WRR

WETENSCHAPPELIJKE RAAD VOOR HET REGERINGSBELEID

J.M. Otto

Sharia en nationaal recht

RECHTSSYSTEMEN IN MOSLIMLANDEN
TUSSEN TRADITIE, POLITIEK EN RECHTSSTAAT

AMSTERDAM UNIVERSITY PRESS

Sharia en nationaal recht

De serie 'Verkenningen' omvat studies die in het kader van de werkzaamheden van de WRR tot stand zijn gekomen en naar zijn oordeel van zodanige kwaliteit en betekenis zijn, dat publicatie gewenst is. De verantwoordelijkheid voor de inhoud en de ingenomen standpunten berust bij de auteurs.

Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid
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

WRR

WETENSCHAPPELIJKE RAAD VOOR HET REGERINGSBELEID

Sharia en nationaal recht

RECHTSSYSTEMEN IN MOSLIMLANDEN
TUSSEN TRADITIE, POLITIEK EN RECHTSSTAAT

J.M. Otto

Amsterdam University Press, Amsterdam 2006

Omslagfoto: 'Sun Falling on Sultan Abdul Samad Building', Kuala Lumpur, Maleisië © Brandix Pictures

Omslagontwerp: Studio Daniëls, Den Haag
Vormgeving binnenwerk: Het Steen Typografie, Maarssen

ISBN 90 5356 841 7
NUR 717/741

© 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 jº 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.

MENINGEN OVER ISLAM, SHARIA EN RECHT

"Years of intense introspection finally revealed to Muhammad Abdullah of Mecca that the natural state of all human beings is goodness. And if that fundamental law is violated, the meaning of life is lost" (Jaffer 2003: 3).

Mehru Jaffer, journalist en schrijver te Wenen

"In de islamitische staat heerst het goddelijk recht en de wetten daarvan mogen niet veranderd, aangepast of bestreden worden" (Khomeiny 1979: 17).

Ayatollah Khomeiny, leider van Iran (1979-1989)

"Die allesomvattendheid is in de praktijk niet reëel. De onderzoeker die in een concreet geval wil vaststellen wat het islamitisch recht inhoudt staat voor de moeilijkheid dat er nauwelijks of geen bepaling is te vinden" (Brugman 1994: 5).

Jan Brugman (1923-2004), hoogleraar Arabisch te Leiden en kenner van het islamitisch recht

"Ik roep op tot een onmiddellijk moratorium (…) op lijfstraffen, steniging en doodstraf (…) in de islamitische wereld in naam van de principes van de islam zelf" (*NRC Handelsblad*, 30 maart 2005).

Tariq Ramadan, filosoof en islamoloog

"In all events, the challenge for analysis will be that of trying to sift, out of a mass of explanations in terms of religion and culture, the underlying political and social forces at play. It will equally require us to separate the ways in which history is used to explain, and the ways it is misused as pretext and as rationalization" (Halliday 2003: xv).

Fred Halliday, hoogleraar internationale betrekkingen te Londen

"Conservatieven en neo-conservatieven zijn dol op democratie, maar niet op de middelen om daartoe te komen: langdurig touwtrekken om economische, juridische en sociale hervormingen; en op diplomatie, buitenlandse hulp, al die dingen waar conservatieven niet van houden" (*Trouw*, 28 januari 2004).

Fareed Zakaria, politicoloog en hoofdredacteur van Newsweek International

"Negenennegentig procent van alle problemen in de wereld hebben op de een of andere manier met de islam te maken. Dat is de realiteit. Ja, ook in Nederland" (*Trouw*, 16 oktober 2004).

Geert Wilders, Tweede Kamerlid

INHOUDSOPGAVE

Ten geleide 11

Voorwoord 13

1 Inleiding 17
1.1 Islamisering van recht en de *clash of civilisations* 17
1.2 Gangbare aannames over sharia en recht 18
1.3 Van ontwikkelingslanden naar moslimlanden, en terug 20
1.4 Van algemeenheden naar feiten en regels 22
1.5 Centrale begrippen: sharia en rechtsstaat 22
1.6 Invalshoeken van het onderzoek 26
1.7 Onderzoeksvragen en opzet 29
1.7.1 Vier onderzoeksvragen 29
1.7.2 Opzet 33

2 De historische ontwikkeling van sharia en nationaal recht 37
2.1 Inleiding 37
2.2 Sharia en gewoonterecht: het eerste spanningsveld 39
2.3 De klassieke sharia van de schriftgeleerden en het recht van de heersers: het tweede spanningsveld 41
2.4 Puriteinse opstandige bewegingen: het derde spanningsveld 44
2.5 De periode tot 1920. Expansie van Europees recht en de reacties: het vierde spanningsveld 46
2.6 De periode 1920-1965. Opkomst van nationale staten met hun ontwikkelingsideologie: het vijfde spanningsveld 51
2.7 De periode 1965-1985. Barsten en breuken in de staatsideologieën en islamitische omwentelingen 57
2.8 De periode na 1985. Confrontatie, islamisering en juridische matiging 64
2.9 Veranderingen en paradoxen in de huidige internationale verhoudingen 73
2.10 Sharia en de historische hoofdlijnen in de rechtsontwikkeling 76

3 Sharia en nationaal recht nu: harmonie en conflict 85
3.1 De nationale rechtssystemen: neutrale en netelige rechtsgebieden 85
3.2 Staatsrecht 86
3.3 Pragmatische uitwerkingen van de sharia als basisnorm 96
3.4 Familierecht 97
3.5 Strafrecht 102
3.6 De wetgever als hervormer van materieel en procedureel recht 107
3.7 De executieve en de bijzondere rol van ministeries van godsdienstzaken 111

3.8	Rechters over rechtsstaat en sharia	114
3.9	Conclusie: de huidige positie van de sharia in nationale rechtssystemen	119
4	**Sharia en nationaal recht in hun politieke en maatschappelijke context**	127
4.1	Contextuele invloeden op de rol van de sharia	127
4.2	De politieke context in gemengde stelsels, klassieke-sharia-stelsels en seculiere stelsels	128
4.3	Politieke actoren, religieus-ideologisch spectrum en meesters van de rechten	132
4.3.1	Politieke actoren	132
4.3.2	Ideologisch-religieus spectrum	134
4.3.3	Meesters van de rechten	136
4.4	Strijdfronten, legitimiteit, politieke tegenstellingen en coalities	138
4.5	Vijf *governance*-dilemma's	143
4.6	Perspectieven van de bevolking	148
4.7	Conclusie: pragmatisme van overheid en burger	153
5	**Rechtsstaat, mensenrechten en sharia**	161
5.1	Verenigbaarheid? Tegengestelde posities, onheldere begrippen	161
5.2	De opkomst van mensenrechten in de moslimwereld	163
5.3	Tegenstellingen en tegenkrachten	166
5.4	Een theoretisch kader voor toenadering tussen sharia en mensenrechten	171
5.4.1	Inclusieve universaliteit volgens Brems	172
5.4.2	Beoordeling: inclusieve universaliteit en effectief mensenrechtenbeleid	174
5.5	De toezichtcomités van mensenrechtenverdragen: ICCPR, CEDAW en CAT	178
5.6	Conclusie: de lange, bochtige weg naar de rechtsstaat	182
6	**Conclusies**	187
6.1	De sharia als spectrum	187
6.2	De historische ontwikkeling van de positie en rol van sharia in het nationale recht	189
6.3	De positie van de sharia: de stand van zaken in twaalf landen	192
6.3.1	Classificatie van rechtsstelsels van moslimlanden	192
6.3.2	Overzicht van rechtsgebieden	194
6.4	Sharia, politiek en maatschappij	196
6.5	Sharia, rechtsstaat en mensenrechten: tegenstellingen en toenaderingen	200
6.6	Vooruitblik: sharia geen absolute blokkade voor ontwikkeling van de rechtsstaat	204

7	**Overwegingen en beleidssuggesties**	209
7.1	De noodzaak van een bredere en samenhangende beleidsvisie	209
7.2	Het belang van nationale rechtssystemen en de sharia	211
7.3	De geleidelijke opbouw van de rechtsstaat	212
7.4	Sharia en nationaal recht: benaderingen en analyse	212
7.5	Sharia en nationaal recht: beoordeling	214
7.6	Ondersteuning van de rechtsstaat	215
7.7	Mensenrechtenbeleid	216
7.8	Ontwikkelingssamenwerking	218
7.9	Communicatie, beeldvorming, gesprekspartners	219
7.10	Kennisinfrastructuur	220
7.11	Naar een kader voor buitenlands beleid ten aanzien van de moslimwereld	222

Literatuur 227

Verklarende woordenlijst 235

TEN GELEIDE

De wereldwijde opleving van politieke uitingen van de islam staat de laatste decennia volop in de belangstelling. Een van de opvallendste manifestaties hiervan is het streven naar islamisering van staat en maatschappij door het invoeren van 'de islamitische wet', de sharia. Velen, niet-moslims maar ook moslims, volgen dit streven met grote achterdocht. Voor hen wordt de sharia dan als vanzelfsprekend het symbool bij uitstek voor alle negatieve handelen in naam van de islam: extreem geweld, draconische straffen en herstel van archaïsche verhoudingen tussen mannen en vrouwen. De ervaringen met de toepassing van islamitisch recht in bijvoorbeeld Afghanistan ten tijde van de Taliban, geven hier ook alle aanleiding toe. Door dit soort beelden en ontwikkelingen wordt 'de sharia' een uiterst beladen begrip dat veel onrust en angst losmaakt. Het is daarom des te opmerkelijker dat de stroom van publicaties over de politieke manifestaties van de islam veel minder empirische studies bevat over de feitelijke verhouding tussen sharia en nationaal recht in de moslimwereld. Wat de sharia in theorie maar vooral ook in de praktijk behelst, hoe theorie en praktijk zich verhouden tot het nationale, niet-religieuze recht en de universele mensenrechten is nog maar weinig aan systematisch onderzoek onderworpen. Het komt de kwaliteit van beeldvorming en het politieke debat ten goede om dergelijk onderzoek wel beschikbaar te hebben.

De WRR is dan ook uiterst verheugd met de hier voorliggende Verkenning over sharia en nationaal recht die het Van Vollenhoven Instituut voor Recht, Bestuur en Ontwikkeling van de Universiteit Leiden op zijn verzoek heeft verricht. Deze Verkenning heeft een belangrijke inbreng geleverd aan het WRR-rapport over islamitisch activisme, dat in april 2006 aan de regering is aangeboden.

Voorts wijs ik nog op de volgende studies die eveneens gelijktijdig met dit rapport zijn verschenen:

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

De raad is alle auteurs zeer erkentelijk voor de belangwekkende analyses en inzichten die zij presenteren.

Prof. dr. W.B.H.J. van de Donk
Voorzitter WRR

VOORWOORD

De islam wordt tegenwoordig in het Westen, in de politiek en de maatschappij, vooral geassocieerd met integratieproblemen en, sinds 2001, met terrorisme. Dat in de moslimwereld nog steeds wordt gepleit voor invoering van de sharia, een stelsel waarvan steniging, afhakken van handen en achterstelling van vrouwen in het Westen de bekendste elementen zijn, bevestigt bij velen het beeld van een botsing der beschavingen. De discussie over de sharia is steeds verder gepolariseerd, ook in Nederland. De correspondent van *The Economist* in ons land, John Peet, beschreef hoe het politieke toneel en de toon van de Nederlandse regering in twee jaar tijd radicaal zijn veranderd: meer populistisch, meer tégen buitenlanders, minder tolerant en minder pragmatisch (Peet 2004). Daarin past ook een simpele afwijzing van 'de sharia', ongehinderd door kennis van zaken.

De ernst en de omvang van de problemen vragen echter om een verstandige beleidsvisie voor de langere termijn, gebaseerd op kennis van de verschillende verschijnselen die als sharia worden aangeduid en hun verhouding tot nationaal en internationaal recht. Deze interdisciplinaire studie over de positie en de rol van de sharia in nationale rechtssystemen beoogt daaraan bij te dragen.

Verscheidene vragen dringen zich op: wat is de sharia nu eigenlijk en hoe interpreteren wetgevers, bestuurders en rechters haar in de verschillende moslimlanden? Neemt de islamisering van het recht steeds verder toe? Welk verschil maakt zij voor de rechtswerkelijkheid van alledag? Wat is de verhouding tussen sharia en nationaal recht en waardoor wordt die verhouding bepaald? Waar liggen de grootste tegenstellingen tussen sharia en rechtsstaat en wat wordt daaraan gedaan?

Deze studie is voorzover bekend het eerste brede vergelijkende onderzoeksproject dat ingaat op deze vragen. Zij verschaft inzicht in de verhouding tussen sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden. Dit was alleen mogelijk door een gezamenlijke inspanning van verscheidene onderzoekers die bereid waren over het land waarover zij deskundigheid bezaten een reeks onderzoeksvragen te beantwoorden en daarover volgens een vast patroon te rapporteren. De landen en de desbetreffende auteurs zijn de volgende: Afghanistan (Nadjma Yassari en Hamid Saboory), Egypte (Maurits Berger en Nadia Sonneveld), Indonesië (Jan Michiel Otto), Iran (Albert Dekker en Maarten Barends), Maleisië (Andrew Harding), Mali (Dorothea Schulz), Marokko (Léon Buskens), Nigeria (Maarten Barends en Albert Dekker), Pakistan (Maarten Barends en Jan Michiel Otto), Saoedi-Arabië (Maarten Barends en Esther van Eijk), Soedan (Olaf Köndgen) en Turkije (Mustafa Koçak). Het zijn twaalf boeiende studies geworden over de verhouding tussen sharia en nationaal recht. Zij behandelen zowel de historische ontwikkeling als de huidige juridische stand van zaken. De uitkomsten laten zich goed vergelijken. Sommige resultaten van het onderzoek zijn bepaald verrassend.

Het onderzoek is opgezet en uitgevoerd vanuit het Van Vollenhoven Instituut voor Recht, Bestuur en Ontwikkeling van de juridische faculteit van de Universiteit Leiden in opdracht van de WRR in samenwerking met een aantal onderzoekers in binnen- en buitenland.[1] Het resultaat bestaat uit drie delen, die elk als afzonderlijke publicaties zijn verschenen: ten eerste de voor u liggende overzichtsstudie met analyses, conclusies en suggesties voor beleidsmakers; ten tweede een verhandeling over de klassieke sharia en de vernieuwing daarvan, getiteld *Klassieke sharia en vernieuwing* (Berger 2006); en ten derde het dozijn landenstudies dat de verhouding tussen sharia en recht uitvoerig beschrijft, onder de titel *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden,* onder redactie van Jan Michiel Otto, Albert Dekker en Liesbeth van Soest-Zuurdeeg (Otto et al. 2006).

Een groot deel van de gegevens waarop dit boek is gebaseerd, is te vinden in die landenstudies. Omwille van de leesbaarheid zijn de literatuurverwijzingen naar de twee andere publicaties uiterst beperkt gehouden. De lezer mag er echter van uitgaan dat wanneer dit boek iets zegt over het recht van een van de twaalf landen, deze informatie is gebaseerd op een landenhoofdstuk uit *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden.* Aan Maurits Berger is gevraagd een boek te schrijven over de belangrijkste begrippen, opvattingen en ontwikkelingen van de 'klassieke sharia'. Zijn boek is zo opgezet en geredigeerd dat voor de onderhavige studie belangrijke informatie eenvoudig toegankelijk is. Hierdoor hoeft in de landenstudies en de overzichtsstudie niet steeds dezelfde informatie, over bijvoorbeeld islamitische rechtsvinding, verstoting of lijfstraffen, te worden uitgelegd. Het boek van Berger vormt daarmee een belangrijk complement van de andere twee publicaties.

Ik wil graag enkele mensen noemen die aan het onderzoeksproject en de totstandkoming van dit boek hebben bijgedragen. De discussies met projectleider Jan Schoonenboom en Wendy Asbeek Brusse van de WRR, en met Maurits Berger, Maarten Barends en Albert Dekker waren steeds inspirerend en plezierig. De auteurs die ik aanzocht om landenrapporten te schrijven bleken zonder uitzondering hiertoe bereid te zijn; de samenwerking met hen verliep uitstekend. Alle collega's van het Van Vollenhoven Instituut ben ik erkentelijk voor hun steun gedurende dit intensieve en langdurige project, in het bijzonder Albert Dekker, die in vele opzichten een dragende rol heeft gespeeld, Marianne Moria voor haar niet-aflatende steun en verbeteringen aan het manuscript en Theo Veenkamp voor zijn waardevolle inhoudelijke adviezen. Aleid Bos, Martin Lau en Benjamin van Rooij gaven goed commentaar en nuttig advies. Liesbeth van Soest-Zuurdeeg heeft als een engel hoofdstuk voor hoofdstuk het hele manuscript redactioneel verbeterd. De assistentie en betrokkenheid van Esther van Eijk, David Chen, Maxime Hermann, Sylvia Holverda, Susan Junte, Wim Oosterveld, Ken Setiawan en Marjanne Termorshuizen-Arts bij redactie, onderzoek, documentatie en vertaalwerk heb ik eveneens zeer gewaardeerd. Mijn erkentelijkheid gaat ook uit naar Ronald Kouwenhoven, die in de slotfase het manuscript gereed heeft gemaakt voor publicatie als WRR-Verkenning.

Ten slotte, het project heeft forse vertraging opgelopen, en het nodige begrip en uithoudingsvermogen gevraagd van alle betrokkenen. Moge hier het Arabische spreekwoord opgaan: *'As-sabr muftah al-Gannah'* (geduld is de sleutel tot het paradijs), ook voor de ongelovigen.

Jan Michiel Otto

Leiden/Amsterdam, september 2005

NOOT

1 Het project 'Sharia en nationaal recht' van het Van Vollenhoven Instituut maakt tevens deel uit van de onderzoeksprogramma's 'Sociale cohesie en de rol van het recht' van het Prof. mr. E.M. Meijers Instituut en 'State-Society Relations in the Non-Western World' van de Onderzoeksschool CNWS, beide te Leiden.

1 INLEIDING

1.1 ISLAMISERING VAN RECHT EN DE *CLASH OF CIVILISATIONS*

Sinds de jaren zeventig van de twintigste eeuw zijn in een aantal moslimlanden[1] delen van het nationale recht aangepast aan de *sharia*[2], het religieuze islamitische recht.[3] De betekenis daarvan voor de rechtspositie van vrouwen, niet-moslims en overtreders van bepaalde verboden, zoals die op overspel, straatroof of alcoholgebruik, verschilt per land. In bepaalde gevallen heeft deze reïslamisering tot aantoonbare achteruitgang in belangrijke mensenrechten geleid. Daarop is veel kritiek gekomen, in moslimlanden en uit het Westen. Bovendien worden met het begrip sharia sinds 11 september 2001 (Verenigde Staten), 11 maart 2004 (Madrid), 2 november 2004 (Amsterdam) en 7 juli 2005 (Londen) in het Westen open zenuwen geraakt, omdat terroristen hun acties daarmee hebben gerechtvaardigd. Invoering van de sharia wordt dan ook dikwijls gezien als de zoveelste uiting van een *clash of civilisations*.

Zowel in de internationale betrekkingen als in de binnenlandse verhoudingen zijn confrontaties rond islam en sharia dikwijls de boventoon gaan voeren. Ook in Nederland is dat het geval, en wel in brede kring. De tegenstellingen zijn verder aangewakkerd door polarisatie van ten minste twee kanten, namelijk verontruste politici, opinieleiders en wetenschappers aan de ene zijde en sommige radicale en conservatieve moslims aan de andere zijde. Losse groepen jongeren die geweld en gescheld niet schuwen doen aan beide zijden duiten in het zakje.

De reïslamisering van recht, die in bepaalde landen een feit is, wordt door sommigen verbreed tot een algemeen verschijnsel met grote consequenties. Volgens de *clash*-theorie van de politicoloog Huntington wordt de westerse beschaving bedreigd door de islamitische. Rechtssystemen van islamitische landen, zo betoogt hij, islamiseren steeds verder (Huntington 1998: 116). De islamoloog Lewis (2002: 106) is hem bijgevallen. Moslims, zo redeneren zij, erkennen als hoogste norm alleen de sharia. Daardoor worden hun eigen nationale rechtsordes en ook de internationale rechtsorde ondermijnd. De islamitische landen tonen met hun rechtspolitiek dat zij fundamentele mensenrechten niet respecteren. De islamisering van het recht, zo menen Huntington en Lewis, wijst er zelfs op dat moslims uit zijn op overheersing van het Westen, op wereldheerschappij in naam van een hoger, goddelijk gezag. Zij hebben hieraan de conclusie verbonden dat het Westen de strijd met hen dient aan te gaan, in elk geval als *ideeënstrijd*, en zo nodig ook als gewapend conflict. Deze visie lijkt sinds geruime tijd invloed te hebben op de Amerikaanse regering.

De islamisering van het recht vormt dus een van de bronnen van spanning tussen de islamitische wereld en het Westen. Deze spanning is de laatste jaren aan beide zijden aanzienlijk voelbaarder geworden. Zij wordt uiteraard niet alleen gevoed

door de islamisering van het recht. Een aantal andere bronnen van zorg en spanning heeft zich aangediend.

Saikal (2003) heeft overtuigend beschreven hoe de betrekkingen tussen de islam en het Westen worden gezien vanuit de moslimwereld. Velen in de moslimwereld storen zich aan het historische patroon van onderwerping door het Westen; aan de eigen repressieve en corrupte regimes die als lakeien van het Westen worden gezien; aan de rol van het Westen bij het conflict tussen Palestijnen en Israël; aan de Amerikaanse oorlogen in Afghanistan en Irak; aan de beschuldiging door het Westen van slecht bestuur, met als consequentie de stopzetting van ontwikkelingshulp; aan de culturele en morele ontaarding en decadentie naar westers model in hun steden; en aan de vernedering van de islamitische onderklasse in Europa.

Tegelijkertijd zijn velen in Nederland en andere westerse landen bevangen door angst voor aanslagen en terreur; angst voor islamisering van de eigen maatschappij naar het model van de sociale en politieke reïslamisering in de moslimwereld; angst voor machtsuitbreiding door moslims; gebrek aan vertrouwen in regeringen van moslimlanden; onbegrip en ongeduld over het uitblijven van een 'islamitische Verlichting'.

De zorgen van het eerste type zijn bepaald niet exclusief voorbehouden aan 'moslims', zij worden ook gedeeld door vele westerlingen. Die van het tweede type aan de andere kant zijn niet voorbehouden aan westerlingen: er bestaat veel, gerechtvaardigde, angst voor moslimterrorisme in de moslimwereld zelf, waar in de woorden van Trautner (1999) *the real clash* zich afspeelt, namelijk de botsing tussen moslims onderling. Maar toch geven deze twee typen van zorgen wel weer wat de dominante publieke opinies in de moslimwereld en de westerse wereld op dit moment zijn.

In beide werelden treedt bij vrijwel al deze zorgen de sharia als religieus, politiek en juridisch gegeven geregeld op de voorgrond, en speelt hij permanent op de achtergrond. De sharia wordt vaak beschouwd als het normatieve fundament van het denken en handelen van moslims. Daarbij denkt men in het Westen tegenwoordig al snel aan voorschriften over de heilige oorlog (*jihad*), politieke onderdrukking, wrede lijfstraffen voor bepaalde delicten en de ongelijke positie van vrouwen en niet-moslims in moslimlanden.

1.2 GANGBARE AANNAMES OVER SHARIA EN RECHT

In Nederland en andere westerse landen gaan vele debatten en geschriften over de sharia uit van bepaalde aannames, zoals:

1 *De sharia is een vaststaand geheel van rechtsregels die gelden voor alle moslims.* De gedachte hierbij is dat de sharia een vaststaand rechtsstelsel is dat de landsgrenzen overschrijdt en geldt voor alle moslims, in het Midden-Oosten, Afrika, Azië en Europa.

2 *Wij zijn de laatste vijftien jaar getuigen van een golf van reïslamisering van het recht. Steeds meer islamitische landen voeren de sharia in als hoogste norm in hun nationale recht.*
De gedachte hierbij is dat de meeste landen vroeger juist 'westers recht' hadden, maar dat zij dat nu wereldwijd afzweren. De berichtgeving uit tal van islamitische landen lijkt dat op het eerste gezicht te bevestigen. Huntington noemt zelf Indonesië en Maleisië. Anderen noemen Iran, waar in 1979 een islamitische revolutie plaatsvond, en aangrenzende landen zoals Pakistan en Afghanistan, of landen in West-Afrika als Nigeria. Natuurlijk wijst men ook naar het traditionele kernland van de islam, Saoedi-Arabië.
Deze staten, zo wordt gedacht, hebben in het recente verleden hun islamitische identiteit versterkt en de sharia uitgeroepen tot hoogste norm. De scheiding tussen godsdienst en staat is daarbij verdwenen. Er zijn sharia-rechtbanken ingevoerd, die de sharia toepassen op allerlei rechtsgebieden, bijvoorbeeld familierecht, erfrecht, strafrecht en bankrecht. Dit heeft soms geleid tot 'middeleeuwse toestanden'. Volgens Marshall (2005: 15) heeft in de laatste kwart-eeuw een "worldwide spread of extreme shari'a law" plaatsgevonden.
3 *De sharia kent verschillen met onze cultuur die "niet alleen scherp en pijnlijk maar ook onoverbrugbaar" zijn* (Fortuyn 1997: 109). *Invoering van de sharia is strijdig met internationale en nationale rechtsordes, in het bijzonder met de mensenrechten.*
De gedachte hierbij is dat de sharia, als vaststaand geheel, leidt tot autoritair bestuur, onderdrukking van vrouwen (verstoting, polygamie, erfrecht, bewijsrecht, kledingvoorschriften, besnijdenis) en homoseksuelen, tot barbaarse strafwetten, achterstelling van niet-moslims, en een buitenlands beleid gericht op strijd (*jihad*) tegen alle joden, christenen en hun landen.
4 *Het genoemde proces van reïslamisering van het recht is ten eerste een uiting van de algemene reïslamisering van de maatschappij en ten tweede van frustratie en verzet ten opzichte van de superioriteit van het Westen.*
De gedachte hierbij is dat de reïslamisering van het recht allereerst van binnenuit komt, vanuit een strenge, traditionele godsdienst die diep in de mensen is geworteld. Daarnaast wordt zij gezien als een uiting van frustratie en verzet tegen de militaire, economische en culturele superioriteit van het Westen, die nu eenmaal een gegeven is.

Deze vier gangbare aannames hebben hun invloed doen gelden op het beleid van westerse regeringen ten aanzien van de moslimwereld. Zij kunnen tot verschillende reacties leiden, variërend van een groeiende distantie jegens de moslimwereld tot een groeiende betrokkenheid. Naarmate reïslamisering van recht meer wordt gezien als deel van een algemene bedreiging van het Westen, die zich ook uit in terrorisme en problemen met etnische minderheden, veroordeelt men de sharia ook sterker als strijdig met onze rechtsorde. Daarbij zijn sommige westerse politici van mening dat een harde, confronterende lijn, zowel in het binnenland als buitenslands, de meest gewenste is: het Westen zou landen die de sharia invoeren, zoals Iran en Soedan, moeten 'aanpakken'. Als dit ons op ramkoers brengt met een deel van de islamitische wereld, is dat betreurenswaardig maar

onvermijdelijk. Deze visie lijkt in de eerste jaren van de 21e eeuw met name in de Verenigde Staten de overhand te hebben gekregen. Anderen, die meer verwachten van samenwerking met de moslimwereld, zien zich genoodzaakt te constateren dat een constructieve houding in het verleden de radicalisering en reïslamisering niet heeft kunnen tegenhouden.

De bovenstaande aannames over sharia en nationaal recht verdienen wetenschappelijke toetsing. Het onderhavige onderzoek vormt een eerste verkennende poging daartoe. Hierin komen kritische vragen aan de orde als: is de sharia inderdaad wel een vaststaand geheel van rechtsregels die gelden voor moslims? Zijn wij werkelijk getuigen van een reïslamiseringsgolf die in de plaats van seculiere rechtsstelsels de sharia vestigt als hoogste norm en als geldend recht? In hoeverre is er sprake van onoverbrugbare conflicten van de sharia met internationale en nationale rechtsordes, de rechtsstaat en de mensenrechten? Komt reïslamisering van recht inderdaad organisch voort uit islamisering van de maatschappij en verzet tegen het Westen?

Uit de bevindingen van het onderzoek zal blijken dat op de genoemde aannames veel is af te dingen. Zij hangen grotendeels samen met een *essentialistische* visie op 'de islam', 'de moslims' en 'de sharia', die wetenschappelijke toetsing vanuit juridische en empirische gezichtspunten niet goed kan doorstaan.[4] Beleidslijnen die grotendeels op deze aannames berusten zijn derhalve onvoldoende gefundeerd en verdienen heroverweging.

1.3 VAN ONTWIKKELINGSLANDEN NAAR MOSLIMLANDEN, EN TERUG

In de eerste zin van dit hoofdstuk staat de term moslimlanden. Door een land aan te duiden met de godsdienst van de meerderheid doet men twee dingen: men stelt de godsdienst centraal in de beeldvorming over dat land en men suggereert daarmee dat deze landen veel met elkaar delen, zoals bijvoorbeeld een 'islamitisch' recht. Tegenwoordig heten Soedan, Pakistan, Indonesië of Mali steeds vaker 'moslimland'.

Tot voor kort werden die landen echter meestal 'ontwikkelingsland' genoemd. In die term wordt de ontwikkelingsproblematiek centraal gesteld: een complex geheel van sociaal-economische en politieke problemen. In ontwikkelingslanden voeren regeringen een ontwikkelingsbeleid en hebben de burgers hun hoop op ontwikkeling gevestigd. Ook het rechtssysteem wordt gezien als iets dat nog veel gebreken vertoont, maar wel verder kan worden ontwikkeld. Het blijkt echter dat de rol en de positie van de sharia weliswaar zijn geworteld in de religie, maar tegelijk alles te maken hebben met natievorming, veiligheid en stabiliteit, economische groei, sociale rechtvaardigheid, onderwijs, sociale liberalisering, democratisering, goed bestuur en rechtsontwikkeling (zie hoofdstuk 4). De verhouding tussen sharia en nationaal recht is dan ook, zowel voor de bevolking als voor de staat, nauw verweven met vraagstukken van ontwikkeling.

Een vergelijking van de moslimlanden, zowel onderling als met andere ontwikkelingslanden, leert dat wij hier niet met een homogene groep te maken hebben. Wij vinden onder 'de moslimlanden' stabiele en instabiele landen, rijke en arme landen, dictaturen en democratieën, Aziatische en Afrikaanse landen, Arabische en Europese culturen, geürbaniseerde en rurale landen. Zij hebben veelal een verschillende geschiedenis, cultuur en taal.

Het is vrij gebruikelijk de Arabische wereld met de moslimwereld te vereenzelvigen. Sinds 2002 publiceert het United Nations Development Program (UNDP) een afzonderlijk Arab Human Development Report. Dit rapport is doorgaans kritisch van toon en stelt dat 'de Arabische landen' economisch achterblijven bij de rest van de wereld en dat politieke hervormingen dringend nodig zijn.[5] Commentatoren betrekken de kritiek niet zelden op de moslimwereld als geheel.[6] Zij sluiten daarmee naadloos aan bij de constatering van Lewis (2003: 97) dat "almost the entire Muslim world" een dramatische mislukking vormt uit het oogpunt van ontwikkeling, een "failure of modernity". Echter, ten eerste leeft minder dan 25 procent van alle moslims in de Arabische wereld. Ten tweede laten de posities van moslimlanden op de ranglijsten van gezaghebbende ontwikkelingsrapporten van de Verenigde Naties (VN) een ander beeld zien. Vele landen in Afrika ten zuiden van de Sahara, Zuid-Azië, Oost-Azië, Zuidoost-Azië en Latijns-Amerika zijn er slechter aan toe dan menig moslimland. Bij nader inzien blijkt dat men heeft vergeleken met vooral de landen van het rijke Westen en soms met de snelle groeiers in Azië.

De brede hoofdstroom van maatschappijwetenschappelijke literatuur van vóór het jaar 2000 is terecht spaarzamer met de term moslimlanden. In Heady's standaardwerk over politiek en bestuur vormen moslimlanden geen aparte categorie (Heady 1996). In Eickelmans standaardwerk over de antropologie van het Midden-Oosten is pas het voorlaatste hoofdstuk gewijd aan de islam. De daaraan voorafgaande hoofdstukken handelen over dorpsleven, nomaden, stammen, persoonlijke en familierelaties, persoonlijke identiteiten en de culturele orde in complexe samenlevingen (Eickelman 1998). De recente tendens tot accentuering van de religieuze en culturele dimensies van de moslimwereld kan de aandacht afleiden van andere vraagstukken van politieke, juridische en sociaal-economische aard; zij ontneemt het zicht op andere problemen waar landen en volken voor staan, en op tal van dilemma's waarvoor politici, bestuurders, juristen en burgers zich zien gesteld. De onderhavige studie probeert enkele van deze vraagstukken en dilemma's weer in de schijnwerpers te plaatsen. Het gebruik van de term moslimlanden in dit boek moet dus niet worden opgevat als blijk van een essentialistische benadering die in het moslim-zijn de belangrijkste, gemeenschappelijke kern ziet van de behandelde landen en volken. Het gaat slechts om landen waarvan ten minste 55 procent van de bevolking moslim is.

1.4 VAN ALGEMEENHEDEN NAAR FEITEN EN REGELS

Deze studie richt zich op de positie en rol van de sharia in de nationale rechtsontwikkeling van moslimlanden. Centrale vragen zijn: in hoeverre weerspiegelt deze sharia de 'klassieke sharia' (zie 1.5) en in hoeverre vormt deze een belemmering voor de ontwikkeling naar een 'rechtsstaat'? Uit de studie zal blijken dat de antwoorden op deze vragen verschillen, niet alleen per land, maar ook binnen de nationale rechtsstelsels per rechtsgebied, en vervolgens binnen elk rechtsgebied per onderwerp.

Het is belangrijk dit laatste vast te stellen. Algemene uitspraken als 'het recht van Egypte is gebaseerd op de sharia' of 'het strafrecht van Noord-Nigeria is gestoeld op de sharia' vervullen meer de functie van een politieke leuze dan dat zij een actuele rechtspositie helder weergeven. Deze situatie is historisch gegroeid. Duizend jaar geleden was het al zo: de heersers regeerden in naam van de sharia, zij beschermden de sharia, zij ontleenden hun legitimiteit eraan, maar intussen vaardigden zij op vele rechtsterreinen hun eigen wetgeving uit en hadden zij hun eigen rechtbanken (Esposito 1998). Dat aantal rechtsterreinen is sindsdien sterk uitgebreid. Wat voor de burgers in de moslimwereld vooral van belang is, is welke rechten en plichten het nationale recht hun toekent bij concrete onderwerpen. Nationaal recht anno 2005 kan nooit een exacte replica zijn van het corpus van regels dat in de Middeleeuwen door schriftgeleerden is opgetekend en dat door velen, in de moslimwereld en daarbuiten, vaak zo misleidend met 'de sharia' wordt aangeduid. Er is altijd sprake van interpretaties, die in hoge mate worden beïnvloed door de maatschappelijke en politieke context, naar tijd en plaats, waarin zij plaatsvinden. Indien men zorgvuldig kijkt naar het nationale huwelijksrecht, het strafrecht en het staatsrecht van de verschillende moslimlanden, dan ziet men naast overeenkomsten ook veel variatie in de wijzen waarop thema's afkomstig uit de klassieke sharia vorm krijgen in de wetgeving, de rechtspraak en de maatschappij van nu.

Twee voorbeelden kunnen dit verduidelijken. Volgens de klassieke sharia mag de man eenzijdig en vrijwel onbeperkt, zonder enige bemoeienis van een overheid, zijn vrouw verstoten. Veel nationale wetgeving van vandaag beperkt die vrijheid, van Indonesië tot Iran. De vraag is vooral hoe en in hoeverre. Volgens de klassieke sharia wordt de schuldige aan overspel gestenigd. De nationale rechtspraak van vandaag weigert in de meeste moslimlanden die straf daadwerkelijk uit te spreken. Het is daarom zinvol de discussie over de rol van de sharia vooral te richten op de wijze waarop deze in de nationale rechtsontwikkeling van moslimlanden zijn concrete beslag krijgt.

1.5 CENTRALE BEGRIPPEN: SHARIA EN RECHTSSTAAT

Sharia of islamitisch recht is een subcategorie van het ruimere begrip goddelijk recht (*ius divinum*). Nu eens wordt in de literatuur hieronder verstaan een door godsdienst geïnspireerd positief recht, dan weer het recht van God zelve. De

schriftgeleerden die de sharia bestuderen vormen een kruising van wat wij theologen en juristen plegen te noemen. In het Arabisch worden zij *ulama* (geleerden) en *fuqaha* (rechtsgeleerden) genoemd, en hun wetenschap de *fiqh*.

Dit boek verkiest de onvertaalde term sharia boven islamitisch recht. Die laatste term is weliswaar ingeburgerd, maar roept ook onjuiste connotaties en lastige rechtstheoretische vragen op. Ook Berger kiest deze benadering (Berger 2006: hfst. 1) en Peters vraagt zich eveneens af of de sharia wel een rechtsstelsel is "omdat er zo'n grote verscheidenheid aan meningen naast elkaar bestaat (…). Je zou het daarom misschien eerder als een rechtsfamilie kunnen zien waartoe vier sunnitische en drie shiitische rechtsstelsels behoren. Deze worden rechtsscholen genoemd (…). Zelfs binnen de rechtsscholen bestaat vaak verschil van mening." De regels van de sharia worden niet eenduidig vastgelegd in wetten, maar geformuleerd in verhandelingen door rechtsgeleerden "in een voortdurend debat met hun voorgangers en tijdgenoten" (Peters 1997: 260).

