensenrechtenconcept valt zeker niet samen met het universele. Op het niveau van een aantal afzonderlijke mensenrechten bestaan soms grote verschillen, zowel op papier als in de toepassingspraktijken. Er bestaan belangrijke blokkades, zoals discriminatie van vrouwen en niet-moslims, gebrek aan godsdienstvrijheid en inhumane straffen. Veel moslimlanden zijn partij bij de mensenrechtenverdragen van de VN, en hebben hierbij soms voorbehouden gemaakt op grond van de sharia. In de verdragsorganen worden regelmatig per land de conflictgebieden kritisch aan de orde gesteld. Het is opvallend dat moslimlanden sinds de jaren negentig hun principieel afwijzende houding tegenover de mensenrechtenstandaarden van deze verdragen steeds meer hebben laten varen. Onmiskenbaar is er een geleidelijke beweging naar wettelijke erkenning en implementatie, ook wanneer dat geschiedt langs de weg van toe-eigening, namelijk door de desbetreffende rechten of de interpretatie ervan te plaatsen in islamitisch kader (Halliday 2003). Het lijkt er zelfs op dat de acceptatie van mensenrechten wordt bevorderd juist wanneer ze geplaatst worden onder de vlag van de sharia (Roy 2005).

Kortom, er vindt toenadering plaats, maar het betreft wel een proces van 'contingente' toenadering. Het verloop van het proces is bovendien gevoelig voor externe en interne gebeurtenissen en ontwikkelingen in de machtsverhoudingen, zoals ook de recente verkiezingen in Iran weer aantonen. Of toenadering op lange termijn resulteert in convergentie, is dus niet te voorspellen; en dat over sommige zaken principiële verschillen blijven bestaan, valt evenmin uit te sluiten. Maar waar en wanneer zich concrete *windows of opportunity* voordoen, moeten Nederland en Europa over een strategisch beleid kunnen beschikken dat daar op kan inspelen. Dat vergt een proactieve benadering die niet alleen oog heeft voor de status-quo en de dilemma's en risico's op de korte termijn, maar ook voor de kansen op de lange termijn.

5.4 CONSTRUCTIEVE BETROKKENHEID MET DE MOSLIMWERELD

5.4.1 DE NOODZAAK VAN NIEUWE INITIATIEVEN

De spanningen tussen het Westen en de moslimwereld dienen niet het zicht te benemen op de hoopvolle ontwikkelingen. In verschillende landen in het Midden-Oosten, zoals Libanon en Egypte, ondernemen bevolkingen zelf publieke acties gericht op democratisering. Velen menen zelfs een nieuw demo-

cratiseringsmomentum waar te nemen dat ook sterk autoritaire regimes onder druk zet (Emerson et al. 2005: 2; Rabasa et al. 2005; Roy 2005c). Terroristische aanslagen in naam van de islam leiden ook tot steeds sterkere afkeuring onder moslims zelf; voorzover het oogmerk van die aanslagen was om moslims massaal te mobiliseren, is allesbehalve sprake van groot succes (Kepel 2004). Aanslagen door of in de geest van Al-Qaeda kunnen op de langere termijn alleen gedijen als ze op de sympathie kunnen rekenen van een substantieel deel van de moslimbevolking. Volgens onderzoek door het Pew Research Center neemt de steun voor Al-Qaeda onder moslims echter af, vooral in landen waar aanslagen zijn gepleegd (Pew Research Center 2005). Vooraanstaande moslims in het Westen distantiëren zich publiekelijk in steeds ondubbelzinniger bewoordingen van Al-Qaeda. Naarmate het middel – het treffen van onschuldigen – door het overgrote deel van de moslimbevolking nadrukkelijker wordt afgewezen, komt het terrorisme steeds geïsoleerder te staan en zou het uiteindelijk dus kunnen opdrogen. Spiegelbeeldig geldt iets soortgelijks. Immers, onder de bevolking in het Westen is de erkenning gegroeid dat het Westen democratie en mensenrechten niet kan exporteren door de rest van de wereld gewapenderhand zijn wil op te leggen. Zeker in West-Europa bestond bij veel burgers weerstand tegen de aanval op Irak, en overheerste – net als in de VS – de schaamte over de mensonterende behandeling van gevangenen in onder andere Irak. Dit betekent dat er ontvankelijkheid kan ontstaan voor initiatieven die op de langere termijn de geweldsspiraal doorbreken.

Van politieke *windows of opportunity* voor het oplossen van de grote conflicten is vooralsnog geen sprake. Maar zeker de lidstaten van de EU, met moslimstaten in de onmiddellijke nabijheid en veel moslims onder de eigen bevolking, kunnen zich een voortzetting of intensivering van het geweld en aanhoudende afzijdigheid niet permitteren. De verhoudingen met en binnen de moslimwereld zijn zowel voor de internationale stabiliteit en rechtsorde als voor de eigen, interne stabiliteit en rechtsorde in de lidstaten zelf een cruciale factor geworden (Otto 2006). Het open karakter van Europese samenlevingen maakt hen kwetsbaar voor nieuwe terroristische activiteiten die de toch al gespannen verhoudingen tussen bevolkingsgroepen nog verder op scherp stellen. Proberen in de relaties met de moslimwereld de status-quo te handhaven is dan ook geen optie. Dit is niet alleen een gepasseerd station omdat die situatie zelf al te veel spanningen heeft veroorzaakt, maar ook omdat de interne dynamiek in moslimlanden de spanningen binnen deze landen verder zal vergroten. In bijna alle moslimlanden is ten minste 40 procent van de bevolking jonger dan 25 jaar; rond 2025 zal hun bevolkingsomvang dan ook zijn toegenomen met naar schatting 30 procent. Alleen al daardoor ontstaat de komende jaren nog meer druk op de bestaande economische, sociale en onderwijsvoorzieningen, die overigens nu al voor een deel door islamitische organisaties worden verschaft (Rabasa et al. 2005: 63).

Het zoveel mogelijk naar een lager niveau brengen van de betrekkingen is daarom evenmin aanbevelenswaard. Een in zichzelf gekeerde Unie die afziet van externe ambities creëert bovendien slechts een illusie van veiligheid ('Fort Europa') die

de bestaande kwetsbaarheid niet wegneemt. Het web van onderlinge afhankelijkheidsrelaties laat zich niet meer ontkennen of keren. Bovendien betekent afzijdigheid dat de EU kansen onbenut laat die er wel degelijk zijn voor het ondersteunen van veelbelovende ontwikkelingen in de moslimwereld. Kortom, de WRR pleit voor een actieve en vooral constructieve opstelling van Nederland en de EU-lidstaten ter vermindering van de spanningen met en binnen de moslimwereld rondom vraagstukken van islamitisch activisme, en ter verbetering van de verhouding tussen moslims en niet-moslims op eigen grondgebied.

5.4.2 UITGANGSPUNTEN VAN CONSTRUCTIEVE BETROKKENHEID

In de eerder geconstateerde verscheidenheid en dynamiek op het terrein van islamitisch-politiek denken, islamitische politieke bewegingen en islamitisch recht liggen volgens de raad belangrijke aanknopingspunten voor een Europees en Nederlands beleid van constructieve betrokkenheid. Dat beleid dient zich te baseren op de samenhangende algemene uitgangspunten die hieronder worden besproken:

- het rekening houden met de diversiteit van islamitisch activisme;
- het onderkennen van islamitisch activisme als *potentieel* constructieve politieke en juridische factor voor de ontwikkeling van moslimlanden;
- het aansluiten bij endogene ontwikkelingsprocessen en -trajecten die democratie en mensenrechten bevorderen;
- het in de eigen samenlevingen investeren in een geïnformeerde publieke opinie over islamitisch activisme en de hoofdlijnen van het daarop gerichte beleid.

Rekening houden met de diversiteit van islamitisch activisme

Een van de observaties van dit rapport is dat slechts in beperkte mate generaliserend kan worden gesproken over ‘het’ islamitisch activisme. Tussen en binnen moslimlanden bestaan grote verschillen in opvatting over hoe een naar islamitische principes ingerichte staat en maatschappij eruit moet zien, net zoals er ook heel veel verschillende interpretaties zijn van de manier waarop de islam zich verhoudt tot politiek, democratie en mensenrechten. De islamisering van de afgelopen decennia blijkt *als zodanig* geen definitief obstakel te vormen voor democratisering en respect van mensenrechten. Bovendien bleek in een aantal landen juist onder de vlag van de islam ruimte te ontstaan voor toenadering tot deze principes. Waar het om gaat is dan ook *de aard en richting* van die islamisering. Op de bekende vraag of islam en democratie elkaar wel of niet verdragen, kan het antwoord dus niet luiden dat de islam als zodanig pro of contra democratie is, of dat islamitische wetgeving als zodanig al dan niet op gespannen voet staat met mensenrechten. Het antwoord is: volgens de ene islam- of sharia-opvatting en/of -praktijk niet en volgens de andere wel. Bovendien bestaat er niet alleen een grote variatie naar interpretatie en plaats, maar ook naar tijd. Islamitisch activisme van nu heeft andere kenmerken dan dat van de jaren zeventig en tachtig; in veel landen hebben islamitische bewegingen die aanvankelijke stelling namen tegen democratie en mensenrechten nu veel minder bezwaren. Percepties over ‘de’ islam waaruit een monolithisch en statisch concept spreekt,

ontkennen dus de grote variatie en dynamiek van opvattingen en praktijken; ze dragen direct bij aan een maatschappelijk vertekend beeld van ‘de’ moslim. Daarom is het essentieel in de betrekkingen met moslimlanden onderscheid en subtiliteit te betrachten tegenover islamitisch activisme.

Onderkennen van de islam als potentieel constructieve politieke en juridische factor voor de ontwikkeling van moslimlanden

Deze wetenschap wijst paradoxaal genoeg ook op de noodzaak tijdig de religieuze bril af te zetten die het zicht op moslimlanden en moslims in algemene zin zo vaak dreigt te vertekenen. Te vaak worden laakbare verschijnselen waar moslimlanden of moslims bij betrokken zijn direct en al bij voorbaat teruggevoerd op de religie. Het gemakkelijke gebruik van het adjectief ‘islamitisch’ nodigt ook uit tot onjuiste generalisaties in termen van aan de islam *inherente* kenmerken. Juist de diversiteit en de dynamiek binnen de moslimwereld betekent dat ‘de’ islam niet in algemene termen kan worden gekwalificeerd of gediskwalificeerd. Dankzij die erkenning kan er ruimte ontstaan voor het ontwikkelen van constructieve relaties gericht op het bevorderen van democratie en mensenrechten. Zowel conceptueel als in de praktijk van het handelen zelf vindt op veel plekken toenadering plaats tot democratische beginselen en normen en de internationale mensenrechtenmaatstaven. Dat in veel moslimlanden de islam het voertuig vormt voor dergelijke hervormingen is op zichzelf niet verwonderlijk, want die religie werd daar lange tijd (en in sommige landen nog steeds) geweerd uit het politieke en openbare leven. In autocratisch bestuurde moslimlanden vormen islamitische politieke bewegingen momenteel juist belangrijke oppositionele krachten die misstanden aan de kaak stellen en hervormingen bepleiten.

Democratie en recht dienen primair van binnenuit te komen en kunnen niet blijvend van buitenaf worden opgelegd. Wanneer zich in moslimlanden *constructieve* islamitische krachten aandienen, vereist het serieus nemen van democratie dat die krachten tot politieke articulatie kunnen komen. In het verleden heeft de EU met pleidooien voor democratisering in moslimlanden toch vooral seculiere bewegingen en partijen op het oog gehad. Ze was er erg beducht voor dat het opnemen van islamitische krachten in het politieke systeem de deur open zou zetten naar partijen die, eenmaal gekozen, het bestaande democratische stelsel alsnog om zeep brengen (het scenario van *one man, one vote, one time*). Gezien de absolute claims van vele islamitische bewegingen in de beginperiode van islamitisch activisme was er ook alle reden voor die terughoudendheid. De angst van de EU werd echter ook gevoed door autoritaire regeringen van moslimlanden die islamitisch activisme als een regelrechte bedreiging zagen voor de eigen machtspositie. De in dit rapport beschreven ontwikkelingen sindsdien maken het volgens de raad echter zowel mogelijk als wenselijk een *inclusief* democratiebegrip te hanteren dat islamitische bewegingen niet langer op voorhand uitsluit van het politieke bestel. Ook werd duidelijk dat de roep om invoering van de sharia lang niet altijd per definitie haaks staat op mensenrechten, maar een reactie vormt op vergaande willekeur, corruptie e.d.

Aansluiten bij endogene ontwikkelingsprocessen en -trajecten die democratie en mensenrechten bevorderen

De eerdere positie van de EU ten aanzien van islamitische bewegingen illustreert de neiging in het Westen zich de 'definitiemacht' toe te kennen waar het gaat om democratie en mensenrechten. Het aldus willen modelleren van moslimlanden naar westerse snit is echter contraproductief. Ten eerste miskent dit de grote contextueel bepaalde onderlinge verschillen in de manier waarop westerse landen zelf democratie en mensenrechten hebben uitgewerkt, en derhalve ook het belang van de context en dynamiek in de betrokken moslimlanden. Ten tweede getuigt het van onvoldoende gevoeligheid voor de enorme aversie die deze landen hebben opgebouwd tegen externe inmenging door het Westen. Wie het zelfbeschikkingsrecht van moslimlanden serieus neemt, zal dus moeten beïnvloeden zonder te beleren of te domineren. Dit betekent nog niet het relativeren van eigen waarden. Een endogene dynamiek die in die richting gaat, moet worden aangemoedigd, een negatieve dynamiek moet worden ontmoedigd. De EU zal in principe wel moeten aanvaarden dat binnen een islamitisch referentiekader democratie en mensenrechten soms of voorlopig een andere uitwerking krijgen dan gebruikelijk is in westerse landen. Dit impliceert dus een voortdurend laveren tussen beïnvloeding en inmenging, en tussen endogene en als universeel of westers aangemerkte referentiekaders. Welke consequenties dit heeft voor de relatie met de (lidstaten van de) EU is onzeker. Het is bepaald niet uit te sluiten dat ook subtiele pleidooien voor een proces van inclusieve democratisering dat zich uitstrekt tot islamitische partijen op grote weerstand zullen stuiten bij de betrokken regeringen en het aanzien van Europa aanvankelijk geen goed doen. Het omgekeerde is echter ook mogelijk; in het geval van Turkije heeft Europese druk in de richting van democratisering en respect voor godsdienstvrijheid uiteindelijk op de langere termijn zeker bijgedragen aan een pro-toetredingsgezindheid van islamitische bewegingen en partijen (WRR 2004).

Het onderwerp mensenrechten illustreert wel bij uitstek de voetangels en klemmen die in het geding zijn; mensenrechten zijn immers in VN-verband gedefinieerd als *universele* rechten en vrijheden. Maar ook al zijn ze vastgelegd in internationale verdragen, ze moeten wel primair tot gelding worden gebracht door het *nationale* recht en door de *nationale* rechters. Ondanks allerlei internationale stimulansen en controlemechanismen kunnen ze het niveau van louter papieren recht alleen overstijgen wanneer ze op interne legitimiteit kunnen bogen, met andere woorden als ze kunnen worden gezien als 'eigen recht'. Zoals bleek in hoofdstuk 4 is dit eigen recht in een aantal landen echter gebaseerd op de sharia, en is het juist vanwege de hoge symboolwaarde daarvan niet realistisch te verwachten dat dit op afzienbare termijn wordt ingeruild voor *seculiere* mensenrechten. Daarom kan de EU niet ontkomen aan een positiebepaling ten aanzien van islamitische mensenrechten.

De dilemma's die daaraan verbonden zijn, komen goed in beeld in het tweegesprek in 2002 tussen de Duitse rechtsfilosoof Heiner Bielefeldt en de Iraanse islamoloog Mohammed Saeed Bahmanpour. Bielefeldt vroeg daarin wat precies

bedoeld wordt met ‘islamitische’ mensenrechten en alle voorbeholden die op grond van de sharia worden gemaakt bij internationale mensenrechtenverdragen. Gaat het om een construct ter ondermijning van de VN-maatstaven, of juist om pogingen vanuit een islamitisch standpunt tot een verzoening te komen met de universele mensenrechten? Kortom: gaat het uiteindelijk om een ondermijning of bevestiging van de *universaliteit* van mensenrechten? Bahmanpour onderschreef dit laatste in principe, maar sloot eigen invullingen niet uit. De westerse wereld moet volgens hem wel afstappen van de pretentie de snelheid van verandering in de moslimwereld te kunnen beheersen. Moslimlanden moeten de in het geding zijnde kwesties zelf kunnen oplossen en daarbij ook tijd worden gegund. Juist wanneer veranderingen van buitenaf worden opgelegd, is de kans groot op schijnbaarvaarding of versterking van dogmatische posities. Veel moslims willen op dit moment nu eenmaal leven naar islamitische waarden; die werkelijkheid kan niet worden ontkend, aldus Bahmanpour (Bielefeldt en Bahmanpour 2002).

Bahmanpour benadrukt een aspect dat ook cruciaal is voor de positie van EU-lidstaten tegenover moslimlanden op het gebied van mensenrechten, namelijk het oog tonen voor de endogene *dynamiek* binnen deze landen. Moslimlanden voldoen in veel opzichten niet aan de huidige internationale maatstaven ten aanzien van mensenrechten. Daarin verschillen zij overigens niet van veel (andere) ontwikkelingslanden. Maar juist dan wordt belangrijk of zij verbetering willen nastreven. Serieuze hervormingen in de richting van de internationale maatstaven verdienen dan ondersteuning, ook waar deze plaatsvinden onder de vlag van de sharia en in de termen van een islamitisch discours. Begrippen als ‘inclusieve universaliteit’ en het ‘universaliseren van de universele mensenrechten’ geven uitdrukking aan dit streven (Brems 2003; Otto 2006; Baderin 2003). Ze drukken uit dat mensenrechten niet het voorrecht zijn van een beperkt aantal landen, maar de waardigheid en het welzijn van iedereen betreffen. Die rechten moeten dus ook voor iedereen gerealiseerd worden. Juist omdat internationaal recht primair geldingskracht krijgt door het nationale recht, moet de EU onderkennen dat de legitimerende kracht van de sharia in moslimlanden kan worden benut voor het realiseren van de internationale mensenrechten. Een universalisme dat ontkent dat islamitische beginselen een normatieve waarde vertegenwoordigen in de discussie over mensenrechten zou twijfelachtig zijn (Baderin 2003). Progressieve verbeteringen van mensenrechten, bijvoorbeeld op het gebied van de positie van vrouwen, godsdienstvrijheid en strafwetgeving, zijn in de meeste moslimlanden nu eenmaal gemakkelijker te aanvaarden als het mogelijk is die rechten te zien als onderdeel van, of gerelateerd aan de eigen traditie en cultuur. Uit het oogpunt van constructieve toenadering is het dus juist van belang dat de EU een positieve, ontwikkelingsgerichte inzet van de sharia onderkent en ondersteunt (Otto 2006).

De hier bepleite toenadering moet dus rekening houden met de lokale context en het gegeven dat bestendige verbeteringen niet zijn af te dwingen en soms veel tijd kosten. Dat mag echter niet uitmonden in een relativisering van eigen waarden, noch in het afzien van elke kritische beoordeling van andere waarden. Het impli-

ceert wel dat in plaats van moslimlanden steeds ‘te licht’ te bevinden, meer moet worden gekeken naar de *richting* van de veranderingen in deze landen. Wanneer juist die richting onderwerp van beoordeling wordt, gaat het om iets anders dan de feitelijke, suboptimale situatie op een bepaald moment. Dan staat ter beoordeling de getoonde ernst van de inzet van een land, de mate waarin het investeert in verbetering van de mensenrechten en de bevolking daarover informeert, de bestendigheid van die inspanningen in de tijd, enz. Op tekortkomingen in dat opzicht, zoals veranderingen die niet meer behelzen dan *window dressing*, moeten EU-lidstaten bereid zijn de betrokken landen aan te spreken. Het ontslaat hen dus niet van de plicht ernstige, in naam van de sharia verrichte mensenrechtenschendingen aan de kaak te stellen. Otto gebruikt de term ‘destructieve sharia-politiek’ voor een politiek die de symboliek en waarden van de sharia gebruikt voor een politiek die primair gericht is op machtsuitoefening en repressie en niet op ontwikkeling en tolerantie (Otto 2006). Veel machthebbers zullen maar al te graag geneigd zijn repressie te legitimeren met een beroep op de islam of de sharia. Er is echter geen enkele reden voor de EU om op grond van religie gerechtvaardigde mensenrechtenschendingen niet net zo hard te veroordelen als andere schendingen.

Betekent de ambitie van ‘universalisering van de universele mensenrechten’ dat de islamitische mensenrechten geheel zullen en kunnen samenvallen met de universele mensenrechten? Het antwoord op de feitelijke convergentiemogelijkheid is moeilijk te geven; de tijd zal het leren. In het huidige stadium is een antwoord ook van weinig praktisch belang, omdat het gebied waarop sprake is van overeenstemming voldoende groot is om gezamenlijke opgaven ter verbetering te formuleren. De Nederlandse Adviesraad Internationale Vraagstukken (AIV) stelt in dit opzicht zelfs dat er overweldigende overeenkomsten bestaan ten aanzien van de mensenrechtennormen als zodanig (AIV 1998). Dit wordt onderstreept door het feit dat ook de meeste moslimlanden partij zijn bij de verschillende mensenrechtenverdragen.

Worden de mensenrechtennormen dus breed gedeeld, anders is het gesteld met de concrete *uitwerking* van die normen. Hierbij komt de lokale context in het geding die ook aanleiding heeft gegeven tot het aan staten toestaan van een zekere beleidsruimte. In de jurisprudentie van het Europese Hof voor de Rechten van de Mens is hiervoor zelfs de zogeheten doctrine van de *margin of appreciation* ontwikkeld als rechterlijk toetsingskader. Die maakt het mogelijk recht te doen aan verschillende opvattingen tussen staten-partijen over de definities van bijvoorbeeld een begrip als ‘goede zeden’. De AIV meent dat deze doctrine ook betekenis kan hebben voor de mondiale politieke arena, zij het dat sommige mensenrechten geen beleidsruimte toelaten en dat, waar dat wel het geval is, het oordeel niet aan de betrokken staat toekomt maar aan een internationaal forum (AIV 1998). De WRR onderschrijft deze mening. In het geval van de mensenrechten vervullen de toezichthoudende VN-comités deze functie. Mede onder die invloed blijken de voor de uitwerking relevante voorbeelden op grond van de in betrokken landen geldende sharia inderdaad steeds minder een rol te gaan spelen.

Desondanks blijven er belangrijke gebieden van conflict tussen islamitische en universele mensenrechten; deze onderwerpen roepen overigens ook in moslimlanden veel discussie op. In hoofdstuk 4 werd melding gemaakt van het onderzoek van Baderin naar de jurisprudentie op de rechtsgebieden waarop momenteel de grootste conflicten bestaan tussen de universele en islamitische mensenrechten. Er bleek dat de islamitische jurisprudentie grote verschillen tussen rechtsscholen te zien geeft, maar ook dat – zelfs waar het voorschriften uit de koran betreft – uitspraken mogelijk zijn die niet naar redenering maar wel naar uitkomst dicht in de buurt liggen van de intentie of uitwerkingen van de internationale verdragen (Baderin 2003). Dit biedt dus ook de mogelijkheid dat in moslimlanden waar de sharia op enigerlei wijze functioneert, de islamitische jurisprudentie over zeer beladen onderwerpen kan opschuiven in de richting van de internationale maatstaven. De EU heeft uiteraard geen bevoegdheid te oordelen over interpretaties van de sharia; dit is bij uitstek een aangelegenheid voor de moslimwereld zelf. Zoals Baderin suggereert, zullen morele en religieuze uitgangspunten in moslimlanden waar de sharia als statelijk recht geldt herkenbaar blijven.

Met deze kennis over de uiteenlopende interpretaties rijst wel de vraag of het mogelijk is een *onderlinge* endogene dynamiek te bevorderen in de richting van een rechtstoepassing die naar uitkomst dicht in de buurt komt van de internationale maatstaven. Rechtsdynamiek is niet alleen een resultante van interne druk binnen moslimlanden en externe druk van multilaterale instellingen als de VN, maar ook van onderlinge discussie en vergelijking tussen moslimlanden zelf. Juist over zulke – ook in moslimlanden zelf – beladen kwesties als de man-vrouwverhouding, vrijheid van godsdienst en wrede straffen, kunnen onderlinge leerprocessen vaak positiever werken dan externe druk die geïnterpreteerd kan worden als paternalistisch, onkundig over of zelfs vijandig aan ‘de’ islam.

De implicatie van beleid dat rekening houdt met de verscheidenheid, dynamiek en lokale context die schuilgaat achter islamitisch activisme, is dat er geen eenduidige sequentie of algemene beleidsrecepten voor veranderingsprocessen zijn te geven, zoals bijvoorbeeld Fareed Zakaria doet. Zakaria verzet zich tegen de neiging voorrang te geven aan democratisering. In zijn visie is, analoog aan de Europese ontwikkelingsgang, eerst economische liberalisering nodig, ondersteund door de *rule of law*, die vervolgens op langere termijn kan resulteren in een door de middenklasse geschaagd democratiseringsproces (Zakaria 2003). De analyses in dit rapport wijzen echter eerder in de richting van een contextgevoelige mix van democratische, rechtsstatelijke én economische hervormingen die aansluit bij de endogene ontwikkelingsmogelijkheden van individuele landen. In landen met een autoritair bestuur is het denkbaar dat herstel van mensenrechten en rechtsstatelijkheid de prioriteit verdienen, maar ook dat eerst een geleidelijke verbreding wordt gezocht van de politieke participatie. Vaak ook biedt volledig uitstel van politieke hervormingen omwille van de economische groei geen reële optie meer. Dankzij de media, migratie en het hoger onderwijs zijn steeds meer groepen bekend met democratische idealen. Ze eisen nu een stem in de politiek en het bestuur, zelfs als de economische omstandigheden voor bestendige demo-

cratie verre van gunstig zijn (Carothers 2003). In de Arabische context, bijvoorbeeld, zijn de woede over eerdere mislukte economische experimenten en het Midden-Oostenconflict al te groot om verder uitstel van politieke verandering te kunnen legitimeren (UNDP 2005: 162). Autoritair bestuur gaat daar niet alleen gepaard met mensenrechtenschendingen, maar ook met economische wanprestaties door een corrupte gevestigde elite. Het is dan ook geen toeval dat juist de bevolking van de Arabische landen van alle onderzochte regio's in de wereld de meeste steun geeft aan de stelling dat 'democratie beter is dan enige andere bestuursvorm' (UNDP 2005: 68). Dit verklaart waarom de auteurs van het *Arab Human Development Report 2004* pogingen tot het handhaven van de politieke status-quo en het uitstellen van democratisering diskwalificeren als een 'ramp-scenario' (UNDP 2005: 164). Dit betekent wel dat voor beleidsmakers zo aantrekkelijke algemene recepturen niet volstaan. In plaats daarvan zal de moeilijker weg moeten worden begaan van differentiatie van beleid naar plaats en tijd.

Het investeren in een geïnformeerde Europese en binnenlandse publieke opinie die bekend is met de diversiteit van islamitisch activisme en de hoofdlijnen van het daarop gerichte Europese en nationale beleid

In de hieronder volgende uitwerking ligt, conform de vraagstelling van dit rapport, het accent op het beleid ten aanzien van moslimlanden. Dit externe beleid heeft echter ook een relatie met de interne verhoudingen binnen Europa. Wanneer wordt getracht in de externe verhoudingen recht te doen aan de constructieve krachten binnen islamitisch activisme, is het van groot belang dat dit ook binnen Europa zelf, op het niveau van de lidstaten, zichtbaar wordt gemaakt. De recente ervaring met het referendum over het Constitutioneel Verdrag heeft duidelijk gemaakt dat het buitenlandse beleid de interne opinievorming niet straffeloos kan verwaarlozen. Maar een beter inzicht bij het publiek in de ontwikkelingen rond islamitisch activisme en het externe beleid kan ook bijdragen aan het verminderen van de spanningen tussen moslims en niet-moslims binnen Europa, in de lidstaten zelf. Het is dus van belang dat de lidstaten in de eigen samenleving investeren in informatievervalsing die recht doet aan de diversiteit en dynamiek van islamitisch activisme en de hoofdlijnen aangeeft van het daarop gerichte beleid. Aangezien dit primair een nationale en lokale opdracht betreft, komt de WRR op dit thema terug in paragraaf 5.6, waar islamitisch activisme in Nederland centraal staat.

Met het hier geformuleerde algemene beleidsperspectief en de hieronder nog volgende uitwerkingen zullen zeker niet alle oorzaken van onder moslims bestaande ressentimenten tegen het Westen weggenomen worden. Zoals in hoofdstuk 1 is uiteengezet, hebben die vele dimensies, waaronder de koloniale geschiedenis, de recente gewapende conflicten en stagnerende economische en politieke ontwikkeling in veel moslimstaten. De voldongen feiten daarvan laten zich vanzelfsprekend niet meer terugdraaien. De inzet moet nu zijn een proces van constructieve betrokkenheid op elkaar op gang te brengen waardoor vijandbeelden gaandeweg aan kracht kunnen verliezen en positieve ontwikkelingen worden bevorderd. Wanneer de EU zich in haar relaties met moslimlanden door

de hier geschetste uitgangspunten laat leiden, zal ze ook daar stuiten op weerstand. Maar het veelal buitensluiten van islamitische bewegingen heeft in die landen zelf nu ook al tot grote spanningen geleid. De hier bepleite veranderingen vergen naar hun aard veel tijd en geduld, en zullen vanzelfsprekend door de betrokken landen zelf tot stand moeten worden gebracht (Haass 2005). Ze zijn echter zeker niet ongevoelig voor de positie die de EU hierover inneemt.

5.5 EUROPESE EN BILATERALE BELEIDSOPTIES VOOR CONSTRUCTIEVE BETROKKENHEID

5.5.1 INLEIDING

Nederland beschikt over uiteenlopende Europese en bilaterale kanalen waarmee het concrete invulling kan geven aan de hiervoor uiteengezette visie van constructieve betrokkenheid. Deze paragraaf verkent de voornaamste hiervan. Op Europees niveau gaat het in de eerste plaats om voorstellen die de directe relaties met moslimlanden binnen de eigen regio betreffen, via de banden met de mediterrane partnerlanden van het Euromediterrane beleid (EMP), Turkije, de Golfstaten en Iran. In de tweede plaats gaat het om voorstellen waarin een actieve rol is weggelegd voor de EU in het kader van de VN en de OIC. In de derde plaats betreft het de discussie over de ontwikkeling van een Europese islam. Met dit laatste thema bespreekt de WRR de actuele discussie over de mogelijkheid en wenselijkheid van een specifiek Europese variant van de islam. Volgens velen kan daarvan een matigende invloed uitgaan op die moslimlanden waar de vermeende tegenstelling tussen 'islam' en democratie juist sterk wordt opgespeeld.

5.2.2 HET EUROMEDITERRANE BELEID EN HET EUROPESE NABUURSCHAPSBELEID

Verreweg het belangrijkste beleidsinstrument van de EU voor het vormgeven aan de relaties met moslimlanden betreft het EMP, in ambtelijk jargon ook wel het Barcelona-proces genoemd (zie bijlage 4). Daarom zal juist daar uitvoerig op worden ingegaan. Dit beleid, dat ruim tien jaar geleden van start is gegaan, is echter sterk technocratisch van aard. Het ontmoet weinig belangstelling op de hogere politieke niveaus en geniet dus ook nauwelijks bekendheid onder de bevolking van de lidstaten. Welke mogelijkheden biedt het EMP en het daarmee samenhangende nieuwere Europese Nabuurschapsbeleid (ENP) voor een grotere constructieve betrokkenheid? Voor het antwoord hierop is het zinvol eerst de voornaamste veronderstellingen te bekijken die ten grondslag liggen aan het oorspronkelijke EMP. Deze werken immers ook nu nog door in de omgang met islamitisch activisme en het islamitische democratie- en mensenrechtendiscours.

Het EMP is tot stand gekomen in een vlag van optimisme dankzij de formulering in 1993 van het Oslo-akkoord over het Israëlijsch-Palestijns vraagstuk. Het beoogde handvest over politieke en veiligheidssamenwerking van het EMP moest de vredesrelaties beklinken tussen de Arabische wereld, Israël en de EU. Maar er

was ook angst voor islamitisch activisme. Met de opkomst van het FIS en de burgeroorlog in Algerije nog vers in het geheugen, associeerden de opstellers van de Barcelona-verklaring (1995) islamitisch activisme hoofdzakelijk met fundamentalistische, gewelddadige bewegingen die de stabiliteit in de regio ernstig zouden ondermijnen (Euromesco 2005a). Het scenario van *one man, one vote, one time* domineerde de risicoanalyses van de betrokken beleidsmakers. Toen de Barcelona-verklaring uiteindelijk werd goedgekeurd, was het politieke landschap al weer ingrijpend gewijzigd.² De wens om mede via het EMP de islamitisch activisten te bedwingen, bleef echter bestaan (Aliboni 2004a).

Het EMP in oorspronkelijke vorm berust op de veronderstelling dat wederzijdse verbeterde markttoegang in combinatie met buitenlandse directe investeringen en EU-bijdragen aan goed bestuur een proces van economische groei in gang kan zetten dat uiteindelijk ook doorwerkt in een sterkere *rule of law*, politieke liberalisering, democratisering en verbeterde mensenrechten. Het gaat in deze optiek om processen die van onderop impulsen moeten krijgen via technische ondersteuning, onderwijs en niet in de laatste plaats via contacten met civil society-organisaties (Youngs 2004c). De gedachte achter het steunen van deze organisaties is dat ze na verloop van tijd een belangrijke democratische macht tegenover de staat gaan vormen en impulsen geven aan democratische hervormingen (IMD 2005: 18; Roy 2005; Ottaway en Carothers 2005).

In de praktijk zijn deze uitgangspunten echter neergekomen op een uiterst behoudzame agenda. Zuidelijke EU-lidstaten, als Spanje, Portugal, Italië en Griekenland, en recentelijk ook Nederland beogen vooral de migratie te beteugelen en de veiligheid en stabiliteit aan de zuidgrens te versterken. Andere, veelal West-Europese en noordelijke lidstaten benadrukken dat economische concessies van de Unie op termijn moeten uitmonden in concrete verbetering van de mensenrechten, en de partnerlanden zelf blijken vrijwel uitsluitend geïnteresseerd in de economische agenda van Barcelona. Zij beschouwen intensievere economische banden met de EU als een nuttige buffer tegen de internationale concurrentiedruk. Bovendien hopen ze dat economische hervormingen uiteindelijk de islamitisch activisten de wind uit de zeilen nemen. Intussen zijn ook onderlinge irritaties ontstaan. De geassocieerde landen verwijten de EU-lidstaten een te passieve en begripvolle houding tegenover Israël. Externe druk van de EU ter verbetering van democratie en mensenrechten stuit vooral op weerstand en drijft de politieke oppositie tegen autoritaire regimes toch weer in de armen van de regeringselites (Aliboni 2004a). Omgekeerd verdenkt de EU de regimes in deze landen ervan het Midden-Oostenconflict en de wijdverbreide angst voor religieus terrorisme te misbruiken ter legitimering van het eigen autoritaire optreden (Biscop 2005: 11).

Evaluaties van tien jaar EMP onderschrijven dat het beleid te weinig heeft bijgedragen aan economische hervormingen, democratisering en mensenrechten in de regio (Euromesco 2005a; Youngs 2004c; Joffé 2005; Ministerie van Buitenlandse Zaken 2004 en 2005a).³ Het begrip en de contacten over en weer zijn toegenomen.

men, de notie van een ‘dialoog tussen culturen’ is gretig omarmd, maar het beleid mist tot dusver effectiviteit en geloofwaardigheid. Waar al openingen ontstonden voor politieke of economische hervormingen, zoals in Libanon, Marokko, Jordanië en Tunesië, was de bijdrage van het Barcelona-proces gering. In de nasleep van 11 september, de interventie in Irak en de recentere bomaanslagen heeft de EU bovendien steeds meer aandacht voor de bestrijding van het terrorisme. Het voeren van een evenwichtig beleid dat terrorisme aanpakt en mensenrechten bevordert, wordt daardoor steeds moeilijker (Youngs 2005: 8-9; Joffé 2005: 17).⁴ De behoudzucht en overlevingsdrang van politieke elites in de partnerlanden en de begrijpelijke Europese voorkeur voor geleidelijke, endoogeen gestarte hervormingen en positieve prikkels in plaats van sancties hebben geleid tot steun aan de politieke status-quo in de regio.⁵ Contacten met de partnerlanden verlopen behalve via de regeringselites hoofdzakelijk via seculiere oppositiegroepen, westers georiënteerde ngo’s en officieel door de staat goedgekeurde en gefinancierde, zogenaamde civil society-organisaties. Maar juist die groepen blijken veelal een marginale rol te spelen in de politieke en maatschappelijke verhoudingen (Perthes 2004: 27; Hamzawy 2005; Menendez Gonzalez 2005). De politieke oppositie wordt via slimme combinaties van repressie, patronage en coöptatie buiten spel gezet of ‘ingekocht’ (zie hoofdstuk 3). Veel ‘officiële’ ngo’s, zoals sociale dienstverleningsinstanties, vakbonden en kamers van koophandel, hebben hechte economische en persoonlijke banden met beleidsmakers die ze niet op het spel willen zetten. Vooral Arabische regimes zijn meesters geworden in het ‘spelen’ met civil society-organisaties. Ze financieren zelf ngo’s die regelmatig grote, veelbesproken internationale en binnenlandse discussiebijeenkomsten organiseren met intellectuelen uit de civil society over thema’s als vrouwenrechten en democratisering. Maar de genodigden kunnen niet spreken namens een noemenswaardige achterban (Ottaway en Carothers 2005: 257; NHC 2005: 35-36). Islamitisch geïnspireerde politieke bewegingen, partijen en organisaties, die juist wel de grote massa van gewone burgers (onder wie ook vrouwen) mobiliseren, zijn tot dusver niet betrokken in het Barcelona-proces (Menendez Gonzalez 2005: 10; Emerson, Aydin et al. 2005: 21).

Inmiddels bestaat bij de Europese Commissie en in de lidstaten steun voor een vernieuwd EMP dat een koppeling aanbrengt met het bilaterale beleid van het ENP. Dit betekent dat het partnerschap (naar analogie van de nationale aanpassingsprogramma’s in de voormalige kandidaat-lidstaten uit Midden- en Oost-Europa) ook specifieke landenverplichtingen gaat omvatten. Ook de meeste partnerlanden staan niet bij voorbaat afwijzend tegenover de nieuwe aanpak; hervormingsgezinde landen als Marokko en Libanon kijken toch met enige jaloezie naar het indrukwekkende transformatieproces dat de nieuwe lidstaten uit Midden- en Oost-Europa mede met EU-steun hebben ondergaan. Zowel de globale strategie als het instrumentarium van de actieplannen vergt nog verdere aanpassing en precisering, maar de grondslagen van het nieuwe proces dat in november 2005 politiek is geformaliseerd, zijn in ieder geval deugdelijk.⁶ ‘Barcelona nieuwe stijl’ heeft afstand genomen van de oude veronderstelling dat economische hervormingen de sleutel aanreiken tot democratisering (Euromesco

2005b).⁷ Er is erkenning dat economische hervormingen wél politieke veranderingen vergen, maar nog niet tot democratisering hoeven te leiden. Democratie en mensenrechten hebben dan ook een hogere politieke prioriteit gekregen, naast economische hervormingen en onderwijs.

Tegelijkertijd biedt de ENP-systematiek van bilaterale Actieplannen meer kans op concrete resultaten. Deze geeft de mogelijkheid een dwingendere koppeling aan te brengen tussen politieke hervormingsinspanningen en positieve prikkels als verbeterde toegang tot de interne markt, financiële hulp en leningen. Op die manier kan een betere balans ontstaan tussen multilaterale samenwerking en individuele hervormingstrajecten. Wat de reikwijdte, de zwaartepunten en het tempo van de hervormingen zijn, hoeft dan niet langer af te hangen van de minst enthousiaste hervormers onder de partnerlanden. Bovendien kunnen jaarlijkse voortgangsrapportages via de concrete ijkpunten in de Actieplannen beter zicht bieden op de daadwerkelijk doorgevoerde hervormingen. Ook kan het proces onderlinge *peer pressure* en leereffecten bevorderen. Zo bleek tijdens de parallel verlopende bilaterale onderhandelingsprocessen van de EU met Tunesië en Marokko in het kader van de nationale Actieplannen dat beide landen elkaar scherp in de gaten hielden; er ontstond een proces van constructieve concurrentie waarin het economisch beter presterende Tunesië en het politiek hervormingsgezindere Marokko elkaar ongewild aanspoorden tot hogere ambitie-niveaus, waaronder ook de instelling van een nationale commissie voor de mensenrechten. Kortom, juist door het EMP nieuwe stijl te koppelen aan de bilaterale benadering van het ENP, zijn er nieuwe kansen van slagen.

Het meest opmerkelijke is ongetwijfeld dat het nieuwe EMP is afgestapt van de premisse dat de seculiere krachten in de regio de natuurlijke bondgenoten zijn in een strijd tegen islamitisch activisme, en dat ngo's buiten de politieke arena steeds de belangrijkste impulsen kunnen geven aan democratisering en verbetering van de mensenrechten. De Europese Commissie lijkt zich nu te scharen achter het advies van onafhankelijke regiodeskundigen en direct betrokken EU-ambtenaren zich open te stellen voor banden met *alle* relevante democratische actoren, waaronder dus ook islamitische politieke bewegingen en partijen (Euromesco 2005a en 2005b; El-Din Shahin 2005: 4; Jones en Emerson 2005: 21).⁸ De Commissie heeft de deelnemers aan het Barcelona-proces opgeroepen "te streven naar een gemeenschappelijke opvatting over de uitdagingen voor de democratisering, inclusief de rol van democratische islamitische politieke bewegingen in de nationale politiek" (Europese Commissie 2005: 4). Kennelijk is geleidelijk het besef ontstaan dat het steunen van processen die religieuze politiek activisten stelselmatig uitsluiten van het politieke stelsel, haaks staat op een geloofwaardige Europese rol in de regio. Deze koersverandering vormt een belangrijke voorwaarde voor de constructieve betrokkenheid die in paragraaf 5.3 is bepleit.

Tot nu toe is echter niet duidelijk hoe principieel deze koersverandering is. De recente oproep van de Europese Commissie tot een standpuntbepaling over democratische islamitische partijen heeft nog weinig weerklank gevonden op het ministeriële niveau in de EU-lidstaten zelf. Ook partnerlanden als Egypte en Tunesië verzetten zich fel tegen deelname van religieuze partijen aan de politiek. Eerdere officiële verklaringen in die richting hebben weinig veranderd. Op de ambassades van de lidstaten in de regio is evenmin eensgezindheid te bespeuren.⁹ Veel diplomaten en politieke vertegenwoordigers van de lidstaten zijn nog steeds van mening dat het toelaten van islamitisch activisten tot de politiek uiteindelijk vooral de fundamentalisten en extremisten aan de macht brengt die politieke vrijheden juist om zeep willen brengen. De Commissie omzeilt dit dilemma door in haar oproep alleen te refereren aan *democratische* islamitische-politieke bewegingen en partijen. Maar daarmee is de kou natuurlijk niet uit de lucht. Ondanks de toenemende matiging van de hoofdstroom van islamitische bewegingen, bestaan er immers ook groepen die graag willen meedingen naar de politieke macht, vooralsnog zonder elementaire democratische principes te erkennen. Daarnaast zijn er kleinere, geradicaliseerde bewegingen die het geweld niet schuwen. De realiteit gebiedt te erkennen dat deze bewegingen een disproportionele invloed kunnen uitoefenen en het politieke stelsel langdurig kunnen blokkeren. Daarnaast speelt ook het probleem dat de regeringen in de partnerlanden vaak niet gediend zijn van contacten met religieuze of andere niet-erkende gesprekspartners. Toenadering kan leiden tot een aanvankelijke bekoeling van de betrekkingen met deze regimes. De EU moet deze vraagstukken onder ogen zien, als ze wil komen tot een langetermijnstrategie voor de EMP-regio.

Hoewel de recente EMP-voorstellen dus hoge prioriteit geven aan democratie en mensenrechten en – hoewel aarzelend – islamitische partijen niet langer uitsluiten, refereren ze in het geheel niet aan islamitische wetgeving en islamitische interpretaties van de mensenrechten. Zoals gesteld in paragraaf 5.3, bestaat in veel moslimlanden echter de wens (delen van) de staat en maatschappij op enigerlei wijze te funderen op islamitische normen en (rechts)grondslagen. Het is dus allerminst onwaarschijnlijk dat de deelname van – al dan niet democratisch gezinde – islamitische partijen aan de politiek in sommige moslimstaten gepaard zal gaan met de (her)invoering of aanscherping van islamitisch recht. Voor de EU is dat een lastig gegeven. Zij baseert haar hogere prioriteit voor democratie, rechtsstatelijkheid en mensenrechten immers op het seculiere recht van het EVRM en de universele mensenrechtenprincipes. Ze heeft daarnaast bijzondere aandacht voor minderheden en vrouwenrechten, waaronder ook de gelijkheid van mannen en vrouwen. Hoe moet de EU omgaan met islamitische politieke groepen die externe bemoeienis wantrouwen, en op zijn minst sceptisch staan tegenover westerse of Europese opvattingen van democratie en mensenrechten?¹⁰ En wat te doen als een democratisch gekozen islamitische regering streeft naar de invoering van een ‘islamitische’ democratie, een islamitische staat of de sharia? Kan de Unie er dan toch aan bijdragen dat de internationale mensenrechtenverdragen daar meer wortel schieten? Ook deze dilemma’s moeten de voorstanders van een vernieuwd EMP/ENP goed onder ogen zien.

Het negeren van de politieke en juridische agenda van het religieuze activisme is op termijn geen oplossing en blijkt zelfs averechts te kunnen werken. Olivier Roy stelt terecht: “The role of Shari’a is a political issue: to oppose or ignore Shari’a from a purely technocratic point of view (it does not fit with human rights) leads automatically to a return of Shari’a by opponents of western encroachments” (Roy 2005: 1011). Niet alleen ontmoedigt een ontkennende houding islamitische groepen met een grote achterban onder de bevolking die bereid zijn *binnen* het bestaande stelsel te streven naar geleidelijke verandering. Zo’n houding voedt ook de wijdverbreide opvatting onder gewone burgers dat secularisme en (westerse) democratie per definitie antireligieuze belangen vertegenwoordigen. De roep om islamisering wordt zo alleen maar aangewakkerd, hetzij doordat fundamentalisten meer steun van de bevolking krijgen voor hun religieuze opvattingen, hetzij doordat politieke machthebbers zélf de conservatieve ‘islamiseringskaart’ gaan uitspelen om politieke legitimiteit te behouden (Roy 2005: 1003). Veel autoritaire regimes in de regio werpen zich immers op als buffers tegen het uitbuiten van de islam voor partijbelangen, maar deïnen er niet voor terug de officiële staatsislam te manipuleren voor eigen politiek machtsbehoud.¹¹ Zo worden nu eens de fundamentalistische activisten en dan weer de conservatieve religieuze ulama beloond, zonder dat die groepen ook maar enige politieke verantwoordelijkheid voor hun standpunten dragen. Daardoor ontbreekt het deze samenlevingen ook aan maatschappelijke en politieke correctiemechanismen die radicale en conservatieve reflexen matigen.

Hoe moeten de EU-deelnemers aan het EMP en ENP omgaan met deze dilemma’s? De WRR meent dat zij om te beginnen dienen te erkennen dat islamitische politieke en maatschappelijke groepen *potentieel* legitieme en geloofwaardige politieke gesprekspartners zijn, die daarom niet bij voorbaat van het EMP- en ENP-proces moeten worden uitgesloten. Die erkenning moet niet alleen doordringen tot de ambtelijke en diplomatieke circuits van ‘Brussel’; EU-regeringen dienen deze lijn zelf op de hoogste politieke niveaus uit te dragen en onder meer via (parlementaire) debatten en discussies over te brengen aan de eigen bevolking. In het huidige gepolariseerde klimaat geven zij daarmee een belangrijk signaal af aan de moslimwereld en de eigen (moslim)bevolking in Europa, namelijk dat *alle* politieke activisten, dus ook religieus geïnspireerde democratische groepen, serieus worden genomen als potentiële bondgenoten in het streven naar politieke participatie, democratisering en verbetering van de mensenrechten.

De oproep van de Europese Commissie tot bezinning op de rol van *democratische* religieuze bewegingen en partijen in de nationale politiek verdient krachtige ondersteuning door de Nederlandse regering en de overige lidstaten. Maar de bezinning dient verder te gaan dan alleen die partijen. Hoe begrijpelijk de vrees voor het scenario van eenmalige democratische verkiezingen ook is, die bezinning mag zich niet vertalen in het uitsluitend verbreden van de politieke dialoog naar bewegingen en partijen die zich al bij voorbaat afficheren als *democratisch*. Het proces van democratisering maakt namelijk weinig kans zolang de Unie en de EMP-partnerlanden van politieke groeperingen een democratische gezindheid

eisen *als primaire voorwaarde* voor constructieve gesprekken of toetreding tot de politieke arena, terwijl de (semi)autoritaire regimes in de partnerlanden zelf de spelregels voor toetreding tot die arena op ondemocratische wijze blijven manipuleren voor behoud van de eigen machtspositie. Politieke bewegingen en partijen, islamitisch of niet, nemen nu eenmaal de 'kleur' aan van de omgeving waarin ze verkeren. Autoritaire, repressieve regimes met een politieke cultuur van 'alles of niets' bieden weinig garanties dat zij bewegingen voortbrengen die niet alleen in woord maar ook in daad democratisch zijn. In zo'n omgeving is er ook minder kans dat ze die gezindheid uitdragen uit politieke overtuiging in plaats van opportunisme (Roy 2005: 1003; Fuller 2005: 45).

De discussies over de omgang van de EU met Hizbollah in Libanon en Hamas in de Palestijnse gebieden illustreren de dilemma's van politieke toenadering. Beide organisaties hebben een politieke partij met een gewapende tak, en beide beschouwen aanslagen als gerechtvaardigd zolang Israël aanwezig is in de bezette gebieden. Hizbollah is zich na de terugtrekking van Israël uit Libanon steeds meer gaan toeleggen op de politiek en heeft een institutionaliseringstraject ondergaan (Alagha 2006). Ook Hamas is meer opgeschoven naar de politieke arena, overigens zonder de staat Israël te erkennen en geweld af te zweren (ICG 2006). Drie jaar geleden nog besloot de EU mede onder Amerikaanse en Israëlische druk de beweging op haar lijst van terroristische organisaties te plaatsen. Maar het is voor het vredesproces en de toekomstige ontwikkeling van de regio onproductief Hamas uitsluitend als terroristische beweging te beschouwen, zijn democratisch gekozen politieke leiders ondanks de massale verkiezingsoverwinning van januari 2006 tot in lengte van dagen te isoleren en daarmee de verantwoordelijkheid te ontnemen voor een constructieve rol in het Israëlisch-Palestijns conflict. De beweging heeft grote legitimiteit en populariteit verworven onder de bevolking, voor een belangrijk deel dankzij sociale dienstverlening en het aan de kaak stellen van corruptie. Bovendien zullen de partijleiders van Hamas ook in de huidige situatie hun strategieën moeten afstemmen op de politieke realiteit, om zo voldoende invloed en steun te behouden. De EU heeft er begin 2006 dan ook terecht voor gekozen de economische hulp aan de Palestijnen voorlopig voort te zetten en een eventuele toekomstige regering van Hamas primair te beoordelen op haar concrete bijdragen aan de opbouw van de Palestijnse staat en het vredesproces in het Midden-Oosten.

De ervaring leert dat bewegingen en actoren die zich aanvankelijk uit puur opportunistische motieven scharen achter democratische procedures of zich daar juist vanaf keren, zich op termijn *kunnen* ontwikkelen tot drijvende krachten achter geleidelijke, interne processen van democratisering. Maar er zijn geen zekerheden. Waar het om gaat is in elk land de omstandigheden te bevorderen waaronder dergelijke ontwikkelingsprocessen op gang komen en zich doorzetten en de risico's te verkleinen dat zich gewelddadige erupties voordoen.¹² De politieke kansen voor hervormingen in de regio zijn nu groter dan tevoren, maar er is ook meer instabiliteit (Roy 2005: 1010; Jones en Emerson 2005: 6). Elk land heeft bovendien zijn eigen politieke cultuur en ontwikkelingstraject, inclusief

hardnekkige blokkades die de betrokken elites alleen met behoud van voldoende politieke stabiliteit willen slechten (Hamzawy 2005: 3; Perthes ed. 2004). Dat vraagt om behoedzaam beleid dat rekening houdt met de vele risico's, maar ook is toegerust voor onverwachte kansen die zich kunnen voordoen.

Het ontwikkelen van een strategische visie op de aanknopingspunten voor hervorming in de EMP-landen vergt ten eerste grondige verkenningen door de Unie van de ontwikkelingen in het politieke en juridische krachtenveld in de partnerlanden en de regio van het Midden-Oosten, inclusief de kenmerken en dynamiek van islamitische wetgeving en van religieuze oppositiebewegingen en -partijen. Nu de toetredingsonderhandelingen met Turkije van start zijn gegaan en een reële kans bestaat op toetreding over tien tot vijftien jaar, neemt de urgentie toe om in de strategische verkenningen eveneens in te gaan op de kansen en bedreigingen voor de langere termijn van het aanknopen van nauwere banden met ook de Golfstaten en Iran, de dan nabije buurstaten.¹³ Gezien de grote onbekendheid en vertekende beeldvorming over en weer, verdient het aanbeveling met de betrokken landen allereerst de culturele betrekkingen te intensiveren, zoals in de afgelopen tien jaar met de EMP-partners is gebeurd. Het ontwikkelen van een visie en uitvoeren van strategische verkenningen is allereerst een aangelegenheid van de EU. Tegelijk draagt de Nederlandse regering vanzelfsprekend mede verantwoordelijkheid voor het entameren daarvan, alsook voor het politiek uitdragen van de inzichten van deze strategische verkenningen.

Eerder in dit hoofdstuk is al betoogd dat de hervormingsprocessen in moslimlanden zich hoofdzakelijk langs endogene weg moeten voltrekken. Voor de Unie is dan ook geen paternalistische rol weggelegd in de EMP-landen, laat staan dat ze via dwingende condities democratische normen zou opleggen. Dat mondt immers uit in sterke nationalistische en antiwesterse reflexen die de hervormers van de oppositie in de armen drijven van de heersende elites. En ook het openlijk (financieel) steunen van daadwerkelijk onafhankelijke ngo's en politieke groeperingen compromitteert hen in de ogen van de bevolking, of brengt hen in de problemen bij het regime. Daar komt nog bij dat het ENP functioneert op basis van bilaterale, *gezamenlijk* door de EU en het partnerland overeengekomen actieplannen. Hier openbaart zich dus in de praktijk de genoemde paradox tussen het Europese streven naar bevordering van democratie en mensenrechten in de regio en de weerzin van de partnerlanden tegen elke vorm van ongevraagde Europese bemoeienis. Dit spanningsveld noopt tot een voortdurende zoektocht naar beïnvloedingskansen die (de schijn van) inmenging weten te vermijden.

De Unie heeft dus wel speelruimte om politieke hervormingen te bevorderen, maar dan vooral in partnerlanden die in beginsel bereid en in staat zijn in hun Actieplannen een strategisch en realistisch hervormingstraject af te spreken voor de lange termijn. Zij zal zich juist daarom in eerste instantie moeten beperken tot een 'te exporteren minimum' aan democratische basisbeginselen (Euromesco 2005a). Al te gedetailleerde, sterk door Europese ervaringen gekleurde definities of uitwerkingen van democratie en mensenrechten houden onvoldoende reke-

ning met de endogene dynamiek en roepen te veel weerstand op om productief te zijn. Die miskennen bovendien de grote variëteit aan historische democratiseringservaringen en democratische stelsels in Europa. De EU zal ook meer positieve prikkels moeten ontwikkelen om hervormingen te kunnen stimuleren en belonen (Jones en Emerson 2005). Bovendien moet ze bij ernstige mensenrechtenschendingen bereid zijn het partnerschap (tijdelijk) op te schorten. De Unie geeft zo ruimte aan gedifferentieerde democratiseringstrajecten en progressieve verwezenlijking van mensenrechten, maar houdt – zoals bepleit in par. 5.4.2 – tegelijkertijd vast aan eigen waarden op dit terrein.