De meeste islamitische schriftgeleerden die de sharia hebben onderzocht en onderwezen stellen voorop dat de sharia een plan is, een blauwdruk van God voor de mens en Zijn gemeenschap van gelovigen. In de eerste twee eeuwen na Mohammed hebben *ulama* dit plan opgetekend en uitgewerkt in een rechtswetenschappelijk corpus van gedragsregels (Berger 2006: par. 1.3). De meeste overheden in de islamitische wereld hebben in de eeuwen daarna aangegeven dat zij de sharia uitvoerden. In de praktijk bleek dat voor een deel symboliek te zijn ter legitimatie van hun gezag. Het maatschappelijk leven werd immers vanouds mede gereguleerd door hun eigen wettelijke regelingen (*qanun*), staatsrechtbanken en plaatselijke gewoonten. Toch zijn de pretenties van de schriftgeleerden bij de uitwerking van het goddelijke plan in rechtsgeleerde *fiqh*-boeken vol casusposities en regels altijd heel groot gebleven. Omdat het zowel voor de machtspositie van deze theologen-juristen als voor de politieke heersers aantrekkelijk was het hele gezag voor te stellen als gebaseerd op goddelijk recht, werd de volgende constructie gehanteerd: de sharia heeft aan de overheid de bevoegdheid of beleidsvrijheid (*siyasa*) gegeven alles te regelen wat nodig is om Gods plan ten uitvoer te brengen. De enige echte toetssteen bleef dat haar regelingen niet expliciet in strijd mogen komen met de sharia (Berger 2006: par. 1.2).

Echter, bij de uitwerking van het goddelijke plan in concrete gedragsregels zijn veel verschillen van mening tussen geleerden aan de dag getreden, zowel over algemene uitgangspunten als over details. Algemene verschillen van mening bestaan er over de bronnen, de onveranderlijkheid, de reikwijdte, de gelding 'als recht' en het gemengd juridisch-religieuze karakter van de klassieke sharia (Berger 2006). Daarnaast zijn er grote verschillen in de interpretatie van afzonderlijke regels en beginselen: tussen conservatieven en modernisten, tussen sunnieten en shiieten, tussen de verschillende rechtsscholen. Voorzover er een harde kern van regels valt te ontdekken waarover eenstemmigheid bestaat, is deze minuscuul klein vergeleken bij de omvang van hedendaagse nationale rechtsstelsels. Desondanks gebruiken vele staten, groepen en personen de term

sharia om daarmee hún interpretatie als hét goddelijke recht te presenteren. Fuller (2003: 57) zegt hierover:

> "There is no one Sharia but rather many different, even contesting ways to build a legal structure in accordance with God's vision for mankind. A single Sharia doesn't exist. It is not a book that one can purchase. It is shaped, and interpreted by humans' differing understanding of what the Qur'an and the Prophet's life and experience mean."

Ook Al-Azmeh (1993: 12) stelt:

> "Islamic law is not a code. This is why the frequently heard call for its 'application' is meaningless, most particularly when calls are made for the application of sharia – this last term does not designate law, but is a general term designating good order, much like nomos or dharma (…)."

Voor een goed begrip van wat onder sharia wordt verstaan, kan men beter niet van een eenduidig sharia-begrip uitgaan. Daarom gaat deze studie uit van de hypothese dat die ene term sharia kan verwijzen naar drie verschillende betekenissen. Zo komen wij de sharia allereerst tegen als algemene term voor het *goddelijke plan*, de goddelijke blauwdruk voor een goede orde in de mensenmaatschappij. Ten tweede duidt de term sharia dikwijls het klassieke *corpus van regels*, beginselen en casusposities aan dat de geleerden, met name in de eerste eeuwen na Mohammed, hebben vastgesteld. Wij zullen voor deze tweede betekenis de term 'klassieke sharia' hanteren. Ten derde staat sharia voor een bepaalde *concrete versie of interpretatie* daarvan door een staat, staatsorganen, bepaalde groepen of instellingen. Staten, instellingen of groepen die zeggen de sharia te willen invoeren hebben het in feite over hún sharia, die zij deels legitimeren met een beroep op de klassieke sharia, die op haar beurt, zo zeggen zij, berust op het goddelijke plan (sharia). In de komende hoofdstukken zullen wij zien of deze driedeling ons nieuwe inzichten kan verschaffen in de verhouding tussen sharia en nationaal recht.

Om te bepalen in hoeverre de sharia een belemmering vormt voor de ontwikkeling naar een rechtsstaat, is daarnaast een hanteerbaar rechtsstaatconcept nodig. Niet alle staten zijn rechtsstaten. Wat is de maatstaf? Volgens Enschedé (1988: 85) is algemeen aanvaard dat men te maken heeft met een rechtsstaat "daar, waar niet alleen de burger, maar ook de overheid in beginsel aan het recht is onderworpen". Ook de WRR (2002) beschouwt in zijn rapport over de toekomst van de nationale rechtsstaat de binding van staatsmacht aan regels van het recht als de grondidee van de rechtsstaat. Tegenover de rechtsstaat stelt Enschedé de totalitaire staat, waarin het gehele leven ondergeschikt is aan de staatsmacht.[7] Burkens (1997) onderscheidt in de rechtsstaat naast het legaliteitsbeginsel nog drie elementen, namelijk machtsverdeling (*trias politica*), onafhankelijke rechterlijke macht en grondrechten. Hij verdeelt de laatste in klassieke grondrechten, die bescherming bieden aan individuele vrijheid en ruimte geven voor politieke

activiteit, en sociale grondrechten die garanties bieden voor veiligheid, onderwijs, gezondheid, huisvesting, enzovoort.

De rechtsstaat wordt door de WRR (2002: 23) een gelaagd begrip genoemd. Op de basis van het genoemde legaliteitsbeginsel (1) is een bouwwerk opgetrokken dat verder bestaat uit rechtsbeginselen (2), zoals eerbiediging van de mensenrechten en onafhankelijke rechtspraak; staatsinrichting en wettelijke regelingen (3); en gedrag, regels en rechtsbeslissingen (4). De gehoorzaamheidsplicht van de burgers staat tegenover de controle op de staat: ook dat is een kernelement van de rechtsstaat.

Voorwaarden voor het goed functioneren van de rechtsstaat zijn volgens het WRR-rapport efficiënte rechtshandhaving, een adequaat presterende overheid, een goed functionerende rechterlijke macht, een levendige *civil society* als draagvlak, en voldoende vertrouwen van de bevolking in het recht.

In de Engelstalige en internationale literatuur wordt als equivalent voor rechtsstaat meestal de term *rule of law* gebezigd. In een veelomvattende studie naar de geschiedenis, functies en modaliteiten van dit begrip geeft Tamanaha (2004) een overzicht van de literatuur en beschouwt het begrip *rule of law* als opgebouwd uit twee soorten complementaire elementen, namelijk procedurele en materiële of inhoudelijke. Heeft een systeem maar heel weinig van beide, dan is er sprake van een *thin rule of law*; zijn er veel elementen aanwezig, dan is er een *thick rule of law*. In een nadere uitwerking hiervan onderscheidt Bedner (2004) nog een derde categorie, namelijk institutionele elementen ter controle.
De procedurele elementen van de *rule of law* zijn volgens Bedner de volgende: (1) geschreven recht – wetten, verordeningen, besluiten – is een instrument van overheidsbeleid (*rule by law*); (2) alle handelen van de staat is onderworpen aan het recht; (3) recht moet helder en consistent zijn van inhoud, toegankelijk en voorspelbaar voor de burgers, en algemeen in zijn toepassing (formele legaliteit); (4) de inhoud van recht en de uitvoering daarvan dienen beïnvloed te worden door instemming van de burgers (democratie).
De materiële elementen houden het volgende in: (5) alle recht en zijn interpretaties zijn onderworpen aan fundamentele beginselen van rechtvaardigheid, morele beginselen, redelijkheid en een behoorlijke procesorde; (6) individuele rechten en vrijheden worden beschermd (politieke mensenrechten, de eerste generatie); (7) de staat heeft het welzijn van elke burger ten doel (sociaal-economische mensenrechten, de tweede generatie); (8) groepsrechten genieten bescherming (de derde generatie).
De door Bedner onderscheiden institutionele elementen zijn: (9) interne correctiemechanismen op onrechtmatig overheidshandelen binnen de uitvoerende macht; (10) een onafhankelijke rechterlijke macht belast met de interpretatie en toepassing van recht die toegankelijk is voor elke burger; (11) andere instellingen belast met de waarborging van elementen van de rechtsstaat, zoals bijvoorbeeld een ombudsman, een Nationale Mensenrechtencommissie en diverse tribunalen.
In de sociaal-juridische benadering die Bedner voorstaat en die ook deze studie

eigen is, dient onderzoek naar rechtsstatelijkheid ten aanzien van elk van de genoemde elementen zowel juridische als empirische vragen te stellen. Het werk van Tamanaha en Bedner heeft de kennelijke bedoeling het veelgebruikte begrip *rule of law* te verhelderen en operationalisering mogelijk te maken ten behoeve van juridisch en empirisch onderzoek naar recht en ontwikkeling.

Samenvattend: om de twee centrale begrippen van deze studie, sharia en rechtsstaat, op zinvolle wijze te kunnen hanteren, is het van belang beide te deconstrueren. In de sharia onderscheiden wij drie betekenissen, in de rechtsstaat drie typen elementen.

1.6 INVALSHOEKEN VAN HET ONDERZOEK

Deze studie stelt het recht in moslimlanden centraal, als doel, middel en graadmeter van islamisering en zelfs als aanknopingspunt voor buitenlands beleid.

Daarmee wordt in een leemte voorzien. Er zijn de laatste jaren weliswaar veel publicaties verschenen over de islam, de politieke islam en de confrontatie tussen islam en het Westen, maar daarin wordt invoering van de sharia steevast genoemd als doel van radicale groeperingen en regeringen, en als element van islamisering. Ook is er een stroom van literatuur over nationale rechtssystemen van moslimlanden, over islamitisch recht, over versterking van de *rule of law*, over islam en mensenrechten en, zij het in mindere mate, over lokale toepassingen van sharia. Maar een verkennend overzicht van wat de recente reïslamisering van recht voor de nationale rechtssystemen in de verschillende moslimlanden inhoudt, wat er in de praktijk van terecht is gekomen en waarom, ontbreekt nog.[8]

Een studie van het recht, als invalshoek om de veranderingen in de moslimwereld te beschrijven en begrijpen, heeft voordelen en beperkingen. In de eerste plaats zijn er voordelen van concreetheid en praktische relevantie. Men kan immers aan de hand van de tekst van wetten en rechterlijke uitspraken het geldend recht van een land vaststellen, analyseren, becommentariëren en vergelijken met dat van andere landen. Voorts kan men bepalen in hoeverre op de sharia gebaseerd recht conflicteert met de mensenrechten. Ook is een studie van recht interessant vanuit historisch en sociaal-juridisch perspectief. Door het huidige recht te vergelijken met dat van eerdere perioden kan men de rechtsontwikkeling in kaart brengen en trachten te verklaren. Een wettekst vormt vaak het gestolde compromis tussen de partijen in een bepaald politiek krachtenveld. Als zodanig weerspiegelt het recht de opvattingen van partijen in een ideeënstrijd en geeft het aan wie van hen, althans tijdelijk, de hegemonie heeft verworven. Verder kan bestudering van wetgeving ons veel leren over de aannames van politici over maatschappij, staat en de verhouding tussen beide. Zijn grondwetten en nationale wetten nogal eens in algemene bewoordingen gesteld, bij politiek delicate materie is het vaak de lagere regelgeving die een gedetailleerd inzicht geeft in rechten en plichten.[9] Bovendien geeft de bestudering van rechtspraak dikwijls nieuwe inzichten. Zo blijken er soms opmerkelijke en veelzeggende verschillen

te zijn tussen verschillende soorten gerechten, hogere en lagere, nationale en religieuze, in deze of gene regio.

Een ander voordeel is dat met een studie van het recht licht kan worden geworpen op een onderwerp dat volgens vooraanstaande auteurs het hart vormt van de moslimwereld. Hallaq (2003: 1707) stelt dat "it would in no way be an exaggeration to argue that law was the defining characteristic of Muslim societies and civilizations throughout centuries, and in every corner of the Islamic world, ranging from Indonesia and Malaysia to Algeria and Morocco." Meer dan twaalf eeuwen berustte de macht over het recht in de handen van schriftgeleerden die in nauw contact stonden met de maatschappij. Sinds het midden van de negentiende eeuw echter doorbraken staten in de moslimwereld de band tussen godsdienst en recht en eigenden overheden zichzelf de rechtsmacht toe (ibidem: 1719). Daarmee is een probleem ontstaan dat steeds groter is geworden. Er loopt, zegt Hallaq, een rode draad "of an eminently legal sort" door alle oorzaken van de sedertdien ontstane onvrede in de moslimwereld. Hallaqs analyse bevestigt het oordeel van Schacht (1964: 1) dat "Islamic law is the epitome of Islamic thought, the most typical manifestation of the Islamic way of life, the core and kernel of Islam itself." Met een studie naar de positie en rol van de sharia in het nationale recht zou men dan rechtstreeks de hoofdoorzaak onderzoeken van de spanningen tussen de moslimwereld en het Westen. Deze laatste gedachte nu lijkt mij te berusten op een overschatting van de tekst en een onderschatting van de context.

De bestudering van het recht heeft ook haar beperkingen. In de ondemocratische of semi-democratische context van de meeste moslimlanden geeft wetgeving dikwijls vooral de ideeën van een heersende elite weer. Deze hoeven niet de in de maatschappij heersende normen en praktijken te weerspiegelen; hun legitimiteit bij grote delen van de bevolking kan dan ook gering zijn. Het is verder bekend dat in veel moslimlanden naast godsdienst ook gewoonte een belangrijke plaats inneemt, en dat de positie van gewoonterecht binnen het domein van het nationale recht vaak onduidelijk en omstreden is. Als het erom gaat een goed idee te krijgen van het functioneren van rechtssystemen in de praktijk, inclusief gewoonterecht en sharia, dan heeft een juridische studie van nationaal recht maar beperkt nut. Daarom is het van belang kennis te nemen van sociologische en antropologische studies over sharia en recht. Daarin komen gewoonlijk het perspectief van de bevolking, de legitimiteit en het gebruik van de verschillende typen 'recht' in bepaalde gemeenschappen aan de orde. In het kader van deze studie is het echter niet mogelijk geweest voor alle onderzochte landen ook die literatuur te verzamelen en te analyseren. Overigens zijn zulke studies over de moslimwereld relatief schaars.[10]

Negentiende-eeuwse onderzoekers van de sharia, zoals Burckhardt en Keijzer, gingen niet juridisch of sociaal-wetenschappelijk te werk, maar beschouwden hun object op essentialistische wijze (Otto 2004). Zij gingen ervan uit dat de sharia één onveranderlijke essentie had, die men kon vinden in teksten. Wie deze teksten kende, zo suggereerde het werk van deze essentialisten bovendien, kon

het gedrag van moslims hieruit verklaren en voorspellen. Hoewel deze benadering snel werd achterhaald door het werk van Snouck Hurgronje en Van Vollenhoven in de eerste decennia van de twintigste eeuw, bleef zij onder sommige arabisten en islamologen geliefd. Eickelman (1998: 252) noemt deze traditie "still vigorous", maar concludeert dat in het licht van de beschikbare kennis de notie van een islamitische essentie moeilijk houdbaar is (zie par. 4.1). Ook Masud, sharia-deskundige bij uitstek, bekritiseert die traditie: "A basic weakness in the classical studies of Islamic law lies in treating Islamic law as religion in order to focus on its immutability" (Masud 2001a: 12). Hij wijst erop dat enkele Nederlandse, Franse en Amerikaanse geleerden, zoals bijvoorbeeld Van Vollenhoven, Berque en Rosen, al veel materiaal verzamelden over sharia in de lokale praktijk. Dit heeft geleid tot een nieuwe benadering, die Masud *Islamic law as culture* noemt. "The jurists' quest for the normative basis of shari'a very significantly demonstrates that in order to translate sharia's into a working law, even in the form of fiqh, it has to dig deep in social norms for its normative basis" (ibidem: 14).

Het getuigt dan ook van realiteitszin om de sharia niet essentialistisch op te vatten, maar multiplistisch, dat wil zeggen als een geheel van regels, dat in een lang proces van historische ontwikkeling en geografische verspreiding een veelheid aan versies en verschijningsvormen heeft gekregen onder invloed van uiteenlopende politieke, economische en sociale factoren. Een dergelijke multiplistische benadering vraagt per definitie om interdisciplinaire bestudering van teksten en contexten, van wet én werkelijkheid (Otto 2004). De koloniale studie van islamitisch recht en *adatrecht* heeft zich na 1945 in ons land en elders geleidelijk verspreid over faculteiten van rechten, letteren, sociale wetenschappen en theologie. De probleemstelling van het onderhavige onderzoek brengt een aantal van deze disciplinaire lijnen weer samen: rechtswetenschappen, maatschappijwetenschappen en islamologie. De hier gepresenteerde studie combineert allereerst een aantal juridische benaderingen: die van het positieve recht, de rechtsgeschiedenis, de rechtsvergelijking en de *law and development studies*. Voor de analyse van mensenrechten en islam is aangesloten bij het werk van Mayer, en bij Brems' theorie van 'inclusieve universaliteit'.

Naast rechtswetenschappers zijn ook maatschappijwetenschappers actief op dit terrein. Van hen staan rechtsantropologen als Bowen, Rosen en Buskens tamelijk dicht bij de juristen. Aan *law in the books* voegen zij *law in action* toe. Ook het werk van politicologen en experts in internationale betrekkingen als Fuller, Halliday, Huntington, Saikal en Zakaria is van belang. Positie en rol van de sharia zijn immers vaak de resultante van politieke en rechtspolitieke strijd tussen gezagsdragers van verschillende rechtssystemen. Vaak wordt de sharia ingezet als politiek strijdmiddel in de nationale politiek, al vormt deze soms ook, in de woorden van Lau (2003: 175) een "danger to the very foundations of the state". Vraagstukken van sharia en recht worden behalve door juristen en maatschappijwetenschappers ook bestudeerd door arabisten en islamologen op basis van teksten in het Arabisch of andere relevante talen. Auteurs als Brugman, Peters en Berger zijn

zowel arabist als jurist. Van de internationale islamologie is het werk van Esposito van grote waarde gebleken voor het historische deel van dit onderzoek.

1.7 ONDERZOEKSVRAGEN EN OPZET

1.7.1 VIER ONDERZOEKSVRAGEN

Het onderzoek bevat een verkenning van de volgende vragen:

1 Wat zijn de belangrijkste historische ontwikkelingen en veranderingen in de positie en de rol van de klassieke sharia en het op de sharia gebaseerde recht in verhouding tot de nationale rechtssystemen van moslimlanden?
2 Wat zijn de huidige positie en rol van de klassieke sharia en het op de sharia gebaseerde recht binnen bestaande nationale rechtssystemen van moslimlanden? In hoeverre is er daarbij sprake van belangrijke tegenstellingen tussen de klassieke sharia en op de sharia gebaseerd recht enerzijds en de ontwikkeling van nationale rechtssystemen tot een rechtsstaat anderzijds? In hoeverre zijn het nationale recht en de rechtsinstellingen in moslimlanden erin geslaagd zodanige tegenstellingen te verminderen of te overbruggen?
3 Op welke wijze wordt de veranderende verhouding en wisselwerking tussen sharia en nationale rechtssystemen in de verschillende moslimlanden beïnvloed door contextuele factoren, met name historische, politieke en sociale factoren?
4 Hoe worden de positie en de rol van de sharia in nationale rechtssystemen beoordeeld vanuit het perspectief van de rechtsstaat, inclusief de mensenrechten, zoals deze gelden op grond van internationale verdragen?

Onderzoeksvraag 1: historische ontwikkeling van rol en positie van de sharia

Het onderzoek richt zich na een globale verkenning van de eerste periode sinds het ontstaan van de islam vooral op de perioden 1800-1920, 1920-1965, 1965-1985 en 1985-heden.[11] Het gaat daarbij om de positie en de rol van de klassieke sharia en het daarop gebaseerde recht in hun verhouding tot nationale rechtssystemen. De term 'positie' betreft de juridische plaatsbepaling, de omvang van de jurisdictie en de afbakening van andere rechtssystemen. De term 'rol' heeft betrekking op de functies die de sharia vervult in het rechtssysteem, de politiek en de maatschappij. Bij deze onderzoeksvraag gaat het in eerste instantie om het historische verloop van de verhouding tussen sharia en nationaal recht. Dit kan in de richting gaan van secularisering, zoals in Turkije in 1926, dan wel omslaan naar reïslamisering zoals in Iran in 1979. Wat verstaan wij onder reïslamisering van recht? In deze studie is een ruime definiëring op zijn plaats: de wederinvoering in nationale rechtssystemen van beginselen, regels, instellingen en processen die afkomstig zijn van de sharia. Peters (te verschijnen) schrijft dat reïslamisering wordt gerealiseerd "by introducing Islamic law codes in many fields, noticeably in that of criminal law (…) replacing western type law codes by new ones based on the sharia."[12] In de onderhavige studie is de invoering van wetboeken echter niet het centrale criterium, en is dus gekozen voor een bredere opzet.

In de onderzoeksvragen wordt het begrip 'nationaal rechtssysteem' meermalen gebruikt. Hieronder wordt verstaan het geheel van rechtsregels, instellingen en processen binnen een staatsverband, waarin staatsinstellingen en burgers interacteren. Wanneer wij in hoofdstuk 3 de verhouding tussen sharia en nationaal recht voor bepaalde sharia-gerelateerde onderwerpen behandelen, dan wordt daarbij eerst ingegaan op de rechtsregels op het desbetreffende rechtsgebied, en vervolgens verkend hoe rechtsinstellingen in het systeem omgaan met het recht, en tot welke uitkomsten dat leidt.

Onderzoeksvraag 2: conflict en harmonie tussen sharia en rechtsstaat en de rol van rechtsinstellingen

In onderzoeksvraag 2 gaat de aandacht uit naar het huidige recht van moslimlanden. Het gaat daarbij niet zozeer om de vele neutrale gebieden van nationaal recht waarop de sharia geen invloed uitoefent. Centraal staan die netelige rechtsgebieden waar sharia en nationaal recht elkaar overlappen en waar spanningen en conflicten bestaan tussen sharia en op sharia gebaseerd nationaal recht enerzijds en de beginselen van de nationale rechtsstaat en internationaal erkende mensenrechten anderzijds. Deze netelige gebieden zijn: het staatsrecht, dat de positie van de islam in het staatsverband en ten aanzien van de mensenrechten vaststelt; het familie- en erfrecht, dat de relaties tussen man en vrouw, ouders en kinderen, broers en zusters bepaalt; het strafrecht, waarin al dan niet een plaats is ingeruimd voor klassieke sharia-delicten met hun lijfstraffen; en het economisch recht, dat klassieke *fiqh*-figuren regelt zoals *riba* (renteverbod), *zakat* (aalmoes, religieuze belasting) en *waqf* (vrome stichting als beheerder van onroerende goederen).[13]

Hoe gaan wetgevers, bestuurders en rechters in moslimlanden om met deze conflicten? Slagen zij erin wegen te vinden om de tegenstellingen te verminderen of overbruggen? Of accentueren en verscherpen zij de conflicten juist? De eerste vraag luidt dan of de wetgever bindende regels heeft gesteld voor de genoemde onderwerpen. Zijn deze regels onderling consistent en zijn zij terug te voeren op een basisnorm?[14] Vervolgens beschouwen wij de rol van de uitvoerende macht. Het openbaar bestuur helpt meestal bij de voorbereiding van die wetgeving, maar richt zich vooral op de uitvoering en handhaving van bestuurs- en strafrecht, de facilitering van privaatrecht, en het bestuurlijk toezicht. Het neemt, zeker in ontwikkelingslanden, tal van concrete besluiten die het belang van de burgers direct raken. Het is doorgaans de uitvoerende macht die, als burgerlijke stand, verstotingen al dan niet inschrijft in de registers, die toezicht houdt op het renteverbod of die als politie al dan niet bepaalde van misdrijven verdachte personen opspoort. Inzake de rol van de sharia vormen ministeries voor godsdienstzaken belangrijke instituten in veel moslimlanden. De eis dat het bestuur zich in al zijn handelen aan het recht houdt, vormt het legaliteitsbeginsel, één van de kernelementen van de rechtsstaat.

Het sluitstuk van het rechtssysteem is, vanuit de staat en de *trias politica* bezien, de rechterlijke macht. In pluralistische samenlevingen is de rechterlijke macht ook vaak pluralistisch, in de zin dat er bijvoorbeeld aparte rechtbanken of kamers

zijn die sharia toepassen. Hoe dit ook zij, het is een eis van de rechtsstaat dat de onafhankelijke en onpartijdige rechter daarin het laatste woord heeft, en niet afhankelijk is van het oordeel van schriftgeleerden of andere traditionele leiders. In de verhouding tussen sharia en nationaal recht kan de rechterlijke macht een sleutelrol spelen. Ook aan andere controlerende instanties, zoals nationale mensenrechteninstellingen wordt in deze studie aandacht besteed.

Onderzoeksvraag 3: de politieke en maatschappelijke context van rechtssystemen

Onderzoeksvraag 3 gaat in op de wisselwerking tussen de rechtssystemen en hun politieke en maatschappelijke context. Daarbij wordt allereerst het perspectief gekozen vanuit de staat, de politiek en het nationaal recht. Vervolgens wordt het perspectief gedraaid en bekijken wij deze verhouding juist vanuit de bevolking.

Vanuit het eerste perspectief wordt aandacht besteed aan politieke actoren en hun ideologische uitgangspunten; zij bepalen immers in hoge mate de ontwikkeling en de inhoud van recht. Allott (1980) spreekt in dit verband van de *informing principles* van wetgevende elites die zich aanvankelijk geestdriftig richtten op transformatie van maatschappijen. Na 'socialisme' en 'nationalisme' is in een aantal landen nu 'islam' beproefd. Ten aanzien van de verhouding tussen sharia en nationaal recht onderscheidt de literatuur verschillende posities op een ideologisch-religieus spectrum, zoals bijvoorbeeld die van modernisten, conservatieven en puriteinen (Fuller 2003; Hallaq 2003, zie par. 4.3). Er treden ook belangrijke internationale en transnationale invloeden op, bijvoorbeeld vanuit VN-verdragen, mensenrechtenorganisaties en andere niet-gouvernementele organisaties (NGO's), en religieuze zendingsorganisaties, bijvoorbeeld vanuit Saoedi-Arabië.

Als gevolg van de rechtspolitieke invloeden, strijd en coalitievorming kan wetgeving sterk het karakter dragen van wat Aubert (1971) 'symboolwetgeving' heeft genoemd. Hieronder verstaat hij wetgeving die onder druk van een progressieve minderheid wordt ingevoerd. Gedurende de daaropvolgende overgangsfase interpreteren deze minderheid en haar tegenhanger, de conservatieve meerderheid, de kernbepalingen van de nieuwe wetgeving echter verschillend. Hierdoor slaagt de meerderheid erin de materiële effectiviteit van de wetgeving te frustreren. Wanneer de minderheid vervolgens kan aantonen dat de wet niet werkt, kan zij een fase later erin slagen de bepalingen te doen aanscherpen en de materiële doelen van de wet alsnog te realiseren. Kenmerkend voor symboolwetgeving is dat hervormingswetgeving ambigue toverformules kent, die door beide kampen jegens hun achterban worden verantwoord en uitgelegd volgens eigen interpretaties. Auberts theorie kan in het kader van deze studie worden toegepast op zowel moderne wetgeving als opnieuw ingevoerde traditionele wetgeving.

Indien wij rechtssystemen benaderen vanuit de bevolking, doen wij dat allereerst in de context van hun *basic needs*. Aspiraties op economisch, sociaal en politiek terrein kennen hun 'vertaling' als rechtsbehoefte, als mensenrecht, en in geval

van een conflict als 'claim'. Om hun behoeften en claims te realiseren, moeten burgers zich wenden tot de wereld van het nationale recht en/of tot andere normatieve systemen, zodat zij kunnen nagaan welke gezagsdragers en welke regels hun belang lijken te dienen. De maatschappij die men in moslimlanden aantreft beantwoordt dikwijls aan Riggs' theorie van een 'overgangsmaatschappij' (Riggs 1964). Normatief pluralisme is in zulke maatschappijen endemisch (zie par. 4.6). Clanleiders, imams, advocaten, notarissen, rechtshulpinstanties en andere juridische adviseurs kunnen een sleutelrol vervullen in het contact tussen burger en rechtssystemen. In pluralistische rechtssystemen treedt per definitie *forum-shopping* op. Burgers kloppen aan bij dat forum, die instantie waar zij denken de beste kans te maken met hun claim. Hun keuze wordt mede bepaald door hun 'toegang' tot gezagsdragers, door de invloed die zij kunnen uitoefenen op de besluiten en de mate waarin bindende beslissingen kunnen worden afgedwongen in de praktijk. Bij machtsongelijkheid probeert de ene partij zijn forumkeuze op te leggen aan de andere. Door de uitbreiding van het internet heeft zich een menigte toegankelijke sharia-geleerden aangediend, die juridisch advies verstrekken. Daarmee hebben vanouds gezaghebbende interpretaties en versies van gevestigde religieuze instanties en van de staat er geduchte concurrentie bij gekregen.

Onderzoeksvraag 4: toets op rechtsstatelijkheid

In onderzoeksvraag 4 is een normatieve beoordeling aan de orde. Wij richten ons hier primair op de vraag in welke mate nationale regelingen van sharia-gerelateerde onderwerpen voldoen aan de elementen van de rechtsstaat, inclusief respect voor de mensenrechten. Waar de rechtssystemen vanwege de sharia of sharia-gerelateerd recht niet voldoen aan eisen van de rechtsstaat, worden de probleemgebieden of 'pijnpunten' vastgesteld. Aangesloten wordt bij het werk van Mayer (1995). Voorzover zij daaraan wel in redelijke mate voldoen, roept dat de vraag op hoe juristen in moslimlanden erin zijn geslaagd binnen hun rechtssystemen te komen tot een 'constructieve harmonisatie' of verzoening tussen de beginselen en normen van de sharia en de rechtsstaat.

Indien in een bepaald nationaal rechtssysteem in hoge mate is voorzien in de genoemde elementen, dan hebben wij te maken hebben met een robuuste, ontwikkelde rechtsstaat, een *thick rule of law*. Is het in mindere mate het geval, dan is er een zwakke rechtsstaat, een *thin rule of law*.

Bij de beoordeling speelt het belangrijke gegeven mee dat rechtsregels kunnen worden gemaakt en toegepast op constructieve wijze, ter bevordering van stabiliteit, sociaal-economische ontwikkeling en rechtsstatelijkheid, maar ook op destructieve wijze. Dat geldt zowel voor nationaal recht als voor de sharia. Brems' theorie van inclusieve universaliteit is gericht op een verzoening tussen sharia en mensenrechten door een wederzijdse constructieve toenadering.

1.7.2 OPZET

Om de onderzoeksvragen adequaat te kunnen behandelen, is gekozen voor een opzet in drie afzonderlijke studies.
Het onderhavige boek bevat een algemene beantwoording van de vier onderzoeksvragen, waarbij in de opeenvolgende hoofdstukken steeds een van de vragen aan de orde komt. Het is voornamelijk gebaseerd op de uitkomsten van de landenstudies en verwijst dan ook voortdurend naar de andere delen van de studie. Aan het slot reikt dit deel enkele overwegingen en suggesties aan voor het Nederlandse beleid met betrekking tot de moslimwereld. Dit beleid dient immers rekening te houden met de gegevenheden en mogelijke veranderingsprocessen van het nationale recht van moslimlanden in zijn verhouding tot de sharia.

De verhandeling geschreven door Berger (2006) behandelt de belangrijke leerstukken van de klassieke sharia, onder andere op de terreinen van staatsrecht, familierecht, strafrecht en economisch recht, en de vernieuwingen daarin. Ook wordt vanuit klassiek sharia-perspectief ingegaan op de mensenrechten. Dit deel vormt een belangrijke aanvulling op en biedt ondersteuning aan zowel het eerste als het derde deel van de studie.

De derde publicatie binnen dit onderzoek bevat twaalf landenstudies waarin de genoemde onderzoeksvragen per land zijn onderzocht. Deze landen liggen verspreid over vier regio's: in het Midden-Oosten en Noord-Afrika gaat het om Egypte, Marokko, Saoedi-Arabië, Soedan en Turkije; in Centraal- en Zuid-Azië betreft het Afghanistan, Iran en Pakistan; in Zuidoost-Azië zijn Indonesië en Maleisië bestudeerd; en in West-Afrika komen Mali en Nigeria aan de orde. Elk landenrapport bevat een historisch overzicht van de ontwikkeling van sharia en nationaal recht in vier perioden en een beschrijving van de huidige stand van zaken op de meest relevante rechtsgebieden, waaronder staatsrecht, familierecht, strafrecht en economisch recht. Iedere landenstudie behandelt voorts de aansluiting bij drie belangrijke mensenrechtenverdragen.

NOTEN

1 In deze studie wordt onder een moslimland verstaan een land waar ten minste 55 procent van de bevolking moslim is. De internationale organisatie van moslimlanden, de Organisation of the Islamic Conference, heeft 57 lidstaten. Daarvan voldoen volgens Kurtoğlu (2003: 286-288) 41 landen aan het genoemde criterium. Dit is circa driekwart. Het vierde kwart bestaat uit lidstaten waar grotere moslimminderheden wonen, zoals Ethiopië (45-50%) of kleinere, zoals Suriname. Maleisië gold lange tijd met circa 55 procent als een grensgeval, maar wordt nu algemeen geschat op meer dan 60 procent. Volgens Kurtoğlu is in Nigeria 50 procent van de bevolking moslim. Het land voldoet derhalve niet aan onze definitie van moslimland. Vanwege de grootte van het land en de algemene invoering van de sharia in het Noorden is het echter wel in deze studie opgenomen. Kortheidshalve wordt in de tekst steeds over twaalf moslimlanden gesproken, al valt Nigeria hier strikt genomen dus niet onder.

2 In deze studie is gekozen voor een vereenvoudigde transliteratie van Arabische termen zonder diakritische tekens. Zie voor de betekenis van de Arabische termen de verklarende woordenlijst achter in dit boek.

3 In deze studie wordt de voorkeur gegeven aan de term sharia boven islamitisch recht. De term 'islamitisch recht' is in zoverre verwarrend dat het woord recht bij velen de indruk wekt dat het gaat om bindende regels die gelden binnen een staatsverband – of althans binnen een gemeenschap – en waarvan de naleving door staatsorganen – of althans door gemeenschapsorganen – wordt afgedwongen. In de term islamitisch recht heeft het woord recht echter een ruimere betekenis, namelijk die van regels die de godsdienst aan zijn gelovigen voorschrijft. In verreweg de meeste moslimlanden is het grootste deel van dit islamitisch recht geen recht in de gebruikelijke, engere zin van het woord. Ook in de internationale literatuur over islam en mensenrechten blijkt dat het woord 'law' als vertaling van 'sharia' op belangrijke punten verhullend en verwarrend werkt. Zie hierover Mayer (1995).

4 Voor een overzicht van 'essentialistische' versus 'multiplistische' posities ten opzichte van de sharia en hun wetenschapshistorische achtergronden, zie Otto (2004).

5 Het laatste rapport kwam uit in april 2005, het voorlaatste in oktober 2003. Over het laatste rapport kopte *NRC Handelsblad* op 5 april 2005: "Arabisch rapport: Arabische staat 'een zwart gat'." Hierbij werd het rapport geciteerd dat een parallel trok met het sterrenkundige model van een zwart gat: "de uitvoerende macht verandert de maatschappij in een omgeving waarin niets beweegt en waaruit niets ontsnapt."

6 Het hoofdredactioneel van *NRC Handelsblad* van 17 juni 2004 stelt: "Met zelfkritiek kan de moslimwereld niet uit de voeten (…). Een bewijs van het onvermogen om kritiek serieus te nemen en er beter van te worden vormt een rapport van het ontwikkelingsprogramma van de Verenigde Naties, de United Nations Development Programme (UNDP), dat vorig jaar verscheen. De Arabische landen kwamen erin onder vuur te liggen. Ze raken steeds verder achterop bij de rest van

de wereld. Het rapport laakt in scherpe bewoordingen het gebrek aan vrijheid en democratie, de onderdrukking van de vrouw en de achterlijkheid op kennis- en onderwijsgebied."

7 Die tegenstelling kent ook het constitutionele recht van Indonesië, dat de uit Nederland afkomstige notie van de rechtsstaat verankerde, en wel als tegengestelde van 'machtsstaat'.

8 Voor een verkennend overzichtsartikel, zie Peters (te verschijnen).

9 Een typerend voorbeeld vormt de Indonesische huwelijkswet no. 1 van 1974. De wet geeft geen uitsluitsel over de vraag of een huwelijk kan worden beëindigd door eenzijdige verstoting (*talak*). Dat wordt pas duidelijk na lezing van de memorie van toelichting op het uitvoeringsbesluit no. 9 van 1975.