De politiek relevante elites in de EMP-landen zijn niet altijd per definitie *tegen* hervormingen, maar eisen meestal geleidelijke en vooral beheersbare hervormingsprocessen die oog hebben voor de complexiteit van politieke veranderingsprocessen. Conditionaliteit gericht op snelle regimeverandering is dan ook niet effectief en mogelijk contraproductief. Door echter te accepteren dat het democratieconcept is te herleiden tot een aantal basisprincipes, zoals transparantie, verantwoording, vrije en eerlijke verkiezingen, rechtsstatelijkheid en onafhankelijkheid van de rechterlijke macht, kan de EU positieve prikkels en steun geven. Dat kan de politieke elites op hun beurt ertoe brengen coalities te smeden die zich hard maken voor concrete, stapsgewijze hervormingen. Soms zullen die zich vooral voltrekken in de sfeer van de politieke participatie of partijvorming, soms hoofdzakelijk in de sfeer van de rechtsstatelijkheid, of op beide fronten.¹⁴

Via concrete doelstellingen in de jaarlijkse Actieplannen kan de EU – analoog aan de werkwijze voor de oostelijke uitbreiding – landen ertoe verleiden geleidelijk elementaire spelregels te introduceren die gelden voor *alle* politieke partijen en bewegingen, zoals het onderschrijven van geweldloosheid, het deelnemen aan verkiezingen op basis van beoordeelbare politieke uitgangspunten, coalitievorming en democratische machtswisselingen. Politieke partijen, religieus of niet religieus, zouden zich moeten bekennen tot deze spelregels in ruil voor formele erkenning als reguliere politieke partij in verkiezingen. Van politieke bewegingen en partijen mag immers worden geëist dat ze de verkiezingen ingaan op basis van politieke programma's, waarin ze duidelijk maken welke richting ze uit willen met hun (religieuze) aspiraties. Welk type islamitische maatschappij staat hen voor ogen? Welke rol zien ze weggelegd voor de sharia in de wetgeving, de grondwet en de politiek? Daarover blijkt lang niet altijd duidelijkheid te bestaan bij de politieke leiders zelf. Als ze worden uitgedaagd hun claims en leuzen om te zetten in beoordeelbare programma's, kunnen openingen ontstaan voor coalities en compromissen. Programmatische politiek vermindert het risico van 'geheime' agenda's en vergroot de kans dat er voor de kiezers ook echt iets valt te kiezen. Zoals in veel autoritaire politieke stelsels ontbreekt het de politieke actoren in de EMP-partnerlanden echter aan ervaring met en kennis van het politieke handwerk, waaronder ook het opstellen van partijprogramma's. Daarnaast zijn de financiële middelen soms beperkt. Financiële en inhoudelijke steun van de EU ter versterking van politieke partijen, al dan niet via tussenkomst van instanties als het United Nations Development Programme (UNDP) en het International Insti-

tute for Democracy and Electoral Assistance (IDEA) en het in Nederland gesitueerde International Institute for Multiparty Democracy, zou dit probleem deels kunnen ondervangen.

5.5.3 DE BAND MET TURKIJE

Hierboven is geschetst langs welke wegen een vernieuwd EMP zou kunnen bijdragen aan het stimuleren van democratisering en verbetering van de mensenrechten in de partnerlanden. De EU beschikt echter over nog een andere strategie: haar bijzondere betrekkingen met Turkije. In oktober 2005 is de Europese Raad gestart met de formele lidmaatschapsonderhandelingen. Het betrof een historisch besluit, waarmee de EU-lidstaten aangaven een volwaardig Turks lidmaatschap op termijn als reëel perspectief te beschouwen. In zijn rapport *De Europese Unie, Turkije en de islam* uit 2004 concludeerde de WRR dat een consistent gevoerd onderhandelingsproces met Turkije positieve signalen uitzendt naar de moslimwereld én naar Europese moslims (WRR 2004). Het onderstreept dat van een onvermijdelijke botsing van culturen of beschavingen geen sprake is, dat moslimbevolkingen voluit deel kunnen uitmaken van de Unie en ook dat 'de' islam en islamitisch geïnspireerde politiek een proces van democratisering en verbetering van de mensenrechten allerminst uitsluiten. De recente en toekomstige Turkse ervaringen bieden niet zozeer een model of panklare oplossing, maar mogelijk wel een inspiratiebron voor experimenten in andere moslimlanden die vergelijkbare processen doormaken.

In aansluiting op zijn eerdere rapport onderstreept de raad nogmaals het belang dat Turkije voor de EU vertegenwoordigt in het onderhouden van constructieve betrekkingen met de moslimwereld. De permanente aarzelingen bij sommige lidstaten over het mogelijke Turkse lidmaatschap accentueren de noodzaak van transparante besluitvorming en een tijdig en geïnformeerd debat over de kansen en bedreigingen van Turks lidmaatschap. De WRR onderschrijft dan ook volledig de oproep van de Europese Commissie aan de lidstaten om dit debat aan te zwen- gelen. Regeringen, parlementen, politieke partijen en maatschappelijke organisaties moeten hiertoe het initiatief nemen. Vanzelfsprekend gaat het niet om een eenmalige inspanning, maar een die de gehele onderhandelingsperiode bestrijkt.

De EU-lidstaten zijn zich er al geruime tijd van bewust dat Turkije ook een belangrijke actieve rol kan spelen in het buitenlandse beleid van de Unie. Turkije was vanaf het begin deelnemer aan het Barcelona-proces, en heeft dankzij het pre-toetredingsproces voor kandidaat-lidstaten inmiddels de politieke positie van 'noordelijke' in plaats van 'zuidelijke' partner in het EMP gekregen. Ook is het verdrag getekend waarmee de douane-unie tussen Turkije en de EU wordt uitgebreid naar de tien nieuwe lidstaten, en zijn dus de onderhandelingen gestart voor volwaardig lidmaatschap. De veiligheidspolitieke samenwerking met Turkije werd in 2002 verdiept met het besluit NAVO-bondgenoten van buiten de EU te laten deelnemen in het Europese Veiligheids- en Defensiebeleid (EVDB). In dat kader heeft Turkije sindsdien al deelgenomen aan door de EU geleide militaire

missies. Er zijn veel argumenten van geopolitieke, logistieke en culturele aard om de bestaande buitenlandpolitieke samenwerking met Turkije nu al verder te verdiepen, en daarmee niet te wachten tot het uiteindelijke moment van toetreding in 2015 of nog later. Relevant voor de thematiek van dit rapport is vooral dat het land in toenemende mate een actieve rol kan spelen in het EMP/ENP en de OIC (zie tekstbox 5.2) en aldus kan bijdragen aan een constructieve EU-opstelling tegenover de moslimwereld. Dat vereist van Turkije voortzetting van de thans ingezette hervormingskoers gedurende het lange traject van onderhandelingen. De EU-lidstaten op hun beurt moeten op consistente en geloofwaardige wijze omgaan met toetredingseisen aan Turkije, en bereid zijn de kiezers te overtuigen van het belang van een toekomstig Turks lidmaatschap.

Tot vrij recentelijk was Turkije bepaald geen actieve en enthousiaste deelnemer aan het EMP, teleurgesteld als het was over het gestagneerde vredesproces in het Midden-Oosten en zijn positie als 'zuidelijke' partner in het Barcelona-proces (Emerson en Tocci 2004: 19). Nu is gestart met de toetredingsonderhandelingen, is de Turkse houding echter veranderd. Zoals eerder werd geconstateerd, moet een vernieuwd EMP/ENP dat concrete prikkels geeft aan politieke en economische hervormingsstappen de zuidelijke partnerlanden meer bieden op het terrein van de handel. Toegang tot de Turkse afzetmarkt en ook overeenkomsten over de toelevering van water uit de door Turkije beheerde delen van de Eufraat en de Tigris en de Middellandse Zee kunnen aantrekkelijke stimulansen zijn voor diverse partnerlanden.

Ook het Turkse lidmaatschap van de OIC biedt een toegevoegde waarde in de relaties van de EU met de moslimwereld. Als 'geharde' seculiere moslimstaat is Turkije tot voor kort een buitenbeentje geweest en heeft het land zich in de OIC nogal ongemakkelijk gevoeld (Emerson en Tocci 2004: 26). Maar sinds het afstevent op een meer ontspannen omgang met de islam in eigen land en een proces van democratische verdieping doormaakt, is een kentering zichtbaar. De verkiezing van Ekmelledin Ihsanoglu tot secretaris-generaal van de OIC onderstreept het toegenomen prestige van Turkije binnen deze organisatie. In december 2005 verklaarde hij nog dat [wij] moslims "niet de luxe hebben anderen de schuld te geven van onze eigen problemen. Het is hoog tijd dat we onze nationale en regionale problemen met moed, oprechtheid en openheid tegemoet treden" (*de Volkskrant*, 8 december 2005). Ook de huidige Turkse regering heeft zich binnen de OIC een krachtig pleitbezorger betoond van meer zelfkritiek in de moslimwereld en van democratisering en mensenrechten. Zij kent de gevoeligheden van de politieke elite in de regio, weet de juiste toon aan te slaan en is daardoor in staat met meer gezag en overtuiging dan de meeste andere Europese landen de noodzaak van hervorming uit te dragen. Het land bevindt zich de komende jaren dan ook in een goede positie om constructieve betrekkingen te onderhouden met de moslimstaten in de regio en zo het streven van de EU naar politieke hervormingen hoger op de politieke agenda te zetten.

5.5.4 INITIATIEVEN IN DE OIC EN DE VN

In paragraaf 5.4.2 is gesteld dat het omgaan met de islamitische wetgeving op basis van het uitgangspunt van progressieve verwezenlijking betekent dat de EU meer recht kan doen aan de context en dynamiek van de rechtsontwikkeling in moslimlanden. Tegelijkertijd blijft het in paragraaf 5.5.2 besproken relatiemodel er één van een vragende partij (de EU) en een antwoordende partij (het moslimland). Dit roept de vraag op of aan verdere verbetering van de mensenrechtensituatie kan worden bijgedragen door een zwaarder accent te leggen op de endogene dynamiek van leerprocessen tussen moslimlanden onderling. Het is immers een feit dat de meeste moslimlanden zich – al dan niet met voorbehouden – hebben gebonden aan de internationale mensenrechtenverdragen. Is een complementaire benadering denkbaar die het onderlinge leervermogen en de sociale controle op de verbetering en naleving van de mensenrechten bevordert? Zo ja, dan zou de mensenrechtendiscussie minder dan nu het geval is worden belast door het argument van westerse conceptuele en feitelijke dominantie. De moslimwereld zelf zou dan in haar relatie met het Westen meer een vragende partij kunnen worden over inhoud en achtergronden van de internationale mensenrechten.

Mits hun rechtsbevoegdheid wordt erkend, kan van eigen, bovennationale mensenrechtshoven een belangrijke stimulans uitgaan voor deze endogene dynamiek in min of meer gelijkgezinde moslimstaten naar een grotere geldingskracht van de universele mensenrechtenprincipes. Er zijn in principe twee verschillende manieren om hieraan gestalte te geven, namelijk het instellen van regionale hoven en het instellen van een hof voor islamitische wetgeving in de gehele moslimwereld. De eerste optie betreft mensenrechtshoven met een eigen, territoriaal begrensde jurisdictie naar analogie van het Europese Hof voor de Rechten van de Mens. Deze territoriale hoven kunnen eigen mensenrechtenverdragen formuleren die de universele mensenrechten volledig onderschrijven, maar tegelijkertijd rekening houden met specifiek regionale (islamitische) erfennissen, culturen en rechtspraktijken. Mede gebruikmakend van de ervaringen van onder andere het Europese Hof en de diverse mensenrechtencommissies van de VN zou binnen dergelijke regionale culturele en islamitische referentiekaders toch effectief collectief toezicht kunnen plaatsvinden op de interpretatie en naleving van de universele mensenrechten (AIV 1998). En hoewel deze hoven zich dus niet beroepen op *islamitische* rechtsnormen, moeten ze zich in de praktijk uiteraard wel in voorkomende gevallen buigen over eventuele strijdigheden van islamitische wetgeving met de internationale verdragen en daarvoor oplossingen bedenken.

De kracht van deze regionale optie is bij uitstek in Europa zichtbaar, waar de Raad van Europa in 1950 het EVRM aannam en in 1959 het Europese Hof instelde. De oorspronkelijke groep van tien lidstaten is vooral dankzij de ontspanning tussen Oost en West sinds eind jaren tachtig sterk uitgebreid. De huidige 46 deelnemende landen (samen 800 miljoen inwoners) vallen alle onder de voor lidstaten

verplichte jurisdictie van het Hof. Het Europese mensenrechtenregime maakt gebruik van het principe van de *margin of appreciation*, maar vormt geen afwijking van de standaarden van de VN. De verschillende organen werken juist uitdrukkelijk binnen dat kader, en versterken de doorwerking daarvan door de culturele verschillen en de problemen tussen en binnen landen te beperken die daadwerkelijke implementatie kunnen bemoeilijken. De VN zelf hebben dan ook opgeroepen vergelijkbare instellingen op te richten in regio's waar ze nog niet bestaan. In die geest bepleit het *Arab Human Development Report 2004* een regionale strategie voor de Arabische wereld. Tot nu toe, zegt het rapport, wordt het 'specifiek Arabische' te vaak gebruikt als argument ter ondergraving van het internationale mensenrecht. Juist om te komen tot een grotere geldingskracht van de internationale mensenrechtenverdragen stelt het rapport voor de Arabische wereld een eigen Arabisch Mensenrechtenverdrag te laten formuleren. Dit zou voluit moeten aansluiten op de Universele Verklaring, maar tegelijk meer recht moeten doen aan de Arabisch-islamitische cultuur (UNDP 2005: 71-77).

Als blijkt dat deze suggestie voor een Arabisch Mensenrechtenverdrag met een eigen hof inderdaad weerklank vindt bij Arabische regeringen, moet Nederland in zijn rol van expertisecentrum van het internationale recht aanbieden de mogelijkheden daarvan verder te onderzoeken. Ons land heeft immers wereldwijd een grote reputatie op dit terrein. De Raad van Europa en de EU kunnen deze regeringen bijstaan met hun eigen leerproces, waaronder ook het vergroten van de kennis van mensenrechten onder islamitische rechters. Net als in het geval van het Europese mensenrechtenregime ligt het voor de hand dat het aantal verdragssluitende partijen aanvankelijk klein zal zijn. Bij aantoonbare successen en toenemend prestige zal dit aantal echter op de langere termijn toenemen.

Er is ook een andere benadering voorgesteld, met hetzelfde oogmerk van toenadering van islamitische wetgeving tot de universele mensenrechten (Baderin 2003). Deze optie betreft het instellen van een apart *mondiaal* mensenrechtenregime met een *in islamitische wetgeving gespecialiseerd hof* bestaande uit vooraanstaande juristen die zowel in islamitisch als het internationaal mensenrecht zijn gekwalificeerd. Dit hof zou bindende uitspraken kunnen doen over het bereik en de interpretatie van de sharia in relatie tot klachten over mensenrechtenschendingen in de betrokken lidstaten. Het kan eventueel worden ondergebracht bij de OIC, de organisatie waarbij al een groot deel van de moslimwereld is aangesloten en die eerder al het initiatief heeft genomen voor het opstellen van de Caïro-Verklaring voor de Rechten van de Mens in de Islam (zie tekstbox 5.2). Het voordeel van zo'n mondiaal islamitisch mensenrechtenhof is volgens Baderin dat het zich uitdrukkelijk buigt over constructieve manieren om een zo groot mogelijke harmonisatie tussen islamitisch en internationaal mensenrecht tot stand te brengen. Het kan zich bovendien beroepen op de uiteenlopende islamitische rechtstheorieën, -scholen en -praktijken in een groot aantal verschillende moslimculturen, zodat een breed scala aan leerstukken voorhanden is voor maximale toenadering tot de universele normen.

Tekstbox 5.2 De Organisatie van de Islamitische Conferentie (OIC)

De taak van deze in 1969 opgerichte organisatie is om samenwerking tussen moslimstaten te bevorderen op economische, sociale, culturele, wetenschappelijke en andere vitale gebieden. De OIC is de enige organisatie die vrijwel alle moslimstaten omvat; er zijn 57 landen bij aangesloten, die alle lid zijn van de VN. Het Verdrag van de OIC is als internationale overeenkomst geregistreerd bij de VN. In de preambule wordt gesteld dat de lidstaten zich gebonden achten aan het Handvest van de VN en de Fundamentele Mensenrechten en de islamitische spirituele, ethische, sociale en economische waarden te willen bewaren. De OIC heeft 'het recht op mensenrechtenonderwijs' zelf als een mensenrecht aangemerkt, en heeft ook al een reeks van initiatieven genomen om moslimstaten aan te moedigen tot een interpretatie van de islamitische waarden die bijdraagt aan de verwezenlijking van de internationale mensenrechten. Hiertoe behoort de opstelling van de Caïro-Verklaring van de Rechten van de Mens in de Islam. Tussen de OIC en de VN bestaat een formeel samenwerkingsverband.

Tegenover die voordelen staan echter vooral nadelen. De grote onderlinge verschillen en politieke verdeeldheid tussen de lidstaten maakt een islamitisch mensenrechtenhof onder OIC-vlag naar verwachting praktisch onhaalbaar. Een principieel bezwaar is dat juist de instelling van een expliciet *islamitisch* mensenrechtenhof kan worden geïnterpreteerd als een handreiking aan behoudende krachten in de moslimwereld, die zich met een beroep op islamitische interpretaties van de mensenrechten keren tegen de universele geldigheid van de mensenrechtenverdragen. Als die krachten erin slagen hun eigen islamitische juristen bij het hof te benoemen, kan dat uitmonden in een institutionalisering van bestaande verschillen tussen islamitische en de internationale interpretaties van de mensenrechten. In plaats van progressieve verwezenlijking via constructieve dialoog zou dan zelfs een geleidelijke ondermijning dreigen van het vele dat juist de afgelopen jaren al in VN-verband is bereikt op het gebied van de normatieve toenadering tot universele mensenrechten (AIV 1998). En dát er veel is bereikt, blijkt onder meer uit het feit dat de VN-comités die toezien op de naleving van de mensenrechten vrijwel permanent een constructieve dialoog voeren met de universele mensenrechten als geaccepteerd uitgangspunt. Daardoor is het tegenwoordig niet langer acceptabel dat regeringen mensenrechtenschendingen 'verklaren' met een beroep op de religie. Op grond van de afweziging van voor- en nadelen meent de raad dan ook dat de eerstgenoemde optie van een territoriaal hof de voorkeur verdient.

Hoewel een bindend mensenrechtenregime in OIC-verband dus een brug te ver is en ook op principiële bezwaren stuit, heeft de OIC wel concrete ambities op het terrein van het onderwijs in de mensenrechten die het waard zijn om te steunen (zie tekstbox 5.2). De EU kan bijvoorbeeld via de Turkse secretaris-generaal hulp bieden bij het opzetten van een tienjarenprogramma voor mensenrechtenonderwijs. Bovendien kan een permanent trainingsprogramma in mensenrechten worden gesteund dat zich speciaal richt tot de rechterlijke macht in moslimlanden. Zelfs ambtsdragers zijn weinig bekend met (islamitische) mensenrechten;

zij moeten kennis hebben van de internationale jurisprudentie. Voorts kan de EU moslimlanden helpen bij het instellen van onafhankelijke mensenrechtencommissies, zoals nu overigens al gebeurt in ENP-verband. Deze commissies zouden ook een rol kunnen spelen bij de hiervoor genoemde educatieve en trainingsprogramma's. Daarnaast kan de OIC worden aangemoedigd kennis te mobiliseren op deelgebieden van de islamitische wetgeving die uit het oogpunt van mensenrechten zeer controversieel zijn. Een moratorium voor de zwaarste *hadd*-straffen, zoals onder meer Tariq Ramadan bepleit, kan een van de uitkomsten zijn (Ramadan 2004). Dit kan een proces van meningsvorming op gang brengen dat uiteindelijk uitmondt in een gezaghebbend oordeel dat meer in overeenstemming is met de internationale maatstaven. Maar zelfs als geen bereidheid tot een moratorium bestaat, heeft het in studie nemen van dit onderwerp al een belangrijke debat- en signaalfunctie.

5.5.5 EEN EUROPESE ISLAM?

Regelmatig wordt er gedebatteerd over de vraag of zich in Europa een eigen, Europese islam of Euro-islam kan en moet ontwikkelen, in de zin van een duidelijk als Europees herkenbare islam. Dit debat kampt echter vaak met begripsverwarring en wensdenken. Veel bespiegelingen maken onvoldoende concreet wat voor specifieke elementen een Europese islam dan zou behelzen (Steinbach 2005). De in Duitsland werkzame hoogleraar internationale betrekkingen Bassam Tibi bijvoorbeeld legt het accent op de noodzaak dat moslims de dominante Europese cultuur (of *Leitkultur*) ten volle aanvaarden. In zijn optiek betekent dit dat ze niet alleen democratie, mensenrechten en pluralisme moeten omarmen, maar ook moeten accepteren dat religie een privé-aangelegenheid is. Alleen zo kan worden voorkomen dat moslims parallelsamenlevingen creëren die zich afkeren van de beginselen van de democratische rechtsstaat. De onder jonge Europese moslims populaire Zwitserse filosoof Tariq Ramadan spreekt ook zijn hoop uit op een toekomstige Europese islam die de democratische rechtsstaat omarmt. Maar anders dan Tibi legt hij de nadruk op het gemeenschappelijke referentiekader van de islam, dat in zijn visie juist in de Europese publieke ruimte tot volle wasdom moet en kan komen, zolang moslims maar de democratische en rechtsstatelijke principes omarmen (zie tekstbox 5.3). En terwijl Tibi de moslims in Europa (en Europese overheden) vooral maant tot een strategie van assimilatie, roept Ramadan op tot participatie en integratie op grond van de eigen moslim-identiteit. Ondanks grote inhoudelijke verschillen zijn er ook overeenkomsten tussen beide wensbeelden. Beide auteurs hechten groot belang aan het overwinnen van de wij-zij-situatie en aan volwaardig burgerschap van moslims. Hun oogmerk gaat veel verder dan de vreedzame co-existentie die sommigen als het best bereikbare aanmerken. Ook hameren ze op het belang te leren omgaan met pluraliteit door dialoog en discussie, zowel binnen en tussen islamitische geloofsrichtingen als tussen deze en andere levensbeschouwingen. Ze constateren terecht dat pluraliteit in de zin van respect voor andersdenkenden geleerd moet worden, zowel door moslims als niet-moslims.

Tekstbox 5.3 Europese islam volgens Tibi en Ramadan

Bassam Tibi ziet voor jihadisme, orthodoxie en fundamentalisme geen plaats in Europa. Ze zijn er natuurlijk wel en vormen een grote bedreiging voor de open samenleving en ook een obstakel voor integratie van andersdenkende moslims. De door hem bepleite Euro-islam betreft een cultuurpatroon dat is aangepast aan de politieke cultuur van de *civil society* en de scheiding van cultuur en politiek. Cultuurrelativisme en multiculturalisme van de ontvangende samenleving als antwoord zijn gevaarlijk, omdat deze moslims feitelijk buitensluiten en communitaristische gettoïsering en parallelsamenlevingen bevorderen. Tibi is dan ook zeer gekant tegen enigerlei vorm van erkenning van de sharia; het concept van burgerschap vereist voor ieder dezelfde wetten (Tibi 2001). Europa moet zonder eurocentrisch te worden, zijn eigen waarde(n) niet verloochenen en de moslims in Europa moeten 'de idee Europa' voluit aanvaarden om burgers 'van het hart' te kunnen worden. Dit Europese idee van zichzelf, de *Leitkultur*, betreft een systeem van waarden en normen en een daaraan gekoppeld wereldbeeld. De liberale democratie, individuele mensenrechten en de eisen van de burgerlijke maatschappij vormen hiervan de kern. De kenmerken van een open islam die zich hiernaar richt, betreffen *laïcité*, culturele moderniteit en een besef van tolerantie dat verder reikt dan de abrahamitische religies. De Euro-islam erkent religieus en cultureel pluralisme en laat hiermee iedere aanspraak op islamitische overheersing los. Onder deze condities kan zich een islam in Europa ontwikkelen die ook elders grote invloed heeft (Tibi 2005).

Net als Tibi ziet Tariq Ramadan de ontwikkelingen onder moslims in juist Europa en de VS als potentieel van groot belang voor de gehele moslimwereld. In de luwte van de overheersende aandacht voor de radicale islam is vooral onder intellectuelen en jongere moslims en moslima's al een 'stille revolutie' gaande. Zij geven vorm aan een Europese en Amerikaanse islam die geworteld is in de Europese respectievelijk Amerikaanse cultuur, maar tegelijk trouw blijft aan universele islamitische principes, zoals rechtvaardigheid en menselijke waardigheid. Deze beweging op *grassroots*-niveau zal wereldwijde invloed krijgen, omdat ze zich ontwikkelt onder condities van moderniteit en globalisering die ook moslimlanden steeds meer gaan beïnvloeden. Ramadan wil aan de vorming van deze Europese 'moslimpersoonlijkheid' bijdragen door het theologische gereedschap aan te reiken dat in staat stelt tot het voluit participeren aan de samenleving. Veel moslims in Europa hebben zich geïsoleerd in eigen, veilig geachte parallelgemeenschappen, omdat ze een soms obsessieve angst hebben voor verlies van hun religieuze identiteit. Ze worden in het tot op zekere hoogte accommoderen aan de omringende omgeving gesteund door de islamitische leerstukken omtrent het leven als minderheid in niet-islamitische landen. Ramadan roept moslims op deze zelfdefinitie als minderheid en dus buitensluiting van de omringende samenleving definitief te verlaten.

In plaats van de in zijn ogen achterhaalde dichotomie van *dar al-islam* (huis van de islam) en *dar al-harb* (huis van de vijand) plaatst Ramadan als nieuw perspectief de *dar al-shahada* (huis van getuigenis). Het Westen is geen vijand, maar een 'thuis' voor moslims en daar moeten ze zich naar gaan gedragen. De er bestaande *rule of law*, vrijheid van godsdienst, van vergadering, het recht op kennis en andere rechten en vrijheden, staan moslims toe hun religie volledig te beleven en in vrijheid verder te ontwikkelen. Zij moeten dan ook niet langer pogen de islam uit de landen van herkomst te reproduceren en evenmin voor hun keuzen afhankelijk blijven van religieus gezag uit moslimlanden. Zij moeten hun eigen weg durven volgen en juist als verantwoordelijke, vrije en

loyale burgers vanuit de universele principes van hun religie een bijdrage gaan leveren aan de ontwikkeling van de samenleving waartoe zij behoren. Bij Ramadan is er geen sprake van dat moslims dusdoende af zouden moeten zien van de sharia. Bij de sharia gaat het primair om die universele principes en het referentiekader om deze te vertalen naar gedrag, maar de eruit af te leiden gedragsregels zijn plaats- en tijdgebonden. Zolang de in westerse samenlevingen bestaande rechtsregels niet expliciet indruisen tegen het geweten van moslims, en daarvan zal slechts in uitzonderlijke gevallen sprake zijn, gebiedt de sharia juist tot respect ervoor (Ramadan 2004).

Aan speculaties over een toekomstige Europese islam ligt nogal eens de veronderstelling ten grondslag dat overheden in Europa mede richting kunnen en moeten geven aan de inhoud van de geloofsontwikkeling. Ook lijken ze te veronderstellen dat zo'n variant dan én Europees herkenbaar zal zijn, én op termijn een zekere 'verlichtende' geloofsinterpretatie kan exporteren naar moslimlanden buiten Europa die de tegenstelling tussen 'islam' enerzijds en democratie en mensenrechten anderzijds nu nog sterk opspelen. Bij die veronderstellingen zijn echter kanttekeningen te plaatsen.

Ten eerste zijn overheden in Europa op grond van internationale verdragen als het EVRM en het Handvest van Grondrechten gebonden aan de vrijheid van godsdienst. Juist op het terrein van de religie moeten ze terughoudendheid betrachten en zich zeker niet bemoeien met de *inhoud en richting* van de geloofsontwikkeling. Dat geldt ook voor de instellingen van de EU; de Unie heeft iedere juridische bevoegdheid over religieuze organisaties uitdrukkelijk bij de lidstaten gelegd. In de aparte, juridisch niet-bindende Verklaring nr. 11 bij het Verdrag van Amsterdam staat het aldus: "De Europese Unie eerbiedigt en doet geen afbreuk aan de status die de kerken en religieuze verenigingen en gemeenschappen volgens het nationale recht in de lidstaten hebben. De Europese Unie eerbiedigt evenzeer de status van levensbeschouwelijke en niet-confessionele organisaties" (Europocket 2002: 227). Voorzover er dus al beïnvloedingsmechanismen zijn, berusten die zeker niet op het Europese maar op het nationale niveau, bij de instituties en gedragingen die onder de statelijke bevoegdheden vallen. Ten tweede geldt dat ook als de EU wel over die mechanismen zou beschikken, deze niet noodzakelijkerwijs resulteren in een als *Europees* herkenbare religieuze identiteit. Dit zou toch tenminste een aanspreekbare institutionele vorm vereisen. Anders dan in bijvoorbeeld de rooms-katholieke kerk ontbreekt deze, zeker bij de sunnitische varianten van de islam. En zelfs de transnationale, sterk hiërarchische organisatie van de rooms-katholieke kerk heeft geen typisch *Europees* katholicisme opgeleverd; de Nederlandse katholieke kerk laat zich nog altijd goed onderscheiden van bijvoorbeeld de Poolse. Dit onderstreept dat vooral de nationale en lokale context invloed uitoefenen op de geloofsrichting en de kenmerken van de geloofsbeleving van moslims, naast transnationale beïnvloedingsmechanismen op het niveau van de umma (zoals internet, televisie enz.), die ook het Europese niveau overstijgen.

Er zijn echter nog geen eenduidige empirische bewijzen voor een door geloofsgenoten, lokale overheden en instituties gestimuleerde ontwikkeling van

onderop die uitmondt in een herkenbare Europese islam. Als de huidige islam in Europa ergens door valt te typeren, is het immers wel zijn enorme variëteit. Moslims woonachtig in Europa weerspiegelen de wereldwijde variëteit aan islamitische geloofsrichtingen. Hoewel vrijwel ieder Europees immigratieland een oververtegenwoordiging kent van bepaalde groepen moslims en stromingen binnen de islam, geldt zelfs binnen de meeste Europese landen een veel grotere diversiteit aan geloofsrichtingen dan bestaat of is toegestaan in het land van herkomst (Boutachekourt 2003). Dat geldt echter niet alleen voor de niet-radicalen gelovigen of voor in hun land van oorsprong vervolgte, ‘vrijdenkende’ islamexperts die in Europa hun wetenschappelijk werk voortzetten; het geldt ook voor de woordvoerders en hun achterban in Europese landen die de democratische rechtsstaat verwerpen en streven naar een islamitische staat. Ook de opleidingsniveaus en sociaal-economische achtergrond van moslims verschillen fors tussen en binnen Europese landen. Dankzij de grotere verscheidenheid én de grotere vrijheid van godsdienst en meningsuiting kan het religieuze debat in Europa dus breder zijn dan in de landen van herkomst. Of dit debat ook in de volle breedte wordt gevoerd en tot (religieuze) aanpassing en vernieuwing leidt, hangt echter mede af van de intellectuele inbreng, openheid, kritische opstelling én bereidheid tot zelfkritiek van *alle* betrokkenen in het debat, ongeacht hun (geloofs)overtuiging of herkomst.

Op het nationale en lokale niveau gaat het om complexe processen. Belangrijke islamitische bewegingen die zich voorheen sterk oriënteerden op het land van oorsprong, gaan zich autonoom opstellen. Buitenlandse regeringen op hun beurt bemoeien zich vaak minder met deze bewegingen of, zoals in het geval van uit te zenden imams, onderkennen steeds meer het belang van kennis van de lokale context en taal. En ook moskeebesturen in veel Europese landen zien meer het belang in van het aansluiten bij de lokale situatie en behoeften om hun aantrekkingskracht voor jongeren te houden. Moslimorganisaties voegen zich steeds meer naar de nationale en lokale instellingen om in aanmerking te komen voor faciliteiten op het gebied van onderwijs en sociaal-culturele activiteiten. Behalve op Europees niveau vinden vooral ook nationaal en lokaal interreligieuze dialogen plaats. In verschillende lidstaten, zoals Oostenrijk, Spanje, Italië, Duitsland, Groot-Brittannië, Frankrijk, België en Nederland, zijn formele verbanden gecreëerd die consultatie mogelijk maken tussen nationale overheden en vertegenwoordigers van ‘de’ moslimwereld, ook in noodsituaties. De vormen van representatie die per land worden gecreëerd tussen moslims en de staat zijn soms gemodelleerd naar de nationale verhouding tussen kerk en staat (Shadid en Van Koningsveld 2002). In veel gemeentes zijn de laatste jaren overleginstanties opgericht met de moslimgemeenschappen (Koning Boudewijnstichting 2004). Ook zijn in sommige landen fatwa-centra opgericht om antwoorden te vinden voor problemen van de in Europa levende moslims; voor de vragen die het leven in een minderheidssituatie oproept, zijn inmiddels – ook in samenspraak met gezaghebbende religieuze instellingen in moslimlanden – vele fatwa’s ontwikkeld (Shadid en Van Koningsveld 2002). Aldus neemt ‘de’ islam in Europa de kleur aan van de lokale omgeving. De agenda van Milli Görüs Nederland bijvoorbeeld is een geheel andere dan van de

moederbeweging in Turkije of de zusterorganisatie in Duitsland. Deze aanpassing is niet alleen institutioneel, maar ook inhoudelijk. Nederlandse moslims tonen bijvoorbeeld wel een lagere acceptatie van homoseksualiteit dan de gemiddelde Nederlander, maar die acceptatie ligt veel hoger dan het gangbare beeld doet vermoeden (Motivaction 2005), terwijl moslims in Frankrijk zeer hoog scoren op indicatoren voor secularisme (Müller 2005). Al deze tendensen dragen eraan bij dat de islam in Europa zich meer autonoom ontwikkelt ten opzichte van de moslimlanden, steeds meer institutionele banden met de ontvangende samenleving aangaat en daarmee eigen, nationale en lokale karakteristieken krijgt.

Het belangrijkste is natuurlijk de geloofsontwikkeling bij moslims zelf. Dit is te meer het geval omdat (vooral de sunnitische richtingen binnen) de islam ondanks de plaatsvindende institutionalisering niet de vorm zal aannemen van een kerkgenootschap. Het accent rust op de individuele gelovige en de moskee; juist ook op dit individuele niveau vinden bij moslims in de lidstaten wel vergelijkbare ontwikkelingen plaats. In paragraaf 5.2 werd gewezen op de waarneming van Olivier Roy dat zich bij de tweede en derde generatie een proces van ontculturalisering voltrekt. Jongeren nemen afstand van de islamitische tradities van het land van herkomst van hun ouders en identificeren zich steeds meer met de islam als zodanig. Hoe deze islam nieuwe inhoud wordt gegeven, wordt nu zaak van individuele keuzen. Dit zoekproces brengt veel onzekerheid met zich mee. Met het zich losmaken van de traditionele gezagsstructuren worden jongeren tegelijk blootgesteld aan nieuwe invloeden, zowel vanuit de moslimwereld als vanuit de samenleving waarin ze leven. In vergelijking met de ouders groeien ze op in een situatie met een veel grotere diversiteit aan islamitische geloofsopvattingen, inclusief radicale varianten. Internet en *peer groups* spelen bij het individuele 'shoppen' ook een zeer belangrijke rol. Roy wijst erop dat de ontculturalisering kan leiden tot radicalisering (Roy 2004). Maar de overgrote meerderheid beweegt zich in een andere richting. Nederlands onderzoek bevestigt de algemene observatie van Roy over de ontculturalisering. Islam en moslimidentiteit blijven belangrijk, maar maken zich los van de geloofspraktijk, vooral bij toenemende opleiding en beheersing van het Nederlands. Er is bovendien bij jongeren sprake van een zekere convergentie tussen autochtone en allochtone waarden. Dit geldt bij uitstek voor sociale gelijkheid en democratische waarden in de publieke sfeer. Vooral bij de beter opgeleiden betreft deze convergentie ook waarden rond huwelijk en gezin, zij het dat de opvattingen van jongere moslims veel conservatiever zijn dan van de gemiddelde Nederlandse jongere. Voor ondemocratische ideeën en acties in naam van de islam bestaat slechts marginale aanhang (Phalet en Ter Wal 2004; Phalet et al. 2000/1). Onderzoek door het Duitse *Zentrum für Turkeistudien* toont voor Duitsland een vergelijkbaar beeld. Dit onderstreept dat jongeren zich weliswaar definiëren als moslim, maar een steeds minder strikte geloofspraktijk hantieren. Bovendien heeft de tweede en derde generatie vaker een modern-liberale oriëntatie dan de eerste; wat de eerste generatie ziet als een religieuze plicht is voor de volgende een keuzekwestie geworden. Het eindproduct van deze ontwikkelingsdynamiek kan een islam zijn waarvan de hoofdstroom zich duidelijk heeft geëmancipeerd van een niet-pluralistische traditionele religie. Het betekent dat er

voor het actief stimuleren van een pluralistische islam een vruchtbare bodem bestaat, maar dat wel een sterkere theologische begeleiding nodig is door moslim-organisaties (Zentrum für Türkeistudien 2004).

Dit laatste raakt aan een belangrijk vraagstuk. De eerste generatie was zeer slecht opgeleid, leefde sterk in zichzelf gekeerd en ‘overleefde’ door zoveel mogelijk aan de eigen cultuur en religieuze gewoontes vast te houden. De tweede en derde generatie zijn opgegroeid in meer open contact met de omringende samenleving. De democratische rechtsstaten alsook het in Europa genoten onderwijs vormen in principe belangrijke begunstigende condities voor de ontwikkeling van een tussen Europese landen vergelijkbare islam. Maar de nieuwe condities betekenen ook dat deze generatie wordt geconfronteerd met vele rivaliserende ‘islams’, aanvallen op de islam als zodanig, en met andere religies en levensovertuigingen. Waar jonge moslims afstand nemen van het traditionele geloof maar toch inhoud willen geven aan hun moslimidentiteit, moeten ze in de volle wind van deze pluraliteit hun geloof heruitvinden en staande proberen te houden. Dat ze opgroeien te midden van pluraliteit wil nog niet zeggen dat ze dit ook gemakkelijk ervaren als inherent waardevol, zoals Jonathan Sacks op het oog heeft met zijn concept van *the dignity of difference* (Sacks 2002). Het vinden van een eigen weg in deze verwarrende en bedreigende pluraliteit is een moeizaam proces. Dat blijkt ook uit de vragen en discussies op de diverse internetsites. Gedragsverandering en religieuze betekenisgeving gaan hierbij vaak hand in hand; men zoekt zowel religieuze richtsnoeren voor het bepalen van het gedrag, als – omgekeerd – religieuze rechtvaardiging voor nieuw gedrag. In dit proces van wisselwerking tussen praxis en overtuiging is beschikbaarheid van verschillende religieuze gezichtspunten van groot belang. Het hierin voorzien is bij uitstek iets wat op lokaal en nationaal niveau moet plaatsvinden. De WRR komt op dit vraagstuk terug in de slotparagraaf van dit rapport, waar hij ingaat op islamitisch activisme in Nederland.

Concluderend, voorzover een Europese islam al in het verschiet ligt, biedt deze echter niet het perspectief van religieuze eenvormigheid op Europese schaal. Eerder dan de Euro-islam of de Europese islam die Tibi of Ramadan zich wensen, zal de islam in Europa gekenmerkt blijven door grote diversiteit; zeker in Nederland zou men oog moeten hebben voor de hardnekkigheid van religieuze verschillen die zwaarwegend zijn voor de betrokkenen, zelfs waar ze voor buitenstaanders nauwelijks waarneembaar zijn. Die pluraliteit zelf is trouwens niet het probleem. Waar het uiteindelijk om gaat, is dat alle nationaal en lokaal gekleurde islamvarianten zich verder ontwikkelen onder aanvaarding van de beginselen van de democratische rechtsstaat. Diezelfde beginselen sluiten sturing van de geloofsontwikkeling en -inhoud door overheden nadrukkelijk uit; eventuele vernieuwing moeten de geloofsgenoten zelf bewerkstelligen, en dit proces is ook volop gaande. Het is uiteraard wel de taak van overheden om de rechtsstatelijke kaders te bewaken. Dat kan in sommige gevallen betekenen dat aan handelingen en uitlatingen grenzen worden gesteld, of juist dat overheden middelen ter beschikking stellen die de vrije geloofsbeoefening mogelijk maken. Autonomie van de geloofsgemeenschappen betekent immers geen *abstinentie* van de staat

ten aanzien van de religie; dat is ook niet de strekking van het leerstuk van scheiding tussen kerk en staat (WRR 2004).

De grote diversiteit van moslimgemeenschappen in Europa, hun positie als minderheid in Europese landen (met uitzondering van Albanië, Bosnië, Kosovo en Turkije) en de deels vergelijkbare ontwikkelingen waarmee moslims en de islam in Europa geconfronteerd worden, kunnen echter wel bijdragen aan een zekere gelijkkluidendheid onder Europese moslims. Dit betekent ook dat er overeenkomsten zijn tussen islamitisch activisme waarmee elk van de Europese landen te maken heeft op eigen grondgebied, en de maatschappelijke vraagstukken en beleidskwesties waar zij mee worstelen. Het ligt volgens de WRR voor de hand dat de lidstaten van de EU hun Europese beleidskaders benutten voor het onderling uitwisselen van goede praktijken (*best practices*) over de thematiek van islamitisch activisme. Dat de islam in Europa op termijn invloed zou kunnen uitoefenen op de geloofsontwikkelingen in moslimlanden is bij de huidige mondiale communicatiemiddelen uiteraard goed denkbaar. Dat dit een doorslaggevende invloed is, zoals Tibi en Ramadan voorzien, is echter weinig aannemelijk. Die gedachte berust te zeer op de veronderstelling dat Europa en de VS de zetel vormen van modernisering. De lokale context verschilt van land tot land en zal derhalve overal leiden tot eigen antwoorden op de relatie tussen religie, democratie en mensenrechten.

5.5.6 BILATERALE BELEIDSOPTIES

Ook als Europese landen of de lidstaten van de EU er niet in slagen een gezamenlijk gedragen strategische visie te ontwikkelen op islamitisch activisme, ontslaat dat de Nederlandse regering niet van de plicht zelf zoveel mogelijk inhoud te geven aan constructieve betrokkenheid. Ze beschikt immers over additionele *bilaterale* kanalen waarmee de betrekkingen met delen van de moslimwereld direct of indirect zijn te beïnvloeden. Ten eerste valt te denken aan de instrumenten van het reguliere buitenlandse beleid, waaronder ook het uitgebreide netwerk van ontwikkelingshulpkanalen met een aantal moslimlanden en de politieke banden met landen als Marokko, Turkije, Indonesië en Suriname, waar veel van de in Nederland woonachtige moslims nog altijd hun wortels hebben liggen. Ten tweede betreft het ngo's, universiteiten, het bedrijfsleven en media, die op indirecte wijze kunnen worden betrokken in het beleid tegenover de moslimwereld.

Rekening houden met de diversiteit en endogene dynamiek van islamitisch activisme vereist grondige kennis van de actuele en toekomstige ontwikkelingen binnen de moslimwereld, waaronder de talloze verschillende intellectuele, politieke, culturele en juridische manifestaties van islamitisch activisme. De Nederlandse regering dient op de hoogte te blijven van deze ontwikkelingen, en het beleid, de politiek en de publieke opinie met haar inzichten te voeden, vanuit het besef dat buitenlands en binnenlands beleid onderling sterk verweven zijn (Otto 2006). Met het kennisniveau in Nederland over de islam en de moslimwereld is het bedroevend slecht gesteld. Het overdragen van feitelijke informatie draagt bij

tot het corrigeren van onjuiste beeldvorming en stereotypen over en weer, en stimuleert het kritische bewustzijn. Dat kan bijvoorbeeld door structureel te investeren in relevante kennis- en cultuurcentra, ngo's en universiteiten binnen en buiten Nederland. Dat kan door bij te dragen aan het vergroten van de toegankelijkheid in moslimlanden tot westerse wetenschappelijke en culturele producten, door docenten- en studentenuitwisselingen te vergemakkelijken en door te stimuleren dat vooraanstaande denkers, politiek activisten en rechtsgeleerden elkaar, beleidsmakers en de publieke opinie over en weer kunnen informeren. Eerder is ook al genoemd dat Nederland zijn wereldwijde reputatie als centrum voor de internationale rechtspraak moet benutten door desgewenst hulp te bieden bij het opzetten van een Arabisch mensenrechtenhof (par. 5.5.4).

Daarnaast moet de Nederlandse regering verder onderzoeken met welke andere instrumenten zij de kennis over en contacten met moslimlanden kan uitbreiden en het eigen beleid extern én intern kan uitdragen, bijvoorbeeld door het optimaal benutten van het hier in Nederland aanwezige kennispotentieel. Waar het om gaat is internationaal én binnenlandpolitiek duidelijk te maken dat Nederland uitgaat van de principes van democratie en mensenrechten, rekening houdt met de diversiteit van islamitisch activisme en de islamitische wetgeving en nadrukkelijk onderscheid maakt tussen constructieve en destructieve politieke krachten (Otto 2006). Positieve veranderingen van de islamitische wetgeving in de richting van internationale mensenrechtennormen verdienen krachtige ondersteuning in het buitenlands beleid, terwijl ernstige schendingen van de mensenrechten in naam van de islam scherp moeten worden veroordeeld.

5.6 ISLAMITISCH ACTIVISME IN DE NEDERLANDSE DEMOCRATISCHE RECHTSSTAAT

5.6.1 INLEIDING

Constructieve *externe* verhoudingen van Nederland kunnen op de lange termijn alleen gedijen bij constructieve *interne* verhoudingen tussen religieuze en niet-religieuze burgers, moslims en niet-moslims en gelovigen van verschillende islamitische denominaties onderling. Ook in de interne betrekkingen is het van belang rekening te houden met diversiteit, te erkennen dat islamitisch activisme *potentieel* een constructieve politieke en juridische factor is, aan te sluiten bij endogene ontwikkelingen en te investeren in een geïnformeerde publieke opinie. Het politieke en publieke debat getuigt zeker ook in Nederland van onvoldoende kennis van de vele stromingen binnen het islamitisch-politiek denken, en heeft te weinig oog voor de diversiteit van islamitische politieke bewegingen. De laatste jaren is inderdaad sprake van “een nieuwe intellectuele islamofobie die niet op intellectueel niveau weerlegd wordt” (Slomp 2003). Stigmatisering van de islam en moslims is krenkend voor de overgrote meerderheid van moslims die de hier geldende democratie en mensenrechten als vanzelfsprekend aanvaardt. Alleen bij een meer evenwichtige, open opstelling in het debat kan een klimaat ontstaan waarin de betrokken partijen niet alleen zelfbewust zijn maar zich ook openstellen voor zelfkritiek.

In zo'n klimaat kan ook meer onbevangen worden gediscussieerd over mogelijke nieuwe arrangementen voor de relatie tussen publiek domein en religie waar islamitisch activisme wellicht aanleiding toe geeft, een thema dat de WRR apart in studie heeft genomen. Aan de overheid is de taak dit debat mede mogelijk te maken.

Rekening houden met de diversiteit en het potentieel constructieve karakter van islamitisch activisme binnen de Nederlandse samenleving heeft twee kanten. Het betekent dat enerzijds meer aandacht moet worden besteed aan concreet aanwezige islamitische geloofsopvattingen en *gedragingen* van moslims die zich positief verhouden tot de democratische rechtsstaat. Het betekent anderzijds ook dat gedrag dat zich beroept op 'de' islam maar ingaat tegen de geldende rechtsstatelijke beginselen, niet aanvaardbaar is. Rechtsstatelijke beginselen bieden vrijheid maar leggen tegelijk beperkingen op; deze gelden ook voor gedrag dat zich beroept op geloofsopvattingen. Voorzover het gedrag primair de relaties betreft tussen burgers onderling, is de rol van de overheid uiteraard begrensd tot het waarborgen van de algemene uitgangspunten van de democratische rechtsstaat, waaronder vooral het gelijkheidsbeginsel (art. 1 van de grondwet), de vrijheid van godsdienst en de scheiding van kerk en staat.

Momenteel ligt de nadruk op het scherper bewaken van de grenzen van de geldende rechten en vrijheden. Voor het gedogen of negeren van oproepen tot haat en geweld in naam van de islam is strafrechtelijke bestrijding in de plaats gekomen. Het hierbij in balans houden van de verschillende rechten en vrijheden is een moeilijke opgave. De rechtsstaat toont juist zijn grootste overtuigingskracht wanneer deze ook onder bedreiging zijn principes handhaaft, en bijvoorbeeld niet met twee maten gaat meten (Buijs 2002). Hoezeer repressief optreden ook geboden is bij terrorisme of misbruik van de vrijheid van godsdienst en van meningsuiting, de illusie moet niet bestaan dat de *overtuigingen* die resulteren in haat en geweld eveneens met repressie zullen verdwijnen. Die zullen eerder 'onderduiken' en zich aldus verder onttrekken aan publieke contestatie. Juist voor de langere termijn is cruciaal dat moslims zich *op grond van eigen keuze* conformeren aan de bestaande rechtsstatelijke normen en niet omdat uitsluitend dwang hen van schending van die normen weerhoudt. Ook het beleid in eigen land dient het uitgangspunt te hanteren dat wordt aangesloten bij de endogene dynamiek onder moslims. De overgrote meerderheid van de moslims handelt als vanzelfsprekend binnen het kader van de spelregels van de democratische rechtsstaat. Deze regels bieden immers zowel bescherming voor bestaande opvattingen als mogelijkheden voor debat en – bij blijvend verschil van inzicht – uiteindelijk werkbare compromissen (WRR 2003: 153). Radicale opvattingen die zich niet verdragen met deze spelregels dienen ook langs niet-strafrechtelijke weg van replek te worden gediend, door zoveel mogelijk het debat aan te gaan en concrete alternatieven zichtbaar te maken. Een dergelijk debat kan leiden tot meer precisie van opvattingen, klachten en wensen over elkaar. In de huidige situatie overheersen vaak grote maar tegelijk vage woorden, zoals 'islamitische waarden en normen', 'moslimidentiteit', 'Nederlandse identiteit' en *Leitkultur*. Dialoog en debat kunnen grotere precisering brengen in de diagnoses en verwachtingen over en weer.

Zoals eerder gesteld, betreffen de beleidsmogelijkheden die hiertoe openstaan vooral het nationale en lokale niveau. Deze worden verder besproken in deze paragraaf, waar de WRR uitgangspunten verkent voor overheden in Nederland ter hantering van de hier gehanteerde drie dimensies van islamitisch activisme, namelijk het religieuze denken, het politiek activisme en het recht. Hij legt het accent op de rol van de overheid als verschaffer van *algemene, structurele* voorzieningen voor het omgaan met pluraliteit via ontmoeting, kennisverwerving en debat, onderwijs en participatie aan de politiek en de samenleving door *alle* bevolkingsgroepen, ongeacht hun religie of herkomst.

5.6.2 ISLAMITISCH-POLITIEK DENKEN

In hoofdstuk 2 bleek dat de gemeenschappelijke noemer van islamitisch activisme een verzet tegen het traditionalisme is. De richting waarin de hervorming wordt gezocht, blijkt veel gedaantes te kunnen aannemen, van letterlijke navolging van de heilig geachte teksten tot een veelheid van interpretatieve benaderingen op grond van wetenschappelijk onderzoek. De veelbepleite hervorming van de islam, via ‘een nieuwe Luther’ als het ware, krijgt dus geleidelijk aan al gestalte, en de wortels daarvan gaan ver terug. Veelal wordt in het Westen echter de eerstgenoemde stroming niet als hervorming onderkend, terwijl voor de tweede onvoldoende aandacht bestaat. Het zijn juist de tot die tweede stroming behorende denkers die de dogmatische islamitische obstakels voor de appreciatie van democratie en mensenrechten slechten. De islam die zij voorstaan, is eerder van spirituele aard dan gericht op het navolgen van voorgeschreven verboden en geboden. Dit denken is ook gebaseerd op godsdienstwetenschappelijk onderzoek van velerlei aard, zoals de theorie van de interpretatie (hermeneutiek), antropologie, taalwetenschap, filologie en geschiedwetenschap.

Kennisverbreding en -verdieping, ontmoeting en debat

Dit laatstgenoemde hervormingsdenken staat ver af van de dogmatische waarheden die de ‘cyber-imams’, laagopgeleide imams of de fundamentalistische, vaak gewelddadige filmpjes van de ‘web-islam’ aanbieden (Safi 2003). Deze waarheden komen nu eenmaal veel gemakkelijker terecht bij ‘zoekende’ jongeren van de tweede en derde generatie dan doorwrochte godsdienstwetenschappelijke verhandelingen. Ook andere (massa)media dan internet versterken het beeld bij jongeren dat er slechts één, dogmatische interpretatie van de islam mogelijk is die bij uitstek fundamentalistisch en gewelddadig is. Ramadan (2004) wijst er bijvoorbeeld op dat de ‘pamflet-islam’ van moslimfundamentalisten en de informatie uit boekwinkels in moslimwijken schrikbarend eenzijdig is. De opvattingen van auteurs die juist een positieve relatie leggen tussen islam, democratie en mensenrechten (ook bijvoorbeeld de prominente auteurs uit hoofdstuk 2) genieten daardoor weinig bekendheid. Theologische begeleiding is er dus wel, maar is vaak eenzijdig en stuurt soms de verkeerde richting op. Het is dus van belang de inzichten van de vele verschillende denkers toegankelijk te maken op plaatsen waar jongeren hun antwoorden zoeken, en kennisverdieping, ontmoeting en debat voor moslims en niet-moslims mogelijk te maken.

De overheid heeft vanzelfsprekend niet de taak *zelf* in informatielacunes te voorzien die samenhangen met de inhoud van de geloofsleer. Ze heeft echter wel een zorgplicht ter verwezenlijking van de vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing (Tweede Kamer 2004: 8). Die zorgplicht, die trouwens sinds jaar en dag de rechtvaardiging vormt voor overheidsbemoeienis met de omroep en de kunsten, betekent dat de overheid de mogelijkheid heeft te bevorderen dat een breed scala aan kennisbronnen – ook door vertalingen – voor het Nederlandse moslim)-publiek wordt ontsloten, zodat inzichten beschikbaar komen die beter overwogen persoonlijke keuzen mogelijk maken.¹⁵

De nota *Weerbaarheid en Integratiebeleid* geeft de kabinetsplannen weer ter preventie van radicalisering en vergroting van de weerbaarheid en maatschappelijke binding. Deze hebben onder meer ten doel de informatie te verbreden en verdiepen over de islam zelf, de rol van vrouwen in de islam, moderne vormen van islambeleving, islam en moderniteit, e.d. (Minister van Vreemdelingenzaken en Integratiebeleid 2005). Het kabinet heeft tevens het plan opgevat een Centrum voor Culturele Dialoog in het leven te roepen (Nicolai 2005). Ook in Amsterdam is een initiatief genomen voor het oprichten van een centrum voor de islamitische cultuur en religie; in veel gemeenten organiseren religieuze gemeenschappen hiernaast ook interreligieuze dialogen. Het is belangrijk dat de verschillende overheden actief en structureel initiatieven faciliteren die voorzien in de informatiebehoefte bij moslims en niet-moslims, die bijdragen aan de verbreding van de informatievoorziening over de islam en aldus ook de identiteitsontwikkeling bevorderen van (moslim)jongeren. Bij uitstek structurele bijdragen gericht op een mobiliserend beleid voor de langere termijn maken het mogelijk tegenwicht te bieden aan eenzijdige informatie- en beïnvloedingsmechanismen.