10 Van de vele rechtsantropologische studies die sinds de jaren zeventig verschenen over rechtspluralisme in Afrika en Azië, handelden de meeste voornamelijk over gewoonterecht en niet over godsdienstig recht. Het duurde tot 1999 voordat een eerste bundel over rechtspluralisme in de Arabische wereld verscheen, met aandacht voor de Sharia. Belangrijke pioniers op dit terrein zijn Bowen en Rosen met hun werk over Indonesië respectievelijk Marokko (zie 4.6).

11 In het historische veranderingsproces van de sharia in de twaalf moslimlanden zijn drie hoofdstadia onderscheiden en is een viertal perioden afgebakend voor nader onderzoek. De hoofdstadia zijn die van vóór de Europese expansie, tijdens de Europese expansie én het koloniaal gezag, en ten slotte van ná de onafhankelijkheid van de moslimlanden. Tijdens het eerste stadium bestuurde de islamitische heerser zijn land door de sharia uit te voeren. Over de inhoud liet hij zich adviseren door schriftgeleerden. De rurale bevolking leefde vanouds onder gewoonterecht, toegepast door stamhoofden. De heerser had dus behalve met de sharia rekening te houden met dat gewoonterecht. Volgens de sharia had hij de beleidsvrijheid (*siyasa*) om zelf recht af te kondigen, een soort proto-nationaal recht dat paste binnen de hegemonie van de sharia. In dit pluralistische systeem bestonden dus al bepaalde spanningsvelden tussen de sharia en andere systemen, maar er vond een natuurlijke afstemming plaats tussen de verschillende delen van het recht.

Gedurende het tweede stadium, vanaf ca. 1800, liet de elite van het Ottomaanse rijk zich inspireren door westerse wetgeving, bestuur en rechtspraak. Elders bestuurde een westers koloniaal gezag moslimse gebieden op basis van een Europese staatsinrichting die ruimte bood voor toepassing van de sharia en gewoonterecht voor de inheemse bevolkingen en modern recht voor de Europese bevolking. In beide gebieden namen professionele juristen steeds belangrijkere posities in, als wetgevers én rechters. Door hen werden sharia en gewoonterecht niet enkel 'ingelijst', om met Van Vollenhoven te spreken, maar ook veranderd van inhoud. Er ontstonden nieuwe en problematischere spanningsvelden nu het koloniaal gezag in zijn streven naar rechtszekerheid en rechtseenheid de natuurlijke interactie, flexibiliteit en afstemming tussen de delen van het recht dikwijls had verbroken.

In het derde stadium is een groot aantal nationale variaties ontstaan in de verhouding tussen sharia en recht, variërend van uitbanning van de sharia uit het recht tot overheersing van de sharia over het recht. Door elkaar snel opvolgende ideo-

logieën en buitenlandse invloeden werd de sharia als normatief systeem met steeds weer andere spanningsvelden geconfronteerd.
De periodisering in vier tijdvakken heeft als uitgangspunt de periode van Europese expansie en koloniale rechtsoverdracht (periode tot 1920) en het daaropvolgende tijdperk van dekolonisatie, onafhankelijkheid, nationalisme en opkomend socialisme (1920-1965). Rond 1965 begint de neergang van het socialisme in Indonesië, gevolgd door Egypte. Ook is dan de dekolonisatie van Afrika grotendeels voltooid. Daarop breekt geleidelijk een periode aan van wijzigende krachtsverhoudingen (1965-1985), waarin een opvallende reïslamisering van recht plaatsvindt in Iran, Pakistan en Soedan. Maar duurt dat proces nog steeds voort? Heeft het zich sindsdien uitgebreid naar vele andere landen? Of zou het zo kunnen zijn dat dit proces anno 2005 eerder stagneert? Om een antwoord te vinden op deze laatste vraag, is ook onderzoek gedaan naar de periode 1985 tot heden.

12 In deze benadering is de hoofdvraag in hoeverre in een bepaald land islamitische wetboeken zijn ingevoerd in plaats van *western type* wetboeken. Is dat inderdaad op 'veel' rechtsgebieden gebeurd en zo ja, welke? En wat is het juridische en maatschappelijke effect daarvan?

13 Deze vier gebieden bestrijken weliswaar het grootste deel van de problematiek maar de opsomming is niet volledig. Ook in bijvoorbeeld het bestuursrecht en het bewijsrecht komt men dergelijke vraagstukken tegen. In deze studie wordt daarop niet uitgebreid ingegaan.

14 Zie voor een overzicht van de bijzondere problemen rond wetgeving in ontwikkelingslanden Seidman et al. (1999) en Otto et al. (2004).

2 DE HISTORISCHE ONTWIKKELING VAN SHARIA EN NATIONAAL RECHT

2.1 INLEIDING

Op grond van de twaalf landenstudies (Otto et al. 2006) kan men de nationale rechtsstelsels onderscheiden naar de mate waarin en de intensiteit waarmee de klassieke sharia tegenwoordig van invloed is op het nationale recht. Het blijkt dat de twaalf onderzochte rechtsstelsels zijn te onderscheiden in drie categorieën: (1) gemengde stelsels, (2) klassieke-shariastelsels en (3) seculiere stelsels.

1 Gemengde stelsels

De gemengde stelsels zijn stelsels die tegelijkertijd de hegemonie van de nationale rechtsstaat en constitutie postuleren, en ook op één of meer rechtsgebieden een dominante positie toekennen aan de voorschriften van de islam. Deze stelsels vormen met negen van de twaalf onderzochte landen de grootste groep. Deze landen kennen alle grondwetten en grote codificaties, die veel inspiratie hebben ontleend aan de *common law* of de continentale rechtsstelsels. Hier is in beginsel sprake van een parlementaire democratie, ook al is deze soms door een militair bewind opgeschort. Politici en professionele juristen spelen een belangrijker rol in wetgeving en rechtspraak dan religieuze schriftgeleerden.

Onder deze middengroep van gemengde stelsels vinden wij een variatie tussen (a) meer op de klassieke sharia georiënteerde stelsels, (b) meer seculier georiënteerde stelsels, en (c) stelsels ertussenin. Overigens is in enkele landen het nationale recht wel seculier, maar hebben bepaalde deelstaten of provincies hun recht meer op de sharia georiënteerd.[1] In de eerste subgroep van meer op de klassieke sharia georiënteerde stelsels vallen Soedan, Pakistan en Afghanistan. In de tussengroep vallen Egypte, Marokko, Nigeria en Maleisië. In de meer seculiere groep vallen ten slotte Indonesië en Mali.

2 Klassieke-shariastelsels

De klassieke-shariastelsels vormen het ene uiterste van het spectrum; hiertoe behoren de stelsels van Saoedi-Arabië en Iran.

In het sunnitische Saoedi-Arabië is het nationale recht formeel gelijkgesteld met de klassieke sharia en materieel daar in hoge mate op gebaseerd. Grondwet en grote codificaties ontbreken. Orthodoxe schriftgeleerden spelen een bepalende rol bij de interpretatie en toepassing van de sharia als nationaal recht. In het staatsverband is er een Heerser die wetten uitvaardigt, het bestuur leidt en als hoogste rechterlijke beroepsinstantie functioneert.

Iran heeft een *sui generis*-stelsel met enkele bijzondere componenten. Het stelsel, gebaseerd op de shiitische leer, plaatst Gods exclusieve soevereiniteit voorop en bepaalt expliciet dat de wetten op alle rechtsgebieden zijn gebaseerd op islamiti-

sche beginselen. Het hoogste gezag in staatsverband rust bij de Leider-Rechtsgeleerde (*faqih*). Deze Rechtsgeleerde heeft per *fatwa* bepaald dat hij, indien het staatsbelang dat vergt, ook wetgeving buiten de sharia kan vaststellen. Een gekozen volksvertegenwoordiging oefent de wetgevende macht uit. Maar een Raad van Hoeders toetst de wetgeving van het parlement op overeenstemming met de sharia. De Raad van Hoeders en de rechterlijke macht worden gedomineerd door orthodox ingestelde schriftgeleerden. Voor beslechting van geschillen tussen parlement en Raad van Hoeders is een afzonderlijk orgaan in het leven geroepen. De Rechtsgeleerde heeft het laatste woord.

3 Seculiere stelsels

De seculiere stelsels vormen het andere uiterste van het spectrum. Hier wordt geen inmenging van religieuze opvattingen in staatszaken, politiek en recht toegestaan. Statelijke erkenning en toepassing van de sharia binnen het nationale recht acht men onverenigbaar met de democratische en seculiere rechtsstaat. In deze categorie valt Turkije.

Over de positionering van een land in een van deze groepen kan men discussiëren. In Pakistan heeft de hoogste rechter, in de woorden van Lau (2003), de "gates to Islamisation" in de jaren negentig gesloten. Ik reken het land derhalve niet tot de klassieke-shariastelsels. Hetzelfde geldt voor Soedan: op grond van zijn constitutie en de belangrijke positie van het christelijke Zuiden is het immers niet logisch dit land bij de klassieke-shariastelsels te plaatsen, ofschoon de straf- en familiewetboeken weer wel in die richting wijzen. Anderzijds geven de grondwetten van Nigeria en Maleisië aanleiding deze landen in de meer seculiere groep 1b te plaatsen; deze landen hebben ook een grote christelijke bevolking en grondwetten met een sterk seculiere oriëntatie. Omdat deelstaten in deze landen op de klassieke sharia gebaseerde strafwetgeving kunnen uitvaardigen zonder dat deze expliciet wordt vernietigd door de hoogste rechter, is een plaats in de tussengroep 1c beter verdedigbaar.

Hoe zijn deze opmerkelijke verschillen nu totstandgekomen? Waarom is de rol van de sharia in het ene land veel groter dan in het andere? Welke historische factoren en patronen liggen daaraan ten grondslag? Deze vragen worden in dit hoofdstuk beantwoord.

Wie de positie van religieus recht in ontwikkelingslanden bestudeert, kan niet volstaan met deze positie te bepalen enkel ten opzichte van koloniaal en nationaal recht. Andere normatieve stelsels hebben zowel in het verleden als in deze tijd ook een rol gespeeld. De komende paragrafen behandelen daarvan eerst het gewoonterecht (par. 2.2), vervolgens het recht van islamitische heersers gebaseerd op hun door de sharia toegekende beleidsvrijheid (*siyasa*) (par. 2.3) en daarna het eigen 'recht' der puriteinen (2.4).[2] Vervolgens komt de historische ontwikkeling van de rechtsstelsels van moslimlanden aan bod. Achtereenvolgens schetsen we de periode tot 1920 (par. 2.5), het tijdvak van 1920 tot 1965 (par. 2.6), de periode van 1965 tot 1985 (par. 2.7) en ten slotte de jaren van 1985 tot

heden (par. 2.8). Daarna beschouwen we de toegenomen spanning tussen de moslimwereld en het Westen in een context van onzekerheden en paradoxen (par. 2.9).

Elke periode heeft dus een eigen normatieve context gekend waarbinnen de positie van de sharia totstandkwam. Bevolking en bestuurders hebben met deze wisselende spanningsvelden rond de sharia te maken gehad. Thans vinden wij deze spanningsvelden terug in de historische gelaagdheid, fragmentatie en heterogeniteit van de rechtssystemen in de meeste moslimlanden. Door alle perioden heen zijn echter wel enkele historische hoofdlijnen te ontwaren (par. 2.10).

2.2 SHARIA EN GEWOONTERECHT: HET EERSTE SPANNINGSVELD

Ten tijde van de verbreiding van de grote wereldgodsdiensten (van 600 voor Chr. tot 800 na Chr.) leefden de meeste mensen in stamverbanden. Uit gewoontes die in de praktijk waren gegroeid, hadden zich overal leefregels ontwikkeld die men wel aanduidt als gewoonterecht. Zulke leefregels hadden betrekking op allerlei zaken: relaties binnen families, grotere clans of stammen; de omgang met land, water en andere natuurlijke hulpbronnen; de gevolgen van overtredingen van de leefregels; en de verhouding met de bovennatuurlijke wereld van goden, geesten en voorouders. Geschillenbeslechting volgens het gewoonterecht vond dikwijls plaats in een vergadering. In sommige gemeenschappen ging het daar democratisch toe, andere waren sterk hiërarchisch. Meestal waren er stamhoofden, clanleiders, dorpsoudsten en familiehoofden. In de literatuur worden zij ook wel aangeduid als volkshoofden, traditionele leiders, *chiefs* in het Engels, *chefs* in het Frans. Hun gezag was gebaseerd op gewoonterecht en zij waren verantwoordelijk voor de handhaving ervan. Gewoonterecht was dus nauw verbonden met deze hoofden en met het lidmaatschap van een gemeenschap. Nieuwkomers hadden in het gewoonterecht vaak een lagere status dan degenen die al langer in een gemeenschap verkeerden.

In de meeste landen bestond rivaliteit en strijd tussen verschillende stammen. Wanneer een bepaalde stam de hegemonie verwierf en zijn territorium liet uitgroeien tot vorstendom, respecteerde de vorst doorgaans de volkshoofden en het door hen toegepaste gewoonterecht in zijn gebied. Hij had hen immers nodig voor orde, belastingheffing en effectuering van de dienstplicht. Daarnaast ging hij regels van bovenaf opleggen. Vaak bestond er ook een hoger beroep op de rechtbank van de vorst, een begin van staatsrechtspraak.

De historische context van de oorsprong van de islam was die van het gewoonterecht van Arabische stammen. De Profeet Mohammed wordt, evenals Jezus en Boeddha, dikwijls gezien als een bekwaam hervormer die bestaande wantoestanden en ongelijkheid wilde bestrijden en binnen zijn gemeenschap afschafte. Hierdoor reflecteert de sharia enerzijds het gewoonterecht van die tijd en plaats en anderzijds de hervorming daarvan (Watt 1961: 46-55). Mohammed riep de stamhoofden en het volk op hun bijgeloof af te zweren en zich als gelijken te

onderwerpen aan één goddelijk gezag, op aarde vertegenwoordigd door nieuwe machthebbers, te weten hijzelf en zijn opvolgers. Het zwaard speelde bij deze eerste onderwerpingen overigens een voorname rol (Hitti 1970: 139 e.v.).
In de grotere bestuurscentra leidde dit tot machtswisselingen en oprichting van islamitische instellingen. Daar ontstonden concentraties van schriftgeleerden, islamitische rechters (*qadi*) en adviseurs (*mufti*). Buiten de steden hielden traditionele stamhoofden het dikwijls voor het zeggen.

Het gewoonterecht kende gewoonlijk – niet altijd – patriarchale verhoudingen. Veel van de vrouwonvriendelijke leefregels uit de klassieke sharia zijn afkomstig uit het gewoonterecht: de uithuwelijking van jonge meisjes, polygamie, het eenzijdige verstotingsrecht van de man, de ongelijke positie van vrouwen in het erfrecht, de onderdrukking van individuele vrijheid en van burgerlijke en politieke rechten.

Dit is niet alleen van historische betekenis. Ook tegenwoordig spelen stammen, volkshoofden en hun gewoonterecht in grote delen van de moslimwereld een voorname rol. Ook vandaag de dag is het feitelijke alternatief voor de sharia in de binnenlanden van Afghanistan, de Punjab, Atjeh of Mali in veel gevallen niet een keurige moderne rechtsstaat, maar een traditioneel patriarchaal gewoonterecht. In Centraal-, Zuid- en Zuidoost-Azië en in Afrika is de positie van het gewoonterecht en van de stamhoofden of *chiefs* sterk gebleven. Recente literatuur spreekt zelfs van een revival (Oomen 2002; Davidson en Henley, te verschijnen). De oude laag van het gewoonterecht speelt bij ons onderzoek in ten minste acht van de twaalf landen nog steeds een niet te onderschatten rol.

Sinds de komst van de islam vond een langdurige wisselwerking en vermenging plaats van sharia en gewoonterecht. De relatie tussen beide ontwikkelde zich soms tot een harmonieus rechtsdualisme. Het voortbouwen van de sharia op de gewoonte (*'orf*) is door sommigen zelfs aangeduid als de vijfde grondslag van de plichtenleer (Juynboll 1925: 44, 382). Ook Krüger (1987) vermeldt dat bij de ontwikkeling van de sharia gewoonterechtelijke elementen werden opgenomen. Dikwijls werd de relatie tussen gewoonte en sharia gekenmerkt door tegenstelling, strijd en spanning. In de woorden van Masud (2001a: 4-5): "Muslim jurists in the past were quite aware of the constant need to reconcile contradictions between social and legal norms. They continuously adjusted laws to bring them in line with the customs and norms of the people." We spreken in dit verband van het *eerste spanningsveld*, namelijk tussen sharia en gewoonterecht, en daarmee tussen religieuze schriftgeleerden en volkshoofden.

Overigens is in bepaalde delen van het Midden-Oosten, zoals in Egypte en in mindere mate in Saoedi-Arabië, de invloed van de sharia door de eeuwen heen zo sterk gesteund door de vorsten en stamhoofden dat voor een krachtig eigen gewoonterecht weinig ruimte overbleef. In Iran, dat historisch een krachtige centrale leiding kende, vielen de posities van lokale leiders en geestelijkheid dikwijls samen in de *mujtahids* of *mullahs*.

De vermenging heeft ertoe geleid dat men vaak niet meer weet wat nu sharia is en wat gewoonterecht. Vrouwenbesnijdenis, eerwraak en kledingvoorschriften horen primair thuis in het gewoonterecht, in de traditionele lokale cultuur en worden dus vanouds gehandhaafd door volkshoofden, ook onder christenen.

2.3 DE KLASSIEKE SHARIA VAN DE SCHRIFTGELEERDEN EN HET RECHT VAN DE HEERSERS: HET TWEEDE SPANNINGSVELD[3]

Het ontstaan van de sharia onder de Umayyaden (661-750) en Abbasieden (750-950)

Na de dood van Mohammed en zijn eerste opvolgers, de Rechtgeleide Kaliefen, verplaatste de nieuwe leider, Muawiyah, in 661 de zetel van zijn rijk naar Damascus. Van hieruit bestuurde de nieuwe Arabische dynastie der Umayyaden het islamitische rijk. Zij zag in honderd jaar haar gebied enorm groeien. In het westen werden Noord-Afrika en Zuid-Spanje onderworpen, in het oosten werden de Byzantijnse en Perzische rijken overlopen en strekten de veroverde gebieden zich uit tot China. Elementen van het daar geldende gewoonterecht en overheidsrecht werden in deze nieuwe gebieden door de nieuwkomers overgenomen. Inwoners van de veroverde gebieden kregen de keuze toe te treden tot de islam of te behoren tot een van de twee andere erkende monotheïstische godsdiensten, het jodendom en christendom. De meesten kozen vroeg of laat voor het eerste. De Kaliefen der Umayyaden centraliseerden hun gezag met behulp van een gedecentraliseerd ambtenarenapparaat, formele overheidsbesluiten en een geprofessionaliseerde sharia-rechtspraak door alleensprekende *qadis*. Het recht ontwikkelde zich onder de Umayyaden door de uitspraken van de *qadis*.

Inmiddels werden de Kaliefen van Damascus er door hun politieke tegenstanders van beschuldigd onislamitisch te zijn. Vele inwoners die op de een of andere wijze te lijden hadden van het bestuur der Umayyaden, volgden in dit protest. Na hevige twisten namen leden van de Abbas-clan in 750 de leiding van het islamitische rijk over en verplaatsten de zetel naar Bagdad. De Abbasieden waren nu aan hun stand verplicht hun regime, bestuur, recht en cultuur ostentatief op de islam te baseren. Geïnspireerd door de Perzische monarchie tooide de kalief zich met de titel 'Schaduw van God op aarde' of 'Plaatsvervanger van God'. De dynastie der Abbasieden werd een absolute monarchie. Deze stond ver af van de egalitaire Mekkaanse idealen van Mohammed. Het woord van de kalief, de 'aanvoerder der gelovigen', was wet. Onder de Abbasieden werd de leer van de sharia geformuleerd: goede moslims dienden de *governance of sharia* te verspreiden (Esposito 1998: 13). Een dergelijk bewind, gebaseerd op het recht van de islam, moest het gezag van de Abbasieden van een godsdienstige legitimatie voorzien en verheffen boven het niveau van stamhoofden en andere wereldlijke leiders. De kalief bezat daardoor het grootst mogelijke religieuze prestige en de hoogste politieke macht, maar hij had wel de plicht 'de islamitische wet' in te voeren en te handhaven. Onder hem fungeerde de vizier (*wizir*) als een eerste minister die leiding gaf aan het kabinet, de departementen en de provinciale gouverneurs.

De belangrijkste bijdrage van de Abbasieden aan de islam, zegt Esposito (1998: 19), was de ontwikkeling van het islamitisch recht. Onder hun patronaat bloeide een beroepsgroep op van religieuze schriftgeleerden, de *ulama,* die zich richtten op de godsdienst, het recht en het onderwijs. Zij werden de vertolkers en hoeders van islamitisch recht en traditie. In verschillende grote steden van het uitgestrekte rijk kon men centra van schriftgeleerden vinden, waaruit verschillende rechtsscholen ontstonden. Hiervan zouden er uiteindelijk vijf grote overblijven (Berger 2006: par. 2.1). Wanneer de *ulama* merkten dat hun kalief politiek of moreel afweek van de juiste koers, konden zij zich erop toeleggen systematisch uit te werken wat dan wel 'het pad' – in het Arabisch sharia – zou zijn (Esposito 1998: 20; Fuller 2003: 56-57). Tegelijkertijd probeerden zij op basis van de geopenbaarde beginselen, tradities en normen van de sharia leefregels te formuleren die bruikbaar waren voor de praktijk van alledag in het uitgestrekte rijk. Het zou in politiek opzicht een krachtige combinatie blijken: enerzijds de geïdealiseerde leer van de sharia, het juiste pad, en het goede bestuur gebaseerd op de ware islam, en anderzijds de in theorie daarop gefundeerde praktische leefregels.

Van 750 tot circa 900 ontwikkelden de schriftgeleerden het islamitische recht tot een systematische en gedetailleerde rechtsleer. Zij incorporeerden in hun verhandelingen niet alleen Koraninterpretaties, maar ook een enorme hoeveelheid plaatselijk gewoonterecht, alsmede opinies van vroegere rechters en geleerden. Volgens de door hen geformuleerde rechtsleer of *fiqh* kende het islamitische recht echter slechts vier rechtsbronnen: de Koran (Woord van God), de Sunna (handelingen van de Profeet), de consensus en de analoge interpretatie. In de praktijk was de consensus het belangrijkst.

Vanaf omstreeks 900 werd het systeem beschouwd als voltooid: de wet lag nu vast. Vrije interpretatie werd maar in heel beperkte mate toegestaan. Rechtsgeleerden schreven geen eigen rechtsboeken meer, maar commentaren op de boeken van hun grote voorgangers.

Ook de rechters in de sharia-rechtbanken mochten de sharia niet meer interpreteren, maar alleen toepassen. De rechters werden onder toezicht gesteld van een hoofdrechter, ondergeschikt aan de kalief, en waren dus niet onafhankelijk. Interpretatie volgens de commentaren van de rechtsscholen was voorbehouden aan een aparte groep, de *muftis*. Die gaven hun rechtsadviezen (*fatwa's*) zowel aan rechtbanken als aan de twistende partijen.[4]

Het ontstaan van het tweede spanningsveld: siyasa en rechtsdualisme
Hoewel er in theorie maar één wetgever was (Allah), er maar één rechtssysteem gold (de sharia) en er maar één soort rechter bestond (de *qadi*), ontstond onder de Abbasieden uit praktische en bestuurlijke behoefte een parallel rechtssysteem onder de kalief (Esposito 1998). Ten eerste ging de heerser zelf besluiten en verordeningen uitvaardigen. Dat mocht hij volgens de sharia doen op grond van de daarin aan de heerser toegekende beleidsvrijheid of *siyasa*. Formeel dienden deze besluiten ter uitvoering van zijn hoofdtaak, namelijk handhaving van de sharia.

Deze de facto zelfstandige wetgeving werd toelaatbaar geacht voorzover zij niet in strijd kwam met de sharia (Esposito 1998: 23). Ten tweede werd er onder de kalief een soort beroepsrechtspraak opgezet, de klachtrechtbanken of *mazalim*-rechtbanken. Aanvankelijk waren deze alleen bestemd voor klachten tegen hoge ambtenaren of rechters, maar geleidelijk breidde de kalief de bevoegdheid van de *mazalim*-rechtbanken uit tot straf-, bestuurs- en handelsrecht. De bevoegdheid van de sharia-rechtbanken werd hierdoor gereduceerd tot familie- en erfrecht, religieuze stichtingen en in bepaalde streken wellicht ook contractenrecht. Zo ontstond er rechtsdualisme van statelijk en goddelijk recht, theoretisch bijeengehouden door het *siyasa*-beginsel.

Het grote Abbasiedenrijk leed vanaf 861 onder regionale conflicten. Geleidelijk raakte het verzwakt en gefragmenteerd. Steeds vaker groeiden regionale gouverneurs, legeraanvoerders en vorsten uit tot de ware machthebbers in semi-autonome staten. De Kalief van Bagdad bleef nog enkele eeuwen symbool voor de eenheid van een uitgestrekt islamitisch rijk, totdat in 1258 de laatste Kalief der Abbasieden door de Mongolen van de troon werd gestoten en vermoord. Hierna viel het islamitische rijk als politieke eenheid definitief uiteen. Wat restte waren enkele grotere en kleinere sultanaten, verspreid over het Midden-Oosten, Azië en Afrika. Drie ervan groeiden na 1500 uit tot uitgestrekte rijken met grote militaire macht: het Ottomaanse Rijk in het Midden-Oosten en Zuidoost-Europa, het Moghulrijk op het Indiase subcontinent – beide sunnitisch – en het shiitische Safavidische rijk in Perzië. Istanbul, Delhi en Isfahan werden als culturele hoofdsteden waardige opvolgers van het Bagdad der Abbasieden (Esposito 1998: 26). De sultan van het Ottomaanse Rijk droeg overigens de religieuze titel van Kalief.

Voor het bestuur van de drie grote rijken verschafte de islam de legitimering, de politieke ideologie en het recht. In alledrie was de sharia het officieel geldende recht. De feitelijke werkkring van de sharia-rechtbanken bleef echter ook nu vooral beperkt tot familie- en erfrecht. De sultans bleven hun eigen besluiten uitvaardigen en hielden hun *mazalim*-rechtbanken. Hun vorstenedicten weken soms af van de klassieke sharia. Volgens Koçak (2006) ging de Ottomaanse sultan er zelfs al in de vijftiende eeuw van uit dat de strenge *hadd*-straffen niet meer pasten in zijn tijd. In de zeventiende eeuw zou een van zijn opvolgers de toepassing van de doodstraf door steniging van overspelige vrouwen afschaffen met de woorden: "Van nu af aan zal er op Ottomaanse grond niet meer zo'n onterende gebeurtenis plaatsvinden" (Koçak 2006: 169).

De sultans waren in de drie rijken vrijwel absolute heersers en werden ondersteund door vazallen, ambtenaren en militairen. Daartegenover probeerden de schriftgeleerden een eigen machtsbasis te behouden. Bij de Ottomanen en de Moghuls geschiedde dit door een stilzwijgende alliantie met de heerser, bij de Safaviden vanuit een meer onafhankelijke positie, volgens de shiitische leer. In het rechtssysteem waren de schriftgeleerden actief als rechters en waren zij als staatsadviseurs verantwoordelijk voor de rechtsbedeling en rechtshandhaving. Boven hen kwam behalve een hoofdrechter nu ook een Hoofd Religieuze Zaken

te staan, bekend als de Hoofdmufti of Sheikh-ul Islam (Ottomaanse rijk) of de Sadr al-Sudir (Perzië, Zuid-Azië). Volgens Hallaq (2003: 1710) functioneerde het systeem van islamitische rechtsgeleerden als een tegenwicht tegen staat en overheid en "it did so with remarkable independence and success". Echter "the judge who was appointed and paid by the state became suspect" als "agents of corrupt politics". De schriftgeleerden of *ulama* waren voorts verantwoordelijk voor een uitgebreid en vaak bloeiend onderwijssysteem. Ten slotte droegen zij ook zorg voor een groot aantal sociale voorzieningen. De opbrengsten van het grondbeheer door vrome stichtingen (*waqf*) werden door *ulama* gebruikt voor moskeeën, ziekenhuizen, scholen, gastverblijven, wegen, bruggen en andere openbare voorzieningen (Berger 2006: par. 6.2). Hiermee verwierven zij vaak veel gezag onder de bevolking, wat hun positie tegenover het wereldlijk gezag versterkte.

Zo functioneerde de islam zo'n duizend jaar lang in de moslimwereld onbetwist als godsdienst, politieke ideologie, bestuur en als recht. Ook al was de praktijk vaak anders dan de heilige leer, de islam verschafte de mensen toch een bindend element en historische continuïteit. Er bestonden dan wel verschillende volken, stammen en clans en evenzovele visies op de politiek, één gemeenschappelijk element bleef, namelijk bestuur volgens de sharia als het minimumvereiste voor een islamitische regering. De erkenning door de heerser dat de sharia de officiële wet was, bewaarde de eenheid van de gemeenschap en haar islamitische karakter. Islamitisch recht was onder de grote sultanaten "hét criterium voor de legitimiteit van een islamitische staat" (Esposito 1998: 31).

Uit de geschiedenis van de sharia, eerst onder Umayyaden en Abbasieden en later in de drie grote rijken, kan men vier belangrijke lessen trekken. Men ziet ten eerste hoe door schaalvergroting het democratische karakter van de oudste moslimgemeenschap verloren ging; ten tweede waarom islamitische heersers hun legitimatie zo sterk in de sharia zochten; ten derde hoe de beroepsgroep van *ulama* ontstond die de sharia als rechtsleer ontwikkelde; en ten vierde hoe parallel daaraan een statelijk, nationaal recht met het bijbehorend rechtsdualisme ontstond. Hiermee werd de historische basis gelegd voor de sociale, politieke en juridische patronen van vandaag.

2.4 PURITEINSE OPSTANDIGE BEWEGINGEN: HET DERDE SPANNINGSVELD

Zoals dat ooit met het Abbasiedenrijk was gebeurd, raakten ook de drie grote rijken – het Ottomaanse, het Perzische en het Moghulrijk – in de loop van de zeventiende en achttiende eeuw verdeeld, verzwakt en in verval. Hierdoor ontstond de voedingsbodem voor puriteinse[5] bewegingen (Esposito 1998: 33-43). Deze verwierven in de achttiende en vooral in de negentiende eeuw veel aanhang en macht. Een aantal van hen komen wij tegen in de landenstudies (Otto et al. 2006). Het betreft allereerst de volgelingen van Al-Wahhab in Saoedi-Arabië, de wahhabieten. Voorts waren er de bewegingen van Ahmad Ibn-Idris in Marokko, Sanusi in Libië en Centraal- en West-Afrika, Usman dan Fodio in Nigeria, de

Mahdi in de Soedan en ten slotte van Shah Wali Allah en zijn leerling Sayyid Ahmad Barelewi in Zuid-Azië.

De leiders van deze puriteinse bewegingen signaleerden allen dat de islamitische samenleving waarin zij leefden in verval was geraakt op sociaal, politiek en moreel gebied. De mensen waren onderling verdeeld en liepen weer achter stamhoofden en afgoden aan, zo zeiden zij. De heersers waren corrupt en gedreven door eigenbelang en de schriftgeleerden verloochenden de ware islam. Zij kenschetsten deze situatie als een straf van God, omdat Zijn volk van het juiste pad was afgeweken. Men had door vreemde invloeden het ware geloof en de sharia laten aantasten en marginaliseren. Het religieuze establishment, zo vervolgde de aanklacht, had met zijn vertolking van de sharia en *fiqh* daaraan meegedaan. De enige oplossing was een radicale terugkeer naar de bronnen van de islam van de eerste dagen. De islam diende integraal op mens en maatschappij te worden toegepast, niet alleen als godsdienst maar ook op de politiek, de economie en het recht. De geldende interpretatie van de sharia door de *ulama* hoefde niet langer als vaststaand te worden geaccepteerd. De nieuwe puriteinse leiders gingen zelf terug naar de bronteksten en interpreteerden die. Een houding van passiviteit en afwachten werd verworpen. Men moest nu moreel, sociaal, politiek en zo nodig met de wapens in actie komen: *jihad,* eerst en vooral gericht op de eigen samenleving (Esposito 1998: 33-43).

De eerste en politiek langst levende van deze puriteinse bewegingen ontstond in Saoedi-Arabië, waar geestelijk leider Al-Wahhab in de achttiende eeuw aan de macht kwam door een alliantie met de machtige clan der Sauds aan te gaan. Deze Wahhab-Saudi-alliantie veroverde de heilige plaatsen Mekka en Medina op het Ottomaanse Rijk, vernietigde het shiitische Karbala in 1802, verbood het soefisme en onderdrukte alle afwijkende volksgeloven. Op deze ideologische grondslag verenigde zich een groot aantal stammen en werd een wahhabitische staat gevestigd, geleid door de dynastie der Sauds en Wahhabs, volgens de genoemde puriteinse beginselen. De sharia werd de wet van het land, die een zeer letterlijke interpretatie van Koran en Sunna voorschreef. Door pelgrimage, handel en migratiestromen kreeg het wahhabisme als conservatieve stroming enige invloed in het Midden-Oosten, Afrika en Azië. Terwijl aan het begin van de twintigste eeuw de wahhabieten door de meeste moslims als ketters werden beschouwd, zo blijkt bij Juynboll (1925: 21, 369), is hun internationale invloed een eeuw later aanzienlijk. Wij zien dat bijvoorbeeld terug in de landenrapporten over Afghanistan, Soedan, Mali, Nigeria, Pakistan en Maleisië.

De meeste puriteinse bewegingen in Afrika en Azië waren gematigder. Vele kwamen voort uit het soefisme, de leer van ordes die in deze gebieden veel missie hadden bedreven. Deze islamitische missie had zich niet radicaal tegenover bestaand volksgeloof opgesteld, maar juist aansluiting daarbij gezocht. Aan het eind van de achttiende eeuw kwam in Marokko de soefi en rechtsgeleerde Ahmad ibn Idris naar voren, die in Arabië de orde *Tariqa Muhammadiya* (weg van Mohammed) stichtte. Hij schetste de grondslagen voor een nieuwe verenigde

moslimgemeenschap door de innerlijke beleving van het soefisme en de uiterlijke regels van de sharia samen te voegen. Zijn leerling Sanusi, afkomstig uit Algerije, trok naar Libië en leidde daar een grote militante gemeenschap, die streefde naar een eigen staat met een leger, sociale voorzieningen en al. De beweging bedreef veel missie; haar beginselen verspreidden zich snel van Nigeria tot Sumatra (Hitti 1970: 741). Sanusi gaf felle kritiek op de wijze waarop de *ulama* de sharia hadden geïnterpreteerd.

Ook in Delhi, waar het Moghulrijk in verval was geraakt, kwam er in de achttiende eeuw een puriteinse beweging op. Shah Wali Allah en zijn opvolgers zoals Sayyid Ahmad Barelewi beoogden geen radicale terugkeer naar de waarden en leefwijze van het verleden. Zij accepteerden het soefisme, maar bepleitten wel een zuivering en aanpassing van de bestaande normen in de richting van de vroege islam.

In Noord-Nigeria leidde Usman dan Fodio aan het begin van de negentiende eeuw een puriteinse beweging, gericht tegen de moslimelite van het Hausa-rijk Gobir. Hij stichtte in 1807 het Kalifaat van Sokoto (Barends en Dekker 2006). In de Soedan kwam de *Mahdi* op in de tweede helft van de negentiende eeuw. Hij streefde naar een theocratische staat, slaagde erin de Turks-Egyptische bezetting te breken en veroverde in 1885 Khartoem. De Mahdi beschouwde zichzelf als de rechtstreekse vertegenwoordiger van God, regerend volgens de sharia. Volgens Köndgen (2006) werd onder zijn bewind ook de positie van de reguliere schriftgeleerden verzwakt en was de Mahdi uit op de totale vernietiging van het bestaande rechtssysteem.

Van al deze puriteinse bewegingen slaagde alleen het wahhabisme erin zich blijvend met de politieke macht te verenigen. Na de stichting van Saoedi-Arabië bleef het de leidende geestelijke stroming en konden de wahhabieten gebruikmaken van de macht en middelen van de staat. Ook het schrikbewind van de Taliban in Afghanistan is gecreëerd als een beweging naar dit model. Elders bleef het wahhabisme meestal vertegenwoordigd in oppositiebewegingen.

Met hun versie van de sharia wilden de puriteinen overal de bestaande rechtssystemen omverwerpen, de bestaande interpretaties van de sharia incluis. Dit vormde het derde spanningsveld.

2.5 DE PERIODE TOT 1920. EXPANSIE VAN EUROPEES RECHT EN DE REACTIES: HET VIERDE SPANNINGSVELD

Vanaf de zestiende eeuw kwam in Afrika en Azië een grootscheepse Europese expansie op gang. Aan het begin van die eeuw voeren Portugezen als eersten om Afrika heen in oostwaartse richting tot aan Malakka (1511) en de Molukken (1512). Aan het eind van die eeuw hadden zij langs de route tientallen versterkte handelsposten gevestigd en beschikten zij over een monopolie in de Aziatische specerijenhandel. In de zeventiende eeuw breidden Noord-Europese grootmach-

ten hun economische en militaire macht uit. Ook de geoctrooieerde handelscompagnieën van Engeland en Nederland vonden nu via Afrika hun weg naar Zuid- en Zuidoost-Azië, het latere Brits-Indië en Nederlands-Indië. Vanuit hun forten aan de kust vergrootten zij geleidelijk hun invloed in het achterland. Door overreding of met geweld brachten zij vele plaatselijke vorsten ertoe hun gezag te erkennen en sloten zij bestuurs- en handelsovereenkomsten.

De tot voor kort zo machtige, grote islamitische rijken – het Ottomaanse, het Perzische en het Indiase Moghulrijk – en de kleinere sultanaten op Java en Sumatra zagen dit met lede ogen aan, maar konden het proces niet tegenhouden. Aan het begin van de achttiende eeuw waren zij in een achterstandspositie ten opzichte van West-Europa geraakt, economisch, technologisch en militair.

Ook Fransen, Italianen, Duitsers en Denen gingen op handelsreis, missie en verovering, terwijl de Russen hun invloedssfeer steeds verder naar het Zuiden uitstrekten tot aan het islamitische Midden-Oosten. Rond 1800 begon in Azië de overgang van de compagniesregimes naar rechtstreekse koloniale onderwerping en overheersing door Europese staten. In de negentiende eeuw kwamen in de moslimwereld tal van rechtshervormingen en koloniale wetboeken tot stand. Het was trouwens ook voor Europa zelf de eeuw van grote codificaties: de Franse aan het begin van de negentiende eeuw, de Duitse tegen het einde daarvan. In het laatste kwart van de negentiende eeuw, ten tijde van de verdeling van Afrika (1885), groeide het Europese territoir in Azië en Afrika van koloniën en protectoraten naar zijn grootste omvang. Dit versnelde ook in de moslimwereld de technologische, economische, culturele en juridische modernisering.

Welke gevolgen had dit alles in de periode tot 1920 voor de rol en positie van de sharia in de moslimlanden?

Opmerkelijke hervormingen in de niet-gekoloniseerde landen

Het Ottomaanse Rijk, waarbinnen onder andere het huidige Turkije en Egypte lagen, alsmede Perzië en Afghanistan, waren níet vanuit Europa gekoloniseerd. Wel was de macht van 'de zieke oude man' over zijn uitgestrekte rijk in de negentiende eeuw danig afgekalfd. Binnenslands leidde deze crisis tot een reactie, namelijk een krachtige beweging voor politieke en rechtshervormingen naar Europees model, de *Tanzimat* (1839-1876).

In Turkije verkleinden deze hervormingen de rol van de sharia stap voor stap. Dat gebeurde eerst met het staatsrecht (1839), vervolgens met het strafrecht (1840, 1851, 1858), het vermogensrecht (Mejelle, 1876), voorts met de rechterlijke organisatie en het procesrecht. Uiteindelijk werd er in 1876 een moderne, democratische grondwet afgekondigd met scheiding van machten. In 1907 werd de kalief-sultan door seculiere progressieve politici en het leger opzijgezet. In 1917 kwam zelfs een modern wetboek voor familierecht tot stand (Koçak 2006).

De hervormingen hadden ook hun weerslag in Egypte, dat formeel een Ottomaanse provincie was. Europese overheden hadden in Egypte al langere tijd overeenkomsten met de Ottomaanse autoriteiten, waarin zij hadden bedongen dat hun eigen consul ter plaatse bevoegd was tot rechtspraak in alle zaken waarbij hun onderdanen partij waren. Zulke afspraken werden *Capitulaties* genoemd (Berger en Sonneveld 2006). Consulaire rechtspraak kwam veel voor in het Midden-Oosten, ook in Perzië bijvoorbeeld. De Egyptische elite streefde in de negentiende eeuw net als de Turken naar modernisering. Men stuurde jongeren naar Europa om te worden opgeleid en men haalde Europese adviseurs binnen om te helpen bij het onderwijs, het opzetten van instellingen en het maken van wetten. De elite meende dat de Europese expansie het beste kon worden beantwoord door zich de methoden van haar succes, inclusief haar recht, eigen te maken. Egypte bracht seculiere wetten tot stand en richtte instellingen op die naast de religieuze kwamen te staan. Op gebieden als het vermogens-, handels- en strafrecht werden eerst 'gemengde' wetboeken en rechtbanken gecreëerd (1875) en daarna 'nationale' (1883). De rol van de sharia en sharia-rechtbanken bleef goeddeels beperkt tot familie- en erfrecht. Juridische opleidingen en professionele juristen kwamen op en namen geleidelijk veel macht van de *ulama* over.

Als reactie op de buitenlands georiënteerde seculiere rechtspolitiek kwam daarnaast een tegenbeweging op die modernisering zocht in de hervorming van de islam zelf. al-Afghani (1839-1897) en Mohammed Abduh (1849-1905) waren hervormers die bleven uitgaan van de sharia als goddelijke blauwdruk. Door *ijtihad*, eigen interpretaties, wilden zij deze in overeenstemming brengen met de eisen van de moderne tijd, wetenschap, rede, democratie en emancipatie van de vrouw (zie tekstbox 2.1).

Tekstbox 2.1 Grote modernisten: Afghani, Abduh, Amin

al-Afghani was een polyglot. Geboren in Iran en geschoold in Brits-Indië verbleef hij in Parijs en Londen en was werkzaam in Egypte en later Turkije. Hij stelde zich twee doelen: verdrijven van de koloniale overheersers en verenigen en versterken van de islam als een kracht van verandering en vooruitstrevendheid in alle levenssferen, godsdienst, maatschappij, politiek en recht. Was Afghani vooral activist, een van zijn leerlingen, de Egyptenaar Mohammed Abduh, zou daadwerkelijk als rechtshervormer de 'vader van het islamitisch modernisme' worden. Deze felle tegenstander van polygamie bracht het tot minister en Groot-Mufti van Egypte. Zijn medewerker Qasim Amin was van mening dat gelijkheid van de vrouw voorwaarde was voor nationale ontwikkeling. Hij achtte vele bestaande gebruiken en regels onrechtvaardig jegens vrouwen en onislamitisch, bijvoorbeeld afzondering en sluiering van vrouwen, mannelijk verstotingsrecht en ongelijke echtscheidingskansen (Esposito 1998: 48).

Hoewel deze modernisten veel kritiek kregen, hadden zij een grote invloed, zowel in Egypte als daarbuiten. Kennelijk was de tijd rijp voor bruggenbouwers tussen het islamitisch erfgoed en de modernisering.

Ook de koningen van de jonge staat Afghanistan (1880) gingen over tot hervorming door codificatie van de civiele en strafwetten van de sharia. Daarbij werden bijvoorbeeld gewelddadige lijfstraffen afgeschaft (Yassari en Saboury 2006).

In Perzië kwam de hervorming later op gang. De Kadjaren-dynastie was in de negentiende eeuw vrijwel bankroet geraakt, maar toch probeerden de sjahs hun alleenheerschappij te handhaven, dit tot leedwezen van de machtige geestelijkheid – de *mujtahids* – en de kooplieden. Religieuze en politieke protestbewegingen mondden uit in opstanden en uiteindelijk kwam de grondwet van 1906-1907 tot stand, die machtenscheiding en politieke en burgerlijke vrijheden bracht. De shiitische islam en de sharia behielden daarin wel een voorname plaats, althans op papier. De geestelijkheid was verdeeld over de grondwet. Velen waren voorstander, omdat zij de beperking van de macht van de sjah steunden, maar anderen, de puriteinen onder leiding van Nouri, waarschuwden tegen het onislamitische karakter van democratie en boden fel verzet. Desondanks werd de nieuwe constitutie afgekondigd, gevolgd door een reeks wetboeken naar Frans model (Dekker en Barends 2006).

De modernisering van het recht in Turkije, Egypte, Iran en Afghanistan kon op twee fronten plaatsvinden omdat men er al eeuwenlang rechtsdualisme kende, van statelijk recht (*kanun*) naast sharia-recht, van staatsrechtbanken (*mazalim*, *urf*) naast sharia-rechtspraak. Voor nieuwe, moderne rechtsgebieden werd nieuw westers recht ingevoerd, overwegend naar Frans model. Voor de traditionele rechtsgebieden als het familie- en erfrecht richtte men zich op hervorming van de sharia zelf door codificatie, hoger toezicht, procedurele vondsten, nieuwe interpretaties en andere aanpassingen. Daarbij schikten de *ulama* in Turkije en Egypte zich naar de sterke wereldlijke heersers. De *mujtahids* en *mullahs* in Perzië en Afghanistan hadden een minder sterk centraal gezag tegenover zich en daardoor een sterkere positie. Op lokaal niveau bleven zij vaak sleutelfiguren in familiebetrekkingen, grondtransacties en geschillenbeslechting volgens de sharia en ook op nationaal niveau speelden ze een politieke rol van betekenis.

Het wahhabitische Saoedi-Arabië deed aan deze regionale beweging van codificatie en hervorming van de sharia niet mee (Barends en Van Eijk 2006). Het verwierp westers recht en richtte zich alleen op de klassieke sharia. De Europese mogendheden waren trouwens in dit afgelegen gebied weinig geïnteresseerd, zij hadden elders de handen vol.

Koloniale rechtspolitiek

In de moslimlanden die door Europese overheersers waren gekoloniseerd, kondigden dezen doorgaans een formeel rechtspluralisme af. Daardoor vielen Europeanen in het vervolg onder 'Europees recht' en de inheemse bevolking onder 'inheems recht'. Het inheemse recht kende vaak zijn eigen pluralisme. De negentiende-eeuwse koloniale rechtspolitiek had daarom verschillende lastige problemen op te lossen.

Zo was er het vraagstuk of binnen het inheemse recht de sharia dan wel het in de lokale cultuur gewortelde gewoonterecht het primaat moest krijgen. Het antwoord verschilde per land en per periode, maar was hoe dan ook vaak omstreden. Aanvankelijk werd dikwijls gedacht dat toepassing van pure sharia geboden was. Later werd ontdekt dat dat niet juist was, omdat het geldende inheemse recht voor een groot deel werd gevormd door gewoonterecht. In regio's als Zuidoost-Azië en West-Afrika traden mengvormen op, waarbij het gewoonterecht niet zelden een matigende invloed uitoefende op de sharia.[6]
Een tweede vraagstuk was hoe men in beide systemen de geldende regels het beste kon vinden en toepassen. Er bestond bij beide een grote variatie aan regels die zelden waren gecodificeerd. Om die inheemse regels op te sporen die in de lokale werkelijkheid ook werden toegepast, ontwikkelde zich een interdisciplinaire tak van koloniale wetenschap, die in Nederland 'adatrechtswetenschap' werd genoemd.

Toepassing van moslims recht in de koloniën gebeurde dikwijls in sharia-rechtbanken, waarvan de competentie formeel werd vastgelegd. Regelingen tot het instellen van zulke rechtbanken werden afgekondigd in de achttiende eeuw in Brits-Indië en later in de Maleisische gebieden (1880), Nederlands-Indië (1882), Soedan (1902) en Nigeria (1906); de landenstudies (Otto et al. 2006) bespreken de ontwikkelingen in deze landen meer diepgaand. In indirect bestuurd gebied waren de inheemse gezagsdragers zelf rechter. Vaak stonden die onder toezicht van statelijke rechtbanken, die de toepassing van de sharia steeds meer toetsten aan westerse rechtsbeginselen als *natural justice, equity and good conscience.* Op deze wijze werd de sharia daaraan aangepast, zodat er mengvormen ontstonden, waarvan het Anglo-Mohammedaanse recht de bekendste was. De aanpassingen betroffen bijvoorbeeld de wrede lijfstraffen van de sharia. Als de rechters Europeanen waren, zaten er overigens dikwijls moslimse deskundigen bij als adviseurs. Deze praktijk die al lang bestond in Brits-Indië werd later ook door de Fransen in Noord- en West-Afrika geïntroduceerd.

Door de elites in de gekoloniseerde moslimwereld werd verschillend gereageerd op de rechtshervormingen. Voor sommigen kon de aanpassing aan de Europese leefwijze niet snel genoeg gaan. Anderen verwierpen deze volledig. Maar het grootste deel van de elites voelde wel voor de hervormingen. Huntington (1998: 74) verklaart hun positie aldus:

> "Rejection (de positie der puriteinen, J.M.O.) involves the hopeless task of isolating a society from the shrinking modern world. Kemalism (de directe navolging van het Westen, J.M.O.) involves the difficult and traumatic task of destroying a culture that has existed for centuries and putting in its place a totally new culture imported from another civilization. A third choice is to attempt to combine modernization wit the preservation of the central values, practices and institutions of the society's indigenous culture. This choice has understandably been the most popular one among non-western elites."

Maar aan het einde van de negentiende eeuw namen in de moslimwereld de antiwesterse gevoelens toe. De bezettingen van Tunis door de Fransen in 1881 en van Egypte door de Britten in 1882 riepen in heel Azië en Afrika een enorme antikoloniale reactie op. Het nationalistische verzet dat hieruit resulteerde, kende vele leiders: uit gevestigde elites, nationalistische verenigingen en partijen, charismatische geestelijken en jonge intellectuelen.

In Egypte kwam in 1882 kolonel Orabi met steun van geestelijk leiders als Abduh in opstand. In Soedan nam de Mahdi met zijn leger vanaf 1885 de macht over. Ook in het Noorden van Nigeria weigerden lokale volken zich aan het gezag van de Royal Niger Company te onderwerpen. In Brits-Indië culmineerde in 1906 het streven van de Indiase moslims naar een eigen staat in de oprichting van de All-India Muslim League. In Nederlands-Indië werd in afgelegen gebieden als Atjeh nog tot 1907 gevochten voor de vrijheid. Hoewel het verzet vaak wreed werd onderdrukt en geen kans op de militaire overwinning had, hield het toch stand. Hierdoor werd het gezag van de westerse mogendheden langzaam maar zeker aangetast.

Koloniale regimes, die de islam als een politiek gevaar zagen, beproefden ook in hun rechtspolitiek verschillende strategieën. Nu eens probeerden zij het religieuze establishment van de *ulama* te coöpteren als steun tegen radicalen, dan weer probeerden zij juist de macht van de schriftgeleerden in te dammen door de sharia-rechtspraak nauwer aan banden te leggen en de rol van het meer particularistische gewoonterecht uit te breiden. De juridische formule daarbij was dan dat gewoonterecht werd toegepast en sharia-recht alleen van toepassing was voorzover het een levend onderdeel daarvan vormde. Hiertegen werd door islamitische leiders het begrijpelijke verwijt van verdeel-en-heerspolitiek geuit. Hoe dit ook zij, het belangrijkste politieke debat aan het begin van de twintigste eeuw zou niet over godsdienst gaan maar over onafhankelijkheid. De strijd tegen de westerse overheersing, inclusief elementen van het westerse recht, vormde dan ook een vierde spanningsveld rond de sharia.

2.6 DE PERIODE 1920-1965. OPKOMST VAN NATIONALE STATEN MET HUN ONTWIKKELINGSIDEOLOGIE: HET VIJFDE SPANNINGSVELD

Nationalisme en modernisering in het Midden-Oosten

In de periode 1920-1965 groeide de invloed van het nationalisme op de rechtspolitiek. Turkije, Egypte, Iran en Afghanistan werden omstreeks 1920 staatsrechtelijk nieuwe of sterk vernieuwde nationale staten. Hun leiders streefden daarbij naar modernisering, waar mogelijk liberalisering of zelfs secularisering.

In Turkije nam de staat onder Atatürk de touwtjes stevig in handen. Hij schafte in 1924 het kalifaat en de religieuze rechtbanken af en voerde in 1926 een nieuw burgerlijk wetboek in. Daarvan maakte een nieuwe familiewet deel uit, die bepaalde dat man en vrouw gelijk waren, dat polygamie verboden was en dat

alleen nationale rechtbanken echtscheiding konden uitspreken. Vanaf 1928 was de islam geen staatsgodsdienst meer en in 1929 stopte de staat met de toepassing van de sharia. Daarmee werden ook de geestelijk leiders uit hun politieke machtsposities gezet.

In Egypte werden onder invloed van Abduh in 1920 en 1929 de eerste huwelijkswetten aangenomen. Erfrechtcodificaties van de sharia werden aangenomen in 1943 en 1944. De beroemde civilist As-Sanhuri ontwierp in de jaren dertig een burgerlijk wetboek dat Franse opzet, structuur en rechtsbeginselen integreerde met een aantal elementen uit de sharia en de Egyptische jurisprudentie. Het eerste land dat zijn ontwerp tot wet verhief, was Irak. Later in 1948 volgde Egypte zelf en daarna ruim een dozijn andere moslimlanden: de Egyptische rechtskring was geboren (Krüger 1987).

In Iran pleegde de officier Reza Khan in 1921 een staatsgreep. Geïnspireerd door Atatürk besloot ook hij tot een drastische modernisering. Een nieuwe grondwet werd uitgevaardigd, die overigens wel een artikel 2 bevatte volgens welk wetten moesten worden getoetst aan de voorschriften van de islam. De beperkte betekenis van dit artikel werd echter al snel duidelijk, toen er in 1931 een verbod werd afgekondigd op polygamie, in 1932 centrale registratie van huwelijken verplicht werd gesteld en vanaf 1936 *mujtahids* het rechtersambt niet meer mochten vervullen. Hier werd zelfs de hoofddoek verboden. Tussen 1927 en 1935 werd een nieuw burgerlijk wetboek aangenomen dat was gebaseerd op de sharia, maar gemodelleerd naar de Franse *Code Civil*. De *mujtahids* verzetten zich tegen deze maatregelen, maar in 1946 capituleerden zij en sloten een akkoord met de staat.

In Afghanistan regeerde vanaf 1919 de progressieve Koning Amanullah. Na in een onafhankelijkheidsoorlog de Britten te hebben verdreven, zette ook hij een reeks opmerkelijke politieke en juridische hervormingen in. Amanullah vaardigde de eerste geschreven grondwet (1923) uit, erkende fundamentele mensenrechten en verbeterde de positie van vrouwen en kinderen. Tussen 1919 en 1927 kwamen 75 moderne wetten tot stand en staatsrechtbanken kregen het monopolie op de rechtspraak.

Overigens riepen deze hervormingen ook weerstanden op. *Mullahs* in Afghanistan en Iran en puriteinse bewegingen als de Moslimbroederschap in Egypte (1928) en de Jamat-I-Islami in Brits-Indië (1941) riepen op tot krachtig verzet. In sommige gevallen werden hervormingen na een tijd weer geheel of gedeeltelijk teruggedraaid. Zo zwakten de Turkse machthebbers het strikte hervormingsbeleid af in de jaren veertig na de dood van Atatürk. Daarop kwamen verschillende politieke bewegingen en partijen naar voren met een puriteinse agenda. Deze werden echter doorgaans door de rechter onwettig verklaard. Het secularisme en de nationale eenheid behielden in Turkije de overhand.

In Saoedi-Arabië veroverde Koning Abd al-Aziz in 1925 de streek rond Mekka en Medina, de Hijaz, die hij in 1932 samenvoegde met zijn eigen gebied, namelijk de

streek rond Riaad, de Nejd geheten. Door de samenvoeging was de huidige staat Saoedi-Arabië geboren. Het regime deed niet of nauwelijks mee aan de nieuwe rechtspolitiek in de regio. Het hield vast aan de klassieke sharia als het geldende recht en aan sharia-rechtbanken als enige vorm van rechtspraak, dit alles onder toezicht van de koning.[7]

In de Britse en Franse mandaatgebieden in het Nabije Oosten kwamen na 1920 de nieuwe nationale staten Irak, Jordanië, Syrië en Libanon tot stand. Gedurende het interbellum hadden de Europese mogendheden en ondernemingen in economisch en militair opzicht nog enkele decennia de overhand. In die periode heerste er in maatschappelijk en rechtspolitiek opzicht een relatief liberaal klimaat. Overal werden nieuwe, moderne wetboeken ontworpen en ingevoerd. Men experimenteerde ook met democratie. Maar de elite van aristocraten, grootgrondbezitters en zakenlieden bleef oppermachtig en met name de Britse militairen bleven de strategische plaatsen controleren.

Na de stichting van de staat Israël in 1948, het daaropvolgende militaire conflict en Egyptes revolutie van Vrije Officieren onder Nasser in 1952, sloeg het klimaat om. De Europese militairen konden terug naar huis. Nu kwam de echte onafhankelijkheid in het Midden-Oosten, met de bijbehorende zoektocht naar een eigen identiteit, staatsideologie en rechtspolitiek.

Na enige tijd kristalliseerde zich in Egypte en de meeste andere Arabische landen een koers uit die werd gekenmerkt door nationalisme, socialisme, secularisme en modernisering, het zogenoemde *Arab Socialism*. De nationalisten eisten loyaliteit aan de staat; met islamitische puriteinen werden daarom korte metten gemaakt. De socialisten verkondigden krachtig de gelijkheid van man en vrouw. Hoewel er pogingen werden gedaan om het socialisme ideologisch te verbinden met de islam, kreeg een seculiere denkwijze in de staatsideologie de overhand. De *ulama* werden gerekend tot de traditionele elite wiens macht bij de opbouw van een nieuwe staat voor het volk diende te worden gebroken. Zo sloot Nasser in 1955 de sharia-rechtbanken.

Laat-koloniale verdringing van sharia-rechtspraak

In de overige gekoloniseerde moslimlanden in Afrika en Azië bestond er rond 1920 meestal nog een dualistisch systeem met een afzonderlijk georganiseerde 'inheemse rechtspraak' (*native justice*, *justice indigène*). Er heersten wisselende opvattingen over het vraagstuk of men de sharia al dan niet als onderdeel van het gewoonterecht moest beschouwen en wat de verhouding was tussen beide. Dit vond zijn weerslag in veranderingen in de organisatie en competentie van de sharia-rechtspraak. Tegen de achtergrond van het opkomende nationalistische verzet, waarbij moslimleiders een leidende rol speelden – soms geflankeerd door radicale, neo-puriteinse bewegingen – werd de koloniale rechtspolitiek door tegenstrijdige overwegingen geleid. Enerzijds wilde men de legitimiteit bij het gewone volk behouden door op de islam gebaseerde familieverhoudingen en gezagsstructuren te respecteren, anderzijds wilde men voorkomen dat de *ulama*

hun machtspositie onder het volk via de rechterlijke macht verder zouden uitbouwen. Daarnaast achtte men sommige aspecten van de sharia in strijd met fundamentele rechtsbeginselen. Dit leidde in de periode na 1920 in het algemeen tot een koloniale rechtspolitiek van geleidelijke beperking van de werkingssfeer van de klassieke sharia.

Deze ontwikkeling had directe gevolgen voor de sharia-rechtbanken. Soedan schakelde in 1920 over van 'sharia-rechtbanken' op 'lokale rechtbanken'. Van de Nederlands-Indische 'mohammedaansche priesterraden' werd in 1937 de competentie beperkt: huwelijksvermogensrecht, met uitzondering van de bruidsschat, en erfrecht werden aan hun rechtsmacht onttrokken. In Nigeria werden door de toetsing aan *natural law, equity and good conscience* verminking en marteling uit het strafrecht gebannen. In 1951 bepaalde de Nigeriaanse overheid dat de strafmaat op basis van de sharia nooit hoger mocht uitvallen dan de vergelijkbare Britse strafmaat. In 1959, een jaar voor de onafhankelijkheid, werd voor heel Noord-Nigeria het sharia-strafrecht zo goed als afgeschaft, met uitzondering overigens van bepalingen over ontucht (!) en alcoholgebruik. In Marokko, waar van oudsher sharia-rechtbanken bestonden, ontwierpen de Franse overheersers in 1930 voor het Berberse gewoonterecht een eigen rechtspraakstructuur. Hierdoor viel een groot deel van de Marokkaanse bevolking niet langer onder de sharia.

Andere koloniën hadden geen aparte sharia-rechtspraak. Mali, toen nog Soudan Français geheten, had enkel een *justice indigène*. Daar werd in beginsel het gewoonterecht toegepast waarbinnen de islam dan weer een geprivilegieerde plaats innam. In 1939 intervenieerde trouwens de Franse wetgever in Mali om de kinderhuwelijken te beperken door een minimumleeftijd te bepalen voor het aangaan van een huwelijk.

De positie van de sharia na de onafhankelijkheid

Tussen 1945 en 1965 werden vele moslimlanden in Azië en Afrika onafhankelijk, zoals Pakistan (1947), Indonesië (1945/1949), Marokko (1956), Soedan (1956), Mali (1960), Nigeria (1960) en Maleisië (1963). De onafhankelijkheid, nieuw verworven op de westerse overheersers, stelde aanvankelijk alle andere tegenstellingen in de schaduw. In de strijd voor de onafhankelijkheid hadden aristocraten en socialisten, zakenlieden en boeren, religieuze leiders en liberale intellectuelen zij aan zij gestreden. Maar nu zij een grondwet moesten maken, een staatsideologie moesten kiezen en de positie van de sharia dienden te bepalen, moesten zij kleur bekennen. Hun belangen en levensbeschouwingen kwamen vaak tegenover elkaar te staan.

Wat de positie van de sharia betreft, kwamen de tegenstellingen dramatisch tot uiting in Indonesië in de zomer van 1945, toen het comité tot voorbereiding van de onafhankelijkheid volkomen verdeeld raakte. Moslimleiders beriepen zich op een afspraak in het Jakarta Handvest dat na de onafhankelijkheid de sharia zou gelden voor alle moslims. Maar Sukarno en Hatta vaardigden op 17 augustus 1945 een grondwet uit waarin het woord islam niet eens voorkwam, laat staan de

invoering van de sharia. In Pakistan kwam de in 1949 algemeen aanvaarde *Objectives Resolution*, die de voorschriften van de islam tot hoogste norm uitriep, niet verder dan de preambule van de grondwet van 1956. Die grondwet bevatte wel een aantal artikelen over de islam, maar deze werden door conservatieven en modernisten verschillend uitgelegd en hadden in de praktijk geen grote betekenis. In 1962 kwam er zelfs een grondwet tot stand die de islam een minder belangrijke plaats toekende. De grondwet van Maleisië (1957) noemde de islam weliswaar als staatsgodsdienst, maar de grondwettelijke definitie van *law* in artikel 160 vermeldde desalniettemin *the written law, the common law, custom and usage* en sloot de sharia uit. Het onafhankelijke Nigeria (1960), een multi-etnische federatie van een islamitisch Noorden met een christelijk Zuiden, kende geen staatsgodsdienst. Mali (1960) werd in zijn grondwet zelfs tot een seculiere staat verklaard. De grondwet van Marokko (1962) vermeldde geen bepaling over de positie van de islam. Wel noemde de preambule het land een 'islamitische staat' en riep artikel 6 de islam uit tot staatsgodsdienst. De koning werd staatshoofd en tevens religieus leidsman van alle Marokkaanse moslims.

De grondwetten van al deze ex-koloniën hadden gemeen dat zij een overgangsbepaling bevatten die de bestaande koloniale regelingen in stand hield voorzover deze niet in strijd waren met de nieuwe grondwet. Dat betekende dikwijls dat dualistische elementen in het recht voortleefden, in de schaduw van een nieuwe staat die vaak unificatie als zijn hoogste norm had. Gewoonterecht en godsdienstig recht werden door menige wetgever, bestuurder en rechter beschouwd als relicten uit een voorbije tijd. Een voorbeeld hiervan vormde een arrest van het Hooggerechtshof van Indonesië in 1962, dat bepaalde dat vrouwen evenveel erfden als mannen.

Afghanistan vaardigde in 1964 een moderne, liberale grondwet uit. "Recht", zo bepaalde artikel 69, "is een besluit van de beide Huizen, en ondertekend door de Koning." In gebieden waar zulk recht niet bestond, zouden de bepalingen van de Hanafitische rechtsschool van de sharia worden beschouwd als recht. Deze constitutie ging echter aan uitvoeringsproblemen ten onder. Perzië ging gebukt onder repressie door de sjah. Maar invoering van de sharia was voor de nieuwe elite nog vrijwel nergens een onderwerp van discussie.

Voor de jongere, hoogopgeleide generaties van nationalisten bleek godsdienst meer een politiek strijdmiddel te zijn geweest dan een doel op zichzelf. Nu de moslimlanden onafhankelijk waren, verdween de islam dikwijls uit het publieke leven. De politieke elite zette zich aan het proces van natievorming en ontwikkeling. Voor haar was de islamitische erfenis niet langer relevant voor de behoeften en vereisten van een moderne staat en maatschappij (Esposito 1998: 98, 156). Via een ministerie of nationaal bureau voor godsdienstzaken hielden de regimes wel het oog op de moskeeën, religieuze scholen en organisaties. Waar nodig ging de nieuwe politieke elite in moslimlanden de strijd aan met opstandige islamitische puriteinen en schriftgeleerden. Maar omdat in veel ontwikkelingslanden de economische groei ernstig bleek tegen te vallen, kreeg de islamitische oppositie

meer kans. Volgens hun verhaal waren moslimlanden "doomed to failure as long as they looked to the West and failed to root their identity and socio-political development directly in Islam" (Esposito 1998: 157). Nasser moest in Egypte vanaf 1953 de Moslimbroederschap dus met kracht bestrijden en de sjah zette in 1963 Khomeini uit naar Turkije. Het recht fungeerde intussen, in de woorden van Allott, (1980) vooral als een nationaal programma, van een hoogst ongeduldige, arrogante elite gericht op een totale transformatie van de maatschappij, en gedoemd tot geringe legitimiteit.

Alleen in Saoedi-Arabië ontbrak zo'n programma. Door de olie-inkomsten werd dat ook niet noodzakelijk gevonden. Daar nam de klassieke sharia nog steeds de centrale plaats in in het rechtssysteem.

Ten aanzien van het pluralistische familierecht gaven regeringen overal in de moslimwereld opdracht tot het ontwerpen van nationale, liefst eenvormige wetten. Maar dergelijke codificaties bleken politiek geen eenvoudige opdracht en in vele landen bleven snelle resultaten uit. Marokko, Pakistan en Iran slaagden er wel in tot codificatie van hun familierecht te komen. In Marokko werd in 1957-1958 de *Muddawana* afgekondigd, die bescheiden verbeteringen in de positie van de vrouw bracht. In Pakistan was dat de Islamitische Familie Ordonnantie van 1961 en in Iran de Wet ter Bescherming van het Gezin van 1967, geamendeerd in 1975. De Pakistaanse ordonnantie was een relatief liberale wet die het recht van de man op verstoting en polygamie van staatswege aan banden legde. De Iraanse wet verbeterde de positie van de vrouw fors inzake verstoting en polygamie. Maar het moet worden gezegd dat beide wetten tot stand waren gekomen onder een autocratisch bewind. In Pakistan was dat een puur militair bewind. Staatsgrepen door legerleiders waren in Afrika en Azië trouwens aan de orde van de dag en democratische vrijheden waren eerder uitzondering dan regel.

Economische en politieke modellen

Inmiddels hadden in de jaren zestig Turkije, Egypte, Iran en Afghanistan en de genoemde ex-koloniën, evenals de andere landen in de Derde Wereld, zich bekeerd tot een 'ideologie van ontwikkeling' (Heady 1996: 290-321). De *twin goals of development* waren *nation-building and socio-economic progress*. Dat waren formidabele uitdagingen. Anders dan het Westen, waar nationale identiteiten, stabiele staatsinstellingen, recht, economie, godsdienst en cultuur langzaam en van binnenuit waren gegroeid en hervormd, hadden de leiders van moslimlanden te maken met een "compressed timeframe of decades rather than centuries and with models for modern development that were indeed alien, of foreign origin" (Esposito 1998: 157).

Daarbij was zowel in de Arabische wereld als daarbuiten het socialisme opgekomen. Russische sturingsmodellen dienden zich aan als alternatief voor het liberale kapitalisme van het Westen. Zij bleken grote aantrekkingskracht te hebben en kregen in vele moslimlanden navolging bij de organisatie van staat, economie en recht. Hiertegenover stond de steun van de Verenigde Staten, de opkomende

leider van het vrije Westen. In de strijd om de hegemonie kregen de Verenigde Staten voet aan de grond in moslimlanden als Turkije, Saoedi-Arabië, Pakistan en Iran, en na een staatsgreep in 1965 ook in Indonesië. Dikwijls steunden de Amerikanen daarbij militaire leiders in hun strijd tegen socialistische politici.

Het ging in de nationale politiek binnen de moslimwereld vooral over nationale eenheid, repressie van afscheidingsbewegingen en arbeidsonrust, nieuwe technologie, olie- en gaswinning, industrialisatie, centrale economische planning, landhervormingen en nationalisaties. Staatsapparaten werden uitgebreid en penetreerden tot diep in het land om via *change agents* voor *community development* te zorgen.

Alle ontwikkelingen in deze periode overziende, luidt de conclusie dat er sprake was van een vijfde spanningsveld tussen de sharia en het nieuwe nationale recht, gericht op eenheid, ontwikkeling en socialisme.

2.7 DE PERIODE 1965-1985. BARSTEN EN BREUKEN IN DE STAATSIDEOLOGIEËN EN ISLAMITISCHE OMWENTELINGEN

In de loop van de jaren zestig begon de politiek van *nation-building* en centraal geplande economische ontwikkeling zijn elan in een aantal landen te verliezen. Dat leidde tot regimewisselingen in Indonesië (1966), Mali (1968) en Egypte (1970). De ideologie werd er minder socialistisch. Moslimgroepen kregen wat meer ruimte, soms om het nieuwe regime te helpen de linkse politieke elite te verjagen. In andere landen kwamen nieuwe socialistische regimes op, zoals in Afghanistan (1965), Soedan (1969) en Pakistan (1970). Ook deze landen zagen zich geconfronteerd met opkomende moslimbewegingen. Bhutto, die in 1970 de verkiezingen in Pakistan won, speelde op die islamisering in. In de grondwet van 1973 liet hij sterke pro-sharia passages opnemen. Hij verscherpte het alcoholverbod, sloot nachtclubs en knoopte nauwere banden aan met de Arabische wereld. In 1974 liet hij de Ahmadiyya-groepering (een moslimsekte) grondwettelijk tot niet-moslims verklaren. In Iran maakte de geestelijkheid deel uit van de groeiende oppositie tegen de sjah.

Na vele decennia van repressie door achtereenvolgende regimes eisten allerlei sociale groepen nu ruimte op voor liberalisering op politiek, religieus, economisch en maatschappelijk terrein. Die liberalisering kwam er ook in een reeks moslimstaten, onder Suharto (Indonesië), Traoré (Mali), Sadat (Egypte), Bhutto (Pakistan) en andere regeringsleiders. De ruimte werd voor een belangrijk deel ingenomen door een oplevende islam, zowel op straat als in de politieke cultuur. De grote en snelle verbreiding van de 'politieke islam'[8] stond ook onder invloed van een reeks internationale ontwikkelingen (Saikal 2003; Fuller 2003: xi, 7-12; zie ook par. 1.1). Met de wijsheid van vandaag zou men haast zeggen dat de wederinvoering van de sharia niet lang op zich kon laten wachten.

In 1972, 1973 en 1974 voerde kolonel Gadaffi in Libië vier korte wetten in, waarbij straffen uit de klassieke sharia werden opgelegd voor diefstal, straatroof, ontucht, laster en het drinken van wijn. Het wetboek van strafrecht van 1953, ontworpen naar Italiaans model, bleef overigens gewoon van kracht. Slechts op enkele plaatsen werd het bestaande wetboek in overeenstemming gebracht met de nieuwe wetten. Ook voor de genoemde delicten behield het bestaande wetboek een belangrijke functie, omdat het bewijs volgens de nieuwe sharia-wetten 'praktisch niet te leveren' was (Brugman 1987: 56-57).

De Iraanse revolutie

In 1979 voltrok zich de islamitische revolutie in Iran. Het was de eerste revolutie in de moderne geschiedenis waarvan ideologie en leiding religieus van aard waren. Opmerkelijk was volgens Halliday (2003: 47) dat de revolutie traditionele elementen combineerde met moderne. Het Iran van 1979 was veel ontwikkelder dan het Rusland van 1917 of het China van 1949. De revolutie vond plaats in de steden en meer door politieke confrontatie dan met gewapend conflict. De dominante opvattingen van de geestelijkheid leidden tot pogingen het Iraanse rechtssysteem te transformeren in de richting van het meer dan duizend jaar oude model van de klassieke sharia (idem: 43-44).

Nog voor de revolutie plaatsvond, had ayatollah Khomeini in Parijs echter een grondwet laten opstellen door seculiere juristen én shiitische schriftgeleerden. Deze bevatte weliswaar een toetsingsmechanisme van wetgeving aan de sharia door een Raad van Hoeders, maar verder was het een vrij conventioneel document. Weinig wees erop dat de grondwet enkele maanden later, onder toenemende invloed van de conservatieve geestelijkheid, de gehele soevereiniteit, het hoogste gezag en het laatste woord zou leggen bij de Rechtsgeleerde-regeringsleider. Progressieve democraten en nationalistische intellectuelen die hadden meegeholpen de sjah te verdrijven, verloren volledig hun greep op het proces en werden vervolgens geëlimineerd. Volgens artikel 4 van de grondwet van 1979 zou de hele wetgeving zijn gebaseerd op de islam. Khomeini maakte de sharia tot direct richtsnoer voor staat en recht. Dit kwam tot uiting in een reeks maatregelen: een renteverbod, verboden van alcoholgebruik, prostitutie en homoseksualiteit. Regelgeving van voor de revolutie moest volgens de schriftgeleerden worden 'genegeerd'. Zolang de wetgeving niet was hervormd op basis van de sharia, vulde Khomeini zelf leemtes in het recht aan met 'revolutionaire' *fatwa's*. Een gebrek aan formele democratische legitimatie werd geen probleem geacht want, zo redeneerde Khomeini, "er kon geen tegenstelling zijn tussen de Rechtsgeleerde en de gelovigen" (idem: 44).