Het streven de kennisbasis te verbreden en daartoe juist ook de plaatsen op te zoeken waar jongeren het meest kwetsbaar zijn voor radicaliserende invloeden, verdient hoge prioriteit en actieve (financiële) ondersteuning. Een vergelijkbare prioriteit verdient de bestrijding van discriminatie en het tegengaan van uitsluiting, beide ook belangrijke aandachtspunten van het kabinetsbeleid. Dit WRR-rapport richt zich niet op deze laatste vraagstukken; de raad zal daar later op terugkomen in een apart rapport over identiteitsvraagstukken. Maar het belang ervan voor de thematiek van dit rapport is evident. Uitsluiting en discriminatie van moslims vormen bij uitstek een voedingsbodem voor radicaal-religieuze rancune, waartegen ook verbreding van kennis uiteindelijk niet is opgewassen.

Onderwijsinstellingen

Jongeren dienen niet slechts inzicht te verwerven in hun eigen levensovertuiging of religie maar ook in die van anderen in onze samenleving. Ouders zijn uiteraard de eerst aangewezenen om kinderen kennis hiervan bij te brengen. Maar voor openbare én bijzondere scholen ligt hier ook een wettelijke taak, naast het bijbrengen van de basisvaardigheden als taal, rekenen en schrijven. In de politieke discussie van de afgelopen jaren stond hoofdzakelijk de bekostiging van het

bijzonder algemeen vormend onderwijs door de overheid centraal: de discussie over artikel 23, lid 7 van de grondwet. Velen vroegen zich af of (islamitisch) bijzonder onderwijs en integratie in de Nederlandse samenleving wel samengaan. Dat onderwerp valt buiten de optiek van dit rapport. Dit rapport benadrukt dat in het Nederland van nu en in de toekomst elke burger, al dan niet godsdienstig, moslim, christelijk, jood of hindoe, wordt geconfronteerd met andersdenkenden. Bij uitstek het openbaar onderwijs, dat destijds werd gekenmerkt als *neutraal* uit het oogpunt van godsdienst of levensovertuiging, heeft formeel als opgave aandacht te schenken aan de verscheidenheid in levensbeschouwelijke waarden. Deze opgave wordt ook, zo blijkt uit onderzoek, door zowel leerlingen, ouders als leerkrachten belangrijk gevonden, alleen het komt er bij alle andere taken zo weinig van (Veugelers en De Kat 2005).

Het is echter van belang dat iedere leerling, *ongeacht de grondslag van de school die hij of zij bezoekt*, kennisneemt van de verschillende geestelijke stromingen en hun achtergronden. Die kennis strekt niet alleen tot relativering van eigen geloof of levensovertuiging, maar vormt ook een noodzakelijke voorwaarde voor het ontwikkelen van onderlinge tolerantie en respect. Uit diverse recente beleidsstukken blijkt dat de regering en de Tweede Kamer dit belang onderschrijven, getuige het voornemen om met ingang van het schooljaar 2006-2007 (in het kader van waarden en normen en burgerschapsvorming voor het basisonderwijs) het volgende verplichte kerndoel op te nemen: “De leerlingen leren hoofdzaken over geestelijke stromingen die in de Nederlandse multiculturele samenleving een belangrijke rol spelen” (Tweede Kamer 2005a). Waar dit leerdoel volgens het eerdere ‘Besluit kerndoelen primair onderwijs 1998’ was toegespitst op leefgewoonten en feest- en gedenkdagen, biedt deze algemene formulering de kans op een diepgravender aanpak van dit onderwerp. En doordat het leerdoel losstaat van het godsdienst- en levensbeschouwelijk onderwijs, doet zich geen spanning voor met de grondwettelijk gewaarborgde vrijheid van godsdienst. Omdat het gaat om een heel recent initiatief, zal de vertaling van dit kerndoel in specifieke leerdoelen en regels (zoals ook bij andere kerndoelen als Nederlandse taal en rekenen gebruikelijk is) nog geruime tijd in beslag nemen. De WRR vindt dat hier voortvarendheid geboden is. Specifieke leerdoelen, aan de ervaringswereld van jonge kinderen aangepaste leermethoden en adequate ondersteuning van de pabo’s betekenen immers dat dit kerndoel een volwaardige plaats inneemt binnen het onderwijs, en dat docenten niet zelf het wiel hoeven uit te vinden. Daarnaast stellen ze de onderwijsinspectie in staat te toetsen of scholen en leerkrachten inderdaad invulling geven aan hun rol als overdragers van kennis van de voornaamste levensbeschouwingen binnen de samenleving.

Hoewel in het voortgezet onderwijs (voor leerlingen van twaalf jaar en ouder) *binnen het verplichte curriculum* de kennis van levensbeschouwingen geen apart kerndoel vormt, verdienen kennis van verschillende levensbeschouwingen, reflectie op waarden en normen en burgerschapsvorming wél gedurende de gehele verdere schoolloopbaan de aandacht. De nota *Grondrechten in een pluri-forme samenleving* wijst daar ook op, en stelt dat bijvoorbeeld leergebieden als

‘mens en maatschappij’ en later het verplichte vak maatschappijleer hiervoor de ruimte bieden. De verantwoordelijkheid voor de wijze waarop en mate waarin dit gebeurt, ligt echter bij de school (Tweede Kamer 2004). De WRR vindt dat in het voortgezet en (algemeen en middelbaar) hoger onderwijs de aandacht hiervoor intensiever moet worden. Juist in deze periode nemen jongeren immers steeds meer afstand van de opvattingen die ze van huis uit meekrijgen, zijn hun eigen opvattingen nog niet uitgekristalliseerd, ontstaan er contacten met andersdenkenden, en gaan ze experimenteren met gedrag en eventueel op zoek naar nieuw religieus houvast. Het is belangrijk dat ze in die fase over meer kunnen beschikken dan alleen het eenzijdige aanbod van religieus radicalisme van veel geraadpleegde bronnen als internet.

Het verbreden van het aanbod aan alternatieve opvattingen moet meer omvatten dan het aanbieden van abstracte leerstof over ‘de andere religies’, waaronder ook de stromingen binnen de islam. Alternatieve informatie moet aansluiten bij de bestaande vooroordelen, vragen en worstelingen die de jongeren doormaken, precies die onderwerpen dus waarover jongeren in het voortgezet onderwijs te rade gaan bij ‘deskundige’ leeftijdsgenoten en internet. Onderwijsinstellingen moeten conflictueuze en taboeonderwerpen dan ook niet mijden, maar bij uitstek via voor jongeren aansprekende, onorthodoxe methoden centraal stellen. Aan de hand van discussies met bijvoorbeeld goed geschoolde imams kan dan ook op school duidelijk worden dat de islam meer antwoorden biedt dan alleen die van de cyber-imam. De eigen verantwoordelijkheid van de onderwijsinstellingen maakt het mogelijk op inventieve wijze te experimenteren met deze benadering, bijvoorbeeld door het openstellen van seminars voor belangstellenden van buiten, het uitnodigen van imams, etc. Het spreekt vanzelf dat het hier niet gaat om eenmalige activiteiten, maar om een structurele taak. De overheid dient de financiële ruimte te scheppen om instellingen deze taak naar behoren te laten vervullen.

Ten aanzien van het hoger onderwijs gaat veel aandacht uit naar imamopleidingen. Nogal wat politici koesteren de verwachting dat zo’n nieuwe opleiding met Nederlands als voertaal op termijn zal bijdragen aan een betere integratie van nieuwkomers uit moslimlanden. Toch moet men zich hiermee niet rijk rekenen. Een groot deel van de moslims in Nederland heeft immers geen directe binding met een moskee (Sjadid en Van Koningsveld 2004). De overheid is ook niet bevoegd tot enigerlei bemoeienis met de inhoud van deze geestelijke opleidingen. Ze legt de verantwoordelijkheid hiervoor terecht bij de moslimgemeenschappen zelf. De enige eis die ze kan stellen is dat de religieuze gezagsdragers beter op de hoogte zijn van de Nederlandse taal en samenleving, zodat zij de hier verblijvende moslims beter kunnen begrijpen en begeleiden. Het is bovendien aan moskeebesturen zelf om imams te selecteren. Overigens kan het predikaat ‘goed-gekeurd door de Nederlandse overheid’ voor velen eerder een contra-indicatie zijn van gebleken geschiktheid.

De regering is wel bevoegd tot het creëren van de algemene randvoorwaarden voor een hoog niveau van wetenschappelijk onderwijs en onderzoek, ook op het gebied van godsdiensten. Op de Nederlandse universiteiten bestaan leerstoelen die aspecten van de islam betreffen, zoals talen en culturen van het Midden-Oosten, sociale processen in de moderne islam, de islam in West-Europa en het recht van de islam. De enige instelling die in Nederland de islam interdisciplinair bestudeert, is het in 1998 opgerichte *International Institute for the Study of Islam in the Modern World* (ISIM) in Leiden. Dit instituut is een samenwerkingsverband van de universiteiten van Leiden, Amsterdam, Utrecht en Nijmegen. Het hanteert een sociaal-wetenschappelijke benadering ter vergroting van kennis en inzicht in de manifestaties van de huidige islam. Dat is een belangrijke bijdrage, maar wel een andere dan de algemene godsdienst-wetenschappelijke verdieping waar de WRR hier voor pleit. Het is daarom wenselijk in aanvulling hierop mogelijkheden te creëren voor een volwaardige islamwetenschappelijke studierichting aan een algemene universiteit. Op langere termijn kan dit vruchten afwerpen voor de religieuze ontwikkeling, ook in moslimlanden. Via allerlei vormen van uitwisseling kan de wetenschapsbeoefening in Europa profiteren van de kennis die in moslimlanden bestaat, terwijl moslimlanden baat hebben bij de vruchten van het vrije onderzoek aan Europese universiteiten. Hoewel de maatschappelijke doorwerking van zo'n opleiding buiten de moskee verloopt, kan ze via publicaties, optreden voor de media en in wetenschappelijke discussies toch aanzienlijk zijn. Zelfs is denkbaar dat imamopleidingen op den duur gaan samenwerken met wetenschappelijke islamopleidingen, zodat de studenten een deel van hun studie volgen bij de wetenschappelijke opleiding. Langs deze weg zou de wetenschappelijke opleiding ook kunnen bijdragen aan het opleidingsniveau van imams.

5.6.3 ISLAMITISCHE POLITIEKE BEWEGINGEN

In Nederland en ook in andere lidstaten van de EU zijn islamitische bewegingen al geruime tijd actief. Er is echter nog slechts op beperkte schaal en pas heel recent sprake van partijvorming op islamitische grondslag of naar moslimregio van herkomst. In vergelijking met Nederland loopt België daarin voorop, met de partij Noor, de Parti de la Citoyenneté et de la Prospérité, de Arabisch Europese Liga (AEL) en de partij Resist, waar aanvankelijk ook de AEL in opging en die vervolgens heeft geresulteerd in de Moslim Democratische Partij (Koning Boudewijnstichting 2004). In België deden sommige partijen al aan verkiezingen mee, zonder overigens te resulteren in zetels in de vertegenwoordigende organen. De Nederlandse AEL streefde naar Belgisch voorbeeld eveneens naar de oprichting van een Moslim Democratische Partij; de bedoeling was dat deze in een aantal grote gemeenten zou deelnemen aan de gemeenteraadsverkiezingen in 2006 (Douwes et al. 2005). Inmiddels is hiervan afgezien. De bedoeling van de AEL is nu om voor haar doelen voor de langere termijn, zoals erkenning van de eigen identiteit van moslims en culturele en economische integratie, belangstelling te vinden bij bestaande partijen (*NRC Handelsblad*, 18 november 2005).

Meer aandacht van bestaande partijen voor kwesties die moslims bezighouden, is belangrijk. Maar hiernaast geldt dat partijvorming die geheel of gedeeltelijk plaatsvindt op basis van de islam of de moslimidentiteit, als potentieel constructieve bijdrage aan de politiek beoordeeld moet worden, analoog aan het pleidooi hierboven om ten aanzien van het politiek activisme in moslimlanden uit te gaan van een inclusief democratiebegrip. Dergelijke partijen kunnen ook een stem geven aan degenen die zich in de vertegenwoordigende organen van moslims niet vertegenwoordigd weten. Blijkens recent onderzoek vinden moslims in Nederland het ook belangrijk dat dergelijke partijvorming plaatsvindt, los van de vraag of zij daar zelf op zouden stemmen (TNS NIPO 2005). Het Nederlandse kiesstelsel werpt hiervoor weinig obstakels op; het kent een relatief grote toegankelijkheid met als enige inhoudelijke eis dat de aanduiding van de partij niet in strijd is met de openbare orde (art. G 1 Kieswet). Deelname aan het democratisch proces impliceert dat bij moslims levende grieven en wensen via de daartoe bestaande spelregels worden gearticuleerd en in het politieke debat en de besluitvorming kunnen worden betrokken. Want ook al is een partij klein, daarmee is haar invloed dat niet per definitie. Wanneer een moslimpartij bestaande belemmeringen voor participatie aan de samenleving (zoals discriminatie op de arbeidsmarkt) aan de kaak zou stellen, kan dat grotere partijen wakker schudden. Deelname aan parlement en gemeenteraden vergroot de kans dat de aanhang zich serieus genomen voelt en voorkomt aldus dat frustraties zich in de informele sfeer ophopen.

In Nederland is oprichting van een politieke partij op basis van de islam die pleit voor het invoeren van enigerlei vorm van sharia nog niet aan de orde geweest. Volgens de AIVD was dat wel een van de ambities van de AEL, maar dat heeft de partij zelf in 2005 in een nieuwsbrief uitdrukkelijk ontkend (AIVD 2004b: 40). Zoals in hoofdstuk 4 bleek, zegt die ambitie als zodanig nog niet zoveel. Voor veel (religieuze) partijen geldt dat ze in hun partijprogramma's taalgebruik en symbolen hanteren die op niet-partijleden overkomen als abstract, vaag of zelfs radicaal. Nederlands oudste politieke partij, de Staatkundig Gereformeerde Partij (SGP), bijvoorbeeld, streeft naar een theocratie. Het partijprogramma voor 2002-2006 stelt dat de overheid "Gods dienaar is. De overheid heeft de taak ervoor te zorgen dat Zijn geboden niet overtreden worden" (SGP 2001: 4).¹⁶ Wat dit voor de opstelling van de partij in de dagelijkse politiek betekent, is hier niet zonder meer uit af te leiden. Dat geldt ook voor partijen die de term 'sharia' gebruiken. Vaak valt pas uit het politieke gedrag zelf af te leiden wat de partijleden concreet bedoelen en ambiëren met verwijzingen naar de sharia. Mocht het oogmerk zijn om in Nederland langs democratische weg een islamitische staat in te voeren, dan zou dat de zware procedures vergen die verbonden zijn aan een grondwetswijziging.¹⁷ De politieke kans op realisatie daarvan is dan ook zeer gering. Hetzelfde geldt voor de vergelijkbare wens van de SGP om in Nederland een theocratie in te voeren. Maar de sharia als inspiratiebron voor bijvoorbeeld het streven naar rechtvaardigheid en een 'ethische politiek' van zo'n partij zou zich ook kunnen vertalen in sociaal-conservatieve programmapunten die een bredere aanhang hebben dan uitsluitend moslims.

Evengoed is het evident dat met een islamitische of moslimpartij, hoe klein ook, al dan niet aan de sharia verbonden gezichtspunten in het politieke debat in Nederland worden ingebracht die kunnen afwijken van het gebruikelijke politieke discours, of zelfs een taboe vormen. Te denken valt aan onderwerpen als de Nederlandse houding ten aanzien van het Midden-Oostenconflict, de deelname aan missies in Afghanistan en Irak en de steun aan autocratische regimes. Zoals bij de oprichting van de AEL in Nederland bleek, veroorzaakten sommige programmapunten schrikreacties. ‘Nederland’ moet echter onder ogen zien dat door de migratiebewegingen van de afgelopen decennia tegelijk ook andere manieren van kijken naar de wereld zijn geïntroduceerd in de samenleving. Het spreekt vanzelf dat die vroeger of later ook een politieke vertaling kunnen krijgen. Er is geen enkele reden het debat over deze (gevoelige) onderwerpen uit de weg te gaan. Of dit discours en de eruit voortvloeiende concrete wensen zich slecht verdragen met de geldende democratische en rechtsstatelijke normen, kan dan in de politieke arena duidelijk worden.

Concluderend: op grond van het bovenstaande moet de vorming van politieke partijen met een islamitische grondslag of moslimidentiteit worden beschouwd als constructieve inbreng in de Nederlandse politiek, die getuigt van het streven naar participatie aan de bestaande instituties en volgens de geldende democratische spelregels.

5.6.4 ISLAMITISCH RECHT

Vanwege het grote aantal moslims kan op enig moment het vraagstuk van erkenning van (elementen van) islamitische wetgeving in Nederland ook actueel worden langs andere weg dan door partijvorming. Dat sommige hier wonende moslims willen leven naar wat zij verstaan onder de sharia is evident. Dat hoeft niet problematisch te zijn voorzover de betreffende gedragsnormen niet strijdig zijn met de bestaande rechtsorde. Maar gegeven de vele definities van de sharia kunnen zich wel degelijk problemen voordoen. Hoe groot deze kunnen zijn, is weer gebleken bij de rechtszaken tegen Mohammed B., die steeds getuigde van ‘Uw rechtsstaat is de mijne niet’. Waar met een beroep op de sharia gedrag plaatsheeft dat strijdig is met bestaande wetgeving, zijn opsporing en vervolging vanzelfsprekend geboden. Er bestaat hiernaast echter ook een glijdende schaal van gedrag dat niet strafbaar is, maar zich wel slecht verdraagt met de geldende sociale en morele normen (zoals de individuele autonomie) en dat wordt ondersteund door processen van groepsdwang. Het is mogelijk dat dergelijk gedrag wordt gerechtvaardigd door de sharia. Op deze verschijnselen, en hieruit voortvloeiende spanningen moeten de nationale en lokale overheid alert zijn. De overheid heeft immers een bijzondere verantwoordelijkheid voor het garanderen van een maatschappelijk klimaat waarin groepen goed met elkaar kunnen samenleven. Op dit thema, en de verschillende strategieën die hierbij kunnen worden ingezet, is de raad eerder ingegaan in zijn rapport *Waarden, normen en de last van het gedrag* (WRR 2003: 169-196).

In dit rapport gaat het de raad echter om een ander vraagstuk, namelijk om het *formeel* erkennen van (elementen van) islamitische wetgeving in het hier vigerende rechtsstelsel. Dat betreft een ander thema dan de regeling van de status van in de lidstaten levende vreemdelingen of personen met een dubbele nationaliteit waarop het internationale privaatrecht of bilaterale overeenkomsten met derde landen van toepassing is. Het is niet denkbeeldig dat in Nederland een beroep zal worden gedaan op de vrijheid van godsdienst om erkenning te vinden voor toepassing van uit die godsdienst voortvloeiend recht op bepaalde gebieden, zoals het burgerlijk recht. Het gaat dan om het formele recht aparte, *uitsluitend voor eigen kring* geldende rechtsregels te mogen hanteren. Dit kan betrekking hebben op een formele mogelijkheid voor personen uit deze kring om facultatief te opteren voor toepassing van het algemeen geldende of het voor die kring geldende recht. In moslimlanden is niet ongebruikelijk dat op gebieden waar religieus recht van toepassing is, aanhangers van enkele andere religies kunnen kiezen voor eigen recht en rechtbanken. In zowel Canada als Groot-Brittannië is gepoogd een dergelijk systeem te introduceren (zie tekstbox 5.4).

Tekstbox 5.4 Shariarechtspraak in Canada en Groot-Brittannië

In Canada vond een heftige discussie plaats over de erkenning van arbitragecommissies, die op grond van de sharia bindende uitspraken doen over conflicten in de familierechtelijke sfeer, met een beroepsmogelijkheid bij een reguliere rechtbank. De mogelijkheid voor deze formele erkenning berustte op de in de provincie Ontario geldende Arbitrage Wet die is bedoeld om via de nieuwe figuur van bemiddeling en arbitrage tot een ontlasting en kostenvermindering te komen van het publieke rechtsbestel. Na de joodse heeft de moslimgemeenschap deze opening aangegrepen, in dit geval voor het willen toepassen van islamitische wetgeving op het kerngebied van de sharia, namelijk het familierecht. De voorstellen voor dit groepsrecht leidden echter tot een scherpe afwijzing door onder meer de Canadese Raad van Moslimvrouwen. Deze bracht naar voren dat onduidelijk is door welke van de vele interpretaties van de sharia de betreffende commissies zich laten leiden; hiermee zou grote rechtsonzekerheid worden geïntroduceerd alsook een gereede kans op toepassing van orthodoxe interpretaties. De Raad vreesde voorts dat de formele keuzevrijheid in de praktijk niet bestaat en ten nadele van vrouwen zou uitpakken, omdat vrouwen door de sociale controle in de eigen kring gedwongen zouden worden de weg van de 'goede' moslims te volgen. Ook meende de Raad dat deze opening een precedent zou vormen die moslims zeker ook in Europa zouden aanmoedigen om te benutten voor een vergelijkbare voorziening in hun landen. Maar de Canadese Raad hanteerde voor de afwijzing ook een principieel argument. Volgens zijn definitie van de sharia zag de Raad geen tegenstelling tussen die sharia met de mensenrechten zoals gedefinieerd in de Universele Verklaring. De hierin neergelegde normen, alsook de daarop gebaseerde conventies, zag hij als volstrekt consistent met de idealen van de islam en de koran. Omdat de Canadese wetgeving en het rechtsstelsel op deze mensenrechten zijn gebaseerd, is er geen enkele reden ander recht toe te passen. Erkenning van de sharia zou juist een gereede kans betekenen op een verslechtering van de positie van vrouwen (Canadian Council of Women 2005). Vanwege de ontstane commotie heeft de premier van Ontario inmiddels besloten alle religieuze arbitrage te verbieden. Vooralsnog is niet duidelijk of dit besluit zal worden gehandhaafd.

De wens om groepsrecht in te stellen, speelt niet alleen in Canada maar ook in Groot-Brittannië. Al vanaf de jaren zeventig wordt er gestreefd naar invoering van een parallelsysteem van familierecht, waarbij voor moslims automatisch de islamitische wetgeving zou gelden. Anders dan in Canada gaat het niet om erkenning van een mogelijkheid waarvoor bestaande wetgeving ruimte biedt, maar om nieuwe wetgeving. De Islamic Shari'a Council (VK), die informeel conflicten van familierechtelijke aard beslecht, zoekt formele erkenning binnen het Britse rechtssysteem. Hoewel in Groot-Brittannië een zekere mate van *cultureel* pluralisme is toegestaan, is op een hernieuwd verzoek in 1996 om wetgeving die islamitisch familierecht formeel zou erkennen opnieuw afwijzend gereageerd. Het belangrijkste argument van de Britse regering was dat er geen zekerheid bestond dat niet-seculiere rechtssystemen de universeel geaccepteerde mensenrechten zouden toepassen, met name wat de gelijke rechten van vrouwen betreft. Evenals de Canadese Raad naar voren bracht, is er ook het argument van de vele verschillende interpretaties van het islamitische familierecht. Nog afgezien van de praktische problemen om hieraan recht te doen, zou dit zeker leiden tot grote onenigheid binnen de moslimwereld en tot formele rechtsongelijkheid tussen moslims (Fournier 2004).

Op grond van het in dit rapport voorgestane streven naar 'universalisering' van de universele mensenrechten (zie par. 5.4.2) acht de raad het ongewenst de weg op te gaan van het pluraliseren van het nationale recht en het loslaten van het seculiere recht dat berust op de scheiding tussen kerk en staat. De ambitie die door dat begrip van universalisering van de mensenrechten wordt uitgedrukt, is immers juist om tot een *toenemend* bereik van de universele mensenrechten te komen, niet om daaraan afbreuk te doen. Het in Nederland geldende recht is mede gebaseerd op het EVRM; formele erkenning van islamitische rechtsnormen die hieraan nog niet voldoen zou dan een terugval betekenen. Het zou bovendien strijdig zijn met het in het EVRM en de grondwet vastgelegde gelijkheidsbeginsel.

Is in paragraaf 5.4 beredeneerd dat in moslimlanden de toenadering tot de universele maatstaven kan verlopen via islamitisch recht, voor Nederland is de omgekeerde weg op zijn plaats. Immigranten uit andere moslimlanden dan Turkije zijn vaak gesocialiseerd in rechtssystemen die gedeeltelijk zijn gebaseerd op een versie van de sharia. De kennis van moslims over het in de lidstaten bestaande recht – waaronder de mensenrechten – zal soms zeer beperkt zijn, wat dan een natuurlijke voorkeur met zich mee zal brengen voor de sharia waarmee zij vertrouwd zijn. Volgens sommigen is er inderdaad sprake van een principiële onbegrip onder veel moslims over de in Europa bestaande verhouding tussen religie en staat (Bielefeldt en Bahmanpour 2002). De veelgebruikte aanduiding van de staat als seculier roept veel misverstand op. Dat seculiere karakter wordt door een aantal moslims nu nog vaak begrepen als zou die staat antireligieus zijn of 'postreligieus', als zouden Europese landen 'de religie voorbij' zijn. Die perceptie verklaart ten dele ook hun wantrouwen tegenover de westerse staat. Ze zien niet dat de niet-religieuze staat en het seculiere recht juist dienen als waarborg voor het recht van ieder op een gelijk respect voor de aangehangen godsdienst. Zoals ook het eerdere verzet van christelijke kerken doet vermoeden, duurt het

kennelijk enige tijd voordat gelovigen inzien dat de staat niet per definitie seculier is in de zin van antigodsdienstig, maar juist als waarborg kan dienen van godsdienstvrijheid (Bielefeldt en Bahmanpour 2002). Ook bij islamitische politieke bewegingen in Turkije is dit inzicht gaandeweg ontstaan, wat daar zelfs heeft geleid tot een omslag in de houding tegenover EU-lidmaatschap (WRR 2004).

Zoals bleek in paragraaf 5.4.5, stelt Tariq Ramadan net als de Canadese Raad van Moslimvrouwen vast dat de universele mensenrechten en het hierop gebaseerde recht in lidstaten van de EU niet in tegenspraak zijn met de sharia en dat moslims dientengevolge in vrijwel alle gevallen loyaal kunnen zijn aan het in de lidstaten bestaande recht (Ramadan 2004). De in hoofdstuk 2 besproken islamitische denkers, zoals Abdullah An Na'im en Soroush, huldigen dezelfde opvattingen. Dit geeft aan hoe groot het belang is dat de lidstaten van de Unie evenals de moslimlanden het tot hun taak rekenen het begrip en de kennis bij hier levende moslims te vergroten van de principes van het geldende recht en de mensenrechten en de relatie met islamitisch recht. Wanneer moslims beter geïnformeerd zijn dan nu vaak nog het geval is over de principes van dat recht en de hun toekomstige concrete rechten, en wanneer zij gaan onderkennen dat ze dat recht niet op islamitische gronden hoeven af te wijzen, zal dit ook kunnen doorwerken in de ontwikkeling van de islam in Nederland.

Concluderend meent de raad dat de aanwezigheid van moslims geen aanleiding mag zijn voor het formeel incorporeren van islamitische wetgeving in het bestaande recht, dat immers mede is gebaseerd op het EVRM. Wel is van groot belang dat moslims in de lidstaten meer vertrouwd worden gemaakt met de principes van het in de lidstaten geldende recht.

5.7 CONCLUSIE

Met het beleidsperspectief van dit hoofdstuk beoogt de raad bij te dragen aan het doorbreken van de neerwaartse spiraal van actie en reactie die de afgelopen jaren de verhouding tussen zowel moslimstaten als westerse staten en islamitisch activisme is gaan kenmerken. De gevolgen van deze spiraal werken niet alleen door in de relaties tussen landen, maar ook – daarbinnen – tussen bevolkingsgroepen. Angst voor moslims en de islam heeft ook in Nederland postgevat, en op hun beurt ervaren moslims zich vanwege hun religie steeds meer als onwelkome vreemdelingen.