Intussen maakte de revolutie vele slachtoffers. Andersdenkenden werden geterroriseerd door islamitische vigilante groepen en 'revolutionaire islamitische rechtbanken'. Deze laatste spraken recht volgens de ongecodificeerde sharia en aarzelden niet vanaf 1981 de zwaarste lijfstraffen op te leggen, die ook werden voltrokken. Het bewind bleek, evenals dat onder de sjah het geval was geweest, bereid tot ernstige schending van mensenrechten. In een rapportage in het kader

van het VN-verdrag inzake Burgerlijke en Politieke Rechten (ICCPR) verklaarde de vertegenwoordiger van Iran in 1982 dat in geval van strijd tussen de islam en het VN-verdrag de islam altijd voorging (zie par. 5.5).

De wetgevingsmachine in revolutionair Iran kwam echter moeizaam op gang. Weliswaar zag het parlement de noodzaak van bepaalde maatregelen in en keurde wetsontwerpen goed, maar de conservatieve Raad van Hoeders hield deze vervolgens tegen. In *fatwa's* van 1981 en 1984 stelde de Rechtsgeleerde-regeringsleider echter vast dat in geval van maatschappelijke noodzaak het parlement bevoegd was wetten te maken "ook als dat strijd met de sharia opleverde" (Ansari-Pour 1995; Schirazi 1997: 63-64). De Raad van Hoeders wilde zich liever oriënteren op de *fatwa's* van Khomeini als overgangsrecht en bleef weerstand bieden. In 1982 en 1983 kwamen alleen vier nieuwe strafwetboeken tot stand, drie gebaseerd op klassiek sharia-strafrecht, inzake *hadd*-delicten, *hadd*-straffen en vergeldingsrecht, en één gebaseerd op het prerevolutionaire wetboek van strafrecht. Broodnodige wetgeving inzake het goederenrecht liep echter vast op de controverse tussen het parlement en de Raad van Hoeders. Het gebrek aan aandacht voor nationale wetgeving viel deels te verklaren uit het feit dat de revolutie niet zozeer was gericht op ontwikkeling, in de zin van sociaal-economische vooruitgang en natievorming, maar vooral op de verbreiding en overwinning van de islamitische godsdienst (Halliday 2003: 44). Maar in een land met de omvang, moderniteit en complexiteit van Iran moesten de leiders voor de impasse in de wetgeving toch een oplossing zien te vinden.

De staatsgreep in Pakistan

In 1979 voerde generaal Zia ul-Haq in Pakistan de Hudood Ordonnanties in. Hij was aan de macht gekomen door een staatsgreep in 1977 en werd bekend als de man van *Allah, the Army and America*. Pakistan was een arm, instabiel en verscheurd land. De generaal wenste een sterk centraal gezag, een actief militair optreden in Kashmir en Afghanistan, maar hij miste de steun daarvoor onder het volk. Om de centrifugale krachten te bedwingen, koos hij voor een stringente islamitische staatsideologie, ook al had deze niet de steun van de grotere politieke partijen. De Hudood Ordonnanties waren van dezelfde orde als de nieuwe strafwetgeving in Libië en de nieuwe politiek in buurland Iran. In 1980 vaardigde Zia hiernaast een extreem strenge en ruime strafwetgeving uit tegen godslastering en tegen de islamitische Ahmadiyya-sekte. Deze bepalingen droegen bij aan een klimaat van grote religieuze intolerantie. Hierop volgde wetgeving inzake islamitisch bankieren, dat in 1984 verplicht zou worden gesteld. In datzelfde jaar werd ook het bewijsrecht in overeenstemming gebracht met de sharia: een getuigenis van twee vrouwen kreeg het gewicht van dat van één man. Intussen bleven de rechtbanken met hun in de *common law* opgeleide rechters gewoon functioneren. In 1979 werden er *shariabenches* ingesteld bij de gerechtshoven maar in 1980 werden deze alweer vervangen door één Federaal Sharia Hof (FSH). De hogere rechtspraak kreeg een matigende invloed op de toepassing van de sharia. In 1981 sprak het FSH zich uit tegen steniging. In de daaropvolgende jaren zouden door toedoen van de hogere rechters noch stenigingen noch amputaties worden uitgevoerd.

Sharia-wetgeving in Soedan

In Soedan voerde de militaire regeringsleider, Numeiri, in september 1983 op de sharia gebaseerde wetgeving in. Soedan was al sinds zijn onafhankelijkheid een arm, instabiel land en werd bovendien verscheurd door een langdurige strijd tussen het islamitische Noorden en het Zuiden. Het regime was op zoek naar zijn politieke en juridische identiteit, hetgeen bleek uit het wispelturige beleid bij de totstandkoming van wetten. In de periode 1970 tot 1972 had Numeiri, ondanks de Britse opzet van het bestaande rechtsstelsel, een serie Frans-Egyptisch georiënteerde wetboeken ingevoerd. De grondwet van 1973 had gewoonterecht nog op één lijn gesteld met de sharia als bron van wetgeving. In 1974 werden de wetboeken alweer vervangen door meer op de *common law* gebaseerde wetten, met een strafwet die geen sharia-bepalingen kende. Dit sloeg radicaal om in de jaren die volgden.

In 1977 kon Numeiri niet verder regeren zonder de puriteinse Moslimbroeders onder leiding van Turabi officieel in de regering op te nemen. Die begonnen direct wetsontwerpen te maken op basis van de sharia. Dit leidde vanaf september 1983 tot de eerste serie islamitische wetboeken, voor strafrecht, inclusief *hadd*-straffen, contractenrecht, belastingrecht, procesrecht alsmede 'bevordering van deugd en het voorkomen van ondeugd' (de zogeheten septemberwetten). De wetgeving droeg sporen van haastwerk en politieke bijbedoelingen. De toepassingsmogelijkheden voor wrede lijfstraffen waren veel ruimer dan volgens de klassieke sharia het geval was. Kennelijk wilden Numeiri en de Moslimbroeders de handen vrijhouden om tegenstanders hard aan te pakken. Protesten tegen de septemberwetten werden hard neergeslagen. Executies en zware lijfstraffen vonden volop plaats. Na een reeks van stakingen wegens de slechte economie in 1984 stelde Numeiri noodwetgeving en noodrechtbanken in die ook de septemberwetten toepasten. In 1985 vond het meest pijnlijke en grove misbruik van de nieuwe wetgeving plaats, namelijk de veroordeling en executie van Mahmoed M. Taha, de 76-jarige leider van een vooruitstrevende politieke groepering, de Republican Brothers.

De ontwikkelingen elders in de moslimwereld

Hoe groot was de invloed van de gebeurtenissen in Iran, Pakistan en Soedan op de positie van de sharia in andere moslimlanden in deze periode? In elk geval werd in de periode tot 1985 in Egypte, Marokko, Turkije, Afghanistan, Indonesië, Maleisië, Mali en Nigeria het sharia-strafrecht niet ingevoerd.

Saoedi-Arabië, dat zijn recht nog altijd op de klassieke sharia baseerde, zag na het olie-embargo van 1973 zijn rijkdom verveelvoudigen. Een ambitieus opleidings- en moderniseringsprogramma werd uitgevoerd maar politiek veranderde er weinig. De koninklijke familie heerste zonder democratische participatie van de bevolking en de *ulama* hielden toezicht op het onderwijs, de gedragsregels voor het publieke domein en de positie van de vrouw. In de jaren zeventig kreeg de regering door de oprichting van een ministerie van justitie en een nieuwe rechterlijke organisatie meer controle over de sharia-rechtspraak. Door de modernise-

ring en de staatsbemoeienis leek de invloed van het wahhabisme af te nemen. Maar terwijl het regime in 1979 met argusogen de ontwikkelingen in Iran gadesloeg, bestormde en bezette een groep van honderden puriteinen de Heilige Moskee van Mekka. De opstandelingen, die de Saud-familie en de *ulama* beschuldigden van corruptie, decadentie en heulen met het Westen, werden gedood. Het regime stak nu als tegenwicht tegen de shiitische revolutie zijn geld in de bouw van duizenden sunnitische scholen en moskeeën over de hele wereld en de verspreiding van miljoenen Korans in vertaling. In 1982 werd een Commissie van grieven bevoegd verklaard om klachten tegen de overheid te behandelen.

Egypte, dat onder Sadat een pro-westerse koers volgde, democratischer werd en vrede sloot met Israël, bood de gevluchte sjah van Iran gastvrijheid. Dit lokte felle kritiek uit van Moslimbroeders. Bovendien vaardigde Sadat in 1979 een progressief-liberale huwelijkswet uit, waartegen de conservatieven te hoop liepen. Als tegemoetkoming werd in 1980 grondwetsartikel 2 zo geamendeerd dat de sharia nu niet langer als 'een voorname bron' maar als 'de voornaamste bron' van het Egyptische rechtsstelsel gold. Met grote politieke en juridische behendigheid wisten regering en rechterlijke macht een werkelijk effect hiervan op de grote rechtsgebieden te voorkomen (Peters 1987). In 1981 werd Sadat vermoord bij een aanslag door radicale puriteinen. Zijn opvolger Mubarak hield echter dezelfde gematigde koers aan.

In het onafhankelijke koninkrijk Marokko (1956) voerde Koning Hassan een bewind met harde hand. Zijn streven was sterk gericht op nationale eenheid. Om de rechtspraak te marokkaniseren en arabiseren werden bij wet van 1965 de inheemse en Franse rechtbanken samengevoegd en geünificeerd. De positie van de sharia werd goeddeels beperkt tot het familie- en erfrecht; andere rechtsgebieden bleven sterk gebaseerd op het Franse recht.

In de seculiere Turkse staat werd de rol van de godsdienst in de politiek zichtbaarder. In 1965 kwam de Rechtvaardigheidspartij van Demirel aan de macht met de leuze 'wij zijn rechts van het centrum en op het pad naar God'. De rol van religieuze middelbare scholen werd groter en er was sprake van studentenprotest tegen het verbod hoofddoeken te dragen. In 1969 en 1973 werden er islamitisch georiënteerde partijen opgericht. De eerste hiervan werd door de rechter verboden, de tweede viel onder een algemeen partijverbod van het leger, dat in 1980 een staatsgreep pleegde. De hoofddoek in het hoger onderwijs bleef een belangrijk geschilpunt. In 1984 hield het Hoge Administratieve Hof het verbod overeind, omdat de hoofddoek "een symbool was van een wereldbeschouwing gericht tegen de vrijheid van vrouwen en tegen de grondbeginselen van de Republiek".

In Afghanistan pleegde oud-premier Daud Khan in 1973 een militaire coup met steun van de communistische partij. De voornaamste tegenstand kwam van de religieuze elite, maar deze werd snel uitgeschakeld. Een nieuwe grondwet (1977) stelde enerzijds dat de islam staatsgodsdienst was en dat alle wetten moesten worden getoetst aan de grondbeginselen van de islam; anderzijds werd Afgha-

nistan tot een "republikeinse, democratische, onafhankelijke, unitaire en ondeelbare staat" uitgeroepen (artikel 22) waarin man en vrouw gelijk waren (artikel 27). In hetzelfde jaar werd ook een burgerlijk wetboek uitgevaardigd volgens het Egyptische model. Daarin kreeg de geschreven wet prioriteit als rechtsbron, maar als die ontbrak werd de lacune opgevuld met sharia-bepalingen uit de Hanafitische rechtsschool (artikel 1 BW). In 1978 werd na een volgende staatsgreep een ingrijpend programma voor landhervorming en sociale transformatie ingevoerd, van Russische snit. Verschillende verzetsgroepen van strijders (*mujahidin*) groepeerden zich in Pakistan en Iran. Eind 1979 vielen de Russen Afghanistan binnen en steunden zij het repressieve communistische regime van Karmal. De moslimwereld en het Westen keurden de inval eensgezind af en besloten beide het georganiseerde verzet van de *mujahidin* in Peshawar intensief te gaan steunen.

In Indonesië pleegde legerleider Suharto in 1965-1966 een staatsgreep waarbij hij de communisten die onder zijn voorganger Sukarno een sterke positie hadden, met steun van moslimgroepen uit de weg ruimde. Het nieuwe bewind was sterk gericht op stabiliteit en economische groei. Een obsessief streven naar nationale eenheid kwam tot uiting in sterke unificatie van het recht. De nieuwe wet op de rechtspraak van 1970 stelde de religieuze rechtspraak als sector onder juridisch toezicht van het Hooggerechtshof; beleids- en beheersmatig viel de rechtspraak onder de controle van het ministerie van godsdienstzaken. Een vooruitstrevend ontwerp voor een nieuwe huwelijkswet riep in 1973 grote controversen op in het parlement en daarbuiten. Moslimgroepen protesteerden hevig en alleen door bemoeienis en fysiek ingrijpen van het leger kon een compromis worden afgedwongen. Enerzijds bepaalde de huwelijkswet van 1974 dat huwelijken zouden worden voltrokken volgens de regels van godsdienst en levensbeschouwing, anderzijds voorzag de wet in zware beperkingen van polygamie en verstoting en in een groot aantal controle- en toetsingsmechanismen, met name door de nationale, godsdienstige rechtbanken. Hiermee was voor deze gevoelige materie een voor velen acceptabele oplossing bereikt.

In Maleisië moest na etnische onlusten tussen Chinezen en Maleiers in 1969 het 'sociaal contract' opnieuw uitonderhandeld worden. De geprivilegieerde positie van de inheemse, islamitische Maleiers werd verder versterkt. De constitutionele positie van de islam veranderde niet, maar het sociaal-politieke klimaat werd langzaamaan islamitischer. De islamitische oppositiepartij PAS slaagde erin de nationalistische regeringspartij UMNO (later Barisan Nasional) in de verdediging te drukken, zodat deze partij zelf werd gedwongen een meer islamitische ideologie aan te nemen. Dat dit een gematigde houding bleef, werd duidelijk uit de nieuwe islamitische familiewet van 1984, die bestaande praktijken unificeerde en moderniseerde en geen terugkeer naar de orthodoxie liet zien. Een wet van 1983 stelde islamitisch bankieren niet verplicht, maar schiep wel de mogelijkheden daartoe, naast het conventionele bankrecht op basis van de *common law*.

Ook in Mali werden de verhoudingen in het bestaande staatsbestel niet veranderd. Na de socialistische Keita, onder wiens bewind de moslimleiders zich

gemarginaliseerd voelden, gaf Traoré hun na een militaire coup in 1968 meer ruimte. Een nieuwe grondwet (1974) bleef echter seculier. Over een nieuw ontwerp voor het familierecht (1971), dat aanzienlijke veranderingen bevatte ten opzichte van traditionele normen en praktijken, ontstond veel discussie. Om de gemoederen niet te zeer te verhitten, werd geen besluit over het ontwerp genomen.

Nigeria had aanvankelijk veel grotere zorgen dan de mogelijke islamisering van het rechtssysteem. Sinds 1966 woedde er een burgeroorlog waar het islamitische Noorden en het christelijke Zuidoosten elkaar bestreden. Maar ruim tien jaar later, in 1978-1979 kwam het wel tot een groot politiek conflict over de positie van de sharia. In de grondwetgevende vergadering stelden moslimleiders uit het Noorden voor dat er een nationaal stelsel van sharia-rechtspraak zou worden ingesteld met aan de top een Federaal Sharia Hof (FSH) en hoven van beroep in elke deelstaat. Na fel verzet van de christenen rolde er een compromis uit. Er kwam geen FSH, het seculiere Hooggerechtshof bleef de top van de rechterlijke macht. Wel mocht elke deelstaat hetzij een Gewoonterecht-hof hetzij een Sharia-hof instellen. Een deelstaat mocht echter geen staatsgodsdienst hebben, evenmin als de federatie (artikel 10 van de grondwet). De jurisdictie van sharia-gerechten werd bovendien beperkt tot familierecht (artikel 242).

Wanneer wij de reïslamisering van het recht in de periode 1965-1985 samenvatten, blijkt dat van de twaalf nationale rechtsstelsels er drie tussen 1979 en 1984 een dramatische terugkeer naar de sharia ondergingen: Iran, Pakistan en Soedan. Eén, Saoedi-Arabië, behield als voorheen de sharia als hoogste wet van het land. Deze vier landen streefden ernaar hun revolutie te doen overslaan naar de rest van de moslimwereld. Ook elders bestond felle kritiek van puriteinen op falend ontwikkelingsbeleid en corruptie. Bovendien kwam door het verzet tegen de Russische inval in Afghanistan de internationale samenwerking van militante puriteinen in een stroomversnelling. Toch vonden de vier voorbeelden in de jaren tot 1985 geen grootscheepse navolging in de nationale rechtssystemen van de rest van de moslimwereld. In de andere acht bestudeerde landen was er bijvoorbeeld nog geen sprake van algemene invoering van de sharia. Wel werden er in de constitutionele sfeer verschillende aankondigingen van islamisering gedaan. Maar op het belangrijke rechtsgebied van familie- en erfrecht was alleen in Iran en Soedan de rechtspositie van vrouwen drastisch verslechterd, in de andere onderzochte landen was de situatie gelijk gebleven of zelfs verbeterd.

Als wij de implementatie van reïslamisering afmeten, zoals Peters (te verschijnen), aan de vervanging van w*estern type* wetboeken door wetboeken gebaseerd op de sharia op vele rechtsgebieden, dan is er in de periode 1965-1985 zelfs niet eens zo heel veel sprake van reïslamisering geweest. Soedan lijkt met zijn septemberwetten het meest aan deze standaard te hebben voldaan. Pakistan vaardigde wel islamitische strafordonnanties en een renteverbodordonnantie uit, maar verving geen oude wetboeken door islamitische. Iran kreeg een nieuw strafwetboek, maar andere wetboeken zoals het burgerlijk wetboek werden niet afge-

schaft. Zij werden slechts 'genegeerd' om voorlopig plaats te maken voor de *fatwa's* van de Rechtsgeleerde-regeringsleider. De opperheerschappij van de sharia betekende in feite dat de regeringsleider, gesteund door een schare conservatieve geestelijken, zelf in alle belangrijke zaken de eindbeslissing had.

Toch kan men concluderen dat in de jaren tot 1985 de betekenis van de sharia en de politieke islam in de gehele moslimwereld toenam. Overal kon men de opkomende islam herkennen als politiek antwoord op falend ontwikkelingsbeleid en corruptie, en als uiting van het verlangen naar een eigen identiteit. Zowel nationaal als internationaal namen de spanningsvelden rond de sharia toe en werd de situatie ondoorzichtiger.

2.8 DE PERIODE NA 1985. CONFRONTATIE, ISLAMISERING EN JURIDISCHE MATIGING

Hoe ging het na 1985 verder met de positie en rol van de sharia in rechtssystemen in de moslimwereld? Eerst kijken wij naar Iran, Pakistan, Soedan – de drie landen waar in de vorige periode op de klassieke sharia gebaseerde wetgeving was ingevoerd –, vervolgens naar Saoedi-Arabië, bakermat en bolwerk van de klassieke sharia, en dan naar Afghanistan, waar het Taliban-regime kwam en ging. Daarna richten we de blik op Noord-Nigeria en Maleisië, twee federaties waarvan deelstaten na 1985 sharia-wetgeving afkondigden. Ten slotte besteden we aandacht aan de rechtsontwikkeling in Egypte, Marokko, Indonesië, Mali en Turkije.

Iran

In 1987 en 1988 vaardigde Khomeini in Iran enkele *fatwa's* uit die het staatsbelang stelden boven de wetten en de sharia. Om dat staatsbelang vast te stellen werd een nieuw staatsorgaan geschapen, de Raad voor Vaststelling van de Belangen van de Staat, die geschillen tussen het progressievere parlement en de conservatievere Raad van Hoeders ging bekijken. Hierdoor kon eindelijk nieuwe wetgeving totstandkomen over grond, belastingen en arbeidsverhoudingen, die niet rechtstreeks van de sharia was afgeleid.

Na de dood van Khomeini in 1989 werd het beleid tot invoering van de sharia gematigder. In 1992 werden regelingen inzake echtscheiding en alimentatie gunstiger voor vrouwen. De verstrekking van informatie over huwelijk en echtscheiding werd verplicht en beperkte het eigenmachtig optreden van de man, zoals de klassieke sharia dat permitteerde. In 1993 stelde Iran zich in zijn rapportage in het kader van de Internationale Overeenkomst inzake Burgerlijke en Politieke Rechten (ICCPR) wat positiever op tegenover het VN-mensenrechtenbeleid. In 1995 werd bepaald dat vrouwen toch weer rechter mochten worden, en in 1997 werd het hoger beroep weer ingesteld. Bij vrije verkiezingen in 1997 en 2001 bleek dat het volk massaal stemde voor hervormingen. Liberalisering leek ook enige tijd vanuit het regime zelf te kunnen komen. De geestelijke Khatami, die hervormingen beloofde, werd twee keer tot president gekozen. Intellectuelen als Soroush, ex-ideoloog van de revolutie, betoonden zich pleitbezorger voor een

modernistische opvatting van de sharia. Grote, democratische hervormingen bleven echter uit, maar wel waren er soms opmerkelijke stappen. De huwelijkse leeftijd voor meisjes die direct na de revolutie was verlaagd van 15 jaar naar 9 jaar, werd later weer verhoogd tot 13 jaar. In mei 2004 nog werd door het parlement nieuwe erfrechtwetgeving aangenomen waarin de vrouw werd gelijkgesteld aan de man. Die maatregel werd door de Raad van Hoeders verworpen. De Raad voor de Vaststelling van de Belangen van de Staat, die al in 70 procent van de aan hem voorgelegde gevallen het parlement zijn zin had gegeven boven de Raad van Hoeders, moest hier uitkomst brengen.

Maar inmiddels was ook duidelijk geworden dat de topelite van geestelijk leiders niet van plan was de macht te delen met het parlement of andere hervormingsgezinden. Kritiek werd weer sneller gecriminaliseerd. In 1998 werden vijf oppositieleden en schrijvers gedood. Het bewind scherpte de perswet in 2000 aan en trad hard op tegen journalisten, intellectuelen en studentenleiders. Het regime zorgde ervoor dat bij de verkiezingen van 2004 hervormingsgezinde kandidaten werden uitgesloten. Islamitische milities kwamen terug in het straatbeeld. De schriftgeleerden hadden hun macht hardvochtig gehandhaafd en voorlopig weten te behouden. Maar zij bleken wel onderling verdeeld te zijn, tussen preciezen en rekkelijken. Op de stenigingsstraf werd een moratorium afgekondigd, maar overigens behielden de orthodoxen het hoogste woord. Zij domineerden de politieke en publieke ruimte en blokkeerden georganiseerde tegenspraak. De oppositie van liberaal-democraten, mensenrechtenactivisten, intellectuelen en dissidente ayatollahs kreeg geen directe invloed op het staatsbeleid. In 2005 werd een conservatief tot president gekozen. Tegelijkertijd liet een reeks wetten en maatregelen zien dat er, ondanks 25 jaar islamitische revolutie, toch ook weer niet helemaal een onverdunde versie van de klassieke sharia was ingevoerd.

Pakistan

Pakistan maakte de afgelopen twintig jaar een reeks regimewisselingen mee, waarbij democratische en militaire regimes elkaar afwisselden. Van 1985 tot 1991 werd Zia's islamistische rechtspolitiek voortgezet, ook nadat vanaf 1988 de premiers en parlementen weer langs democratische weg werden gekozen. In 1985 markeerde het nieuwe grondwetsartikel 2A, dat de suprematie van de voorschriften van de islam bepaalde, een duidelijke poging tot islamisering van de staatsinrichting. Een aantal rechters bleek zich hierachter te stellen. De hoogste rechters bepaalden echter in 1991 dat artikel 2A niet mocht dienen als toetsingskader om wetten ongeldig te verklaren vanwege strijd met de sharia. Vanaf dat jaar was voor hen die een terugkeer naar de klassieke sharia wensten, de 'gouden tijd' voorbij (Lau 2003). De familiewetgeving van 1961 werd niet gereïslamiseerd, en in de praktijk bleek deze aan vrouwen een steeds ruimere mogelijkheid te bieden tot zelfgekozen echtscheiding. Ook bleef talibanisering van het Pakistaanse strafrechtssysteem goeddeels uit. Nog steeds voorkwamen de hogere rechters toepassing van steniging en amputatiestraffen. In 1996 stelde de rechterlijke macht vast dat een rechtsplicht tot rentebetaling van kracht bleef ondanks de renteverbodordonnantie. Anderzijds werd in 1997 het strafrecht wél weer aangevuld met

zogenoemde vergeldingswetten, die de berechting van geweldsdelicten privatiseerden. Daarbij werd ook de mogelijkheid geopend om een gepleegde moord af te kopen met bloedgeld voor de familie van het slachtoffer.

In 1999 pleegde legerleider Musharraf een staatsgreep. Op voorhand steunde hij een pragmatische, verlichte benadering van de sharia. Bij de verkiezingen van 2002 wonnen de gematigde nationalistische partijen ruimschoots van de Muttahida Majlis-i-Amal (MMA), een coalitie van puriteinen, behalve in de twee westelijke provincies. Daar nam de MMA het provinciebestuur over en kondigde een reeks islamiseringsmaatregelen af. Dit leek overigens meer op demonstratieve getuigeniswetgeving dan dat er van bindende besluiten sprake was. De juridische houdbaarheid van deze provinciale regelgeving was volgens Pakistaanse juristen zeer betwistbaar.

Soedan

In Soedan bleef aanvankelijk nog veel weerstand bestaan tegen de septemberwetten van 1983. In 1986 wonnen de gevestigde politieke partijen bij democratische verkiezingen. Zij schaften de amputatiestraffen weer af. Maar vanaf 1988 kwamen er opnieuw puriteinen aan het roer, toen het Nationaal Islamitisch Front onder Turabi in de regering kwam. Nog eenmaal in 1989 werd er een hervormingsgezinde alliantie gevormd van beroepsgroepen en politici. Deze leek in het parlement een meerderheid te vinden om de septemberwetten terug te draaien. Daarop pleegde Bashir echter een staatsgreep. Hij hield de pro-sharia koers in stand en begon het rechtssysteem te zuiveren van professionele juristen. Zo werden in enkele jaren honderden rechters ontslagen. Het regime nam de rechterlijke macht over via een parallel systeem van rechtspraak. In 1991 werden islamitische wetboeken van tamelijk klassieke aard afgekondigd voor strafrecht – met alle *hadd*-straffen, ook voor afvalligheid – en familierecht. In 1996 werd nieuwe veiligheidswetgeving uitgevaardigd die een islamitische openbare orde moest vestigen.

Maar toen in 1998 een nieuwe grondwet totstandkwam, had deze opeens een opvallend lager islamitisch gehalte en werd er meer aandacht gegeven aan het constitutionalisme. Soedan was daarmee *de iure* geen islamitische staat meer. Als bronnen van wetgeving stelde de grondwet nu ook de nationale consensus, zoals neergelegd in de grondwet en het gewoonterecht, op gelijke hoogte met de sharia. Ook werd een constitutioneel gerechtshof ingesteld. In 2004 werd een vredesakkoord met het Zuiden gesloten. Al leek het regime dus, vanaf 1998, minder werk te maken van invoering van een strikte, klassieke vorm van sharia, toch maakte Bashir in 2004 duidelijk dat het volgen van de sharia een centraal deel van de staatsideologie bleef. De wetboeken van 1991 inzake strafrecht en familierecht bleven van kracht. Vanaf 2000 werden er wel duidelijk minder *hadd*-straffen uitgesproken. Een teken van gematigdheid was verder het bericht, van een speciale VN-rapporteur, dat er voor een komende rechtersbenoeming inmiddels drie vrouwen waren 'geshortlist'. In Darfur vormde zich een nieuw strijdtoneel, waar een kolossale hoeveelheid schendingen van mensenrechten

plaatsvond. Deze humanitaire ramp hield echter geen direct verband met de islamisering van het Soedanese recht.

Saoedi-Arabië

In Saoedi-Arabië veranderde in deze periode weinig aan de rol en positie van de sharia. Die bleef in een strikte, klassieke, Hanbalitische interpretatie voor alle rechtsgebieden centraal staan, met name voor familierecht en strafrecht. Wel zag men kleine stappen op de weg naar een transparanter en democratischer rechtssysteem. Zo werd bijvoorbeeld in 1992 een basiswet afgekondigd die de staatsinrichting expliciet maakte. Deze kon overigens officieel geen grondwet heten, want die functie werd al vervuld door de Koran en de Sunna. De 'Basisverordening' liet zien dat rechters 'de regels van de sharia' moesten toepassen alsmede 'de wetten die zijn uitgevaardigd door de Heerser, die niet in tegenspraak zijn met de sharia' (artikel 48). In 1997 ratificeerde Saoedi-Arabië zowel het CEDAW-verdrag als het CAT-verdrag. Voor een land dat in 1948 niet had ingestemd met de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, was dit een hele stap. Wel bleek uit de voorbehouden dat Saoedi-Arabië zijn praktijken nog niet wilde onderwerpen aan onderzoek en inmenging van buitenaf. Dat was niet verwonderlijk: de rechtspraak achter gesloten deuren en de veelvuldige executies door onthoofding of steniging en amputaties voldeden niet bepaald aan internationale standaarden. Ook de praktijken van de islamitische zedenpolitie boezemden veel angst in. De extreme segregatie en onderdrukking van vrouwen werd niet of slechts zeer langzaam en mondjesmaat verlicht. In 2001 kregen zij 'het recht op een eigen identiteitsbewijs' en in 2004 het recht op een eigen bedrijfsvergunning. Er werd een pressiegroep tegen vrouwenmishandeling opgericht en er werd in juni 2004 in Medina een 'nationale dialoog' gehouden over de positie van de vrouw. In 2005 vonden voor het eerst verkiezingen plaats voor het lokaal bestuur.

Afghanistan

In Afghanistan probeerde het communistische regime, nadat in 1986 de Russen zich terugtrokken, het land bij elkaar te houden. Nieuwe grondwetten stelden daartoe de islam zelfs centraal. Maar de *mujahidin* deden uiteindelijk niet mee en bonden de strijd aan met de regering. Vanaf 1992 woedde er een burgeroorlog in Afghanistan. Het land geraakte in chaos en het rechtssysteem stortte totaal in. Omdat de bevolking alleen nog de traditionele ordening had om op terug te vallen, leefden de sharia en het gewoonterecht op. Die situatie bood een voedingsbodem voor de opkomst van de Taliban vanaf 1996. Zij voerden een hardvochtig schrikbewind in, op basis van de sharia, maar het was een absurd strenge versie. De VN-rapporteur voor geweld tegen vrouwen, Coomaraswamy, bleek "(…) convinced after her conversations with many islamic scholars that the Taliban edicts are not Islam but the Taliban's version of Islam. Not one other Islamic country has issued such edicts such as those of the Taliban" (Coomaraswamy 2000). Na 11 september 2001 werd het Taliban-regime door het Amerikaanse leger verjaagd en vervangen door een nieuwe regering onder Hamid Karzai. Deze werd in 2002 erkend door een grote volksvergadering, die begin 2004 een nieuwe grondwet goedkeurde. In de eerste drie artikelen werd een klassieke, centrale

positie toegekend aan de islam: Afghanistan is een islamitische republikeinse staat, de islam is staatsgodsdienst en wetten mogen niet in strijd zijn met de voorschriften van de islam *én andere waarden die in de grondwet liggen besloten*. Het geldende familierecht berustte op een wetboek uit 1977 dat een beperkt aantal hervormingen bevatte ten opzichte van de klassieke sharia. Het strafrecht werd gebaseerd op een wetboek uit 1976, dat sinds 1992 geen doodstraf kende en waarin ook de andere klassieke lijfstraffen geen plaats hadden. Hoewel deze wet ook bepaalt dat delicten die onder de *hadd*-straffen en vergeldingsstraffen vallen, volgens Hanafitische sharia worden berecht, zijn de *hadd*-straffen tussen 1985 en 2005 niet door de staat toegepast, met uitzondering van het Taliban-tijdperk.

Nigeria

In Nigeria was de politieke liberalisering laat op gang gekomen. Tijdens de dictatuur van 1983 tot 1999 was de rechtsstaat in verval geraakt. In 1998 begon de democratisering en in 1999 werd de christelijke Obasanjo gekozen tot president. In datzelfde jaar kwam een nieuwe grondwet tot stand die bevestigde dat Nigeria een federatie is. Belangrijke mensenrechten werden grondwettelijk erkend. De oude spanningen die reeds bij de stichting van Nigeria tussen het islamitische Noorden en het christelijke Zuiden bestonden, kwamen nu weer tot uiting.

Onder de Britten had het Noorden een eigen strafwetboek gehad waarin nog enkele sharia-delicten waren vermeld. Na de onafhankelijkheid had de moslimelite van het Noorden meermalen vergeefs geprobeerd met een beroep op islam en sharia haar eigen gezag en aanhang te vergroten. Nu dan, in 2000 en 2001, vaardigden twaalf deelstaten in het Noorden strafwetgeving uit die op de sharia was gebaseerd. Deze demonstratie van eigen identiteit en autonomie werd door de noordelijke moslimbevolking positief ontvangen. Er braken echter grote etnische onlusten uit tussen moslims en christenen. Duizenden mensen kwamen om. Hoewel juridisch goed viel te beargumenteren dat de wetgeving strijdig was met de grondwet, besloot Obasanjo niet juridisch in te grijpen. In het eerste jaar werden veel mensen tot geseling veroordeeld en een aantal tot amputaties. Deze straffen werden ook daadwerkelijk uitgevoerd. Maar vanaf 2002 is het aantal door sharia-rechtbanken uitgesproken *hadd*-straffen afgenomen en is men met amputaties geheel gestopt. In een aantal vonnissen is de stenigingstraf wegens overspel wel uitgesproken maar deze werd tot nu (einde 2005) toe steeds in hoger beroep vernietigd. Men kan zich niet aan de indruk onttrekken dat de gouverneurs van de noordelijke deelstaten vooral de grenzen van de politieke liberalisering hebben willen testen en de bevoegdheden en het zelfrespect van het Noorden hebben willen vergroten. Na de eerste paar jaren, waarin lijfstraffen geestdriftig werden toegepast, heeft men zich echter kennelijk meer gematigd opgesteld.

Maleisië

Maleisië beleefde onder het autoritaire regime van dr. Mahathir de opkomst en bloei van de puriteinse oppositiepartij PAS, en onder diens opvolger Badawi een terugval van deze partij. In de periode van 1985 tot 2005 kwamen enkele wetten en verordeningen met op de sharia gebaseerde bepalingen tot stand, in het bijzonder op deelstaatniveau. De PAS zag de constitutie van 1957, die bepaalde dat

de grondwet de *supreme law of the nation* was, als een seculiere, onislamitische en dus corrupte rechtsorde. Vanaf 1985 ontstond er dan ook een discussie of er niet een Maleisische *common law* moest komen, namelijk met islamitische elementen. In 1988 werd enerzijds door de rechter bepaald dat het publiekrecht niet mocht worden getoetst aan de voorschriften van de sharia. Anderzijds besloot de wetgever het toezicht van nationale rechtbanken op de sharia-rechtbanken te beperken.

Na verkiezingswinst van de PAS in de deelstaten Terengganu en Kelantan werden hier in de jaren negentig *hudud*-straffen uitgevaardigd. Na instemming van de Sultan van Kelantan werd de verordening daar geldend recht, maar er ontstond een impasse nadat er voor de Federal Court een verzoek ingediend werd om de *hudud*-verordeningen in deze deelstaten nietig te verklaren. Deze impasse duurde voort en bespaarde daarmee alle partijen gezichtverlies. De regering-Mahathir probeerde de PAS de wind uit de zeilen te nemen door zelf met een zekere islamisering te beginnen. Zo moedigde de regering in 1993 alle banken aan om islamitische diensten te verlenen. In 1994 vaardigde de regering een islamitische familiewet uit die op een aantal punten de hervormingswetgeving van 1984 weer ongedaan maakte. Vanaf 1997 verhevigde de politieke strijd tussen de PAS en de UMNO. In 1999, nadat premier Mahathir zijn populaire plaatsvervanger Anwar Ibrahim had laten vervolgen, liepen vele kiezers over naar de PAS, die grote vooruitgang boekte bij algemene verkiezingen en in Kelantan en Terengganu zelfs de regering mocht vormen. In 2000 werd in de deelstaat Perlis een verordening aangenomen die afvalligheid bestrafte met opname in een rehabilitatiecentrum. Na 11 september 2001 verloor de fundamentalistische PAS echter zijn aantrekkingskracht, en in 2004 verloor de partij ruimschoots van de nationalistische regeringsalliantie Barisan Nasional. De nieuwe premier Badawi, deskundig in islamstudies, bepleitte gelijkstelling van de vrouw.

Egypte

Egypte werd de afgelopen 24 jaar op pragmatische wijze – Berger en Sonneveld (2006) spreken van 'ambivalente' wijze – geleid door president Mubarak. In de jaren tachtig en negentig trad een hevig islamitisch activisme op. Er werden vele aanslagen door moslimextremisten gepleegd, vooral in Zuid-Egypte; tegen hen trad de overheid aanvankelijk hard op.

Het activisme uitte zich ook aan het culturele front waar literatuur, films en andere kunst steeds meer op hun islamitisch gehalte werden getoetst. Ook in het rechtssysteem werden door islamistische advocaten, die steeds meer de overhand kregen, zaken aangespannen tegen vermeend onislamitisch gedrag. Zo werd het verbod op het dragen van de *niqab* op openbare scholen aangevochten, evenals het verbod op vrouwenbesnijdenis in staatsziekenhuizen. In 1996 werd de tekstwetenschapper Abu Zayd op basis van zijn academisch werk in hoogste instantie schuldig bevonden aan afvalligheid. Daartegenover staat een reeks andere ontwikkelingen in deze periode, met name vanaf de tweede helft van de jaren negentig. Het Constitutioneel Hooggerechtshof hield het rechtssysteem op

hoofdzaken vrij van reïslamisering: ondanks de grondwetswijziging van 1980 werden het Burgerlijk Wetboek en het Wetboek van Strafrecht, beide naar Frans model, níet vervangen door islamitische wetboeken. De islamistisch georiënteerde advocatenorde werd onder overheidscuratele gesteld. Het procesrecht werd zo gewijzigd dat een herhaling van de zaak-Abu Zayd was uitgesloten. Overheid en Moslimbroeders bereikten een vergelijk. Moslimbroeders zwoeren het geweld af en legden zich toe op sociaal werk. Het werd nu aan Moslimbroeders toegestaan door verkiezingen via lijstverbindingen in het parlement te komen. In 2000 nam het Egyptische parlement een opzienbarende wijziging van de huwelijkswet aan die de vrouw aanzienlijk betere mogelijkheden tot echtscheiding gaf. Ook nam het aantal actieve mensenrechtenorganisaties in deze periode toe.

Marokko

In Marokko maakte Koning Hassan II onder binnenlandse en buitenlandse druk een voorzichtig begin met liberalisering van het politieke bestel. Niet alleen de oppositie maakte de overstap van socialistische retoriek naar een moderner discours van *civil society* en mensenrechten, ook de koning en zijn regering deden dit. Hij schiep meer ruimte voor particuliere ondernemingen, voor de media en voor Berberse talen en gewoonte. Overigens hield hij de macht stevig in handen. Mede door het voorbeeld van de gruwelijke burgeroorlog in buurland Algerije schaarden velen zich achter hem.

Over een eventuele liberalisering van het familierecht waren de meningen zeer verdeeld. In 1993 kondigde de koning enkele bescheiden hervormingen af die de mannelijke voorrechten van verstoting, polygamie en huwelijksvoogdij niet wezenlijk aantastten, maar wel misbruik daarvan konden beperken. In 1997 werden verkiezingen gehouden, en de grote politieke partijen die tot dan toe oppositie hadden gevoerd mochten nu een regering vormen om verdere veranderingen door te voeren. In 1999 presenteerde de regering grootse hervormingen ten gunste van de vrouw in het familierecht. Toen Koning Hassan in dat jaar overleed en werd opgevolgd door Mohammed VI nam de hoop op vernieuwing toe. Puriteinen, schriftgeleerden en andere conservatieven verzetten zich echter fel tegen de plannen. In 2000 hielden voor- en tegenstanders grote demonstraties en de tegenstellingen namen verder toe. In 2001 stelde de koning een commissie in die een nieuw wetsvoorstel moest formuleren om de positie van vrouwen te versterken, maar deze geraakte meermalen in een impasse. Bij de verkiezingen van 2002 behaalden de puriteinen flinke winst, ook al had de koning de radicale groep rond Sheikh Yassine verboden deel te nemen. Het familierechtdebat vond van beide zijden geheel plaats binnen een islamitisch discours, en de conservatieven en puriteinen leken de sterkste kaarten te hebben.

Door de terroristische aanslag van mei 2003 in Casablanca veranderde dit beeld. De koning trad hard op tegen de puriteinen. Hij entameerde een nieuwe godsdienstpolitiek, die het accent meer legde op persoonlijke beleving dan politiek activisme en hij besloot tevens tot liberale hervorming van het familierecht. Het

gehele parlement schaarde zich na uitvoerige discussie achter de nieuwe wet. Om met het belaste politieke verleden van zijn vaders regering in het reine te komen, stelde de koning een Commissie voor Rechtvaardigheid en Verzoening in. Dit alles bevestigde het gezag van deze hervormingsgezinde koning, als politiek en religieus leider van het land, waar puriteinen en conservatieven een belangrijke politieke stem behielden.

Indonesië

Onder leiding van Suharto werden moslimbewegingen positief tegemoet getreden. In 1989 werd een wet op de godsdienstige rechtspraak aangenomen. Deze regelde de taken, bevoegdheden en organisatie van de islamitische rechtbanken en formaliseerde hun competentie inzake het erfrecht. In opdracht van de regering werd in de jaren tachtig een Compilatie van Islamitisch Recht inzake huwelijksrecht, erfrecht en *waqf* opgesteld, en in 1991 kregen de rechtbanken de opdracht zich bij hun uitspraken hierdoor te laten leiden. De wettelijke beperkingen op polygamie en verstoting bleven overigens gehandhaafd. Wel werden geleidelijk interreligieuze huwelijken moeilijker gemaakt.

In 1998 stortte na een ernstige economische crisis het bewind van Suharto ineen. Hierbij speelde de politieke druk van enkele leiders van islamitische bewegingen en partijen een belangrijke rol. Er vonden ingrijpende veranderingen plaats; democratisering, decentralisatie en waarborgen voor de mensenrechten werden vastgelegd in de grondwet. De beperkte positie van de godsdienst in het nationale rechtssysteem bleef echter onveranderd.

Vanaf 1999 werd Wahid, een schriftgeleerde-moslimleider van de Nahdatul Ulama, president. Wahid was tegelijk nationalist en democraat, en bepleitte een strikte scheiding van politiek en religie. De ruimte die hij aan puriteinse moslimgroepen toestond, werd misbruikt voor enkele terroristische aanslagen, de grootste in 2002 op Bali. Op de nationale politiek kregen de puriteinen echter geen grote invloed. Ook Wahids opvolgers, Megawati en Yudhoyono, waren nationalistische, gematigde leiders. Wel traden in het nieuwe bestel verschillende islamitische partijen naar voren van conservatieve of puriteinse snit. Een nieuwe puriteinse partij, de PKS, behaalde in 2004 landelijk circa 7 procent; op plaatselijk niveau kreeg de PKS soms grote zeggenschap in het bestuur. Na de decentralisatie in Indonesië nam de kans op subnationale sharia-wetgeving toe. De centrale regering gaf Atjeh speciale, zij het vaag omschreven bevoegdheden op dat gebied. In de meeste provincies was echter juist het gewoonterecht (adatrecht) weer in opkomst.

Mali

Ook Mali maakte een periode door van liberalisering. Er braken opstanden uit tegen het bewind van Traoré, dat had gesteund op het leger en het moslimestablishment aan zich had weten te verbinden. In 1991 kwam na democratische verkiezingen Alpha Konaré aan de macht. Zijn nieuwe grondwet (1991) bevestigde het seculiere karakter van dit moslimland en maakte geen melding van de islam. Het publiekrecht kende noch aan de religieuze partijen, noch aan de

sharia een plaats toe. De buitenlandse invloed van de Saoedische zending op de *'arabisants'* werd min of meer gecompenseerd door de invloed van westerse donoren.

In 1999 startte met westerse steun een juridisch hervormingsprogramma. In dit kader werd in 2001 een wetsontwerp opgesteld ter herziening van het familierecht. Hierbij toonden moslimleiders de aspiratie om een hoger sharia-gehalte te realiseren en de eigen autonomie te vergroten om regels voor de eigen gemeenschap te stellen. Hoewel het politieke gewicht van de moslimleiders wel was toegenomen, kwam de regering niet aan hun verlangens tegemoet.

Turkije

In de periode 1985-2004 bleef in Turkije spanning bestaan tussen islamiseringstendensen in de maatschappij en de handhaving van het secularisme van de staat. Het al eerder gememoreerde hoofddoekjesverbod bleef gehandhaafd en gewelddadige aanslagen door sunnitische fundamentalisten voerden de spanning op. Bij plaatselijke verkiezingen in 1994 won de islamitische Refah-partij veel stemmen: voorman Erdogan werd burgemeester van Groot-Istanbul. Een jaar later werd de Refah-partij zelfs de grootste partij en vormde een coalitieregering onder Erbakan. Toen een aantal Refah-politici daarna de indruk vestigden dat zij de seculiere grondslagen van de staat niet respecteerden, moest premier Erbakan onder druk van het leger in 1997 aftreden. De Refah-partij werd door de rechter ontbonden, omdat het een centrum van anti-seculiere activiteiten was geworden. Ter vervanging werd een nieuwe partij opgericht, die in 1999 door de rechter weer werd ontbonden en op haar beurt werd vervangen door de AK-partij, nu onder Erdogan. Deze won in 2002 de verkiezingen en kwam aan de macht.

Paradoxaal genoeg moest de AK-partij Turkije leiden naar onderhandelingen met de EU over toelating. Hiervoor moest aan een groot aantal politieke en juridische criteria worden voldaan, met name op gebieden als de rechtsstaat en de mensenrechten. Ook moest de vrees bij de EU-lidstaten worden weggenomen voor de islam als een bedreigende politieke factor. Toen eind 2004 bleek dat Turkije met zijn rechtshervormingen grote vooruitgang had geboekt, werd de mogelijkheid van toelatingsonderhandelingen formeel geopend.

Conclusie

De periode na 1985 samenvattend, kan men allereerst constateren dat Saoedi-Arabië zijn positie als de *sunnitische hardliner* met een klassiek sharia-stelsel behield. Daarnaast bleef Iran de *shiitische hardliner*, ondanks een breed gedragen wens tot hervormingen. In Turkije werden de scherpe seculiere trekken van de staat enigszins verzacht doordat de AK-partij, met zijn religieuze achtergrond, de regeringsmacht overnam. Tegelijk voerde dit land met het oog op toetreding tot de EU ingrijpende rechtsstatelijke verbeteringen door.

In staten en gebieden met gemengde stelsels waar sharia-strafwetgeving was ingevoerd, zoals Pakistan, Soedan, Noord-Nigeria en Afghanistan, bleek dat in de

loop van de verslagperiode de zware *hadd*-straffen zoals steniging en amputatie niet of veel minder werden toegepast. Matiging overheerste in de rechtspolitiek, op verschillende terreinen.

Kijkend naar landen als Pakistan, Egypte, Indonesië en Maleisië ziet men wel hoe delicaat het evenwicht is. In Pakistan is na 1991 een omslag van reïslamisering naar rechtsstatelijkheid onmiskenbaar, maar daartegenover staat de invoering van de vergeldingswetgeving van 1997. In Egypte werd de liberale wetenschapper Abu Zayd door een campagne van puriteinen wegens afvalligheid veroordeeld en moest vluchten naar Nederland. Maar de Egyptische wetgever repareerde kort daarop de wetgeving zodat dergelijke zaken geen kans van slagen meer zouden hebben. De huwelijkswet van Maleisië werd in 1994 in conservatieve richting gewijzigd, maar de in 2004 gekozen premier Badawi riep tegelijk op tot grotere gelijkheid tussen man en vrouw.

Deze evenwichten zijn in de meeste moslimlanden door de toegenomen liberalisering en democratisering labieler geworden dan in eerdere periodes, omdat de puriteinse en conservatieve krachten nu vrijer zijn gaan opereren. De recente verkiezingsuitslagen in Pakistan, Indonesië en Maleisië illustreren vooralsnog een grote voorkeur voor gematigde nationalistische partijen. In Iran daarentegen gaven conservatieve en puriteinse krachten de doorslag bij de presidentsverkiezingen in 2005.

2.9 VERANDERINGEN EN PARADOXEN IN DE HUIDIGE INTERNATIONALE VERHOUDINGEN

In de relaties tussen de westerse wereld en de moslimwereld zijn terrorisme, oorlog en geweld beeldbepalend geworden. Langdurige bewegingen naar geleidelijke convergentie en assimilatie van beide werelden lijken nu te worden overschaduwd door confrontatie. Aan beide zijden is het klimaat voor *identity politics* vruchtbaarder geworden. De internationale context van de rechtsontwikkeling in de moslimwereld is daardoor ongetwijfeld problematischer en complexer geworden, en laat een aantal paradoxale trekken zien.

Ten eerste zijn radicale puriteinse bewegingen uit moslimlanden, voor wie *jihad* en *sharia* kernbegrippen zijn, geïnternationaliseerd. Militanten die in eigen land zwaar op de huid werden gezeten door leger en politie, kregen de gelegenheid zich te concentreren en te trainen in Afghanistan, Pakistan, Irak en ook in westerse landen die onvoldoende op terrorisme waren voorbereid. Terroristische strategieën beperkten zich vanaf de jaren negentig niet langer tot moslimlanden en hun inwoners, maar selecteerden ook doelen in het Westen en westerlingen. De grote aanslagen in 2001 op de Twin Towers in New York, in 2002 op een disco op Bali, in 2004 op een trein in Madrid en in 2005 op het openbaar vervoer in Londen, schokten de westerse wereld en leidden tot tegenacties zoals de *war on terror* van de regering-Bush.

Ten tweede leidde het snel groeiende aantal moslimmigranten in Europa in de jaren negentig tot grote weerstanden onder de inheemse bevolking. Er ontstonden in grote steden concentraties van moslims, en van hieruit werden normen en waarden vanuit de moslimwereld verspreid. Vanuit bepaalde moskeeën werd, in Nederland bijvoorbeeld, de puriteinse wahhabitische leer gepropageerd en werd bijvoorbeeld homoseksualiteit scherp veroordeeld. De autochtone weerstanden tegen dergelijke standpunten vonden in de jaren negentig een uitweg in de politiek en het publieke debat. Ideeën en gedrag van moslimmigranten werden mikpunt van openlijke kritiek en spot. Zo werden in Nederland de islam en de sharia door bepaalde politici en opinieleiders scherp afgewezen. Jonge tweedegeneratiemigranten, op zoek naar hun identiteit, radicaliseerden, deels weer in reactie daarop, en een aantal groepen zocht aansluiting bij het internationale terrorisme.

Ten derde zijn sinds 1985 moslims en niet-moslims tegenover elkaar komen te staan in grootschalige gewapende conflicten. Naast het Israëlisch-Palestijnse conflict was dit in de jaren negentig het geval in Koeweit (eerste Golfoorlog), Bosnië en Kosovo. Na 11 september 2001 volgden Afghanistan (2001-heden) en Irak (2003-heden). Weinigen in de moslimwereld geloofden in oprechte bedoelingen van de Verenigde Staten bij de aanval op Irak, omdat deze voortdurend veranderden: jacht op terroristen, vinden van massavernietigingswapens, voorkomen van kernwapenproductie, afzetting van een tiranniek bewind, vestiging van democratie en vrijheid, waarborgen van de interne veiligheid. Tegelijkertijd gingen de gewapende conflicten tussen Israël en Palestijnen door. De beelden van de strijdtonelen werden onmiddellijk uitgezonden over de hele wereld, door CNN, BBC en Al-Jazeera. De conflicten en tegenstellingen werden hierdoor een prominent onderwerp in de publieke opinie. In de moslimwereld leidde solidariteit met slachtoffers tot nieuwe vervreemding en afkeer van het Westen. De spanningen bínnen de moslimwereld, die aanleiding geven tot een meer gedifferentieerd wereldbeeld, leken vaak verdwenen naar de achtergrond.

Ten vierde, na 2001 raakten de Verenigde Staten, hun bondgenoten en internationale organisaties betrokken bij de totstandkoming van nieuwe grondwetten en de rechtsontwikkeling in Afghanistan en Irak. Dit stelde hen voor grote dilemma's. Moesten zij instemmen met de erkenning van de sharia als grondslag van staatsrecht en familierecht? Het antwoord was bevestigend. Zo raakte het Westen voor het eerst sinds de koloniale tijd weer uit eigen ervaring vertrouwd met de rechtspolitiek in een moslimland en met de politieke, sociale en theologische betekenissen van het begrip sharia.

Ten vijfde, los van de relatie tussen het Westen en de moslimwereld waren de relaties tussen de donorwereld en de ontwikkelingslanden in het algemeen verhard. In de ontwikkelingssamenwerking maakte een houding van 'geven, en hopen dat het helpt' na het definitieve eind van de Koude Oorlog in de jaren negentig plaats voor een veel kritischere houding jegens de regeringen van ontwikkelingslanden. Het ene na het andere regeringshoofd werd opeens als 'schurk' ontmaskerd. Omdat ontwikkelingshulp doelmatiger moest, wilden

westerse donoren alleen nog maar in die gevallen hulp bieden waar beleid en bestuur 'goed' waren, omdat de hulp anders toch niet zou baten. Men wilde bovendien bij voorkeur geld geven in enkele kernsectoren en minder eigen technische assistentie leveren vanuit de westerse wereld. Dit trof ook een aantal moslimlanden. Juist nu de internationale spanningen toenamen, dreigde de ontwikkelingssamenwerking-oude-stijl, goodwill-instrument bij uitstek, te worden teruggetrokken, en werd zij zoveel mogelijk ontdaan van rechtstreekse, persoonlijke samenwerkingsrelaties.

Ten zesde, de nieuwe prominentie van 'goed bestuur' leidde ertoe dat het Westen, en met name de Verenigde Staten, via het hulpbeleid en de reëlere dreiging van militair ingrijpen, zijn politieke wil probeerde op te leggen. Zo probeerde het Westen zowel het economische beleid (privatisering) als de politiek (democratisering en mensenrechten) in ontwikkelingslanden te beïnvloeden. Daarbij verwierven *rule of law*-programma's een steeds grotere plaats in de ontwikkelingssamenwerking.

Ten zevende, het Westen voerde sinds de jaren tachtig een actief mensenrechtenbeleid, ook jegens de moslimwereld. Daarbij raakten de regeringen van moslimlanden in het defensief. Vaak hadden zij geprobeerd zich met een beroep op de eigen cultuur en godsdienst te verzetten tegen bepaalde opgelegde 'westerse' standaarden. Op de Weense mensenrechtenconferentie van 1993 blokkeerden islamitische, Aziatische en Afrikaanse krachten een consensus met het Westen (Van Boven 1998: 59-68; Ghai 2000). Toch wijzigden veel regeringen van moslimlanden geleidelijk hun negatieve houding tegenover mensenrechten. Volgens Mayer (1998: 43) poneren sinds 1996 steeds minder moslimlanden de stelling dat islamitisch recht onverenigbaar was met de internationale mensenrechten. Landen hadden dat voorheen gedaan in voorbehouden bij mensenrechtenverdragen. Nu werden voorbehouden gemotiveerd met de stelling dat men vasthield aan beginselen van het eigen nationale recht. Moslimlanden hadden inmiddels verschillende 'islamitische' en 'Arabische' mensenrechten-verklaringen uitgevaardigd.

Het optreden van de Verenigde Staten in Guantanamo Bay en de excessen in de Abu Ghraib-gevangenis tastten de geloofwaardigheid van het westerse mensenrechtenbeleid echter aan. Een ander probleem was dat het voor moslimlanden op een centraal punt vrijwel onmogelijk bleek aan westerse kritiek op de mensenrechtensituatie tegemoet te komen. Het Westen eiste immers democratisering, dus verbetering in mensenrechten, maar als dat leidde tot verkiezingswinst van groeperingen die de sharia wilden invoeren, wees het Westen dat scherp af… vanwege schending van mensenrechten.

De internationale context van de rechtspolitiek van moslimlanden kent dus tal van problemen, en enkele opmerkelijke paradoxen. Gerichte aanslagen in het Westen door kleine groepen terroristen hebben bijgedragen aan een brede, ongerichte afkeer in het Westen tegen de moslimwereld, die zelf al jaren het slachtoffer was geweest van moslimterrorisme. Overheden in de westerse wereld

voeren nu antiterrorismebeleid dat noopt tot samenwerking met regeringen van moslimlanden die zij decennialang veroordeeld hebben wegens hun te harde aanpak van verdachten van terrorisme. De 'bevrijding' van Irak door het Westen verwijderde een door velen gehaat tiranniek bewind, maar kon uitmonden in een door velen gehate bezetting en nieuwe, ernstige onveiligheid voor de Irakezen. Nieuwe staatkundige vrijheden, bepleit door het Westen, dreigen meer dan eens te leiden tot religieuze onvrijheden, ongelijkheid en discriminatie.

In de jaren zeventig en tachtig hadden 'ontwikkeling', 'modernisering', 'democratisering' en 'pluralisme' in grote delen van de moslimwereld een gematigd positieve klank en deze begrippen werden vaak geassocieerd met het Westen. Inmiddels hebben het Westen en de moslimwereld over en weer veel goodwill verloren. Het Westen is echter nog steeds, zelfs meer dan ooit, gebaat bij een versterking van gematigde liberale krachten in de moslim-wereld. Het positieve besluit inzake onderhandelingen over Turkijes toetreding tot de Europese Unie in december 2004 is geïnterpreteerd als een erkenning daarvan. Maar tegelijkertijd lijkt het Westen zich op te stellen als superieure, eisende partij die hervormingen wil afdwingen.
Terwijl het Westen verdeeld is en worstelt om een juiste positie te vinden, bevindt ook de buitenlandse politiek van de meeste regeringen van moslimlanden zich tussen twee vuren. Enerzijds is binnenslands de anti-Amerikaanse stemming dikwijls toegenomen, aangewakkerd door de puriteinen. Anderzijds zijn buitenlandse investeringen en hulp van de donorwereld welkom om de sociaal-economische ontwikkeling te bevorderen en onvrede te beteugelen. Maar de steeds hogere eisen die het Westen en 'de internationale gemeenschap' bij die hulp stellen, maken hen vatbaar voor kritiek én zijn moeilijk te vervullen. Het is mede tegen de achtergrond van deze complexe internationale context dat de moslimlanden in de afgelopen jaren hebben moeten bepalen welke positie en rol zij willen geven aan de sharia binnen hun nationale rechtssysteem.

2.10 SHARIA EN DE HISTORISCHE HOOFDLIJNEN IN DE RECHTSONTWIKKELING

Aan het slot van dit historische hoofdstuk grijpen we terug op aanname 2 uit hoofdstuk 1, die als volgt luidt:

Wij zijn de laatste vijftien jaar getuige van een golf van islamisering van het recht: steeds meer islamitische landen voeren de sharia in als hoogste norm in hun nationale recht.

Op basis van het landenonderzoek kan men vaststellen dat tijdens de eerste vijftien jaren vanaf 1979 met name de landen Pakistan, Iran, Soedan en Afghanistan een golf van reïslamisering van het nationale recht hebben laten zien. Maar deze tendens is in de meeste landen in de jaren negentig afgevlakt en er zijn onvoldoende tekenen om aan te nemen dat deze tendens zich nadien sterk heeft verbreed of verdiept.

Door de verhouding tussen sharia en nationaal recht in twaalf landen te bekijken gedurende een aantal perioden hebben wij het onderwerp, dat zo complex, onoverzichtelijk en verwarrend schijnt, geplaatst in een breder perspectief. Door verschijnselen eerst te beschouwen in hun context en daarna onderling te vergelijken, kan men ze scherper in hun ware proporties zien. Dat is het voornaamste doel van deze WRR-verkenning geweest.

Uit de landenstudies (Otto et al. 2006), die elk een periode van bijna tweehonderd jaar beslaan, kan men verder opmaken dat niet één klassieke sharia overal het nationale recht domineert, maar dat er vele nationale variaties bestaan. De ontwikkeling van sharia en nationaal recht heeft in elk land, in elke periode, zijn eigen bijzondere verloop gehad. Terwijl de sharia één gemeenschappelijk historisch begin kende, zijn inmiddels de verschillen aanmerkelijk geworden. Elk bestudeerd nationaal rechtssysteem neemt op een rechtsvergelijkend spectrum dat van seculier naar theocratisch loopt weer een andere plaats in (zie par. 2.1). Toch hebben wij ook door het onderscheid in perioden van gemeenschappelijke geschiedenis zicht gekregen op één historisch verhaal over de secularisering en reïslamisering van recht.

Die geschiedenis laat zich beschrijven in een vijftal historische hoofdlijnen. Twee hiervan hebben direct betrekking op de rechtsontwikkeling, te weten:

1 de geleidelijke opbouw van nationale rechtssystemen en hun fluctuerende ontwikkeling in de richting van een rechtsstaat;
2 de verdringing en betekenisverschuiving van de sharia en de reacties daarop in de vorm van reïslamisering.

Voor een goed begrip daarvan moeten wij ook de politieke en maatschappelijke context van het recht beschouwen. Hierin kunnen wij ook twee hoofdlijnen onderscheiden, namelijk:

3 staatsvorming;
4 sociaal-economische ontwikkeling en modernisering van de bevolking.

In deze processen valt tegelijk een vijfde hoofdlijn te onderscheiden, namelijk:

5 de permanente zoektocht, worsteling en strijd van politieke en maatschappelijke actoren in de moslimwereld om een ideologische identiteit te bepalen, uit te drukken en daarmee gezag te verwerven.

1 Opbouw van recht en ontwikkeling van de rechtsstaat

In de loop van de negentiende eeuw werd in grote delen van de moslimwereld de positie van statelijke wetgeving, statelijk bestuur en statelijke rechtspraak aanzienlijk sterker. Dit betrof zowel de politieke en rechtshervormingen (*Tanzimat*) en de daaropvolgende codificaties in het Ottomaanse Rijk, als de invoering van wetboeken in Europese koloniën als Brits-Indië en Nederlands-Indië. Nationaal recht werd in steeds meer moslimlanden gesteld boven andere rechtssystemen zoals de klassieke sharia en het gewoonterecht. De procedurele elementen van de rechtsstaat werden geleidelijk opgebouwd en versterkt: geschreven

wetten, verordeningen en besluiten werden een voornaam instrument van overheidsbeleid. Codificatie nam zowel in de koloniën als in het Ottomaanse Rijk hand over hand toe. Er kwamen wetboeken tot stand op tal van terreinen, zoals goederenrecht, contractenrecht, strafrecht, bestuursrecht en belastingrecht. Ook kwamen er constituties of semi-constituties tot stand, die duidelijk maakten dat de grondslagen van het statelijke recht door de mens werden bepaald en geen vaststaand goddelijk gegeven waren. Hierbij vond in de meeste moslimlanden het democratische gedachtegoed geleidelijk ingang. Tegen het eind van de negentiende eeuw werden hier en daar in de moslimwereld vertegenwoordigende raden en parlementen gekozen die wet- en regelgeving uitvaardigden, en deze trend verbreidde zich. Vandaag de dag zijn er nog maar weinig moslimlanden waar geen gekozen parlement optreedt als medewetgever.

Recht moest helder en consistent worden, toegankelijk en voorspelbaar voor de burgers van een staat. Via wetgeving en rechtspraak werd de sharia geleidelijk 'ingelijst', beschreven en gereconstrueerd, zodat deze uit rechtsstatelijk oogpunt beter handelbaar was. Zelfs familierecht werd voor een groot deel gecodificeerd en daarmee genationaliseerd. Ook de idee dat het handelen van de staat onderworpen was aan het recht vond ingang, en werd in de loop van de twintigste eeuw steeds meer in wetgeving vastgelegd. De institutionele elementen van de rechtsstaat werden eveneens sterker. De staat richtte nieuwe rechtbanken op om geschillen te beslissen volgens de regels van de nieuwe codificaties. Hiermee werd de bevoegdheid van sharia-rechtbanken beperkt (Peters, te verschijnen). Onafhankelijkheid van de rechtspraak werd in de meeste moslimlanden geleidelijk een vast onderdeel van de staatsinrichting. Leerstukken van administratief beroep, administratieve rechtspraak en onrechtmatige overheidsdaad verbreidden zich, terwijl in de laatste decennia ook constitutionele hoven en nationale mensenrechtencommissies werden opgericht in een aantal moslimlanden.

Wat de materiële elementen van de rechtsstaat betrof, richtten jonge moslimstaten zich na 1945, net als andere ontwikkelingslanden, vooral op een snelle en radicale sociaal-economische transformatie van de maatschappij. Fundamentele beginselen van sociale rechtvaardigheid stonden hoog in het vaandel. De sociale en economische mensenrechten speelden daarom in de periode tot 1965 in veel landen een dominante rol. Voor groepsrechten en de traditionele gezagsdragers van groepen, bestond minder respect. Men wilde immers aan de onderschikking van bepaalde bevolkingsgroepen een einde maken. Gelijkheid van alle burgers, ook tussen man en vrouw en tussen moslims en niet-moslims, was voor de moderniserende elites dus een logisch uitgangspunt.

Deze geforceerde transformatie riep echter ook veel tegenkrachten op. Om die toch door te zetten en daarbij de nationale stabiliteit te bewaren, werden politieke en burgerlijke vrijheden vaak ingeperkt. Verdere ontwikkeling van nationale rechtssystemen in de richting van een rechtsstaat stuitte dan ook in de jaren zestig niet in de eerste plaats op de tegenkrachten van religie en traditie, maar juist op autoritaire machthebbers, die geen autonoom rechtssysteem met onaf-

hankelijke rechters konden velen. In de meeste landen vond vanaf de jaren zeventig een zekere politieke liberalisering plaats, ook al probeerden machthebbers dit niet zelden met repressie tegen te houden. In de jaren tachtig sloten steeds meer moslimlanden zich aan bij internationale mensenrechtenverdragen, zij het dikwijls met voorbehouden wat de sharia betreft. De politieke liberalisering vergrootte in de meeste landen de onafhankelijkheid van wetgever en rechterlijke macht ten opzichte van de executieve macht en verbeterde de uitgangspunten voor een verdere ontwikkeling in de richting van een rechtsstaat.

Daarentegen waren de effecten van de reïslamisering en wederinvoering van de sharia vanaf de jaren zeventig doorgaans negatief voor de procedurele en materiële elementen van de rechtsstaat. De landenstudies van Iran, Pakistan, Afghanistan (onder de Taliban) en Soedan laten dit zien. Ook voor het ideaal van de rechtsstaat geldt de uitspraak van Fuller (2003: 198): "The basic reality is that no Muslim state has made any significant progress towards creation of a more ideal society as it has come ever closer to full application of Shari'a law." De reïslamisering van het recht bracht achteruitgang, met name in Iran en Soedan, in alle elementen van de rechtsstaat. Tegelijkertijd gaat het bouwen aan de rechtsstaat in de meeste moslimlanden verder en zijn elk jaar – men kan het in de landenstudies nalezen – ook daarvan de vorderingen zichtbaar, soms grote, meestal kleine.

2 De verdringing van de sharia en de reacties daarop

De verdringing van de sharia heeft in verschillende perioden en op verschillende niveaus plaatsgevonden. Dit hoofdstuk heeft een aantal spanningsvelden opgesomd die in verschillende perioden de werkingssfeer van de sharia beïnvloedden. Gewoonterecht, vorstenrecht, koloniaal recht, nationaal recht, internationale mensenrechten, al deze normsystemen verzetten zich doorgaans tegen de sharia als *enige en feitelijk hoogste* recht van het land. In de prekoloniale periode en onder Ottomaans gezag hadden vele moslimstaten nog een tweeledig karakter, als politieke én religieuze eenheid, met de sharia als formeel hoogste norm. Dit gaf de schriftgeleerden (*ulama)*, als uitleggers van de sharia, een zeer vooraanstaande positie. Maar in de loop van de negentiende eeuw veranderde dit. In de meeste rechtssystemen werd de rol van nationale wetgevers, bestuurders en rechters belangrijker en dit ging ten koste van de *ulama*. Het alleenrecht van de islami-tische schriftgeleerden om rechtsregels te formuleren werd ernstig ondermijnd. "Het waren steeds meer de staten en juristen die het recht gingen vaststellen. (…) Zij trachtten het recht te rationaliseren door het te codificeren" (Peters 1997: 262). De negentiende-eeuwse beginselen van rechtszekerheid en rechtseenheid leverden de koloniale juristen wel grote problemen op als het ging om terreinen die nog door gewoonterecht en sharia werden beheerst, vormen van recht die vanouds een grote mate van variatie en flexibiliteit kenden (Kolff 1992).

De sharia verloor in verreweg de meeste landen haar positie als dominante rechtsorde en werd uitzonderingsrecht, slechts voor bepaalde rechtsgebieden zoals familie- en erfrecht. De staat bepaalde zelf welke ruimte de sharia kreeg en welke interpretatie van de sharia werd gecodificeerd, uitgevaardigd en toegepast

als geldend nationaal recht. Volgens Hallaq (2003: 1711-1715) is door de opkomst van de staten, 'the new autocracies', het verval ingetreden van het traditionele islamitische recht en zijn goed functionerende instellingen. Hierdoor is, aldus Hallaq, een staat ontstaan die is ontdaan van een legitieme normatieve grondslag, wat op zijn beurt heeft geleid tot vervreemding en verzet. Hooker (2003a: 228) stelt: "The whole Muslim world has seen the reformulation of Syariah in Western terms, whether imposed by colonial law or adopted as part of 'reforms' aimed at modernisation. The 'Syariah' is now but a shadow of the classical jurisprudence and a travesty of the fiqh literature. There is no room for any creativity. The Western-derived state is everywhere dominant."

Deze verdringing leidde tot tal van pogingen van het religieuze establishment om de macht, althans ten dele, te herwinnen. Zo laat de laat-negentiende- en twintigste-eeuwse geschiedenis van Iran zich lezen als een voortdurende strijd tussen sjah en nationale politici enerzijds en *mujtahids* anderzijds, totdat de laatsten in 1979 tijdens Khomeini's Islamitische Revolutie de rol van de eersten overnamen. Na 1979 volgden de hoogtijjaren van de reïslamisering. In enkele landen leidde dit tot ingrijpende hervormingen van het gehele rechtssysteem, met name in Iran en Soedan. Maar de uitwerking van deze reïslamisering verschilde sterk van land tot land en per periode. In de meeste moslimlanden zijn de *western type* wetboeken van kracht gebleven.[9]

In de jaren negentig werd de reïslamisering van recht op een aantal gebieden verzacht, gestaakt of zelfs teruggedrongen. Het radicale karakter ervan werd in de meeste landen enigszins beperkt door verschillende factoren.
Ten eerste bleef de rol van de staat prominent. Ook Iran en Soedan bleven aangewezen op de waarden, instellingen en procedures van de moderne staat. Iran behield een gekozen parlement, waarvan de besluiten de ayatollahs in verlegenheid brachten. Sommige constituties, zoals die van Soedan (1998), bleven opvallend vrij van sharia-discours. De Egyptische wetgever liberaliseerde, ondanks de islamisering van de constitutie, het huwelijksrecht op grond van modernistische interpretaties van de sharia.
Ten tweede ontstond bij de nieuwe puriteinse regimes een tegenstelling tussen orthodoxen en pragmatici. Zelfs in Iran, waar de orthodoxen het land in een ijzeren machtsgreep leken en lijken te houden, opende Khomeini zelf met enkele *fatwa's* de weg om het rechtssysteem ook buiten de klassieke sharia verder te ontwikkelen.
Ten derde bleef in een aantal landen, bijvoorbeeld Pakistan en Maleisië, de professionele juristenstand een prominente rol spelen bij de wetsinterpretatie. Rechters verwierpen op sommige essentiële punten van staats- en strafrecht een strikte implementatie van de klassieke sharia.
Ten vierde wordt algemeen aangenomen dat onder de bevolking slechts een minderheid geestdriftig voorstander was van islamitische rechtshervormingen en dat aanvankelijk enthousiasme langzaam maar zeker afnam.

Maar niet in alle landen kwam het proces van reïslamisering na 1990 tot stilstand. Een speciaal geval vormde het Taliban-regime in Afghanistan. Dit was een door Pakistan, met hulp van de Verenigde Staten en Saoedi-Arabië, geïndoctrineerde en getrainde strijdmacht van Afghaanse vluchtelingen en jonge Pakistanen, die in korte tijd Afghanistan veroverde. De Taliban bestuurden het land volgens een absurd strenge en willekeurig toegepaste versie van de klassieke sharia, totdat zij met Amerikaanse hulp werden afgezet. In Noord-Nigeria, Pakistan, Maleisië en Indonesië werd er door of voor bepaalde gebiedsdelen – deelstaten of provincies – aan de klassieke sharia ontleende regelgeving ingevoerd.

Als men echter alleen naar de positie van de sharia in nátionale rechtsstelsels kijkt, is de reïslamisering na 1990 zeer beperkt gebleven, en is zij in een aantal landen zelfs afgenomen. Tegelijk wordt wereldwijd de aandacht opgeëist door gewelddadige moslimterroristen die zich óók op 'de sharia' beroepen. Daarnaast zien wij maatschappelijke bewegingen in moslimlanden die in eigen kring een deugdzaam leven nastreven, ook weer volgens 'de sharia'. Dit lijken tegenstellingen, maar hoeven dit niet te zijn. Immers, 'sharia' kan in elk van deze contexten weer iets anders betekenen (zie par. 6.1).

3 Staatsvorming

De ontwikkeling van nationale rechtssystemen, de verdringing van de sharia en haar 'revival' houden alle ten nauwste verband met processen van staatsvorming in de moslimwereld.

Voor een goed begrip van de *historical formation* is het nuttig, aldus Halliday (2003: 27), na te gaan wat moslimlanden met andere ontwikkelingslanden gemeen hebben, zoals bijvoorbeeld een *experience of domination*. Heady (1996) noemt daarnaast de volgende kenmerken van staat en politiek in ontwikkelingslanden: een ontwikkelingsideologie gericht op *nation-building* en sociaal-economische vooruitgang; dominant staatsapparaat; grote instabiliteit; kloof tussen elite en massa; dominantie van bureaucratie en leger over parlement en rechtspraak; en in een aantal gevallen fragiele democratisering. Dit wijst erop dat processen van staatsvorming in Azië, Afrika en Latijns-Amerika vaak moeizaam verlopen.

Moslimlanden vormen hierop geen uitzondering. In hun geval wordt de instabiliteit mede veroorzaakt door felle oppositie in naam van het geloof, soms door conservatieve geestelijken maar vooral door puriteinse politieke bewegingen. Zij verwerpen de essentie van het regime en gaan ervan uit dat de religieuze grondslag van hun eigen gezag van hogere orde is dan de legaal-rationele grondslag van het gezag van hun regering.