Een klimaat van confrontatie is weinig bevorderlijk voor het creëren van bestendige voorwaarden voor veiligheid, democratisering en toenemend respect voor mensenrechten. Hiervoor bestaat eigenlijk geen ander wenselijk alternatief dan te proberen aansluiting te vinden bij aanknopingspunten voor democratie en mensenrechten in het islamitisch activisme zelf. De in dit rapport gepresenteerde analyses laten onmiskenbaar zien dat deze er ook zijn. Islamitisch activisme mag niet over de gehele linie geïdentificeerd worden met een antidemocratische

gezindheid en een ontkenning van de waarde van mensenrechten. Eerder is sprake van een grote verscheidenheid in de relatie tot democratie en mensenrechten en een geleidelijke toenadering tot deze concepten.

Deze empirische inzichten vormen een belangrijke correctie op het beeld dat in westerse landen, en zeker ook in Nederland, over islamitisch activisme heeft postgevat. In de huidige sfeer van confrontatie bestaat weinig aandacht voor wat er werkelijk plaatsvindt aan de andere kant; wat overheerst is sjabloondenken. Een beleid van constructieve betrokkenheid met de moslimwereld dient zich echter rekenschap te geven van de diversiteit en dynamiek van het islamitisch activisme. Dan kan ook worden onderkend dat de islam in politiek en juridisch opzicht potentieel wel degelijk een belangrijke rol kan spelen in de ontwikkeling van moslimlanden. Het aansluiten bij endogene ontwikkelingen die democratie en mensenrechten bevorderen, kan op de langere termijn tot duurzamer resultaten leiden dan pogingen deze van buitenaf op te leggen. Deze benadering vergt echter wel een cultuuromslag, in de zin dat wordt erkend dat de islam een belangrijk voertuig kan zijn voor het realiseren van democratie en mensenrechten. De cultuuromslag betreft eveneens aanvaarding van de mogelijkheid dat deze universele waarden in moslimlanden (vooralsnog) andere uitwerkingen kunnen krijgen dan in westerse samenlevingen gebruikelijk is. Het Westen bezit geen monopolie op de interpretatie van universele mensenrechten, noch op het gedrag dat daarmee in overeenstemming is. Bij de zelfkritiek waartoe westerse landen de moslimwereld regelmatig oproepen, misstaat niet dat zij ook de hand in eigen boezem steken. Door te erkennen dat de eisen van de universele mensenrechten ook de westerse landen voor een blijvende opgave stellen, winnen ze juist aan geloofwaardigheid.

De hiervoor aangeduide beleidsmogelijkheden laten zien dat het stimuleren van de positieve interne dynamiek in moslimlanden geen gemakkelijke weg is. Het tegelijk willen beïnvloeden maar niet inmengen betekent het vinden van een goede balans tussen beide, en het benutten van *windows of opportunity* als die zich voordoen. In elk geval vereist het een zeer grondige kennis van de situatie in de verschillende moslimlanden waarmee het avontuur wordt aangegaan. De cultuuromslag die dit rapport op het oog heeft, betekent niet dat Nederland en de EU ontwikkelingen moeten ondersteunen die strijdig zijn aan de eigen waarden. Het betekent wél dat islamitisch geïnspireerde krachten niet bij voorbaat worden uitgesloten van de externe contacten, en dat de beleidsinspanningen zich richten op de lange termijn. Alleen wanneer gaandeweg constructieve vormen van islamitisch activisme in het democratisch bestel worden opgenomen, krijgen ze de kans zich te ontwikkelen tot een islamitisch-democratische beweging. De westerse politieke geschiedenis laat zelf voorbeelden zien van een analoge gang van uiteenlopende vormen van breed gesteund activisme naar democratische stromingen. Er is geen reden waarom zich rond islamitisch activisme niet een analoge ontwikkeling zou kunnen voordoen. De empirische bevindingen in het voorgaande illustreren juist dat een dergelijk proces van normalisering in verschillende moslimlanden daadwerkelijk gaande is.

De raad beseft dat het voorgestelde strategisch perspectief van toenadering een lange adem vergt. Bovendien is het een kwetsbaar perspectief. Daadwerkelijke toenadering kan gemakkelijk worden gefrustreerd door oploeiende gewelddadigheden in lopende conflicten of acties van enkelingen. De interdependenties in de huidige wereld zijn dusdanig dat gebeurtenissen elders binnenlandse gevolgen hebben en veelbelovende verbeteringen in de verhoudingen in de kiem kunnen smoren. Dit betekent dat het huidige accent op veiligheid nog lange tijd gehandhaafd zal (moeten) blijven. Maar voor de veiligheid op de langere termijn is er naar het oordeel van de raad alles aan gelegen het hier aangedragen alternatief tot richtsnoer te maken op alle niveaus waarop Nederland invloed kan uitoefenen.

NOTEN

- 1 Ter vergelijking: in de andere zeven landen varieerden die percentages van 22 procent (vs) tot 37 procent (Spanje).
- 2 Het vredesproces was vastgelopen na de moord op Jitzak Rabin en de verkiezing van Benjamin Netanyahu in Israël. Tijdens een daaropvolgende, vier jaar durende discussie over een nieuw handvest bleken de Arabische landen niet betrokken te willen worden in een militair samenwerkingsverband met Israël alvorens dat land een vredesverdrag zou hebben getekend met Syrië, Libanon en de Palestijnen.
- 3 Op economisch gebied bleken niet alleen de gevestigde belangen in de partnerlanden zich te verzetten, de EU liep tot dusver zelf evenmin voorop met de externe liberalisering; vooral de vrije toegang van landbouwproducten en textiel en het vrije verkeer van werknemers liggen gevoelig. Echt vrije toegang is alleen van toepassing op olie, gas en industrieproducten. Sinds 2005 wordt overigens wel voortgang geboekt met de onderhandelingen over de vrijhandelszone.
- 4 De Commissie waarschuwt dat de strijd tegen het terrorisme spanningen veroorzaakt tussen interne veiligheidsoverwegingen enerzijds en de mensenrechten- en democratiseringsagenda anderzijds, die uiteindelijk ten koste kunnen gaan van de mensenrechten (Biscop 2005: 13).
- 5 Euromesco, de onderzoeksgroep van buitenlandse beleidsinstituten en denktanks binnen het EMP, komt tot de sombere slotsom dat ‘de banalisering en routinematige aard’ van het geweld tegen burgers en politieke leiders van de oppositie de belangrijkste belemmering vormen voor vrede, democratie, de *rule of law* en mensenrechten (Euromesco 2005a). Alleen al 150.000 inwoners van de zuidflank van de regio zijn sinds 1995 overleden als gevolg van politiek geweld. Toch heeft de EU in de tien jaar die het EMP nu bestaat, nog niet één keer gebruikgemaakt van de mogelijkheid de associatieverdragen op te schorten als antwoord op ernstige mensenrechtenschendingen. Sterker nog, EU-lidstaten krijgen het verwijt te meten met twee maten; als prominente seculiere mensenrechtenactivisten of politieke oppositieleiders door het regime worden opgepakt, volgen Europese protesten. Gebeurt iets vergelijkbaars met islamitisch activisten, dan blijft het meestal stil (Joffé 2005: 17; Panebianco 2004: 154).
- 6 Zie onder anderen Jones en Emerson (2005) voor een uitgebreide bespreking van het hervormingsproces op basis van de Actieplannen.
- 7 Deze veronderstelling ligt de laatste jaren ook onder vuur in het ontwikkelingsbeleid. Zie onder meer UNDP 2002; Van Ardenne 2005.
- 8 Zoals ook het NIMD opmerkt, heeft de EU de afgelopen jaren wel geïnvesteerd in het ondersteunen van verkiezingen, bestuurlijke hervormingen, civil society en versterking van de rechtsstatelijkheid, maar heeft ze het politieke leven grotendeels genegeerd. Het NIMD beschouwt politieke partijen als een belangrijke ontbrekende schakel in het EU-hulpbeleid gericht op het bevorderen van democratie en mensenrechten (NIMD 2005: 26).
- 9 Zoals Youngs opmerkt: “Despite the commitments made by countless ministerial statements and policy documents, in practice little new engagement with Islam has been forthcoming. Donors have proceeded no further than including

general discussion [sic] on ‘Islam and democracy’ in some civil society forums. A plethora of initiatives aim at ‘cultural understanding’ between Islam and the West, but concrete political support is lacking for moderate Islamists concerned to widen political participation in their societies. (...) The EU’s new guidelines on democracy and human rights promotion in the Middle East fail even to mention the Islamist issue. The EU largely avoids working with Islamists even on fairly apolitical issues: for example, declining to work through professional syndicates captured by Islamists. In short, Islamists continue to be the apparent untouchables of the democracy assistance world” (Youngs 2004b: 12).

- 10 Deze bijzondere aandacht voor de rechten van vrouwen wordt mede benadrukt door het Europees Parlement. Zie bijvoorbeeld de motie van het Europees Parlement over het herziene EMP van eind september 2005 (European Parliament 2005).
- 11 De Egyptische NDP, de regeringspartij die al decennialang het machtsmonopolie heeft, is een schoolvoorbeeld van deze verstrengeling van toezicht op de religie met partijpolitieke controle over de islam in Egypte. Voorafgaand aan het referendum van 25 mei 2005 over de grondwetswijziging van artikel 76 riepen de officiële ulama en de minister voor religieuze zaken alle Egyptenaren op om vóór deze wijzigingen te stemmen, aangezien dit hun religieuze plicht zou zijn. Alle grote oppositiepartijen waren tegen het voorstel (ICG 2005c: 21-22).
- 12 De ervaringen van instanties als het International Institute for Democracy and Electoral Assistance (IDEA) onderstrepen dat democratiseringshulp die rekening houdt met de politieke ontwikkelingsdynamiek en machtsverhoudingen van een land effectiever is dan hulp op basis van statische, normatieve standaarden die uitgaan van een ‘tekort’ ten opzichte van gevestigde (westerse) democratieën. Door juist de drijvende krachten achter politieke en maatschappelijke veranderingen als primair aangrijpingspunt te nemen, kan een beter begrip ontstaan van de kansen en beperkingen van democratiseringsinitiatieven (Tommasoli 2005). In de moslimlanden vormen de islamitische politieke bewegingen en de écht onafhankelijke civil society-organisaties momenteel de drijvende krachten bij uitstek.
- 13 In juni 2004 hebben de EU-lidstaten het initiatief genomen voor een ‘Strategisch Partnerschap met het Middellandse-Zeegebied en het Midden-Oosten’. Naast de EMP-partners zijn ook de lidstaten van de Samenwerkingsraad van de Golf (Saoedi-Arabië, de Verenigde Arabische Emiraten, Koeweit, Bahrein, Oman, Qatar), Irak, Iran en Jemen beoogde partners (Europese Commissie 2003: 7). Zie ook: NHC 2005 en Bertelsmann Stiftung 2005.
- 14 De voorbeelden van Egypte, Bahrein en Jordanië laten zien dat die trajecten inderdaad verschillen, terwijl ook het hervormingstempo enorm varieert. In Egypte verlopen de hervormingen uiterst behoedzaam, en in hoofdzaak via de partijelite van de NDP. Het partijcongres van oktober 2004 heeft een aantal hervormingen doorgevoerd; het heeft onder meer de regie over het toelaten van voorheen verboden politieke partijen tot de politieke arena. Het Jordaanse traject is er een van geleidelijke verbreding van de politieke participatie onder regie van een speciaal ministerie voor Politieke Ontwikkeling, dat ook verantwoordelijk is voor de modernisering van het politieke landschap en de politieke partijen. In

1991 leidde dat tot het opheffen van het verbod op linkse en islamitische politieke partijen, waarna deze ook zetels veroverden in het parlement. In Bahrein is het veranderingstraject te kenschetsen als ‘geleidelijk constitutionalisme’ (Perthes 2004b). De invoering van een nieuwe grondwet in 2002 betekent dat het land nu formeel een constitutionele monarchie is. Deze stap heeft meer speelruimte gegeven voor politiek debat en nieuwe vormen van politieke participatie. Daarnaast zijn ook een aantal stappen genomen ter vergroting van de individuele en politieke vrijheden, hebben vrouwen voor het eerst actief en passief kiesrecht gekregen en is het parlement na 27 jaar opgeschort te zijn geweest opnieuw geïnstalleerd.

- 15 Het verdelen van de beschikbare fondsen hoeft de overheid niet zelf te doen; dat kan verlopen via onafhankelijke bestuurlijke instanties.
- 16 Het programma stelt ook: “God heeft in de Bijbel wetten gegeven waarin de verbondenheid aan de naaste concreet gestalte krijgt. Deze wetten beschermen mensen voor elkaar en voor zichzelf. Wetten die nodig en nuttig zijn om de gevolgen van de zondeval – het te veel op het eigen ik gericht zijn en te weinig rekening houden met de ander – in te perken. De SGP wil ook de komende jaren deze wetten als leidraad hanteren voor het overheidsbeleid. De Nederlandse samenleving is erbij gebaat om naar deze wetten te luisteren” (SGP 2001: 4).
- 17 Wijziging van de Nederlandse grondwet vergt ten eerste dat een wet wordt aangenomen die regelt dat de grondwetswijziging wordt overwogen. Deze overwegingswet moet zowel in de Tweede als de Eerste Kamer met de helft plus één van de uitgebrachte stemmen worden aangenomen. Vervolgens is in tweede lezing in beide Kamers een tweederde meerderheid nodig. Pas nadat nieuwe verkiezingen voor de Tweede Kamer hebben plaatsgehad, kan behandeling plaatsvinden van het voorstel voor grondwetswijziging.

LITERATUUR

- Abou El Fadl, K. (2003) 'The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam', 33-77 in: O. Safi (2002) *Progressive Muslims. On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld.
- Abu Zayd, N. (2004) *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, Amsterdam: SWP.
- Abu Zayd, N. (2006) *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, WRR-Verkenning nr. 10, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- AIV (Adviesraad Internationale Vraagstukken) (1998) *Universaliteit van de rechten van de mens en culturele verscheidenheid*, AIV, no. 4.
- Ahmad, I. (2005) *From Islamism to Post-Islamism. The Transformation of the Jamaat-e-Islami in North India*, Amsterdam: ASSR.
- AIVD (Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst) (2004a) *Saoedische invloeden in Nederland. Verbanden tussen salafitische missie, radicaliseringsprocessen en islamitisch terrorisme*, nr. 0000000/01, 9 juni, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.
- AIVD (2004b) *Van dawa tot jihad. De diverse dreigingen van de radicale islam tegen de democratische rechtsorde*, 23 december, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.
- Alagha, J. (2006) *The Shifts in Hizbullah's Ideology: Religious Ideology, Political Ideology, and Political Program*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Aliboni, R. (2004a) *Promoting Democracy in the EMP. Which Political Strategy?* Euromesco-reports, Working Group I Third Year Report, Lissabon.
- Aliboni, R. (2004b) *Democracy promotion and democracy*. Paper voor het Internationale Symposium 'Civilization and Harmony: Values and Mechanisms of the Global Order', Istanbul, 2-3 oktober.
- An-Na'im, A. (1990) *Towards an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Caïro: The American University in Caïro Press.
- Ardenne, A. van (2005) 'The Ship and the Raft', Toespraak voor het Nederlands Genootschap voor Internationale Zaken, Den Haag, 13 oktober, <http://www.ngiz.nl/lectures/lecturesindex.htm>
- Arjomand, S.A. (2004) 'Islam, Political Change and Globalization', *Thesis Eleven*, 76, 9-28.
- Arkoun, M. (1992) *Islam in discussie. 24 vragen over de islam*. Amsterdam: Uitgeverij Contact.
- Asadi, A. et al. (1976) *Culturele tendensen en publieke opinies in Iran. De nationale survey van 1974*. Teheran: Faculteit Communicatiewetenschappen Universiteit van Teheran (vertaald uit het Farsi).
- Aubert, V. (1971) *Proeven van rechtssociologie*, Antwerpen: Wetenschappelijke Uitgeverij.
- Azlan, R. (2005) *Geen God dan God. Oorsprong, ontwikkeling en toekomst van de islam*, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Baderin, M. (2003) *International Human Rights and Islamic Law*, New York: Oxford University Press.
- Bälz, K. (1998) 'La reconstruction séculière du droit islamique: La Haut Cour constitutionnelle égyptienne et la bataille du voile dans les écoles publiques', *Droit et Société*, 39.

- Baran, Z. (ed.) (2004) *The Challenge of Hizb ut-Tahrir Deciphering and Combating Radical Islamist Ideology*, Washington D.C.: The Nixon Center.
- Barends, M. en E. van Eijk (2006) 'Sharia en nationaal recht in Saoedi-Arabië' 85-111 in: J.M. Otto, A.J. Dekker, L.J. van Soest-Zuurdeeg (eds.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-Webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bayat, A. (1997) 'Revolution Without Movement, Movement Without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt', *Comparative Studies in Society and History*, 40, 1, 136-169.
- Bayat, A. (te verschijnen) *Post-islamism: Social Movements, Islam and the Challenge of Democracy*.
- Bayat, A. en B. Baktiari (2002) 'Revolutionary Iran and Egypt: Exporting Inspirations and Anxiety', 305-326 in: N. Keddie en R. Mathee (2002) *Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics*, Washington: University of Washington Press.
- Baylouny, A. (2004) 'Emotions, Poverty, or Politics: Misconceptions about Islamic Movements', *Strategic Insights*, 3, 1, www.ccc.nps.navy.mil/si/2004/jan/baylounyJano4.asp
- Beke, D. (1996) 'Islam-recht en geloofsafval: Leer en praktijk', in: F.A. van Bakelen (red.) *Recht van de Islam*, Groningen: RIMO.
- Berman, H.J. (1983) *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge: Harvard University Press.
- Berman, S. (2003) 'Islamism, Revolution and Civil Society', *Perspectives on Politics*, 1, 2, 257-272.
- Berger, M.S. (2006) *Klassieke sharia en vernieuwing*, WRR-Webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bertelsmann Stiftung (2005) *The EU and the GCC. A New Partnership*. Gulf Strategy Paper, februari, www.cap-lmu.de/publikationen/2005/eu-gcc.php
- Bielefeldt, H. (2000) "'Western" versus "Islamic" Human Right Conceptions? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights', *Political Theory*, 28, 1, 90-121.
- Bielefeldt, H. en M. Bahmanpour (2002) 'The Politics of Social Justice: Religion versus Human Rights?' *Open Democracy*, 7 november, www.openDemocracy.net
- Biscop, S. (2005) 'The European Security Strategy and the Neighbourhood Policy: A New Starting Point for a Euro-Mediterranean Security Partnership?' *Paper voor de EUSA Ninth Biennial International Conference*, Austin, Texas, 31 maart-2 april.
- Boutachekourt, K. (2003) *De verlichte islam in de praxis*, Working paper voor WRR, Den Haag.
- Brems, E. (2003) 'Inclusieve universaliteit: een theoretisch en methodologisch kader om inzake mensenrechten universaliteit te verzoenen met diversiteit', *Tijdschrift voor rechtsfilosofie en rechtstheorie*, 2, 139-161.
- Bruinessen, M. van (2004) *Production of Islamic knowledge in Western Europe*, UNESCO Lecture, University of Birmingham, Faculty of Theology and Religion.
- Buijs, F. (2002) *Democratie en terreur. De uitdaging van het islamitisch extremisme*, Amsterdam: SWP.

- Buruma, I. en A. Margalit (2004) *Occidentalisme. Het Westen in de ogen van zijn vijanden*, Amsterdam: Atlas.
- Canadian Council of Women (2005) *Position Statement on the Proposed Implementation of Sections of Muslim Law (Sharia) in Canada*, www.ccmw.com/Position%20Papers/Position_Sharia_Law.htm
- Clark, J. (2004) 'Social Movement Theory and Patron-Clientelism. Islamic Social Institutions and the Middle Class in Egypt, Jordan and Yemen', *Comparative Political Studies*, 37, 8, 941-968.
- Coleman, I. (2006) 'Women, Islam, and the New Irak', *Foreign Affairs*, 85, 1, 24-38.
- Congregatie van de geloofsleer (2004) *Briefaan de bisschoppen van de katholieke Kerk over de samenwerking van mannen en vrouwen in de kerk en in de wereld*, 31 mei.
- Coolsaet, R. (2005) 'Het islamitische terrorisme. Percepties wieden en kweekvijvers dreggen', *Justitiële Verkenningen*, 31, 2, 9-27.
- Dekker, A. en M. Barends (2006) 'Sharia en nationaal recht in Iran', 203-234 in: J.M. Otto, A.J. Dekker, L.J. van Soest-Zuurdeeg (eds.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-Webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Diamond, L. (2003) 'Universal Democracy?' *Policy Review*, 119, www.policyreview.org/jun03/diamond_print.html
- Diamond, L. en L. Morino (2004) 'The Quality of Democracy. An Overview', *Journal of Democracy*, 15, 4, 20-31.
- Douwes, D., M. de Koning en W. Boender (eds.) (2005) *Nederlandse moslims. Van migrant tot burger*, Amsterdam: Amsterdam University Press/Salomé.
- Ebadi, S. (2004) *Human Rights, Women and Islam*, ISIM-Lecture, Den Haag, 16 april.
- Economist*, *The* (2006) 'Egypt: New Dawn of More of the Same?', 12 januari.
- Eisenstadt, S. (2000) 'Multiple Modernities', *Daedalus*, 132, 3, 14-31.
- El-Din Shahin, E. (2005) *Political Islam: Ready for Engagement?* FRIDE Working Paper, februari.
- Emerson, M., S. Aydin en G. Noutcheva et al. (2005) *The Reluctant Debutante. The European Union as Promotor of Democracy in its Neighbourhood*, CEPS Working Document 223, juli.
- Emerson, M. en N. Tocci, *Turkey as a Bridgehead and Spearhead. Integrating EU and Turkish Foreign Policy*, EU-Turkey Working Papers 1, augustus.
- Esposito, J. (2003) 'Islam and civil society', 69-100 in: J. Esposito en F. Burgat (eds.) *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*, Londen: Hurst.
- Esposito, J. en F. Burgat (eds.) (2003) *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*, Londen: Hurst.
- Euromesco (2005a) *Barcelona Plus. Towards a Euro-Mediterranean Community of Democratic States*, A Euromesco Report, Lissabon.
- Euromesco (2005b) *Barcelona 2005: Fresh Endeavors to Promote Democracy in the Euro-Mediterranean Partnership*, www.euromesco.net/euromesco/print.asp?cod_artigo=122317
- European Parliament (2005) *Report on the Barcelona Process Revisited (2005/2058(INI))*, Final A6-0280/2005, 30 september.
- Europese Commissie (2003), *Mededeling van de Commissie aan de Raad en het Europees Parlement. Een nieuwe impuls voor EU-maatregelen inzake mensenrechten en demo-*

- cratisering met Mediterrane partners. Strategische richtsnoeren*, COM (2003) 294 definitief, 21.05.2003.
- Europese Commissie (2005) *Mededeling van de Commissie aan de Raad en het Europees Parlement. De tiende verjaardag van het Euro-Mediterrane Partnerschap: Een werkprogramma om de uitdagingen voor de komende vijfjaar het hoofd te bieden*, COM (05) 139 definitief, 12.4.2005.
- Europocket. Verdragsteksten EG-Europese Unie c.a. inclusief Nice* (2002), Deventer: Kluwer.
- Fair, C. (2005) 'Islam and Politics in Pakistan', 247-295 in: A. Rabasa, C. Benard en P. Chalk et al., *The Muslim World After 9/11*, Santa Monica: Rand.
- Filali-Ansary, A. (2003) 'What Is Liberal Islam. The Sources of Enlightened Muslim Thought', *Journal of Democracy*, 14, 2, 19-33.
- Financial Times* (2005) 'On Line, Off Message', 16 december.
- Fish, M. (2002) 'Islam and Authoritarianism', *World Politics*, 55, 4-37.
- Fournier, P. (2004) *The Reception of Muslim Family Law in Western Liberal States*, Canadian Council of Muslim Women, Sharia/Muslim Law Project, 30 september.
- Freedom House (1999) *Democracy's Century. A Survey of Global Political Changes in the 20th Century*, www.freedomhouse.org/reports/century.html
- Freedom House (2004) *Freedom in the World Country Ratings 1972-73 to 2003-2004*, www.freedomhose.org
- Freedom House (2003) *Combined Average Ratings: Independent Countries – 2003*, www.freedomhouse.org
- Fuller, G. (2003) *The Future of Political Islam*, New York: Palgrave Macmillan.
- Fuller, G. (2005) 'Political Islam in Action', 15-25 in: *What Future for Political Islam? Dilemmas and Opportunities for the Next Decade*. Den Haag: WRR, www.wrr.nl/english/wrr/nieuwsdetail.php?id=61
- Gambill, G. (2004) 'Democratization, the Peace Process, and Islamic Extremism', *Middle East Intelligence Bulletin*, 6, 6-7.
- Goedarzi, M. et al. (2004) *Waarden en opinies van Iraniërs. De nationale survey van 2004, tabellen en trends*, Teheran: Ministerie van Cultuur en Publieke Moraal (vertaald uit het Farsi).
- Göle, N. (1996) *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Haass, R.N. (2005) 'Regime Change and Its Limits', *Foreign Affairs*, 84, 4, 66-78.
- Hafez, M. (2003) *Why muslims rebel. Repression and Resistance in the Islamic World*, Londen: Lynne Rienner.
- Hafez, M. (2004) 'From Marginalization to Massacres: A Political Process Explanation of GIA Violence in Algeria', 37-60 in: Q. Wiktorowicz (ed.) *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington: Indiana University Press.
- Hafez, M. en Q. Wiktorowicz (2004) 'Violence as Contention in the Egyptian Islamic Movement', 61-88 in: Q. Wiktorowicz (ed.) *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington: Indiana University Press.
- Hajjar, L. (2000) 'Domestic Violence and Shari'a: A Comparative Study of Muslim Societies in the Middle East, Africa and Asia', <http://www.law.emory.edu/IFL/thematic/Violence.htm>
- Halliday, F. (2003) *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, Londen: Taurus.