De meeste regeringen van moslimlanden hebben deze uitdaging het hoofd weten te bieden. Dikwijls hebben zij hun eigen legitimiteit vergroot met islamitische symboliek en een behoedzame behandeling van religieus gevoelige thema's. Terwijl zij islamisering van de natiestaat hebben voorkomen, hebben zij zelf de

islam genationaliseerd en verstatelijkt. Staatsinstellingen hebben zich in dit proces de interpretatie van de sharia toegeëigend. An-Na'im (2000: 37) stelt het scherp: "any principles or rules of *shari'a* simply cease to be part of a religious normative system by the very effort to enact and enforce them by the organs of the state because the state can only enforce it own political will, not that of God." Overigens vormen puriteinen niet de enige bedreiging voor zittende regimes. Om ook allerlei andere politieke tegenstanders, zoals die van een andere etnische afkomst of overtuiging, op afstand te houden, hebben politieke elites in moslimlanden zich van dezelfde middelen bediend als in andere ontwikkelingslanden: repressie, verdeel-en-heerspolitiek, demagogie, censuur, corruptie en in sommige gevallen brute moorden en slachtpartijen.

Staatsvorming is in de meeste moslimlanden niet uitgelopen op *failed states* in de zin van burgeroorlog en de verdamping van centraal gezag. Wel zou de legitimiteit van zittende regimes gebaat zijn bij een hoger democratisch gehalte. De cruciale vraag is dan steeds weer of daarmee de puriteinen in de kaart worden gespeeld. Zakaria (2003) pleit voor voorzichtigheid. Eickelman and Piscatori (1996: xv) zijn optimistischer. Ook Roy (1994) en Kepel (2002), door hen geciteerd, wijzen erop dat de politieke mobilisatie van moslimbevolkingen door radicale puriteinen in feite dramatisch is mislukt. De overgrote meerderheid van de burgers van moslimlanden is immers vooral geïnteresseerd in meer welvaart, welzijn en vrijheid (Browers and Kurzman 2004).

4 Sociaal-economische ontwikkeling en modernisering

Anders dan wel wordt gesuggereerd heeft ook in de moslimwereld de sociaal-economische ontwikkeling niet stilgestaan. Grootschalige urbanisatie en de toename van industrie, handel en diensten hebben geleidelijk de traditionele ordening van de landbouwmaatschappij aangetast. Grote delen van de moslimwereld zijn opgenomen in internationale economische netwerken waarlangs goederen, geld en mensen worden verplaatst. Megasteden als Caïro, Istanbul, Teheran, Karachi en Jakarta tellen elk meer dan tien miljoen inwoners. De meeste stedelingen zijn jonger dan 21 jaar, 'a dissatisfied volatile floating youth' (Fuller 2003: 68). Technologische vernieuwingen in transport, gezondheidszorg en communicatie hebben het leven aanzienlijk veranderd. Naast het traditionele islamitische onderwijs is er staatsonderwijs gekomen. Allerhande informatie verspreidt zich razendsnel via radio, televisie, kranten, cd's en internet. "Freed from traditional patterns of learning and scholarship, religious knowledge can be interpreted in a more flexible and directly political fashion by more people", schrijft Eickelman (1998: 296). Ook vrouwen volgen vaker lager, middelbaar en hoger onderwijs. Men vindt hen dan ook in beroepen als advocaat, rechter, parlementslid, minister en als regeringsleider of staatshoofd, zoals in Turkije, Pakistan en Indonesië. Niet alleen in die landen, maar ook in Marokko en Egypte hebben feministen met succes aangedrongen op liberalere huwelijkswetten.

Deze en vele andere maatschappelijke veranderingen vragen om regulering. Er is behoefte aan maatregelen voor 'wereldse' zaken zoals bijvoorbeeld economische

groei, herverdeling van middelen, onderwijs, volksgezondheid, rechtsbedeling, transport, democratisering, bestuur, rust en orde. Hiervan gaat al decennialang druk uit op het nationale rechtssysteem. De klassieke sharia heeft zonder herinterpretatie en vernieuwing op deze terreinen echter weinig noemenswaardige vooruitgang te bieden (Fuller 2003: 198).

5 Zoektocht en worsteling om ideologische identiteit en gezag

De ingrijpende politieke veranderingen van de negentiende en twintigste eeuw hebben de moslimwereld herschapen in enige tientallen nationale staten met elk hun eigen rechtssysteem. In deze staten en rechtssystemen is de verhouding tussen seculiere en religieuze elementen nog verre van uitgekristalliseerd. De verwachtingen van politieke elites én wetenschappers halverwege de vorige eeuw dat het recht in de moslimwereld in hoog tempo zou moderniseren en seculariseren tegelijk, werden niet bewaarheid (Edge 2000). Anderzijds bleek de verwachting van radicale puriteinen dat islamitische revoluties de staten zouden doen instorten en een nieuw wereldkalifaat op basis van 'de sharia' zouden scheppen, al helemaal niet realistisch. Staat en islamisten bleven beiden voortbestaan en trachten de burger voor hun doelen te mobiliseren. De nationale politiek en de nationale rechtssystemen bleven arena's waarin beide trachtten hun ideologie uit te dragen, elkaars claims te betwisten en hun eigen gezag te vestigen. In de meeste moslimlanden hebben nationalistische politici de macht behouden. De islamisten bleven weliswaar in de oppositie maar zij wisten toch dikwijls een rol van betekenis op te eisen. Steeds weer zochten zij de confrontatie op verschillende fronten – constitutie, vrouwenemancipatie, godsdienstvrijheid, *hadd*-straffen, kledingvoorschriften, vrijheid van expressie – en op alle niveaus, nationaal, regionaal en lokaal (zie par. 4.4). De meeste regeringen zagen zich vanaf de jaren '70 dan ook gedwongen om in hun streven naar ideologische hegemonie, bepaalde elementen van de sharia in hun beleid op te nemen. Nationale rechtssystemen in de moslimwereld dragen dan ook de sporen van zulke integratie en incorporatie. In het volgende hoofdstuk komt aan de orde hoe ver men hiermee thans is gevorderd op verschillende rechtsgebieden en op welke wijze verschillende actoren in de nationale rechtssystemen omgaan met tegenstellingen tussen sharia en rechtsstaat.

NOTEN

1 Dit is het geval in Maleisië, Nigeria, Pakistan en Indonesië.

2 Het eigen recht der puriteinen is recht in de ruime zin des woords, zie par. 1.1.

3 De paragrafen 2.3 en 2.4 zijn in aanzienlijke mate gebaseerd op het standaardwerk *Islam and Politics* van Esposito; de daaropvolgende paragrafen zijn vooral gebaseerd op de landenstudies (Otto et al. 2006).

4 Over *fatwa's* zie Kaptein (2000).

5 Stromingen en groepen die tegenwoordig worden aangeduid als fundamentalisten, islamisten, extremisten of radicalen hebben vaak in de kern dezelfde boodschap en werkwijze als de in deze paragraaf genoemde puriteinen. Om die historische verwantschap te benadrukken, hanteert deze studie voor deze groepen de term puriteinen.

6 Uit de literatuur over Zuid- en Centraal-Azië en het Arabische Schiereiland krijgt men juist vaak de indruk dat de sharia daar een matigende invloed op het gewoonterecht heeft gehad.

7 In de Hijaz functioneerde overigens al een ander rechtssysteem; sinds 1931 gold hier het Ottomaanse Wetboek van Koophandel (1850).

8 Onder politieke islam en islamist verstaat Fuller "(...) the belief that Islam as a body of faith has something important to say about how politics and society should be ordered in the contemporary Muslim World and who seeks to implement this idea in some fashion" (Fuller 2003: xi).

9 De twee grootste uitzonderingen zijn Iran, waar zij na 1979 als irrelevant zijn bestempeld, en Soedan, dat daadwerkelijk een hele serie 'islamitische wetboeken' afkondigde. Voorzover er islamitische wetboeken werden ingevoerd, is dat behalve in Soedan niet op veel rechtsgebieden gebeurd. In drie landen werd het bestaande wetboek van strafrecht aangevuld met een aantal bepalingen over sharia-strafrecht.

3 SHARIA EN NATIONAAL RECHT NU: HARMONIE EN CONFLICT

3.1 DE NATIONALE RECHTSSYSTEMEN: NEUTRALE EN NETELIGE RECHTSGEBIEDEN

De nationale rechtssystemen van de meeste moslimlanden bestaan voor het overgrote deel uit rechtsregels die noch op de sharia zijn gebaseerd noch daarmee in strijd zijn. Op die rechtsgebieden spelen er dus geen noemenswaardige conflicten tussen sharia en op sharia gebaseerd nationaal recht enerzijds en de beginselen van de rechtsstaat anderzijds. Er mag dan vaak worden geschreven dat de sharia op alle facetten van het leven van toepassing is, toch heeft het nationale recht van moslimlanden zich onder invloed van politieke en maatschappelijke veranderingen ontwikkeld tot ver buiten de oude, gebaande paden van de *fiqh*-geleerden.

In het sinds 1994 jaarlijks verschijnende *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, uitgegeven door het Engelse Centre for Islamic and Middle Eastern Law (CIMEL) staat gedocumenteerd hoe weinig de sharia eigenlijk aan de rechtsontwikkeling op de behandelde terreinen te pas komt. Op vele terreinen sluit het geldende recht van moslimlanden nauw aan bij het recht in andere delen van de wereld. Men kan hierbij denken aan algemeen contractenrecht; bijzondere contracten als koop, huur en lening; onrechtmatige daad; arbeidsrecht; goederenrecht; pachtrecht; burgerlijk procesrecht; vennootschapsrecht; faillissementsrecht; vervoersrecht; waardepapieren; intellectuele eigendomsrecht; kiesrecht; informatierecht; algemeen bestuursrecht; decentralisatierecht; ambtenarenrecht; milieurecht; ruimtelijke ordeningsrecht; onderwijsrecht; post- en telecommunicatierecht, enzovoort. Daarnaast zijn de rechten op onroerende zaken zoals grond in vele landen voorwerp van gewoonterecht, zeker in Afrika maar ook in grote delen van Azië.

Op een viertal rechtsgebieden komen sharia en nationaal recht in de meeste moslimlanden wel degelijk met elkaar in aanraking:

- het staatsrecht[1], dat de grondslagen van staat en recht bepaalt, waaronder ook de positie van de godsdienst valt (zie par. 3.2);
- het familierecht, een rechtsgebied waarvoor de klassieke sharia vele expliciete regels heeft gesteld (zie par. 3.4);
- het strafrecht, een rechtsgebied waarop de klassieke sharia voor bepaalde delicten eveneens expliciete regels heeft gesteld (zie par. 3.5);
- het economisch recht, omdat de klassieke sharia ook voor enkele economische onderwerpen expliciete regels heeft gesteld (zie Berger 2006, par. 9; Otto et al. 2006).

Dat wil niet zeggen dat de klassieke sharia al deze rechtsgebieden grotendeels beheerst. Immers, ook het staatsrecht, het strafrecht en het economisch recht van moslimlanden hebben zich grotendeels los van de sharia ontwikkeld. Grondwet-

ten van moslimlanden zijn voornamelijk aan dezelfde onderwerpen gewijd als andere grondwetten, zoals de inrichting van de staat, het staatshoofd, de scheiding der machten, het wetgevingsproces, het bestuur en de rechtspraak. Ook kennen deze landen doorgaans wetboeken van strafrecht en wetboeken van strafprocesrecht die verregaand overeenkomen met die van andere landen. Dat geldt al helemaal voor wetgeving op economisch terrein. Alleen in het familie- en erfrecht ziet men in de meeste moslimlanden de doorwerking van de sharia in vrijwel het gehele rechtsgebied. In gesprekken met juristen in moslimlanden hoort men bij het familie- en erfrecht nogal eens de termen 'delicaat', 'gevoelig' of 'netelig' gebruiken. Hervorming van dit terrein is, zegt men dan, een hachelijke onderneming vanwege de politieke spanningen die dit zou oproepen. De sharia is alleen in het familie- en erfrecht en een deel van het strafrecht een politieke factor van gewicht gebleven, omdat slechts op die gebieden de sharia meer uitgesproken regels kent, schrijft Brugman (1994: 8, 15). Maar daardoor is er dan ook volgens hem vooral in het familierecht niet meer dan een 'aarzelende rechtsontwikkeling' mogelijk gebleken. Die aarzeling kan worden versterkt als het staatsrecht aan de sharia een geprivilegieerde positie toekent en als opnieuw ingevoerd sharia-strafrecht kan worden ingezet om degenen die liberalisering nastreven te bedreigen.

Wat is nu de positie van de klassieke sharia en het op de sharia gebaseerde recht op de genoemde rechtsgebieden in de onderzochte landen? Wat is er waar van de in paragraaf 1.2 genoemde aannames dat de sharia nu eenmaal een vaststaand geheel van regels is (aanname 1) en dat de tegenstellingen met de beginselen van de nationale rechtsstaat onoverbrugbaar zijn (aanname 3)? Worden er belangrijke pogingen ondernomen om die kloof kleiner te maken of zelfs geheel te dichten? Welke rol wordt er binnen de nationale rechtssystemen gespeeld door wetgevers, bestuurders en rechters?

Dit hoofdstuk formuleert een aantal algemene antwoorden op deze vragen. Daarbij zal het algemene patroon uit het vorige hoofdstuk herkenbaar zijn, namelijk dat van enkele extreme landen en een grote middengroep van gemengde stelsels (zie par. 2.1). Voor een meer gedetailleerd beeld zij verwezen naar de twaalf landenstudies (Otto et al. 2006) en Bergers deelstudie over de sharia (Berger 2006) .

3.2 STAATSRECHT

De Koran, Sunna en *fiqh* bevatten nauwelijks precieze regels over staats- en bestuursrecht, aldus Berger (2006: par. 3.3). Deze stelling is niet geheel onomstreden. Er zijn ook auteurs, meestal uit kringen van conservatieven en puriteinen, die stellen dat de sharia juist wél voorschrijft hoe de staat moet worden ingericht. Zo schreef Khomeini: "As for [those] who consider Islam separate from government and politics, it must be said to these ignoramuses that the Holy Qur'an and the Sunnah of the Prophet contain more rules regarding government and politics than in other matters" (Eickelman and Piscatori 1996: 49). Ook Lewis (2003: 7), wiens essentialistische benadering van de islam soms opmerkelijke gelijkenissen

vertoont met die van conservatieve en puriteinse moslims zelf, stelt dat de sharia "deals extensively with the acquisition and exercise of power, the nature of legitimacy and authority, the duties of ruler and subject (…)". Toch overheerst onder westerse wetenschappers de consensus over het feit dat "Mohammed geen aanwijzingen had gegeven hoe zijne gemeente moest worden bestuurd" (Juynboll 1925: 328). Zowel in de theorieën van de meeste schriftgeleerden als in de praktijk is de regeling van staats- en bestuursrecht dan ook grotendeels overgelaten aan de overheid. Vanuit godsdienstwettig perspectief valt dit binnen de vrije beleidsruimte van de staat of *siyasa*. Het staatsrecht van moslimlanden kent daarom minder conflictueuze tegenstellingen met de klassieke sharia dan het familierecht en het *hadd*-strafrecht. Toch staat bij ten minste zes staatsrechtelijke onderwerpen de relatie van de klassieke sharia met de rechtsstaat ter discussie (Berger 2006: hfst. 3, 8 en 10). Deze onderwerpen komen hierna aan bod.

1 Bij welk recht ligt het primaat?

In de eerste plaats is er de kwestie of het staatsrecht het primaat in de rechtsvorming toekent aan het nationale recht of aan de sharia. Wat is de basisnorm van het rechtssysteem: Gods wil of de wil van de mens? Enkele grondwetten bevatten bepalingen die voorschriften van de islam als voorname of voornaamste bron vermelden. Tabel 3.1 geeft een overzicht.

Tabel 3.1 Sharia als voornaamste/voorname bron van het rechtssysteem volgens de grondwet

	Sharia als voornaamste/voorname bron[1]
Egypte	Ja
Marokko	Nee
Saoedi-Arabië	Ja
Soedan	Ja
Turkije	Nee
Afghanistan	Ja
Iran	Ja
Pakistan	Ja
Indonesië	Nee
Maleisië	Nee
Mali	Nee
Nigeria	Nee

1 De volgende grondwetsartikelen zijn van toepassing: Egypte: artikel 2; Saoedi-Arabië: artikel 1; Soedan: artikel 65; Afghanistan: artikel 3; Iran: artikel 4; Pakistan: artikel 2A jo. artikel 227.1.

Van de onderzochte landen zijn er zes waarvan de grondwetten expliciet verwijzen naar de islam of de sharia als 'voornaamste bron', 'voorname bron', 'bron voor de rechtbanken' of 'toetssteen voor wetgeving' (Egypte, Saoedi-Arabië, Soedan, Afghanistan, Iran en Pakistan), en zes waar dat niet het geval is (Marokko, Turkije, Mali, Indonesië, Maleisië, Nigeria). Men zou dus op het eerste

gezicht kunnen concluderen dat in de eerste zes landen wetten en besluiten van staatsorganen altijd aanvechtbaar zijn vanwege strijd met de sharia, en in de andere landen niet. Nadere lezing en interpretatie van de desbetreffende grondwetten laat echter zien dat een expliciete vermelding van een dergelijk primaat geen automatische, voorspelbare consequenties heeft. Veranderingen in het recht, hetzij in conservatieve richting hetzij in liberale, blijken niet langs de scheidslijnen te lopen van landen die al dan niet de sharia als voornaamste bron of toetssteen van recht hebben erkend in hun grondwet. Het begrip 'hoogste norm' of 'voornaamste bron' blijkt in dit verband noch exact noch exclusief te zijn. Alle onderzochte landen behalve Saoedi-Arabië blijken ook de grondwet zelf en de daarin vervatte waarden en regels als hoogste norm van hun rechtssysteem te erkennen. Verschillende grondwetten vermelden expliciet in één en hetzelfde artikel een combinatie van de sharia met één of meer andere 'hoogste' normen. Die landen houden er een dubbele, zo men wil een dubbelzinnige 'basisnorm' op na.
Zo zegt de geldende Afghaanse grondwet: "Geen wet mag in strijd zijn met de verordeningen van het heilig islamitisch geloof *en andere waarden die in deze grondwet liggen besloten*" (artikel 3). Ook de Soedanese grondwet zegt: "Islamitisch recht *en de consensus van de natie door referendum, Grondwet en gewoonte, zijn de bronnen van wetgeving*; en geen wetgeving zal worden gemaakt die strijdt met deze uitgangspunten" (cursivering van J.M.O.).

Bovendien kennen grondwetten vaak een expliciete bepaling die verplicht tot gehoorzaamheid aan de grondwet en wetten. Het gegeven van de dubbele basisnorm laat wel zien dat de strijd om de hegemonie tussen wat Mattei (1997) noemt *rule of traditional law*, *rule of political law* en *rule of professional law* in deze landen nog niet is gestreden. De grondwet reflecteert in dit opzicht het polynormativisme en de *lack of consensus* die eigen zijn aan 'overgangs'-maatschappijen (zie par. 4.6). Omdat de meeste grondwetten van moslimlanden ook bepalingen over grondrechten als het gelijkheidsbeginsel en de godsdienstvrijheid bevatten, ligt hier de nodige stof voor conflicten. Een deel daarvan wordt op het hoogste niveau van wetgeving of rechtspraak beslist. Maar de meeste conflicten worden op deelgebieden en in de lagere regionen van het rechtssysteem uitgevochten. De vraag is dus vooral wat de wetgever, bestuurder en rechter en andere relevante rechtsinstellingen ermee doen. Het zijn in de praktijk dikwijls deze lagere actoren in het rechtssysteem die bepalen of de grondwetsartikelen die een geheel of gedeeltelijk primaat toekennen aan de islam of sharia louter als 'symboolwetgeving' fungeren zonder directe rechtsgevolgen, of dat zij de grondslag vormen van een sterk geïslamiseerd nationaal recht, dan wel een mengeling van beide.

2 Toetsingsbevoegdheden van staatsinstellingen

De tweede vraag is welke staatsinstellingen volgens welke mechanismen de verhouding tussen nationaal recht en sharia in geval van conflict rechtens mogen bepalen. De nationale wetgevende macht, met de bevoegdheid om algemeen verbindende regelingen vast te stellen, berust in elf van de twaalf bestudeerde moslimlanden mede bij een gekozen volksvertegenwoordiging – Saoedi-Arabië is

de bekende uitzondering. In het staatsrecht van een aantal moslimlanden zijn er echter *checks and balances* opgenomen die de sharia-getrouwheid van de wetgever controleren. In sommige gevallen is dit beperkt tot een advies, in andere zou men zou van sharia-toetsing kunnen spreken. Er bestaat zowel preventieve sharia-toetsing, bij beoordeling van wetsvoorstellen vooraf, als reactieve sharia-toetsing, bij beoordeling van wetgeving achteraf naar aanleiding van concrete geschillen.

Voor preventieve advisering of toetsing hebben de meeste moslimlanden een nationaal orgaan van schriftgeleerden ter advisering van de regering. Vanuit de uitvoerende macht hebben ministeries van godsdienstzaken hierin vaak een taak (zie par. 3.7). Egypte kent een Dar al-Ifta (Huis van Fatwas) met de bevoegdheid de overheid te adviseren over het islamitische gehalte van regels. In Marokko is het de koning zelf die volgens de grondwet als leider der gelovigen moet 'waken over het respect voor de islam'. In Saoedi-Arabië is de Raad van Geleerden bevoegd de regering te adviseren. In Afghanistan maken geestelijken deel uit van de Loya Jirga, de nationale vergadering. Iran heeft de preventieve sharia-toetsing van wetgeving constitutioneel verankerd door naast het parlement hiertoe een Raad van Hoeders in te stellen. In het geval dat conflicten tussen beide niet worden opgelost, is een Raad voor Vaststelling van de Belangen van de Staat bevoegd een definitief advies te geven aan de Rechtsgeleerde-regeringsleider die het definitieve besluit neemt.[2] In Pakistan heeft de grondwet een Islamitische Ideologische Raad bevoegd verklaard het sharia-gehalte van wetgeving te toetsen. Indonesië kent zijn nationale Raad van Ulama, en in Maleisië en Nigeria fungeren er religieuze raden op deelstaatniveau. Deze organen onderwerpen soms alle bestaande wetten aan een procedure van sharia-*labelling* (zie par. 3.3).

Voor reactieve toetsing aan de sharia hebben Egypte en de Soedan een constitutioneel hof beschikbaar. Ook Mali en Turkije hebben zo'n hof, maar daar zou men eerder een toetsing aan de beginselen van het secularisme of de scheiding van geloof en politiek verwachten. In Indonesië zou het nieuwe Constitutionele Hof kunnen toetsen aan de vijf constitutionele beginselen van de Pancasila, waarvan het geloof in God de eerste is. Het Federaal Sharia Hof van Pakistan is bevoegd te bepalen of een wet of wetsbepaling in strijd is met de voorschriften van de islam; hoger beroep hiertegen kan worden ingesteld bij de sharia-kamer van de Hoge Raad. Ook in Iran heeft de rechterlijke macht een belangrijke rol om 'afwijkingen binnen de islamitische staat' tegen te gaan.

In vier van de onderzochte landen – Saoedi-Arabië, Maleisië, Indonesië en Noord-Nigeria – is er een stelsel van godsdienstige rechtbanken, vaak sharia-rechtbanken genoemd. Het blijkt echter dat het bestaan van afzonderlijke godsdienstige rechtbanken geen goede maatstaf is voor de invloed van de sharia binnen het nationale rechtssysteem. Dat wordt eerder bepaald door de inhoud van het materiële recht.

3 Sharia en mensenrechten

In de derde plaats staan bepaalde mensenrechten die deel uitmaken van nationaal staatsrecht op gespannen voet met de klassieke sharia. Mensenrechten maken tegenwoordig niet alleen deel uit van internationale verdragen, maar ook vaak van het nationale recht van moslimlanden. Zo vindt men bijvoorbeeld het gelijkheidsbeginsel of het discriminatieverbod, al dan niet expliciet geformuleerd voor mannen en vrouwen, in de grondwetten van elf van de twaalf onderzochte landen (tabel 3.2). Saoedi-Arabië heeft als enig land het gelijkheidsbeginsel niet opgenomen in de basiswet. Deze kent wel een artikel over mensenrechten, artikel 26: "The state protects human rights in accordance with the Islamic Shari'ah." Egypte en Iran hebben de werkingssfeer van het gelijkheidsbeginsel direct beperkt door het expliciet te verbinden met de sharia, en Maleisië door het personen- en familierecht ervan uit te zonderen.

Tabel 3.2 Vermelding van het gelijkheidsbeginsel in de grondwet

	Gelijkheidsbeginsel	Directe beperkingen vanwege de sharia[1]
Egypte	Ja	Ja
Marokko	Ja	Nee
Saoedi-Arabië	Nee	
Soedan	Ja	Nee
Turkije	Ja	Nee
Afghanistan	Ja	Nee
Iran	Ja	Ja
Pakistan	Ja	Nee
Indonesië	Ja	Nee
Maleisië	Ja	Nee
Mali	Ja	Nee
Nigeria	Ja	Nee

1 Egypte (artikel 11): "The State shall guarantee coordination between woman's duties towards her family and her work in the society, considering her equal to man in the political, social, cultural and economic spheres without detriment to the rule of Islamic jurisprudence (sharia)."
Iran (artikel 20): "All citizens of the country, both men and women, equally enjoy the protection of the law and enjoy all human, political, economic, social, and cultural rights, in conformity with Islamic criteria."
Maleisië (artikel 8, sub 1) "All persons are equal before the law and are entitled to the equal protection of the law." Artikel 8, sub 5 luidt: "This Article does not invalidate or prohibit: a) any provision regarding personal law; b) any provision or practice restricting office or employment connected with the affairs of any religion, or of an institution managed by a group professing any religion, to persons professing that religion."
Daarentegen heeft Pakistan (artikel 25, sub 1-3) de werkingssfeer van het gelijkheidsbeginsel voor de bescherming van vrouwen juist geëxpliciteerd: "All citizens are equal before the law and are entitled to equal protection of law. There shall be no discrimination on the basis of sex alone. Nothing in this Article shall prevent the State from making any special provision for the protection of women and children."

Evenzo vindt men in elf van de twaalf nationale rechtssystemen bepalingen over godsdienstvrijheid (tabel 3.3).

Tabel 3.3 Godsdienstvrijheid opgenomen in de grondwet

	Grondwettelijke godsdienstvrijheid	Formele beperkingen op basis van sharia[1]
Egypte	Ja	Nee
Marokko	Ja	Nee
Saoedi-Arabië	Nee	Ja
Soedan	Ja	Nee
Turkije	Ja	Nee
Afghanistan	Ja	Nee
Iran	Ja	Nee
Pakistan	Ja	Nee
Indonesië	Ja	Nee
Maleisië	Ja	Nee
Mali	Ja	Nee
Nigeria	Ja	Nee

1 Hoewel behalve Saoedi-Arabië geen van de onderzochte landen het beginsel van de godsdienstvrijheid direct en expliciet in het betreffende grondwetsartikel beperkt op grond van de sharia, zijn de meeste moslimlanden ook niet godsdienstneutraal. Vele landen hebben de islam als staatsgodsdienst. Voorbeelden hiervan zijn Marokko (artikel 6): "Islam shall be the state religion. The state shall guarantee freedom of worship for all." Afghanistan (artikel 2): "The religion of Afghanistan is the sacred religion of Islam. Followers of other religions are free to perform their religious rites within the limits of the provisions of the law." Vele moslimlanden hebben op dit gebied een dubbele norm. Pakistan (artikel 20) kent bijvoorbeeld grondwettelijke godsdienstvrijheid: "Subject to law, public order and morality: a) every citizen shall have the right to profess, practice and propagate his religion; and b) every religious denomination and every sect thereof shall have the right to establish, maintain and manage its religious institutions." Tegelijk heeft de grondwet van Pakistan aan de Ahmadiyya-beweging deze vrijheid ontnomen (zie Barends en Otto 2006). Ook de grondwet van Indonesië voorziet in godsdienstvrijheid (artikel 29, sub 1 en 2): "The State shall be based upon the belief in the One and Only God"en "The State guarantees all persons the freedom of worship, each according to his/her own religion or belief." Maar hier zijn slechts enkele godsdiensten van staatswege erkend. Dit impliceert dat godsdienstvrijheid alleen voor die godsdiensten geldt.

Acht van de twaalf landen kennen grondwettelijke garanties voor de integriteit van het menselijk lichaam en verboden van marteling en onmenselijke behandeling (tabel 3.4).

Tabel 3.4 Integriteit van het lichaam opgenomen in de grondwet

	Integriteit van het lichaam	Beperkingen op basis van sharia[1]
Egypte	Ja	Nee
Marokko	Nee	
Saoedi-Arabië	Nee	
Soedan	Ja	Nee
Turkije	Ja	Nee
Afghanistan	Ja	Nee
Iran	Ja	Nee
Pakistan	Ja[2]	Nee
Indonesië	Nee[2]	
Maleisië	Nee	
Mali	Ja	Nee
Nigeria	Ja	Nee

1 Saoedi-Arabië heeft integriteit van het lichaam niet opgenomen in de basiswet, maar kent wel het eerdergenoemde artikel 26 aangaande de mensenrechten: "The state protects human rights in accordance with the Islamic Shari'ah."

2 Indonesië heeft de integriteit van het lichaam ook niet in de grondwet opgenomen, maar noemt wel het recht om in waardigheid te leven (art. 27, sub 2): "Every citizen has the right to work and live in human dignity." Indonesië heeft wel een verbod op martelen opgenomen in de Wet op de Mensenrechten 39/1999, artikel 4.
Van de landen die integriteit van het lichaam hebben opgenomen in de grondwet heeft Pakistan hieraan een beperking opgelegd (art. 14, sub 2): "No person shall be subjected to torture for the purpose of extracting evidence."

Wanneer in het staatsrecht van een land, behalve aan deze mensenrechten ook aan de sharia normatieve betekenis is toegekend, rijst de vraag hoe de spanning tussen beide wordt opgelost. Dat sommige moslimlanden hierover zelf willen beslissen, valt af te lezen uit de voorbehouden die zij hebben gemaakt bij hun toetreding tot mensenrechtenverdragen. Zo hebben Egypte, Marokko, Saoedi-Arabië, Pakistan en Maleisië verklaard dat de toetreding geen inbreuk mocht maken op de voorschriften van de sharia of nationale wetgeving gebaseerd op de sharia (zie tabel 5.1). Omdat de sharia in elk land weer anders is uitgewerkt, hebben de voorbehouden geen eenduidige juridische betekenis. De feitelijke uitwerking van deze voorbehouden, en meer in het algemeen de afweging tussen mensenrechten en voorschriften van de sharia, vindt plaats bij wetgeving, bestuur en rechtspraak op de relevante rechtsgebieden, zoals familie- en erfrecht en strafrecht.

In de meeste moslimlanden komt deze afweging erop neer dat het geldende recht in meerdere of mindere mate inbreuk maakt op een viertal fundamentele rechten, die materiële elementen vormen van de rechtsstaat. Het gaat om

gelijkheid tussen man en vrouw, gelijkheid tussen moslims en niet-moslims, godsdienstvrijheid en het recht te worden gevrijwaard van wrede en inhumane behandeling.

Mensenrechtelijke conflicten tussen het gelijkheidsbeginsel en de sharia doen zich voor in alle onderzochte landen behalve de seculiere staat Turkije. Zij werken door op verschillende rechtsgebieden. In het staatsrecht geldt in zes van de twaalf landen dat niet-moslims niet benoembaar zijn tot staatshoofd (tabel 3.5). In Saoedi-Arabië en Marokko kan bovendien een vrouw geen staatshoofd zijn. Er schijnt in geen enkel land een juridische belemmering te zijn voor de benoeming

Tabel 3.5 Geloof en geslacht als benoemingsvereisten van staatshoofden volgens de grondwet

	Het staatshoofd moet een moslim zijn[1]	Het staatshoofd moet een man zijn[1]
Egypte	Nee	Nee
Marokko	Ja	Ja
Saoedi-Arabië	Ja	Ja
Soedan	Nee	Nee
Turkije	Nee	Nee
Afghanistan	Ja	Nee
Iran	Ja	Nee
Pakistan	Ja	Nee
Indonesië	Nee	Nee
Maleisië	Ja	Nee
Mali	Nee	Nee

1 De grondwetten formuleren deze beperkingen als volgt:
Marokko (artikel 19): "The King, Amir al-Muminin (Commander of the Faithful), shall be the Supreme Representative of the Nation and the Symbol of the unity thereof (…)" en artikel 20: "The Moroccan Crown and the constitutional rights thereof shall be heriditary and handed down, from father to son, to descendants in direct male line and by order of primogeniture among the offspring of His Majesty King Hassan II (…)."
Saoedi-Arabië (artikel 5, sub b): "Rule passes to the sons of the founding King, Abd al-Aziz Bin Abd al-Rahman al-Faysal al-Saud, and to their children's children."
Afghanistan (artikel 62): "Presidential candidates should posses the following qualifications: 1) be a citizen of Afghanistan, a Muslim, born from Afghan parents, and not have citizenship from another country (…)."
Iran (artikel 115): "The President must be elected from among religious and political personalities possessing the following qualifications: Iranian origin; Iranian nationality; administrative capacity and resourcefulness; a good past-record; trustworthiness and piety; convinced belief in the fundamental principles of the Islamic Republic of Iran and the official madhhab of the country."
Pakistan (artikel 41, sub 2): "A person shall not be qualified for election as President unless he is a Muslim (…)."
Maleisië (artikel 3, sub 2): "In every State other than States not having a Ruler, the position of the Ruler as the Head of the religion of Islam in his State in the manner and to the extent acknowledged and declared by the Constitution (…)."

van vrouwen als rechters. De na de revolutie van 1979 in Iran ingevoerde maatregel die dit verhinderde werd in 1995 weer herroepen.

In het familierecht manifesteren zich beperkingen van de gelijkheid tussen moslims en niet-moslims bij de toelaatbaarheid en rechtsgevolgen van gemengde huwelijken (zie par. 3.4). In het strafrecht komen beperkingen van de godsdienstvrijheid tot uiting in strafbedreiging voor geloofsafval en negatieve uitingen over de islam en zijn symbolen. Ook doen zich in het strafrecht mensenrechtelijke conflicten rond wrede en inhumane behandeling voor vanwege de *hadd*-straffen (zie par. 3.5).

4 Bevoegdheden van lagere overheden

Ten vierde is er het vraagstuk in hoeverre subnationale overheden de bevoegdheid hebben om voor hun eigen gebied regelgeving af te kondigen die op de klassieke sharia is gebaseerd. In een aantal moslimlanden hebben deelstaten en provincies zelf 'invoering van de sharia' afgekondigd. Het bekendste voorbeeld is Noord-Nigeria (2000), maar ook in enkele Maleisische staten en in de Pakistaanse deelstaat North-West Frontier Territory (NWFT) is dit gebeurd. De Indonesische provincie Atjeh heeft de sharia niet zelf afgekondigd, maar bij nationale wet in 2001 de bevoegdheid gekregen sharia-rechtspraak in te voeren.[3] In de eerste drie gevallen lijkt de decentrale invoering van de sharia echter inbreuk te maken op federale grondwetten, die bepalen dat de bevoegdheden daartoe aan de federatie toekomen. Volgens de desbetreffende landenrapporten is de staatsrechtelijke geldigheid van deze plaatselijke invoering van sharia dan ook zeer dubieus en is er een juridische impasse. De federale regeringen in Nigeria en Pakistan achten het politiek voorlopig niet opportuun in te grijpen. De politiek van *non-interference* van de regeringen van Nigeria en Pakistan doet sterk denken aan het beleid van bepaalde Afrikaanse regeringen ten opzichte van hun traditionele leiders, de *chiefs*. Zij proberen de politieke spanningen niet op de spits te drijven, maar het laat de juridische positie zeer diffuus. Alleen in Maleisië bevindt de kwestie zich onder de rechter.

5 Sharia strijdig met parlementaire democratie?

Ten vijfde is er de vraag of de sharia strijdig is met parlementaire democratie. Laat de sharia ruimte voor democratie, in de zin van vrije verkiezing van een volks-vertegenwoordiging die mede beslist over beleid en wetgeving? In tien van de twaalf rechtssystemen is er geen formeel-juridische blokkade of beperking van democratie op grond van de sharia. Alleen in Saoedi-Arabië en in mindere mate in Iran is dat wel het geval. Saoedi-Arabië heeft zich vanouds op het standpunt gesteld dat democratie niet paste in dit land, gelet op zijn islamitische traditie. Overigens zijn hier toch na een recente wetswijziging in 2005 voor het eerst verkiezingen gehouden voor gemeenteraden. Anders dan bij de sunnieten kent het Iraanse staatsrecht van na de revolutie de hoogste wetgevende bevoegdheid toe aan de figuur van de Rechtsgeleerde-regeringsleider. Het gekozen parlement van Iran heeft wel aanzienlijke invloed op de wetgeving.

6 Wat is de betekenis van een 'islamitische staat'?

Ten slotte wordt de positie van de sharia in nationale rechtssystemen vaak in verband gebracht met de term 'islamitische staat'. Voor puriteinen is het begrip islamitische staat een nastrevenswaardig ideaal, omdat het een politiek systeem voorstelt waarin 'de sharia' geldt. Maar omdat de sharia zoveel verschillende uitwerkingen kent, heeft ook de term islamitische staat geen vastomlijnde begripsinhoud. In de eerste artikelen van de onderzochte grondwetten valt doorgaans te lezen of een staat moet worden beschouwd als islamitische staat of islamitische republiek, en of de islam al dan niet wordt vermeld als staatsgodsdienst. Tabel 3.6 geeft hiervan een overzicht.