- Hamzawy, A. (2005) 'The Key to Arab Reform: Moderate Islamists', *Carnegie Endowment Policy Brief*, 40, 1-7.
- Harding, A. 'Sharia en nationaal recht in Maleisië', 303-334 in: J.M. Otto, A.J. Dekker, L.J. van Soest-Zuurdeeg (eds.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-Webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Hart, H. (1997) *The Concept of Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Hassan, R. (1987) 'Equal before Allah? Woman-Man Equality in the Islamic Tradition', *Harvard Divinity Bulletin*, 17, 2, 2-14.
- Hofmann, S. (2004) 'Islam and Democracy. Micro-Level Indications of Compatibility', *Comparative Political Studies*, 37, 6, 652-676.
- Hourani, A. (1984) 'Conclusion', 226-234 in: J. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, S. (1993) 'The Clash of Civilizations?', *Foreign Affairs*, 72, 3, 22-49.
- Huntington, S. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York: Simon and Schuster.
- ICG (International Crisis Group) (2003a) 'Pakistan: The Mullahs and the Military', *Asia Report*, 49, maart.
- ICG (2003b) 'Afghanistan: The Problem of Pashtun Alienation', *Asia Report*, 62, april.
- ICG (2003c) 'Central Asia: Islam and the State' *Asia Report*, 59, juli.
- ICG (2004a) 'Islamism in North Africa I: The Legacies of History', *Middle East and North Africa Briefing*, april.
- ICG (2004b) 'Islamism in North Africa II: Egypt's Opportunity', *Middle East and North Africa Briefing*, april.
- ICG (2005a) 'Understanding Islamism', *Middle East/North Africa Report* 37, maart.
- ICG (2005b) 'Counter-Terrorism in Somalia: Losing Hearts and Minds?', *Africa Report*, 95, juli.
- ICG (2005c) 'Reforming Egypt: in Search of a Strategy', *Middle East/North Africa Report*, 46, oktober.
- ICG (2005d) 'The State of Sectarianism in Pakistan', *Asia Report*, 95, april.
- ICG (2006) 'Enter Hamas: The Challenges of Political Integration', *Middle East Report*, 49, januari.
- ICJ (International Court of Justice) (2004) *Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory*, Summary of the Advisory Opinion of 9 July.
- IDEA (International Institute for Democracy and Electoral Assistance) *Democracy in the Arab world. Challenges, Achievements and Prospects*, Stockholm: IDEA.
- IFES (International Foundation for Election Systems) (z.d.) *Arab Election Law Compendium: Sudan*, www.arabelectionlaw.net/search_eng.php
- Inglehart, R. en P. Norris (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- International Constitutional Law (z.d.) *Constitutional Documents*, www.oefre.unibe.ch/law/icl/index.html
- Internet Malaysia (2005), *Talking Apostasy*, www.littlespeck.com/region/CForeign-My-041228.htm
- Jahanbegloo, R. (2005) 'Iranian Intellectuals in Struggle for Democracy: The Past Strategies, the Future Choices', voordracht in De Balie, Amsterdam, 15 november.
- Jansen, J.J.G. (2004) *De radicaal-islamitische ideologie: van Ibn Taymiyya tot Osama ben*

- Laden, Oratie Universiteit Utrecht, www.arabistjansen.nl/tekstoratie.doc
- Joffé, G. (2005) *The Status of the Euro-Mediterranean Partnership*, Euromesco, www.euromesco.net/euromesco/artigo.asp?cod_artigo=117802
- Jones, S. en M. Emerson (2005) *European Neighbourhood Policy in the Mashreq Countries. Enhancing Prospects for Reform*, CEPS Working Document 229, september.
- Jones Luong, P. en E. Lust-Okar (2002) *State Strategies Toward Islamic Mobilization: A Comparative Analysis of the Middle East and Central Asia*, Paper voor 'The Silk Road in the 21st Century, Security and Insecurity in Central Asia and the Caucasus', Yale Center for the Study of Globalization, 19-21 september.
- Kadhim, N. (2003) 'Introduction', www.islam21.net/pages/conferences/D13sep2003.htm
- Karatnycky, A. (2002) 'Muslim Countries and the Democracy Gap', *Journal of Democracy*, 13, 1, 100-112.
- Kepel, G. (2002) *Jihad. The Trail of Political Islam*, Londen: Tauris.
- Kepel, G. (2004) *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Harvard: Harvard University Press.
- Khan, M. (2003) 'Syed Qutb – John Locke of the Islamic World', *The Globalist*, 28 juli.
- Kodmani, B. (2005) *The Dangers of Political Exclusion: Egypt's Islamist Problem*, Carnegie Endowment for International Peace Working Paper 63.
- Koning Boudewijnstichting (2004) *Islam en moslims in België. Lokale uitdagingen & algemeen denkkader*, Brussel. www.kbs-frb.be/code/page.cfm?id_page=153&ID=274
- Köndgen, O. (2006) 'Sharia en nationaal recht in Soedan', 113-144 in: J.M. Otto, A.J. Dekker, L.J. van Soest-Zuurdeeg (eds.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-Webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Kugle, S. (Sirai al-Haqq) (2003) 'Sexuality, Diversity and Ethics in the Agenda of Progressive Muslims', 190-235 in: O. Safi (2003) *Progressive Muslims. On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld.
- Kurpershoek, M. (2004) 'The Catch 22 of Political Islam', 27-41 in: *What Future for Political Islam? Dilemmas and Opportunities for the Next Decade*, Den Haag: WRR, www.wrr.nl/english/wrr/nieuwsdetail.php?id=61.
- Lacroix, S. (2005) 'Post-Wahhabism in Saudi Arabia?' *ISIM Review*, 15, 17.
- Lakoff, S. 'The Reality of Muslim Exceptionalism', *Journal of Democracy*, 15, 4, 133-139.
- Lapidus, I. (2002) *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lau, M. (2003) 'Article 2a: The Objectives Resolution and the Islamisation of Pakistani Laws', 173-204, in: H.-G. Ebers en T. Hanstein (eds.) *Beiträge zum islamischen Recht 3*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Lerch, M. (2004) *What is the Content of a European Profile in Democracy Support? The Human Rights Dimension*, Paper voor de Europese Conferentie 'Enhancing the European Profile in Democracy Assistance', 4 juli. www.democracyagenda.org
- Lewis, B. (1990) 'The Roots of Muslim Rage', *Atlantic Monthly*, 266, 3, 47-60.
- Mandaville, P. (2001) *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*, Londen: Routledge.
- Mawdudi, A. (1980) *The Islamic Law and Constitution*, Lahore: Islamic Publications.
- Mayer, A. (1998) 'Islamic Reservations to Human Rights Conventions', 25-46 in: S. Rutten (ed.) *Recht van de Islam*, 15.
- Mayer, A. (1999) *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Colorado: Westview Press.
- Meijer, R. (2005) 'Jihadi Opposition in Saudi Arabia', *ISIM Review*, 15.

- Menendez Gonzalez, I. (2005) *Arab Reform: What Role for the EU?* Egmont paper 8, Gent: Academia Press.
- Ministerie van Vreemdelingenzaken en Integratiebeleid (2005) *Nota Weerbaarheid en integratiebeleid*, 19 augustus 2005.
- Ministerie van Buitenlandse Zaken (2004) *Kamerbriefinzake revitalisering Barcelona-proces*, 13 april.
- Ministerie van Buitenlandse Zaken (2005a) *Mededeling over het 10-jarig bestaan van Euro-Mediterranean Partnerschap*, www.minbuza.nl/default.asp?CMS_ITEM=C7DE90CBE09947B4954A392BC39AEDF7X3X39501X07&CMS_NOCOOKIES=YES
- Ministerie van Buitenlandse Zaken (2005b) *Verslag Euromed top 27 en 28 november j.l.*, 14 december.
- Motivaction (2005) *Factsheet maatschappelijke barometer: acceptatie van homoseksualiteit*, uitzending 4 juli 2005.
- Müller, C. (2005) *Is Allah a Frenchman? France and the Challenge posed by Islam*, www.qantara.de/webcom/showarticle.php/c-476/nr-298/i.html
- Nasr, V. (2005) 'The Rise of "Muslim Democracy"', *Journal of Democracy*, 16, 1, 13-27.
- Nicolai, A. (2005) 'Crossing Deserts, Crossing Oceans, Crossing Cultures. Or, the Story of the Merchant from Cairo' *Toespraak voor Forum Amsterdam, Imagining Europe*, 11 december, Amsterdam, www.minbuza.nl/default.asp?CMS_ITEM=E24ABA677F7B49608B86476F400F0C99X3X53574X97
- NHC (Netherlands Helsinki Committee) (2005) *Bridging the Gulf. Elements of the Helsinki Process as Inspiration for the Gulf Region*, 29 november 2004, Den Haag: NHC.
- NIMD (Netherlands Institute for Multiparty Democracy) (2005) *No lasting Peace and Prosperity without Democracy & Human Rights. Harnessing Debates on the EU's Future Financial Instruments*, Den Haag: NIMD.
- Noor, F. (2002) *The Other Malaysia. Writings on Malaysia's Subaltern History*, Kuala Lumpur: Silverfishbooks.
- Noyon, J. (2003) *Islam, Politics and Pluralism. Theory and Practice in Turkey, Jordan, Tunisia and Algeria*, Londen: Royal Institute for International Affairs.
- NRC Handelsblad (2005) 'Interview met AEL-voorman Abou Jahjah', 18 november.
- Okruhlik, G. (2004) 'Making Conversation Permissible: Islamism and Reform in Saudi Arabia', 250-269 in: Q. Wiktorowicz, (ed) *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington: Indiana University Press.
- Ottaway, M. en T. Carothers (2005) 'Getting to the Core', 251-267 in: T. Carothers en M. Ottaway (eds.) *Unchartered Journey: promoting democracy in the Middle East*, Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace.
- Otto, J.M. (2006) *Sharia en nationaal recht. Rechtssystemen in moslimlanden tussen traditie, politiek en rechtsstaat*, WRR-Verkenning nr. 11, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Otto, J.M., A.J. Dekker, L.J. van Soest-Zuurdeeg (eds.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-Webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Panebianco, S. (2004) *The constraints to EU actions as a 'norm exporter' in the Mediterranean*. Paper voor de Europese Conferentie 'Enhancing the European Profile in Democracy Assistance', 4 juli, www.democracyagenda.org

- Perthes, V. (ed.) (2004a) *Arab elites. Negotiating the politics of change*, Boulder: Lynne Rienner.
- Perthes, V. (2004b) 'America's "Greater Middle East" and Europe: Key Issues for Dialogue', *Middle East Policy*, 11, 3, 85-97.
- Perthes, V. (2004c) *Patterns of reform in the Arab East. Summary of presentation at International Symposium Civilization and Harmony: Values and Mechanisms of the Global Order*, Istanbul, 2-3 oktober.
- Perthes, V. (2004d) *Bewegung im Mittleren Osten. Internationale Geopolitik und regionale Dynamiken nach dem Irak-Krieg*, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik.
- Pew Research Center for the People and the Press (2004) *A Year After Iraq War: Mistrust of America in Europe ever Higher, Muslim Anger Persist*, Washington: PEW.
- Pew Research Center (2005) *Islamic Extremism: Common Concern for Muslim and Western Publics*, 17-Nation Pew Global Attitudes Survey, 15 juli, Washington: PEW.
- Pew Global Attitudes project (2003) *Views of a Changing World. How Global Publics View: War in Iraq, Democracy, Islam and Governance, Globalization*, <http://people-press.org/reports/display.php3?ReportID=185>
- Phalet, K., C. van Lotringen en H. Entzinger (2000) *Islam in de multiculturele samenleving*, Utrecht: Ercomer Report 2000/1, www.ercomer.org/publish/reports/RotIslam.html
- Phalet, K. en J. ter Wal (red.) (2004) *Moslim in Nederland. Religie en migratie: sociaal-wetenschappelijke databronnen en literatuur*, SCP-Werkdocument 106a, Den Haag: SCP.
- Piscatori, J. (1984) *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Piscatori, J. (2000) *Islam, Islamists and the Electoral Principle in the Middle East*, Leiden: ISIM.
- Platti, E. (2004) 'De factor religie en de idealisering van de eigen groep. De eerste oorlog van de eeuw: West versus islam?', 199-207, B. Pattyn, en J. Wouters (2004) *Schokgolven. Terrorisme en fundamentalisme*, Leuven: Davidsfonds.
- Polity IV Project, *Political Regime Characteristics and Transitions, 1800-2003*, www.cidcm.umd.edu/inscr/polity/
- al-Qaradawi, Y. (z.d.) *The Status of Women in Islam*, Cairo: Islamic INC. Publishing & Distribution.
- Ramadan, T. (2004) *Western Muslims and the Future of Islam*, New York: Oxford University Press.
- Rabasa, A. et al. (2005) *The Muslim World after 9/11*, Project Air Force, Santa Monica: Rand.
- Raphaeli, N. (2003) 'Saudi Arabia: A Brief Guide to its Politics and Problems', *Middle East Review of International Affairs*, 7, 3, 21-33.
- Rosefsky Wickham, C. (2002) *Mobilizing Islam. Religion, Activism and Political Change in Egypt*, New York: Columbia University Press.
- Rosefsky Wickham, C. (2004) 'Interests, Ideas, and Islamist Outreach in Egypt', 231-249 in: Q. Wiktorowicz (ed) *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington: Indiana University Press.
- Roy, O. (1994) *The Failure of Political Islam*, Cambridge: Harvard University Press.
- Roy, O. (2004) *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*, Londen: Hurst & Company.
- Roy, O. (2005) 'The Predicament of "Civil Society" in Central Asia and the "Greater Middle East"', *International Affairs* 81, 5, 1001-1012.
- Sacks, J. (2002) *The Dignity of Difference. How to Avoid the Clash of Civilizations*, Londen York: Continuum.

- Safi, O. (2003) *Progressive Muslims. On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld.
- al-Sayyid, M. (2003) *The Other Face of the Islamist Movement*. Carnegie Endowment for International Peace Working Paper 33.
- al-Sayyid, M (2004) *Disaggregating the Islamist Movements*. Paper presented to the Conference on the Roots of Islamic Radicalism, Yale, New Haven, www.yale.edu/polisci/info/conferences/Islamic%20Radicalism/papers.htm
- Scott, J. C. (1990) *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press.
- Shadid, W. (2005) 'Beleidsmatige en wetenschappelijke aandacht voor de islam in Nederland: ontwikkelingen en maatschappelijke gevolgen' *Beleidswetenschap*, 1, 3-17.
- Shadid, W. en S. van Koningsveld (2002) 'Religious Authorities of Muslims in the West: Their Views on Political Participation', 149-168 in: W. Shadid en S. van Koningsveld (eds.) (2002) *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven: Peeters.
- Shadid, W. en S. van Koningsveld (2004) 'Een imamschool is een onzinnig idee', *Trouw*, 25 mei.
- Shah, A. (2003) 'Pakistan's "Armored" Democracy', *Journal of Democracy*, 14, 4, 26-40.
- Singerman, D. (2004) 'The Networked World of Islamist Social Movements', 143-163 in: Q. Wiktorowicz (ed.) *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington: Indiana University Press.
- Slomp, J. (2003) 'Antwoord op Sajid', *Ander Nieuws*, maart/april, www.initiativesofchange.nl/andernieuws/p4mrto3.html
- SGP (Staatkundig Gereformeerde Partij) (2001) *SGP-verkiezingsprogramma 2003-2006. Tot Uw dienst*, www.sgp.nl/Page/sp30/index.html
- Sonneveld, N. (2005) *Four Years of Khul in Egypt: The Practice of the Courts and Daily Life*, (te verschijnen).
- Steinbach, U. (2005) *Euro-Islam: One Word, Two Concepts, Lots of Problems*, www.qantara.de/webcom/shoe_article.php/_c-478/_nr-278/i.html
- Stepan, A. en G. Robertson (2003) 'An "Arab" more than "Muslim" Electoral Gap', *Journal of Democracy*, 14, 3, 30-44.
- Stepan, A. en G. Robertson (2004) 'Arab, not Muslim, Exceptionalism', *Journal of Democracy* 15, 4, 140-146.
- Takeyh, R. (2001/2002) 'The Lineaments of Islamic Democracy', *World Policy Journal*, 18, 4, 59-67.
- Tarzi, A. (2004) 'Hurdles in Implementing the New Afghan Constitution' *Eurasianet* 2 februari, www.eurasianet.org/departments/insight/articles/pp020804.shtml
- Tibi, B. (2001) *Islam between Culture and Politics*, New York: Palgrave.
- Tibi, B. (2004) 'Pleidooi voor een hervormingsgezinde islam', *Eutopia*, 7, mei.
- Tibi, B. (2005) 'Euro-islam, juridisch burgerschap en burgers van het hart', *NEXUS*, 41, 173-203.
- Tommasoli, M. (2005) 'Democracy Building and the Political Dimensions of Development', 29-37 in: IDEA, *Ten Years of Supporting Democracy Worldwide*, Stockholm: IDEA.
- TNSNIPO (2005) 'Islamitische partij in Nederland heeft weinig kans van slagen', 30 augustus, <http://www.tns-nipo.com>

- Trautner, B. (1999a) *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam: juridical, political, and religious implications of the status of minorities*, www-user.uni-bremen.de/~bjtraut/sofia.pdf
- Trautner, B. (1999b) *The Clash within Civilizations: Islam and the Accomodation of Plurality. Empirical Evidence and Contemporary Reformist Approaches*, Institut für Interkulturelle und Internationale Studien, Arbeitspaper 13, Universität Bremen.
- Tweede Kamer (2004) *Grondrechten in een pluriforme samenleving*, vergaderjaar 2003-2004, 29 614, nr. 2.
- Tweede Kamer (2005a) *Kerndoelen basisonderwijs. Brief van de Minister van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap*, vergaderjaar 2004-2005, 29488, nr. 1.
- Tweede Kamer (2005b) *Vaststelling van de begrotingsstaten van het Ministerie van Justitie (VI) voor het jaar 2005*, vergaderjaar 2004-2005, 29 800 VI, nr. 123.
- Tweede Kamer (2005c) *Terrorismebestrijding. Verslag van een notaoverleg*, vergaderjaar 2005-2006, 29 754, nr. 54.
- UK (United Kingdom) Home Office (2004) *Country Report Afghanistan*, www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/rsd?search=coi&source=INDUK.
- UK Home Office (2005) *Country Report Sudan*, www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/rsd?search=coi&source=INDUK&skip=40
- UN (United Nations) (2005) *Interdependence Between Democracy and Human Rights. Expert Meeting on Democracy and the Rule of Law, Geneva, 28 February - 2 March 2005. Conclusions and Recommendations*, www.ohchr.org/english/issues/democracy/seminar2.htm
- UNDP (United Nations Development Program) (2002) *Human Development Report 2001. Deepening Democracy in a Fragmented World*, New York: Oxford University Press.
- UNDP (2003) *Arab Human Development Report 2002. Creating Opportunities for Future Generations*, New York: UNDP.
- UNDP (2004) *Arab Human Development Report 2003. Building a Knowledge Society*, New York: UNDP.
- UNDP (2005) *Arab Human Development Report 2004. Towards Freedom in the Arab World*, New York: UNDP.
- United States Institute of Peace (2002) 'Islam and Democracy', *Special Report 93*, www.usip.org/pubs/specialreports/sr93.html
- Utvik, B. (2003) 'The Modernizing Force of Islam', 43-67 in: J. Esposito en F. Burgat (eds.) *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*, Londen: Hurst.
- Vasconcelos, A. de (2005) 'Summit Drama and Beyond', *Euromesco e-News* no. 2, december.
- Veugelers, W. en W. de Kat (2005) *Identiteitsontwikkeling in het openbaar onderwijs*, Antwerpen: Garant.
- Volkskrant, de* (2005) 'Saudische koning wil tolerante islam', 8 december.
- Wessels, M. (2001) *De extremistische variant van de Islam. De opkomst van het eigentijdse moslim-extremisme*, Den Haag: Teldersstichting.
- White, J. (2002) *Islamist Mobilization in Turkey. A Study in Vernacular Politics*, Seattle: University of Washington Press.
- Wiktorowicz, Q. (2004a) 'Conceptualizing Islamic Activism' *ISIM Newsletter* 14, 34-35.

- Wiktorowicz, Q. (ed.) (2004b) *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington: Indiana University Press.
- WRR (Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid) (2001) *Ontwikkelingsbeleid en goed bestuur*, Rapporten aan de Regering 58, Den Haag: Sdu.
- WRR (2003) *Waarden, normen en de last van het gedrag*, Rapporten aan de Regering nr. 68, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- WRR (2004) *De Europese Unie, Turkije en de islam*, Rapporten aan de Regering nr. 69, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Yassari, N. en H. Saboory (2006) 'Sharia en nationaal recht in Afghanistan' 173-201 in: J.M. Otto, A.J. Dekker, L.J. van Soest-Zuurdeeg (eds.) *Sharia en nationaal recht in twaalfmoslimlanden*, WRR-Webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Yavuz, M. (2003) *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford: Oxford University Press.
- Yavuz, M. (2004) 'Opportunity Spaces, Identity, and Islamic Meaning in Turkey', 270-288 in: Q. Wiktorowicz, (ed) *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington: Indiana University Press.
- Youngs, R. (2004a) *Trans-Atlantic Cooperation on Middle East Reform. A European Misjudgement?* Londen: Foreign Policy Centre.
- Youngs, R. (2004b) *Europe's Uncertain Pursuit of Middle East Reform*, Carnegie Paper no. 45, juni.
- Youngs, R. (2004c) *Democracy as Product Versus Democracy as Process*. Paper voor de Europese Conferentie 'Enhancing the European Profile in Democracy Assistance', 4 juli. www.democracyagenda.org
- Youngs, R. (2005) *Ten Years of the Barcelona Process: a Model for Supporting Arab reform?* FRIDE Working Paper, januari.
- Zakaria, F. (2003) *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, New York: W.W. Norton & Co.
- Zentrum für Turkeistudien (2004) *Euro-Islam. Eine Religion etabliert sich*, ZvT Aktuell, november 2004.

BIJLAGE 1

Vergelijking van de scores van moslimlanden voor politieke rechten en burgerlijke vrijheden, begin jaren zeventig en 2003/2004

	Freedom House score (1972)			Polity IV score, 1971	Freedom House score (2004)			Polity IV score, 2003 en type regime ⁽¹⁾
	Politieke rechten	Burgerlijke vrijheden	Status	–	Politieke rechten	Burgerlijke vrijheden	Status: NV=niet vrij; DV=deels vrij; V=vrij	
Midden Oosten en Noord-Afrika								
Algerije	6	6	NV	-9	6	5	NV	-3
Bahrein	6	5	NV	-10	5	5	DV	-7
Egypte	6	6	NV	-7	6	5	NV	-6
Eritrea	-	-	-	-	7	6	NV	-7
Iran	5	6	NV	-10	6	6	NV	3
Irak	7	7	NV	-7	7	5	NV	Ond.
Jemen	5	5	DV	-2
Jemen, Noord	4	4	DV	-6				
Jemen, Zuid	7	7	NV	-3				
Jordanië	6	6	NV	-9	5	4	DV	-2
Koeweit	4	4	DV	-8	4	5	DV	-7
Libanon	2	2	V	5	6	5	NV	Ond.
Libië	7	6	NV	-7	7	7	NV	-7
Marokko	5	4	DV	-9	5	4	DV	-6
Mauritanië	6	6	NV	-7	6	5	NV	-6
Oman	7	6	NV	-10	6	5	NV	-8
Qatar	6	5	NV	-10	6	5	NV	-10
Saoedi-Arabië	6	6	NV	-10	7	7	NV	-10
Soedan	6	6	NV	-7	7	7	NV	-6
Syrië	7	7	NV	-9	7	7	NV	-7
Tsjaad	6	7	NV	-9	6	5	NV	-2
Tunesië	6	5	NV	-9	6	5	NV	-4
VAE	7	5	NV	-8	6	6	NV	-8
West Bank, Gaza						
Afrika beneden de Sahara								
Burkina Faso	3	3	DV	-4	5	4	DV	Ond.
Comoren	5 (1975)	4	4	DV	4
Djibouti	-8 (1977)	5	5	DV	2
Gambia	2	2	V	8	4	4	DV	-5
Guinee	7	7	NV	-9	6	5	NV	-1
Mali	7	6	NV	-7	2	2	V	6
Niger	6	6	NV	-7	3	3	DV	4
Nigeria	6	4	DV	-7	4	4	DV	4
Senegal	6	6	NV	-7	2	3	V	8
Sierra Leone	4	5	DV	-6	4	3	DV	5
Somalië	7	6	NV	-7	6	7	NV	Int.

BIJLAGE 1 (vervolg)

Vergelijking van de scores van moslimlanden voor politieke rechten en burgerlijke vrijheden, begin jaren zeventig en 2003/2004

	Freedom House score (1972)			Polity IV score, 1971	Freedom House score (2004)			Polity IV score, 2003 en type regime ⁽¹⁾
	Politieke rechten	Burgerlijke vrijheden	Status	–	Politieke rechten	Burgerlijke vrijheden	Status: NV=niet vrij; DV=deels vrij; V=vrij	
Azië								
Afghanistan	4	5	DV	-8	5	6	NV	Ond.
Azerbeidzjan	6	5	NV	-7
Bangladesh	2	4	DV	8 (1972)	4	4	DV	6
Brunei	6	5	NV	..	6	5	NV	..
Indonesië	5	5	DV	-7	3	4	DV	7
Kazachstan	6	5	NV	-6
Kirgizië	6	5	NV	-3
Malediven	3	2	V	..	6	5	NV	..
Maleisië	2	3	V	4	4	4	DV	3
Oezbekistan	7	6	NV	-9
Pakistan	3	5	DV	Val regime	6	5	NV	-5
Tadzjikistan	6	5	NV	-3
Turkmenistan	7	7	NV	-9
Europa								
Albanië	-9	3	3	DV	7
Turkije	3	4	DV	-1	3	3	DV	7

(1) Ond. = onderbreking van het regime; Int. = interregnum

Toelichting

De Freedom House-indicatoren geven vanaf 1972 op een schaal van 1 tot 7 aan hoe het is gesteld met de burgerlijke vrijheden en politieke rechten in een land. Een score van 1 is het meest vrij, een score van 7 het minst vrij. De *index van burgerrechten* is samengesteld op basis van indicatoren voor: 1. de vrijheid van meningsuiting en religie; 2. de vrijheid van vereniging en organisatie; 3. de rule of law en mensenrechten; 4. persoonlijke autonomie en economische rechten. Hieruit volgt een algemene score om te bezien of een land als Vrij (V, gemiddelde score 1,0-2,5), Deels vrij (DV, gemiddelde score 3,0-5,0) of Niet vrij (NV, gemiddelde score 5,5-7,0) geldt. De Freedom House-indicatoren zijn uiteraard niet onomstreden; er bestaat twijfel aan de objectiviteit en culturele neutraliteit van de scores.

De Polity IV score meet op een schaal van -10 (sterk autocratisch) tot 10 (sterk democratisch) het democratische gehalte van politieke stelsels. Deze score is gebaseerd op het uitgangspunt dat een democratisch stelsel in ieder geval uit drie onderling samenhangende elementen moet bestaan: 1. de aanwezigheid van instituties en procedures waardoor burgers tot uitdrukking kunnen brengen welk alternatief beleid en welke alternatieve politieke leiders zij wensen; 2. de aanwezigheid van geïnstitutionaliseerde beperkingen op de machtsuitoefening door de uitvoerende macht, en 3. burgerlijke vrijheden in het dagelijks leven en tijdens momenten van deelname aan het politieke proces. Allerlei andere elementen van democratie, zoals de aanwezigheid van een rechtsstaat, *checks and balances* en persvrijheid gelden in deze benadering als afgeleiden of uitdrukkingen van deze drie basis-elementen. Een volwaardige, 'rijpe' democratie is volgens deze systematiek een politiek stelsel waarin politieke participatie door burgers leidt tot ruime keuzemogelijkheden en concurrentie, de uitvoerende macht aanzienlijke beperkende tegenkrachten kent en via verkiezingen wordt aangesteld.

BIJLAGE 2

Classificatie van moslimlanden naar regimetype - 2002

	Type regime
Midden-Oosten en Noord-Afrika	
Algerije	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
Bahrein	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
Egypte	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
Eritrea	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
Iran	Electoraal, concurrerend, autoritair
Irak	Politiek gesloten, autoritair
Jemen	Electoraal, concurrerend, autoritair
Jordanië	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
Koeweit	Electoraal, concurrerend, autoritair
Libanon	Electoraal, concurrerend, autoritair
Libië	Politiek gesloten, autoritair
Marokko	Electoraal, concurrerend, autoritair
Mauretanië	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
Oman	Politiek gesloten, autoritair
Qatar	Politiek gesloten, autoritair
Saoedi-Arabië	Politiek gesloten, autoritair
Soedan	Politiek gesloten, autoritair
Syrië	Politiek gesloten, autoritair
Tsjaad	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
Tunesië	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
VAE	Politiek gesloten, autoritair
West Bank, Gaza	–
Afrika beneden de Sahara	
Burkina Faso	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
Comoren	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
Djibouti	Electoraal, concurrerend, autoritair
Gambia	Electoraal, concurrerend, autoritair
Guinee	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
Mali	Electoraal democratie
Niger	Electoraal democratie
Nigeria	Ambigu regime
Senegal	Electoraal democratie
Sierra Leone	Ambigu regime
Somalië	Politiek gesloten, autoritair
Azië	
Afghanistan	Politiek gesloten, autoritair
Azerbeidzjan	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
Bangladesh	Electoraal democratie
Brunei	Politiek gesloten, autoritair
Indonesië	Ambigu regime
Kazachstan	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
Kirgizië	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
Maleisië	Electoraal, concurrerend, autoritair
Malediven	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
Oezbekistan	Politiek gesloten, autoritair
Pakistan	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
Tadzjikistan	Electoraal, niet-concurrerend, autoritair
Turkmenistan	Politiek gesloten, autoritair
Europa	
Albanië	Electoraal democratie
Turkije	Electoraal democratie

BIJLAGE 3

Status van islam en sharia in de grondwet van moslimlanden

	Islam		Sharia			
	Islamitische staat	Islam staatsgods-dienst	De bron, of de belang-rijkste bron	Een belangrijke bron	Een bron	Geen bron ¹
Midden-Oosten en Noord-Afrika						
Algerije	ja	ja	ja			
Bahrein	ja	ja		ja		
Egypte	nee	ja	ja			
Eritrea						
Iran	ja	ja	ja			
Irak				ja		
Jemen	ja	ja	ja			
Jordanië	nee	ja				ja
Koeweit	nee	ja		ja		
Libanon	nee	nee				ja
Libië	nee	ja				ja
Marokko	ja	ja				ja
Mauritanië	ja	ja				ja
Oman	ja	ja	ja			
Qatar	nee	ja	ja			
Saoedi-Arabië	ja	ja	ja ²			
Soedan	nee	nee			ja	
Syrië	nee	nee		ja		
Tsjaad	nee	nee				ja
Tunesië	nee	ja				ja
VAE	nee	ja		ja		
West Bank, Gaza ³	nee	ja		ja		
Afrika beneden de Sahara						
Burkina Faso	nee	nee				ja
Comoren	nee	nee				ja
Djibouti	nee	nee				ja
Gambia	nee	nee				ja
Guinee	nee	nee				ja
Mali	nee	nee				ja
Niger	nee	nee				ja
Nigeria	nee	nee				ja
Senegal	nee	nee				ja
Sierra Leone	nee	nee				ja
Somalië ⁴						
Azië						
Afghanistan	ja	ja	ja			
Azerbeidzjan	nee	nee				ja
Bangladesh	nee	ja				ja
Brunei ⁵						
Indonesië	nee	nee				ja
Kazachstan	nee	nee				ja
Kirgizië	nee	nee				ja
Malediven	ja	ja			ja ⁶	
Maleisië	nee	ja				ja
Oezbekistan	nee	nee				ja

BIJLAGE 3 (vervolg)

Status van islam en sharia in de grondwet van moslimlanden

	Islam		Sharia			
	Islamitische staat	Islam staatsgods-dienst	De bron, of de belang-rijkste bron	Een belangrijke bron	Een bron	Geen bron ¹
Azië - vervolg						
Pakistan	nee ⁷	ja			ja	
Tadzjikistan	nee	nee				ja
Turkmenistan	nee	nee				ja
Europa						
Albanië	nee	nee				ja
Turkije	nee	nee				ja

Bron: International Constitutional Law (z.d.) Constitutional Documents, www.oefre.unibe.ch/law/icl/index.html

1. Hiermee wordt ook bedoeld dat deze bronnen nergens expliciet als bronnen worden genoemd.
2. De koran en de sunna zijn niet 'alleen' de bronnen waarop de Grondwet (Gw) is gebaseerd, maar vormen zelf de constitutie. Krachtens art. 1 geldt namelijk het volgende: "The Kingdom of Saudi Arabia is a sovereign Arab Islamic State with Islam as its religion; Gods Book and the Sunnah of His Prophet, God's prayers and peace be upon him, are its constitution (...)."
3. Dit betreft een concept-constitutie.
4. Somalië beschikt vooralsnog niet over een constitutie.
5. Deze constitutie is niet beschikbaar.
6. Islam en sharia worden niet expliciet als bronnen genoemd, maar er zijn wel indicaties dat deze een belangrijk toetsingskader vormen. Zie in dit verband bijv: art. 1: "the Maldives shall be a (...) democratic republic based on the principles of Islam." Art. 16 lid 2: "every person who is charged with an offence (...) shall have the right to defend himself in accordance with Sharia'ah." Art. 23: "No person shall be deprived of his property except as provided by law or Sharia'ah." Art. 38: "The President shall be the supreme authority to propagate the tenets of Islam." ... Art. 43: "The powers of the President shall be exercised subject to Sharia'ah and the Constitution. Nothing shall be done in violation of Sharia'ah or the Constitution."
7. De preambule van de Pakistaanse constitutie vermeldt dat Pakistan een democratische staat is, gebaseerd op islamitische principes van sociale rechtvaardigheid.

BIJLAGE 4: BARCELONA-PROCES, EMP EN ENP

Barcelona-proces en EMP

De EU heeft in EMP-kader met elf partnerlanden een overeenkomst getekend: Algerije, Tunesië, Egypte, Israël, Gaza/West Bank, Jordanië, Libanon, Marokko, Syrië, Malta, Cyprus en Turkije. (Die laatste twee landen zijn intussen lidstaat en Turkije is kandidaat-lidstaat van de Unie geworden.) Libië heeft sinds kort een waarnemerstatus. Formeel werkt het EMP zowel op bilateraal niveau, via de associatieovereenkomsten, als op multilateraal niveau, vooral via de te vormen regionale vrijhandelszone en financiële hulp. Kenmerkend voor het EMP zijn de ambitieuze veiligheidspolitieke, democratische en economische doelstellingen. Naar analogie van het Helsinki-proces van de OVSE zijn maatregelen en speciale toezichtmechanismen ontwikkeld binnen drie aparte ‘manden’. Binnen de eerste mand voor de ‘versterkte politieke en veiligheidsdialoog’ staat het bevorderen van democratie en mensenrechten centraal. De tweede, economische mand streeft naar ‘een zone van gedeelde welvaart’ door het geleidelijk tot stand brengen van een regionale vrijhandelszone in 2010, terwijl de derde mand zich richt op maatregelen ter versterking van de wederzijdse culturele en sociale betrekkingen tussen de Unie en de partnerlanden aan de Middellandse Zee (Joffé 2004: 2).

Over democratie, mensenrechten en economische ontwikkeling meldt de Barcelona-verklaring van 1995:

“De hoofddoelstelling, te weten de omvorming van de Euromediterrane regio tot ‘een gebied waarin de dialoog, de onderlinge contacten en samenwerking zorgen voor vrede, stabiliteit en welvaart, kan alleen worden bereikt als voldaan is aan de volgende voorwaarden die stuk voor stuk essentiële elementen van het partnerschap vormen: versterking van de democratie en eerbiediging van de rechten van de mens, een duurzame en evenwichtige economische en sociale ontwikkeling, maatregelen ter bestrijding van de armoede en het aankweken van een beter begrip van elkaars cultuur.

De deelnemers verbinden zich ertoe:

- te handelen overeenkomstig het Handvest van de Verenigde Naties en de Universele Verklaring van de rechten van de mens;
- de rechtsstaat en de democratie in hun politieke bestel tot stand te brengen;
- de mensenrechten en fundamentele vrijheden, waaronder de vrijheid van meningsuiting, vereniging, denken, geweten en godsdienst, te eerbiedigen;
- zich positief op te stellen tegenover de uitwisseling van gegevens, in de vorm van een dialoog tussen de partijen, over kwesties in verband met de mensenrechten, de fundamentele vrijheden, racisme en vreemdelingenhaat;
- de diversiteit en het pluralisme in hun maatschappij te eerbiedigen en de eerbiediging ervan te waarborgen en uitingen van onverdraagzaamheid, racisme en vreemdelingenhaat te bestrijden;
- de deelnemers benadrukken het belang van goed onderwijs voor de mensenrechten en de fundamentele vrijheden.

In het kader van de sociale, culturele en menselijke paragraaf:

- onderstrepen de deelnemers het wezenlijke belang van fundamentele sociale rechten, waaronder het recht op ontwikkeling;
- erkennen zij de essentiële rol die maatschappelijke organisaties kunnen spelen in de ontwikkeling van het Euromediterrane partnerschap;
- zullen zij ondersteunende acties stimuleren ten behoeve van de democratische instellingen en de versterking van de rechtsstaat en maatschappelijke organisaties [...];
- verbinden zij zich ertoe voor migranten die wettig op hun respectieve grondgebied verblijven de bescherming van alle in de bestaande wetgeving vastgelegde rechten te waarborgen;
- onderstrepen zij het belang van een vastberaden optreden tegen racisme, vreemdelingenhaat en onverdraagzaamheid en komen zij overeen daartoe samen te werken.”

Op de Europese Top van eind november 2005 ter viering van de tiende verjaardag van het Barcelona-proces zijn deze doelstellingen en uitgangspunten opnieuw bevestigd (zie ook hieronder).

EMP en ENP

In december 2003 nam de Raad van de EU zijn eerste gezamenlijke Europese veiligheidsstrategie aan onder de titel ‘Een veilig Europa in een betere wereld’. Daarin is gekozen voor een meerdimensionaal beleid dat politieke, sociaal-economische, culturele, militaire en ecologische dimensies van veiligheid verbindt. In oktober 2003 besloot de Raad voorstellen van de Europese Commissie over te nemen voor concretisering daarvan via het Grotere Europese Nabuurschap (bekend als European Neighbourhood Policy, ENP). In geografisch opzicht strekt dit zich uit van de Balkan, Oekraïne, Moldavië en Wit-Rusland, de zuidelijke Kaukasus tot de EMP-landen. De aansluiting met het ENP betekent dat ook op bilateraal niveau, in technische subgroepen, nationale Actieplannen kunnen worden vastgelegd die een sterkere koppeling aanbrengen tussen financiële prikkels en daadwerkelijke voortgang. De Europese Commissie stelt, naar het voorbeeld van de zogenoemde screening-procedures voor kandidaat-lidstaten, individuele landenrapporten op. Daarin staan tevens beoordelingen over de situatie op het gebied van de democratie, *rule of law* en mensenrechten. Op basis daarvan moet met de partnerlanden worden onderhandeld over de concrete actieplannen voor een aantal sleutelgebieden, waaronder politieke dialoog en hervorming en handel en geleidelijke toegang tot de interne markt. De jaarlijkse voortgangsrapportages moeten de vorderingen op deze terreinen bijhouden (Europese Commissie 2003: 14-20; 2005: 5).

Op de Europese Top van 27 en 28 november 2005 in Barcelona zijn de EMP-landen erin geslaagd bij unanimititeit een vijfjarig werkplan en een gedragscode tegen terrorisme aan te nemen. Samen met de Associatieakkoorden en de bilaterale actieplannen in ENP-verband vormt het werkplan de basis voor toekomstige samenwerking op terreinen als politiek, veiligheid,

handel, milieu, onderwijs en migratie. Daar staat tegenover dat de lidstaten onderling verdeeld bleven over democratische hervormingen en het vredesproces in het Midden-Oosten (Ministerie van Buitenlandse Zaken 2005b; Vasconcelos 2005).

VERKLARENDE WOORDENLIJST

Ahmadiyya	Moslimgroepering in Pakistan
Ayatollah	Religieuze titel (Iran)
Bahais	Aanhangers van de gelijknamige Perzische godsdienst
Dawa	Islamitische zending
Fatwa	Uitspraak op basis van de sharia inzake individuele vragen (juridisch advies)
Fiqh	Zowel de islamitische rechtswetenschap waarmee de goddelijke bedoeling met de maatschappij achterhaald kon worden, als het corpus van die regels zelf
Hadd (mv. Hudud)	Vijf in de koran vastgestelde delicten (letterlijk: bepaald)
Hadith	Traditie
Hakimiyya	Godssoevereiniteit
Hizb Allah/Hizbulla	Partij van God
Hizb al-shaytaun	Partij van satan
Hudud	Zie: Hadd
Ijtihad	Vrije interpretatie, methode van rechtsvinding
Imam	Leider, voorganger
Jahiliyya	Staat van heidendom
Jama'a al-Islamiyya/ Jamaat-i-Islami	Letterlijk: organisatie voor de islamitische wedergeboorte
Jihad	Strijd; de innerlijke, mentale strijd van de gelovige of de strijd ter verdediging van de geloofsgemeenschap
Jinayat	Regels voor het toepassen van het preïslamitische vergeldingsprincipe oog-om-oog, tand-om-tand, dan wel compensatie met bloedgeld bij moord, doodslag of mishandeling
Kalief	Opvolger van de Profeet, plaatsbekleder van god, leider van de moslimgemeenschap (umma)
Kalifaat	Het bestuur van de gehele moslimgemeenschap (umma)
Khilafa	Zie: Kalief
Khul	Echtscheiding met wederzijdse instemming, tegen betaling
Loya Jirga	Raadgevende vergadering (Afghanistan)
Madrassa	Religieuze school
Muddawana	Marokkaans wetboek van familierecht
Mullah	Geestelijke
Pancasila	Vijf in de grondwet opgenomen pijlers van de staat (Indonesië)
Pesantrens	Systeem van islamitische kostscholen (Indonesië)
Sharia	Islamitisch recht; letterlijk: 'weg'
Shiieten	Geloofsrichting die minderheid van alle moslims vertegenwoordigt (aanhangers van Ali, de neef en schoonzoon van de Profeet)
Shura	Verplichting van de heerser tot consultatie van de onderdanen
Siyasa	Bevoegdheid, toegekend door de sharia, tot regelgeving door de overheid, die niet met haar strijdig mag zijn
Sjah	(Perzische) Koning

Sufi	Mystieke orde in de islam
Sunna	Handelingen van de Profeet Mohammed (bron van sharia)
Sunnieten	Aanhangers van geloofsrichting die meerderheid van alle moslims vertegenwoordigt (letterlijk: Aanhangers van de traditie)
Tachtsche	De bewaarplaats van de koran: de hoogste plaats in huis (Perzisch)
Tawhid	De eenheid van God, monotheïsme
Ulama (ev. Alim)	Schriftgeleerden
Umma	Geloofsgemeenschap van de moslims
Vilayat-i-faqih	Geestelijk leider (Iran)
Wahhabisme	Conservatieve interpretatie van de islam die de officiële geloofsleer is in Saoedi-Arabië en die teruggaat op de denkbeelden van Muhammed 'Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792)
Zakat	Verplichte afdracht van een percentage van het eigen vermogen aan minderbedeelden (aalmoes)
Zina	Seksueel verkeer buiten het huwelijk (Hadd-delict)

RAPPORTEN AAN DE REGERING

Eerste raadsperiode (1972-1977)

- 1 Europese Unie
- 2 Structuur van de Nederlandse economie
- 3 Energiebeleid
Gebundeld in één publicatie (1974)
- 4 Milieubeleid (1974)
- 5 Bevolkingsgroei (1974)
- 6 De organisatie van het openbaar bestuur (1975)
- 7 Buitenlandse invloeden op Nederland: Internationale migratie (1976)
- 8 Buitenlandse invloeden op Nederland: Beschikbaarheid van wetenschappelijke en technische kennis (1976)
- 9 Commentaar op de Discussienota Sectorraden (1976)
- 10 Commentaar op de nota Contouren van een toekomstig onderwijsbestel (1976)
- 11 Overzicht externe adviesorganen van de centrale overheid (1976)
- 12 Externe adviesorganen van de centrale overheid (1976)
- 13 Maken wij er werk van? Verkenningen omtrent de verhouding tussen actieven en niet-actieven (1977)
- 14 Interne adviesorganen van de centrale overheid (1977)
- 15 De komende vijftienvintig jaar – Een toekomstverkenning voor Nederland (1977)
- 16 Over sociale ongelijkheid – Een beleidsgerichte probleemverkenning (1977)

Tweede raadsperiode (1978-1982)

- 17 Etnische minderheden (1979)
 - A. Rapport aan de Regering
 - B. Naar een algemeen etnisch minderhedenbeleid?
- 18 Plaats en toekomst van de Nederlandse industrie (1980)
- 19 Beleidsgerichte toekomstverkenning
Deel 1: Een poging tot uitlokking (1980)
- 20 Democratie en geweld. Probleemanalyse naar aanleiding van de gebeurtenissen in Amsterdam op 30 april 1980
- 21 Vernieuwingen in het arbeidsbestel (1981)
- 22 Herwaardering van welzijnsbeleid (1982)
- 23 Onder invloed van Duitsland. Een onderzoek naar gevoeligheid en kwetsbaarheid in de betrekkingen tussen Nederland en de Bondsrepubliek (1982)
- 24 Samenhangend mediabeleid (1982)

Derde raadsperiode (1983-1987)

- 25 Beleidsgerichte toekomstverkenning
Deel 2: Een verruiming van perspectief (1983)
- 26 Waarborgen voor zekerheid. Een nieuw stelsel van sociale zekerheid in hoofdlijnen (1985)
- 27 Basisvorming in het onderwijs (1986)
- 28 De onvoltooide Europese integratie (1986)
- 29 Ruimte voor groei. Kansen en bedreigingen voor de Nederlandse economie in de komende tien jaar (1987)
- 30 Op maat van het midden- en kleinbedrijf (1987)
 - Deel 1: Rapport aan de Regering
 - Deel 2: Pre-adviezen
- 31 Cultuur zonder grenzen (1987)

- 32 De financiering van de Europese Gemeenschap. Een interimrapport (1987)
- 33 Activerend arbeidsmarktbeleid (1987)
- 34 Overheid en toekomstonderzoek. Een inventarisatie (1988)

Vierde raadsperiode (1988-1992)

- 35 Rechtshandhaving (1988)
- 36 Allochtonenbeleid (1989)
- 37 Van de stad en de rand (1990)
- 38 Een werkend perspectief. Arbeidsparticipatie in de jaren '90 (1990)
- 39 Technologie en overheid (1990)
- 40 De onderwijsverzorging in de toekomst (1991)
- 41 Milieubeleid. Strategie, instrumenten en handhaafbaarheid (1992)
- 42 Grond voor keuzen. Vier perspectieven voor de landelijke gebieden in de Europese Gemeenschap (1992)
- 43 Ouderen voor ouderen. Demografische ontwikkelingen en beleid (1993)

Vijfde raadsperiode (1993-1997)

- 44 Duurzame risico's. Een blijvend gegeven (1994)
- 45 Belang en beleid. Naar een verantwoorde uitvoering van de werknemersverzekeringen (1994)
- 46 Besluiten over grote projecten (1994)
- 47 Hoger onderwijs in fasen (1995)
- 48 Stabiliteit en veiligheid in Europa. Het veranderende krachtenveld voor het buitenlands beleid (1995)
- 49 Orde in het binnenlands bestuur (1995)
- 50 Tweedeling in perspectief (1996)
- 51 Van verdelen naar verdienen. Afwegingen voor de sociale zekerheid in de 21e eeuw (1997)
- 52 Volksgezondheidszorg (1997)
- 53 Ruimtelijke-ontwikkelingspolitiek (1998)
- 54 Staat zonder land. Een verkenning van bestuurlijke gevolgen van informatie- en communicatietechnologie (1998)

Zesde raadsperiode (1998-2002)

- 55 Generatiebewust beleid (1999)
- 56 Het borgen van publiek belang (2000)
- 57 Doorgroei van arbeidsparticipatie (2000)
- 58 Ontwikkelingsbeleid en goed bestuur (2001)
- 59 Naar een Europabrede Unie (2001)
- 60 Nederland als immigratiesamenleving (2001)
- 61 Van oude en nieuwe kennis. De gevolgen van ICT voor het kennisbeleid (2002)
- 62 Duurzame ontwikkeling. Bestuurlijke voorwaarden voor een mobiliserend beleid (2002)
- 63 De toekomst van de nationale rechtsstaat (2002)
- 64 Beslissen over biotechnologie (2003)
- 65 Slagvaardigheid in de Europabrede Unie (2003)
- 66 Nederland handelsland. Het perspectief van de transactiekosten (2003)
- 67 Naar nieuwe wegen in het milieubeleid (2003)

Zevende raadsperiode (2003-2007)

- 68 Waarden, normen en de last van het gedrag (2003)
- 69 De Europese Unie, Turkije en de islam (2004)
- 70 Bewijzen van goede dienstverlening (2004)
- 71 Focus op functies. Uitdagingen voor een toekomstbestendig mediabeleid (2005)
- 72 Vertrouwen in de buurt (2005)

Rapporten aan de Regering nrs 1 t/m 67 en publicaties in de reeks *Voorstudies en achtergronden* zijn niet meer leverbaar. Alle studies van de WRR zijn beschikbaar via de website www.wrr.nl.

Rapporten aan de Regering nrs 68 t/m 72 zijn verkrijgbaar in de boekhandel of via Amsterdam University Press, Prinsengracht 747-751, 1017 JX Amsterdam (www.aup.nl).

VERKENNINGEN

Zevende raadsperiode (2003-2007)

- 1 Jacques Pelkmans, Monika Sie Dhian Ho en Bas Limonard (red.) (2003) Nederland en de Europese grondwet
- 2 P.T. de Beer en C.J.M. Schuyt (red.) (2004) Bijdragen aan waarden en normen
- 3 G. van den Brink (2004) Schets van een beschavingsoffensief. Over normen, normaliteit en normalisatie in Nederland
- 4 E.R. Engelen en M. Sie Dhian Ho (red.) (2004) De staat van de democratie. Democratie voorbij de staat
- 5 P.A. van der Duin, C.A. Hazeu, P. Rademaker en I.J. Schoonenboom (red.) (2004) Vijfentwintig jaar later. De Toekomstverkenning van de wrr uit 1977 als leerproces
- 6 H. Dijkstra, P.L. Meurs en E.K. Schrijvers (red.) (2004) Maatschappelijke dienstverlening. Een onderzoek naar vijf sectoren
- 7 W.B.H.J. van de Donk, D.W.J. Broeders en F.J.P. Hoefnagel (red.) (2005) Trends in het medialandschap. Vier verkenningen
- 8 G. Engbersen, E. Snel en A. Weltevrede (2005) Sociale herovering in Amsterdam en Rotterdam. Eén verhaal over twee wijken
- 9 D.J. Wolfson (2005) Transactie als bestuurlijke vernieuwing. Op zoek naar samenhang in beleid en uitvoering
- 10 Nasr Abu Zayd (2006) Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis
- 11 J.M. Otto (2006) Sharia en nationaal recht. Rechtssystemen in moslimlanden tussen traditie, politiek en rechtsstaat

Alle *Verkenningen* zijn verkrijgbaar in de boekhandel of via Amsterdam University Press, Prinsengracht 747-751, 1017 JX Amsterdam (www.aup.nl).

VOORSTUDIES EN ACHTERGRONDEN

Hieronder worden de publicaties uit de WRR-serie Voorstudies en achtergronden opgesomd vanaf de vijfde raadsperiode. Een volledig overzicht van de voorstudies is beschikbaar op de WRR-website (<http://www.wrr.nl>) of aan te vragen bij het bureau van de WRR (070 - 356 46 25).

Vijfde raadsperiode (1993-1997)

- V82 W.J. Dercksen e.a. (1993) Beroepswijs onderwijs. Ontwikkelingen en dilemma's in de aansluiting van onderwijs en arbeid
- V83 W.G.M. Salet (1994) Om recht en staat. Een sociologische verkenning van sociale, politieke en rechtsbetrekkingen
- V84 J.M. Bekkering (1994) Private verzekering van sociale risico's
- V85 C. Lambers, D.A. Lubach, M. Scheltema (1994) Versnelling juridische procedures grote projecten
- V86 CSНОВ (1995) Aspecten van hoger onderwijs. Een internationale inventarisatie
- V87 T. van der Meij e.a. (1995) Ontwikkelingen in de natuur. Visies op de levende natuur in de wereld en scenario's voor het behoud daarvan
- V88 L. Hagendoorn e.a. (1995) Etnische verhoudingen in Midden- en Oost-Europa
- V89 H.C. Posthumus Meyjes, A. Szász, Christoph Bertram, W.F. van Eekelen (1995) Een gedifferentieerd Europa
- V90 J. Rupnik e.a. (1995) Challenges in the East
- V91 J.P.H. Donner (rapporteur) (1995) Europa, wat nu?
- V92 R.M.A. Jansweijer (1996) Gouden bergen, diepe dalen: de inkomensgevolgen van een betaalbare ouderdagsvoorziening
- V93 W. Derksen, W.A.M. Salet (red.) (1996) Bouwen aan het binnenlands bestuur
- V94 SEO/Intomart (1996) Start-, slaag- en faalkansen van hoger opgeleide startende ondernemers
- V95 L.J. Gunning-Schepers, G.J. Kronjee and R.A. Spasoff (eds.) (1996) Fundamental Questions about the Future of Health Care
- V96 H.B.G. Ganzeboom en W.C. Ultee (red.) (1996) De sociale segmentatie van Nederland in 2015
- V97 J.C.I. de Pree (1997) Grenzen aan verandering. De verhouding tussen reorganisatie en structuurprincipes van het binnenlands bestuur
- V98 M.F. Gelok en W.M. de Jong (1997) Volatilisering in de economie
- V99 A.H. Kleinknecht, R.H. Oostendorp, M.P. Pradhan (1997) Patronen en economische effecten van flexibiliteit in de Nederlandse arbeidsverhoudingen
- V100 J.P.H. Donner (1998) Staat in beweging
- V101 W.J. Vermeulen, J.F.M. van der Waal, H. Ernste, P. Glasbergen (1997) Duurzaamheid als uitdaging. De afweging van ecologische en maatschappelijke risico's in confrontatie en dialoog
- V102 W. Zonneveld en A. Faludi (1998) Europese integratie en de Nederlandse ruimtelijke ordening
- V103 Verslag en evaluatie van de vijfde raadsperiode (1998)

Zesde raadsperiode (1998-2002)

- V104 Krijn van Beek (1998) De ondernemende samenleving. Een verkenning van maatschappelijke verandering en implicaties voor beleid
- V105 W. Derksen et al. (1999) Over publieke en private verantwoordelijkheden
- V106 Henk C. van Latesteijn (1999) Land use in Europe. A methodology for policy-oriented future studies
- V107 Aart C. Liefbroer en Pearl A. Dykstra (2000) Levenslopen in verandering. Een studie naar ontwikkelingen in de levenslopen van Nederlanders geboren tussen 1900 en 1970
- V108 Bart Wissink (2000) Ontworpen en ontstaan. Een praktijktheoretische analyse van het debat over het provinciale omgevingsbeleid

- V109 H. Mommaas, m.m.v. W. Knulst en M. van den Heuvel (2000) De vrijetijdsindustrie in stad en land. Een studie naar de markt van belevenissen
- V110 H. Dijkstra, H. Dijksterhuis en C.J.M. Schuyt, red. (2002) De publieke dimensie van kennis
- V111 M.C.E. van Dam-Mieras en W.M. de Jong, red. (2002) Onderwijs voor een kennissamenleving. De rol van ICT nader bekeken
- V112 Wendy Asbeek Brusse, Harry van Dalen en Bart Wissink (2002) Stad en land in een nieuwe geografie. Maatschappelijke veranderingen en ruimtelijke dynamiek
- V113 G.A. van der Knaap (2002) Stedelijke bewegingsruimte. Over veranderingen in stad en land.
- V114 F.J.P.M. Hoefnagel (2002) Internet en cultuurbeleid. Over de gevolgen van ICT voor het cultuurbeleid van de Nederlandse overheid
- V115 Gabriël van den Brink (2002) Mondiger of moeilijker? Een studie naar de politieke habitus van hedendaagse burgers
- V116 Willem Witteveen, Bart van Klink, met bijdragen van Wouter de Been en Peter Blok (2002) De sociale rechtsstaat voorbij. Twee ontwerpen voor het huis van de rechtsstaat
- V117 Rein de Wilde, Nikki Vermeulen en Mirko Reithler (2003) Bezeten van genen. Een essay over de innovatieoorlog rondom genetisch gemodificeerd voedsel

Overige publicaties

Voor de eenheid van beleid. Beschouwingen ter gelegenheid van vijftig jaar Ministerie van Algemene Zaken (1987)

Eigentijds burgerschap. WRR-publicatie onder leiding van H.R. van Gunsteren (1992)

Mosterd bij de maaltijd. 20/25 jaar WRR (1997)

De vitaliteit van de nationale staat in een internationaliserende wereld (2002)

Dynamiek in islamitisch activisme

Manifestaties van de islam als politieke factor van betekenis – islamitisch activisme – en de reacties hierop hebben de laatste decennia tot grote internationale spanningen en botsingen geleid. Dergelijke internationaal-politieke confrontaties hebben ook negatieve gevolgen voor de verhouding tussen moslims en niet-moslims binnen Europese landen. Het idee heeft postgevat dat de islam slecht samengaat met democratie en mensenrechten. De Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid onderzoekt in dit rapport hoe het islamitisch activisme zich sinds de jaren zeventig in de moslimwereld heeft ontwikkeld. De nadruk ligt op intellectuele ontwikkelingen, de veranderende opstelling van islamitische politieke bewegingen en de betekenis van de sharia (islamitisch recht) voor het recht van moslimlanden.

De resultaten laten zien dat er meer aanknopingspunten zijn voor democratisering en mensenrechten dan vaak wordt gedacht. Het rapport draagt mogelijkheden aan voor Nederland en Europa om bestaande kansen te benutten voor toenadering tot de moslimwereld.



ISBN-13 978-90-5356-827-9
ISBN-10 90-5356-827-1