Tabel 3.6 Islamitische staat en staatsgodsdienst volgens de grondwet

	Islamitische staat[1]	Islam als staatsgodsdienst[2]
Egypte	Nee	Ja
Marokko	Ja	Ja
Saoedi-Arabië	Ja	Ja
Soedan	Nee	Nee
Turkije	Nee	Nee
Afghanistan	Ja	Ja
Iran	Ja	Ja
Pakistan	Ja	Ja
Indonesië	Nee	Nee
Maleisië	Nee	Ja
Mali	Nee	Nee
Nigeria	Nee	Nee

1 Uitgegaan is van de standaardtekst 'land A is een islamitische staat'. Deze bepaling is in de grondwet van Marokko te vinden in de preambule; in die van Saoedi-Arabië in artikel 1. Afwijkingen van deze bepaling zijn: Afghanistan, artikel 1, "Afghanistan is an Islamic Republic"; Iran, artikel 1, "The form of government of Iran is that of an Islamic Republic"; Pakistan, artikel 1, "Pakistan shall be a Federal Republic to be known as the Islamic Republic of Pakistan." Voor wat betreft de landen die geen islamitische staat zijn, zijn de volgende formuleringen in dit verband interessant: Egypte meldt in artikel 1 dat "The Arab Republic of Egypt is a Socialist Democratic State (…)". Soedan omschrijft de staat in artikel 1 als "(…) a country of racial and cultural harmony and religious tolerance." Turkije "is a democratic, secular and social state governed by the rule of law" (artikel 2). Indonesië is onder andere gebaseerd op "the belief in One and Only God" (preambule en artikel 29, sub 1).
Bron: http://www.law.cornell.edu/world, 10 mei 2005.

2 Uitgegaan is van de standaardformulering 'islam is de staatsgodsdienst van land A'. Bepalingen over de islam als staatsgodsdienst zijn te vinden in de volgende grondwetsartikelen: Egypte artikel 2; Marokko artikel 6; Saoedi-Arabië artikel 1; Pakistan artikel 2. Afwijkingen van deze standaardformulering zijn Afghanistan (artikel 2): "The religion of Afghanistan is the sacred religion of Islam"; Iran (artikel 12): "The official religion of Iran is Islam"; en Maleisië (artikel 3, sub 1) "Islam is the religion of the Federation". Van de landen die de islam niet als staatsgodsdienst benoemen, is met name Soedan interessant: artikel 1 stelt dat "Islam is the religion of the majority of the population and Christianity and traditional religions have a large following".

De helft van de landen noemt zich een islamitische staat, twee derde vermeldt de islam als staatsgodsdienst. Een vergelijking tussen Marokko, Pakistan en Soedan leert ons dat dit niet veel zegt. De grondwet van Pakistan doet beide, terwijl die van de Soedan (1998) geen van beide doet. Marokko noemt zich alleen in de preambule een islamitische staat. Tóch zijn Pakistan en Marokko bepaald niet strenger in de sharia-leer dan Soedan. Zij hebben anders dan Soedan geen amputaties als *hadd*-straf uitgevoerd en hun echtscheidingsrecht is gunstiger voor de vrouw. Duidelijke, algemene, juridische consequenties blijken deze termen dus niet te hebben. Berger laat dan ook zien dat er islamitische argumentaties zijn ontwikkeld voor alle mogelijke staatsvormen, van absolute theocratie tot geheel seculiere democratie (Berger 2006: blz. 69, par. 8.3).

3.3 PRAGMATISCHE UITWERKINGEN VAN DE SHARIA ALS BASISNORM

In de rechtspolitiek van vroege islamitische staten symboliseerde de sharia als hoogste norm vanouds de eenheid van staat en maatschappij, terwijl de regering wetten uitvaardigde en rechtspraak organiseerde op grond van zijn *siyasa*-bevoegdheid (par. 2.3). Ook tegenwoordig heeft de sharia als basisnorm een belangrijke symboolwaarde en gaan regeringen en parlementen hun eigen weg. Masud (2001b) heeft uiteengezet hoe belangrijk het leerstuk van de *siyasa* daarvoor is.[4] Het begrip *siyasa* heeft verschillende betekenissen, waarover door *fiqh*-deskundigen veel is geschreven en gediscussieerd. *Siyasa* als de bevoegdheid van een heerser om op grond van het algemeen belang (*al-maslaha*) wetgeving uit te vaardigen en beleid te voeren, ook als deze niet direct zijn gebaseerd op regels van de klassieke sharia, wordt door de meeste gezaghebbende schriftgeleerden erkend.

Dit opent de mogelijkheid om binnen het kader van de sharia tot zeer pragmatische uitwerkingen te komen van de basisnorm. Daarvan volgen hier enkele voorbeelden.

Het negeren van de bepalingen over de slavernij

Het geldend recht van Saoedi-Arabië is de sharia, naar men algemeen aanneemt de klassieke sharia in strikte interpretatie. Toch is de slavernij, die wel degelijk door de sharia wordt geregeld, er afgeschaft. Het Saoedische recht negeert dus eenvoudig dat deel van de klassieke sharia.

Moderne wetgeving buiten of binnen de sharia

Iran noemt zich een islamitische republiek waar alle wetten moeten worden getoetst aan islamitische criteria. De Rechtsgeleerde-regeringsleider heeft echter een *fatwa* uitgevaardigd die de wetgevende instanties machtigt om ook buiten de sharia om wetgeving op te stellen indien het staatsbelang dat vereist. Egypte en Marokko hebben in 2000 en 2003 ter verbetering van de positie van de vrouw opmerkelijke hervormingen van de huwelijkswetgeving ingevoerd, ondanks constitutionele bepalingen die refereren aan de sharia als basisnorm.

Rechterlijke beperkingen van de werkingssfeer van de sharia

Pakistan heeft een artikel 2A, de zogeheten Objectives Resolution, in de grondwet opgenomen, die de suprematie van de voorschriften van de islam bepaalt. De rechter heeft echter bepaald dat dit artikel niet mag worden gebruikt om wetten, *acts of parliament*, te toetsen aan de sharia. Egypte kent sinds 1980 een grondwetsartikel dat stelt dat de sharia 'de' voornaamste bron is van wetgeving. Niettemin is de rechtskracht van het semi-seculiere burgerlijk wetboek (1949) door het constitutionele hof in stand gehouden en is het huwelijksrecht in 2000 sterk geliberaliseerd met behulp van een ongekend modernistische interpretatie. In Maleisië, dat de islam als staatsgodsdienst heeft, heeft de rechter bepaald dat de sharia geen betrekking heeft op het publiekrecht, maar alleen in het privaatrecht geldt, met name het personen- en familierecht.

Deze voorbeelden bevestigen de eerder geopperde veronderstelling dat grondwettelijke bepalingen over de sharia als basisnorm niet a priori een praktisch-juridische betekenis kan worden toegekend, zelfs niet op die terreinen waar de klassieke sharia relatief duidelijke bepalingen kent.

Wat kan invoering van de sharia als voornaamste bron of hoogste rechtsnorm betekenen voor het grote deel van het recht van moslimlanden dat van andere bronnen dan de sharia afkomstig is? De ervaring na de revolutie in Iran leert dat een aantal wetboeken dan buiten gebruik kan worden gesteld. In Egypte daarentegen heeft het eigenlijk weinig verandering met zich meegebracht. Er is preventieve toetsing uitgevoerd die heeft geleid tot een verklaring dat meer dan 90 procent van het recht niet in strijd is met de sharia, of anders gezegd, dat dat recht niet onislamitisch is. Men zou dat sharia-*labelling* kunnen noemen. Voor de overige 10 procent is besloten tot nader onderzoek; dit heeft evenwel niet geleid tot veranderingen van betekenis. Een besluit tot nader onderzoek is ook in Pakistan genomen ten aanzien van het ineffectieve renteverbod. Het ziet ernaar uit dat dergelijk onderzoek voor regeringen als die van Egypte en Pakistan een middel vormt om de kool en de geit te kunnen sparen.

3.4 FAMILIERECHT

Zo weinig regels als de klassieke sharia heeft gewijd aan het staats- en bestuursrecht, zo alomvattend en gedetailleerd is het familie- en erfrecht vastgelegd. Berger (2006: par. 4.1) schrijft dat het als zodanig de kern van de sharia vormt. Dit recht draagt de trekken van de plaats en periode van zijn ontstaan, namelijk een Arabische stammensamenleving in de zesde tot de negende eeuw na Christus. In deze maatschappij was de vrouw, net als in vele stammensamenlevingen in Europa, Azië of Afrika, onderworpen aan het gezag van de man. Deze was hetzij haar naaste mannelijke familielid – meestal vader, broer of oom –, hetzij haar echtgenoot. Zijn rechten jegens haar werden op dezelfde wijze beschouwd als zijn rechten op enig ander eigendom (Levy 1965: 94).

Tegen die achtergrond heeft de sharia een aantal regels gesteld die voor de vrouw een verbetering inhielden.[5] Maar bezien vanuit het gelijkheidsbeginsel, dat een belangrijk materieel element van de rechtsstaat vormt, schiet familie- en erfrecht dat uitsluitend is gebaseerd op de klassieke sharia natuurlijk op vele punten tekort.

Veelomvattende familiewetgeving is totstandgekomen als onderdeel van burgerlijke wetboeken in Turkije, Afghanistan en Iran en in afzonderlijke familiewetten in Egypte, Marokko, Soedan, Pakistan, Indonesië, Maleisië, Mali en Nigeria. Het familierecht van Saoedi-Arabië is ongecodificeerde sharia. De wetgeving in Turkije is geheel nationaal-seculier van aard en draagt een verplichtend karakter. In Nigeria is de familiewetgeving eveneens nationaal-seculier van aard, maar er bestaat de keuze tussen dit nationale recht en het inheemse recht, bijvoorbeeld de sharia. In de andere negen landen is het nationale familierecht op belangrijke onderdelen ontleend aan de klassieke sharia. Er bestaan wel aanzienlijke verschillen omdat in de ene wet het recht veel verder geliberaliseerd is dan in de andere.

In vrijwel alle onderzochte nationale rechtsstelsels is met het oog op een betere positie van de vrouw op een aantal punten afstand genomen van de klassieke sharia. De vier meest besproken onderwerpen in dit verband zijn polygamie, verstoting, echtscheiding op initiatief van de vrouw en de erfrechtelijke positie van de vrouw. Andere onderwerpen staan vermeld in tekstbox 3.1.

Tekstbox 3.1 Andere omstreden onderwerpen van huwelijksrecht

De klassieke sharia is zeer omstreden als het gaat om de huwelijksrechtelijke positie van de vrouw. Er zijn discussies over ten minste een twintigtal onderwerpen op het gebied van huwelijkssluiting, huwelijkse rechten en plichten en huwelijksbeëindiging.
Op het gebied van de huwelijkssluiting wordt behalve over polygamie strijd geleverd over regels inzake de huwelijkse leeftijd; de autonomie van een bruid om zelf te beslissen met wie zij trouwt; de bruidsgave en bruidsprijs die de man moet betalen en de bruidsschat die de vrouw verplicht is in te brengen; de rol van de huwelijksvoogd en de getuigen; de noodzaak en het rechtsgevolg van registratie; het verschil in godsdienst als huwelijksbeletsel.
Ook ten aanzien van de huwelijkse rechten en plichten is een aantal regels betwist. Deze hebben onder andere betrekking op de onderhoudsplicht van de man; de gehoorzaamheidsplicht van de vrouw aan de man; de bewegingsvrijheid van de vrouw, inclusief het recht om zelf een paspoort aan te vragen; de plicht van de vrouw tot verzorging van de kinderen.
Bij de huwelijksbeëindiging spelen naast de verstoting en de echtscheiding op initiatief van de vrouw kwesties over het huwelijkscontract met zijn mogelijk ontbindende voorwaarden; de noodzaak van registratie; rechtsgevolgen van echtscheiding, zoals financiële compensatie, bruidsschat, ouderlijk gezag, voogdij en alimentatie.

Polygamie

Polygamie is in Turkije verboden. In de meeste andere landen is polygamie wel toegestaan, maar min of meer gereguleerd en daardoor bemoeilijkt. Het vereiste van een genoegzaam onderhoud en gelijke behandeling van alle vrouwen binnen één huwelijk, dat afkomstig is uit de sharia, is in een aantal landen een wettelijke vereiste. In Egypte kan polygamie voor de eerste vrouw grond tot echtscheiding zijn; zij moet dan aantonen hiervan 'schade' te ondervinden. In Marokko en Indonesië dient voor polygamie vooraf goedkeuring te worden gegeven door de rechter, de huidige echtgenote en de aankomende echtgenote. In Indonesië is monogamie zelfs de wettelijke norm en wordt toestemming voor polygamie alleen gegeven als aan een reeks materiële en procedurele vereisten wordt voldaan; aan ambtenaren is onderlinge polygamie verboden.[6] Deze beperkingen van het mannelijke 'recht op polygamie' zijn niet alleen opgenomen in de nationale huwelijkswetgeving, maar ook in de Compilatie van Islamitisch Recht (Otto 2006). In Afghanistan is eveneens toestemming van beide vrouwen vereist en moeten enkele andere voorwaarden zijn vervuld, maar rechterlijke toestemming vooraf is hier niet vereist. Pakistan kent weer wel een wettelijke toestemmingsprocedure, en wel voor de Bemiddelingsraad (Arbitration Council), die bekijkt of het extra huwelijk 'noodzakelijk en rechtvaardig' is. Polygamie zonder vergunning van de raad vormt een echtscheidingsgrond voor de eerste vrouw, en maakt de man strafbaar. In Maleisië is de progressieve nationale anti-polygamiewetgeving van 1984, met vijf toetsingsgronden en rechterlijke toestemming als vereiste, in 1994 geamendeerd. Rechterlijke toestemming is niet langer een geldigheidsvereiste en het wordt aan de discretie van de rechter overgelaten of hij het huwelijk al dan niet registreert. Enkele deelstaten hebben zelf ook conservatievere wetgeving ingevoerd.

In de meeste landen hebben vrouwen het recht om in de huwelijksovereenkomst te bedingen dat hun man geen tweede vrouw mag huwen. Soms gebeurt dit in samenhang met het delegeren van de verstotingsbevoegdheid door de man aan zijn echtgenote. Laatstgenoemde kan dan zodra de voorwaarde wordt vervuld, zelf het huwelijk beëindigen. In andere gevallen is bij schending van deze voorwaarde de rechter verplicht op verzoek van de vrouw de scheiding uit te spreken. Dergelijke bedingen zijn toegestaan in bijvoorbeeld Egypte, Marokko, Soedan en Indonesië. In Mali en Nigeria is polygamie volgens het inheemse recht toegestaan, maar daar wordt het niet speciaal als islamitisch recht beschouwd, eerder als gewoonterecht. De beperking tot vier vrouwen geldt hier vanouds dan ook niet. Polygamie in Saoedi-Arabië en Iran volgt in grote lijnen de klassieke sharia zonder noemenswaardige beperkingen, zij het dat in Iran de vrouwen op verschillende plaatsen gehuisvest dienen te worden.

Verstoting

De eenzijdige, vormvrije verstoting door de man (*talaq*) is in Turkije verboden. Het nationale recht van zes andere moslimlanden staat de verstoting wel toe maar stelt hieraan procedurele en materiële voorwaarden. Pogingen van hervormers om de verstoting geheel te vervangen door een rechterlijke ontbinding zijn daar

vooralsnog niet geslaagd: conservatieven en puriteinen kennen aan dit 'van God gegeven recht' een grote symbolische betekenis toe. Wel hebben die zes landen (Egypte, Marokko, Iran, Pakistan, Indonesië en Maleisië) de kans op volstrekt eigenmachtig en willekeurig gebruik en misbruik van de verstotingsbevoegdheid enigszins beperkt.

De beperkingen zijn van velerlei aard. Er is een schriftelijke verzoekprocedure voor de rechtbank of bemiddelingsraad (Marokko, Indonesië, Maleisië, Iran, Pakistan) en een voorgeschreven bemiddelingsprocedure (Indonesië, Marokko, Iran, Pakistan, Maleisië). Na indiening van het verzoek moet er een procedure voor de autoriteiten worden doorlopen, waarbij een griffier, rechter of bemiddelaar verzoeningspogingen moet doen. In Indonesië moet het verzoek de gronden voor de verstoting bevatten welke door de rechter getoetst worden aan een wettelijke lijst van gronden.

Voor de uitspraak van de verstoting zelf geldt het vereiste van een drietal afzonderlijke uitspraken gedaan in een nuchtere gemoedstoestand en volledige vrijheid (Egypte). De verstoting dient te worden vastgelegd in een officiële akte (Marokko) of moet geregistreerd zijn bij een overheidsinstantie op straffe van ongeldigheid en/of boete (Egypte, Pakistan).

Een indirecte beperking op lichtvaardig gebruik van het verstotingsrecht vormt de regeling van de rechtsgevolgen. In een aantal landen is de rechter bevoegd de man alimentatieverplichtingen (*muta*) op te leggen die de klassieke sharia niet kent (Egypte, Marokko, Iran, Indonesië). Een bijzondere beperking vormt de Egyptische 'flat-wet' van 1979/1985, die aan de verstoten vrouw het recht geeft met haar kleine kinderen in de echtelijke woning te blijven.

In Saoedi-Arabië, Soedan en Afghanistan daarentegen gelden er bij de eenzijdige verstoting door de man niet of nauwelijks beperkingen op de regels van de klassieke sharia. In Mali en Nigeria is de verstoting eveneens zonder meer toegestaan; evenals de polygamie vormt zij daar onderdeel van gewoonterecht en traditionele gebruiken die ook onder niet-moslims voorkomen.

Echtscheiding op initiatief van de vrouw

De bevoegdheid van vrouwen om zelf het initiatief tot echtscheiding te nemen bestaat in alle twaalf onderzochte landen. In Turkije is deze niet gebaseerd op de sharia, in de andere landen wel. De sharia kent hiervoor enkele basisvormen, waaronder de *khul* en de *tatliq*, waarvan de juridische vormgeving verschilt van land tot land.

De *khul* is oorspronkelijk een vorm waarin de vrouw haar man om ontbinding van het huwelijk vraagt en hem daartoe financiële compensatie aanbiedt, doorgaans in de vorm van kwijtschelding van het onbetaalde deel van de bruidsprijs. Volgens de klassieke sharia verkrijgt zij de scheiding dan doordat de man na de bereikte overeenkomst de verstoting uitspreekt zonder tussenkomst van de rech-

ter. In sommige nationale rechtssystemen vormt de *khul* de basis van een uitgebreide bevoegdheid van de vrouw echtscheiding te verkrijgen van de rechter. Dat is het geval in Egypte, Soedan, Pakistan, Nigeria, Indonesië en Maleisië. In Egypte is in 2000 wettelijk vastgelegd dat de rechter verplicht is de vrouw een echtscheiding toe te kennen mits zij een redelijke compensatie biedt. Maar in Afghanistan is ook de instemming van de echtgenoot nog steeds nodig.

De *tatliq* is een rechterlijke echtscheiding die is gebonden aan bepaalde in de sharia genoemde gronden. Sommige daarvan zijn specifiek, bijvoorbeeld ziekte en impotentie van de man, niet-nakoming van de onderhoudsplicht, langdurige gevangenisstraf, dronkenschap en langdurige afwezigheid. In Afghanistan en Nigeria moet de vrouw het met deze vooral in de Hanafitische rechtsschool ontwikkelde en erkende gronden doen. In Saoedi-Arabië zijn de mogelijkheden van de vrouw zelf een echtscheiding te initiëren nog beperkter: de Hanbalitische school erkent alleen impotentie als grond. In Iran werd in 2002 ondanks bezwaren van de Raad van Hoeders een nieuwe lijst van echtscheidingsgronden uitgevaardigd, waaronder alcohol- en drugsgebruik en mishandeling van vrouw of gezin. De Soedanese wet kent behalve de genoemde Hanafitische gronden fysiek geweld van de echtgenoot en onenigheid.

In vooruitstrevendere systemen als die van Egypte, Marokko, Pakistan, Indonesië en Maleisië worden echter ook algemene, ruimer omschreven, gronden erkend, met name 'schade' of 'lijden' (*hardship*, *darar*). Deze kunnen wijder worden geïnterpreteerd en hebben geleid tot de aanvaarding van psychisch lijden, duurzame ontwrichting of onheelbare tweespalt door wetgever en/of rechter als echtscheidingsgrond. De Pakistaanse rechter bijvoorbeeld heeft gekozen voor een ruime interpretatie: daar is een getuigenis van de vrouw dat zij in redelijkheid niet meer kan samenleven met haar man voldoende grond om de scheiding uit te spreken.

De erfrechtelijke positie van de vrouw

Evenals het familierecht is ook het erfrecht in de moslimwereld op grote schaal gecodificeerd. Zo heeft Egypte in de jaren veertig twee erfwetten uitgevaardigd, hebben Marokko en Soedan het erfrecht opgenomen in hun familiewetboeken en is het erfrecht opgenomen in de burgerlijke wetboeken van Turkije, Iran en Afghanistan. In Mali is al lange tijd een wetsontwerp in beraad; nu is inzake erfkwesties het per regio verschillende gewoonterecht nog van kracht. De basis voor de bovengenoemde wetgeving vormt het erfrecht van de klassieke sharia, waarin een vrouw slechts de helft erft van wat een man in een vergelijkbare positie verkrijgt (Berger 2006: par. 2.4). Er hebben wel kleinere hervormingen plaatsgevonden, maar niet op dit hoofdpunt van erfrecht.[7] In Saoedi-Arabië, Pakistan, Maleisië en Nigeria is het erfrecht niet gecodificeerd. In Indonesië is het opgenomen als een van de drie delen van de eerder genoemde Compilatie van Islamitisch Recht.

In Mali, Nigeria en Indonesië, en mogelijk ook in andere landen, speelt het gewoonterecht nog een belangrijke rol bij erfenissen. In Nigeria is het sharia-

recht doorgaans gunstiger voor de vrouw dan het gewoonterecht, omdat dit laatste de vrouw niet alleen niet toestaat te erven, maar haar bovendien zelf als onderdeel van de erfenis beschouwt. In Indonesië en Nigeria hebben partijen een vrije rechtskeuze bij de beslechting van erfrechtelijke geschillen.

In sommige moslimlanden waar het erfrecht niet is gecodificeerd, hebben wel jurisprudentiële ontwikkelingen plaatsgevonden. In Indonesië heeft de hoogste rechter al in 1962 uitgemaakt dat zonen en dochters evenveel dienen te erven. Meer recentelijk wees Cammack (2003: 109, 122) in dit verband op een toegenomen modernistische oriëntatie onder de godsdienstige rechters en wetgevingsjuristen in dat land.

In Nigeria heeft de hoogste rechter in 1971 aangenomen dat wie bij testament aan een bepaalde erfgenaam meer nalaat dan de sharia toestaat, kennelijk een keuze heeft gemaakt voor *common law*. Ook heeft de Nigeriaanse rechter in afwijking van het traditionele recht bepaald dat vrouwen land mogen erven.
De Pakistaanse rechter heeft bepaald dat bij testament meer aan de vrouw als angstlevende echtgenote mag worden vermaakt dan de klassieke sharia toestaat.

Het is ook in tal van andere details dat het erfrecht van de verschillende moslimlanden en rechtsscholen van elkaar verschilt. "Er bestaat geen onderdeel van (…) [het mohammedaanse] recht waar het menselijk vernuft, de neiging tot casuïstiek, en de gebruikmaking van elders gevonden en afgeleide principes, tot een grotere verscheidenheid in de interpretatie van de goddelijke wil heeft geleid dan het moslims erfrecht" (Brugman 1984: 12).

Samenvattend: de klassieke sharia werkt nog sterk door op het brede terrein van familie- en erfrecht. De lijn van hervormingen in het huwelijksrecht die in de eerste helft van de eeuw is ingezet, heeft zich echter ondanks de islamisering van politiek en maatschappij vanaf de jaren zeventig in de meeste landen voortgezet. Dit heeft geleid tot verbetering van de positie van de vrouw binnen het huwelijk op een aantal belangrijke punten. Grote veranderingen in het erfrecht zijn echter goeddeels uitgebleven.[8]

3.5 STRAFRECHT

Het klassieke-shariastrafrecht draagt net als het familie- en erfrecht de kenmerken van zijn ontstaansomgeving in de eerste eeuwen na het ontstaan van de islam.[9] Omdat dit recht sinds de jaren zeventig in enkele moslimlanden opnieuw van betekenis is geworden, is het nuttig enkele kenmerken te schetsen. Het bestaat uit drie delen: (1) *hadd*-delicten; (2) vergeldingsdelicten; (3) overige van staatswege strafbaar gestelde gedragingen (Berger 2006, par. 5.2). De *hadd*-delicten zijn vijf misdrijven die zijn vastgesteld in de Koran en waarvoor bepaalde straffen gelden. Het vergeldingsrecht heeft betrekking op moord, doodslag en mishandeling; hierbij treedt niet de overheid op als partij, maar voeren het slachtoffer of zijn familie rechtstreeks actie tegen de dader. De regeling van het

statelijk strafrecht viel vanouds onder de beleidsvrijheid (*siyasa*) van de heersende regering; dit wordt doorgaans aangeduid met de term *ta'zir* (zie Berger 2006: hfst. 5).

In de meeste moslimlanden zijn moderne strafwetboeken van kracht die tussen 1840 en 1920 zijn ingevoerd[10] en tijdens de twintigste eeuw zijn geamendeerd. Zij zijn in de meeste moslimlanden nog steeds geldig, hebben hun overwegend seculiere karakter behouden en gaan uit van de beginselen van de moderne rechtsstaat, zoals het legaliteitsbeginsel en het *nulla poena*-beginsel. Het klassieke sharia-strafrecht heeft zijn betekenis echter steeds behouden in Saoedi-Arabië, in ongecodificeerde vorm, en in Afghanistan, sinds enkele decennia in gecodificeerde vorm. Daarnaast hebben van de onderzochte landen Pakistan, Iran en Soedan sinds de jaren zeventig naast hun moderne wetboek van strafrecht weer sharia-strafrecht geïntroduceerd, en wel in gecodificeerde vorm (Berger 2006: par. 9.2). In de jaren negentig volgde de Maleisische deelstaat Kelantan, althans op papier, in 2000 en 2001 de twaalf deelstaten in Noord-Nigeria en in 2001 de Maleisische deelstaat Terengganu, op papier.

Hadd-delicten

De vijf *hadd*-delicten zijn ontucht, beschuldiging van ontucht, diefstal, straatroof[11] en alcoholgebruik. Deze vijf worden ook wel Koranische delicten genoemd. Hierop staan volgens de klassieke sharia extreem zware lijfstraffen, zoals steniging in bepaalde gevallen van ontucht; kruisiging, amputatie of zelfs doodstraf in geval van straatroof; amputatie bij diefstal; en tientallen zweepslagen voor vormen van ontucht en alcoholgebruik. Of ook geloofsafval tot de *hadd*-delicten kan worden gerekend, is omstreden.

De vijf *hadd*-delicten zijn opgenomen in het nationale strafrecht van vijf van de onderzochte landen, namelijk Saoedi-Arabië, Soedan, Afghanistan, Iran en Pakistan. Ook in Noord-Nigeria zijn deze daadwerkelijk ingevoerd. In Afghanistan en in enkele Maleisische deelstaten maken zij deel uit van de wetgeving, maar worden zij in brede kring onwettig geacht. In Afghanistan is dit recht strijdig met de overeenkomst van Bonn, de grondwet en de internationaalrechtelijke verplichtingen. In Maleisië is sprake van strijdigheid met de bevoegdheden van deelstaatregeringen. In de strafwetboeken van vijf landen – Egypte, Indonesië, Mali, Marokko en Turkije – daarentegen komen de *hadd*-straffen niet voor, evenmin als in het *nationale* strafrecht van Maleisië en Nigeria.

Van de zeven landen waar *hadd*-straffen zijn ingevoerd, zijn in Saoedi-Arabië, Iran en Soedan zware straffen als steniging en amputatie ook daadwerkelijk van staatswege uitgesproken en voltrokken. In Afghanistan gebeurde dit enkel tijdens het Taliban-regime. In Soedan is het de laatste jaren zeer uitzonderlijk geworden. In Iran zijn in 2003 nog vier veroordelingen tot steniging uitgesproken, maar voorzover bekend zijn deze nog niet voltrokken; het regime heeft enkele jaren geleden een moratorium afgekondigd op voltrekking van de stenigingsstraf. In 2003 zijn wel in Iran nog vier amputaties uitgevoerd.

Dergelijke zware straffen zijn in de recente geschiedenis van Pakistan en Maleisië niet voltrokken. In Noord-Nigeria zijn kort na de islamitische omwenteling van 2000 en 2001 wel amputaties verricht, maar deze vorm van verminking is ook daar, naar verluidt, sterk afgenomen; de stenigingsstraf is er nog nooit voltrokken. Een belangrijke conclusie luidt dat op dit moment Saoedi-Arabië het enige land is waar steniging op geregelde basis plaatsvindt.[12]
In tabel 3.7 is de situatie rond de *hadd*-straffen in de onderzochte landen samengevat.

Tabel 3.7 *Hadd*-straffen in wet en werkelijkheid

	Opname van *hadd*-straffen in wet[1]	Toepassing van steniging 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	Steniging niet, amputatie sterk afgenomen

1 Het strafrecht van Saoedi-Arabië is geheel gebaseerd op de 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, artikelen 78, 126, 146, 157, 168, 171; Afghanistan, wetboek van strafrecht van 1976; Iran, wetboek van strafrecht van 1996, artikelen 63-203; 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 – steniging, amputatie – wegens *hadd*-delicten. Overigens deed de straf niet denken aan de *hadd*-straffen zoals bepaald in de klassieke sharia.

Vergeldingsdelicten

In de tweede plaats gaat het in het klassieke sharia-strafrecht om vergelding (*qisas*) van geweldsdelicten, zoals moord, doodslag en mishandeling. Volgens de klassieke sharia mogen deze worden 'betaald met gelijke munt'. De vergelding kan ook worden afgekocht met 'bloedgeld' (*diyya*). Vergeldingsstraffen zijn van kracht in de nationale strafwetgeving van vier landen: Saoedi-Arabië, Iran, Soedan, Pakistan; voorts gelden zij in decentrale wetgeving van Noord-Nigeria

en in enkele Maleisische staten; in Maleisië wordt de wetgeving voorzover bekend niet toegepast.

In zes van de onderzochte landen is geen vergeldingsstrafrecht van kracht en in twee andere, Afghanistan en Maleisië, is de geldigheid omstreden. In een aantal landen waaronder Egypte staan vergelding en bloedgeld bekend als lokale praktijken buiten de sfeer van het statelijk recht. Uit onderzoek in Pakistan is bekend dat deze straffen daadwerkelijk van overheidswege worden toegepast, inclusief de betaling van bloedgeld om een moord af te kopen. Het resultaat hiervan schijnt te zijn dat er, in bepaalde delen van Pakistan, een geregistreerde toename is van moorden, uitgevoerd door of in opdracht van bemiddelde personen, die geen bezwaar hebben tegen het betalen van bloedgeld.[13]
In tabel 3.8 is samengevat in welke landen vergeldingsstraffen zijn toegestaan.

Tabel 3.8 Vergeldingsstraffen wettelijk geregeld

	Opname van vergeldingsstraffen in de wet
Egypte	Nee
Marokko	Nee
Saoedi-Arabië	Ja
Soedan	Ja
Turkije	Nee
Afghanistan	Ja, geldigheid betwist
Iran	Ja
Pakistan	Ja
Indonesië	Nee
Maleisië	In deelstaten, geldigheid betwist
Mali	Nee
Nigeria	In deelstaten Noorden

Van staatswege strafbaar gestelde gedragingen
Van deze categorie zijn voor de onderhavige studie misdrijven tegen de godsdienst en overtredingen van religieuze voorschriften van belang. Dit betreft een breed scala van delicten, zoals (a) geloofsafval; (b) beledigingen aan het adres van de godsdienst, van Allah, Zijn Profeet en diens familie of metgezellen, Zijn beeltenis en van de Koran; (c) het bedrijven van godsdienstige missie door niet-moslims; (d) godsdienstoefening en geloofsverbreiding door moslims met ongeoorloofde geloofsopvattingen; (e) zondig geachte seksuele gedragingen zoals overspel of fysieke contacten in het openbaar; (f) onzedelijke culturele gedragingen zoals dansen en zingen; (g) niet gehoorzamen aan religieuze plichten zoals het vrijdaggebed, het alcoholverbod en de vastenmaand.

In het algemeen zijn in de landen met klassieke-shariastelsels, Saoedi-Arabië en Iran, de meeste van dergelijke delicten strafbaar gesteld en worden overtreders

ook het meest vervolgd. Daarna volgen de landen met gemengde stelsels die meer op de sharia zijn georiënteerd, zoals Soedan, Afghanistan en Pakistan. Hierop volgen landen waar bepaalde deelstaten zijn teruggekeerd naar de klassieke sharia zoals Maleisië en Nigeria, terwijl het recht in landen als Egypte, Marokko, Turkije, Indonesië en Mali in dit opzicht relatief liberaal is.

Geloofsafval

Wat is de rechtspositie in de onderzochte landen ten aanzien van geloofsafval?[14] Hierop staat de doodstraf in het klassieke ongecodificeerde sharia-strafrecht van Saoedi-Arabië, alsmede in het gereïslamiseerde strafwetboek van Soedan. In Afghanistan, Iran en Pakistan is geloofsafval echter niet opgenomen in de respectievelijke wetboeken van strafrecht. Omdat het strafrecht van deze landen een belangrijke plaats heeft ingeruimd voor de klassieke sharia, rijst de vraag of geloofsafval op basis daarvan strafbaar is met executie. Over Iran schrijft Doroudi (2002) in dit verband dat enerzijds "in Islamic jurisprudence punishment is fixed for apostasy" en anderzijds "in the Islamic Republic of Iran's legal system no crime is defined as apostasy and no punishment has been set for it". Er is dus sprake, aldus deze auteur, van juridische tegenstrijdigheid en onduidelijkheid. Hiertegenover staat weliswaar dat volgens de Iraanse strafwet het doden wegens belediging van de Profeet een strafuitsluitingsgrond oplevert, maar dit maakt geloofsafval nog niet tot een juridisch omschreven misdrijf, zoals in Soedan. Ook in Afghanistan zou afvalligheid in theorie op basis van de klassieke sharia met de dood kunnen worden bestraft. In de meeste landen, zoals Egypte, Marokko, Turkije, Indonesië, Mali en Noord-Nigeria, is daarentegen geen sanctie voor geloofsafval opgenomen in het wetboek van strafrecht. In Noord-Nigeria is dit volgens Human Rights Watch bewust achterwege gelaten uit respect voor de religieuze diversiteit en godsdienstvrijheid (Barends en Dekker 2006). In Maleisië daarentegen wordt een hevig debat gevoerd nu geloofsafval daar in een concreet geval heeft geleid tot veroordeling.[15] Beke (1996: 107) constateerde een kleine tien jaar terug dat "de bestraffing van geloofsafval in de praktijk vandaag een uitzondering blijft. Dat geldt zeker voor de toepassing van de doodstraf."[16] Die situatie is sindsdien niet gewijzigd. Een en ander is samengevat in tabel 3.9.

Andere verbodsbepalingen die verband houden met de godsdienst worden het striktst gehandhaafd in Saoedi-Arabië, Iran en Soedan en deels ook in Pakistan. Zulke bepalingen, bijvoorbeeld het verbod op religieuze missie door niet-moslims, gelden niet alleen onder de genoemde conservatieve regimes maar ook in meer gematigde landen als Egypte, Marokko en Maleisië. De betekenis en handhaving van deze verboden is daar vaak een kwestie van politieke stabiliteit en maatschappelijke rust en orde. Met name in Saoedi-Arabië, Iran en Soedan is de religieuze zedenpolitie van staatswege georganiseerd en zeer gevreesd. Overzichten van de harde aanpak door deze drie landen van de genoemde 'delicten', in en buiten rechte, op basis van zeer strenge versies van de sharia, zijn te vinden in de hoofdstukken van Schwarz, Kar en Bella in Marshall (2005). Hiermee zijn op grote schaal flagrante inbreuken gemaakt op fundamentele mensenrechten.

Tabel 3.9 Geloofsafval: strafbaarheid en bestraffing

	Strafbaarstelling van geloofsafval[1]	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 strafvervolging 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 deelstaatwetgeving, welke geen hogere sancties kennen dan drie jaar gevangenisstraf.

3.6 DE WETGEVER ALS HERVORMER VAN MATERIEEL EN PROCEDUREEL RECHT

Wetgever, executieve en rechter hebben in de meeste moslimlanden een belangrijk stempel gedrukt op de verhouding tussen sharia en nationaal recht. In de volgende paragrafen wordt de rol van elk van de drie machten in de nationale rechtssystemen nader toegelicht. Allereerst komt de wetgevende macht ter sprake.

In de meeste van de onderzochte moslimlanden komen wetten tot stand door samenwerking tussen regering en een gekozen parlement. Vaak heeft de uitvoerende macht daarbij, zoals in de meeste ontwikkelingslanden, een sterkere positie dan het parlement (Heady 1996: 298). De Koning van Marokko, de Rechtsgeleerde-regeringsleider (*faqih)* van Iran en de presidenten van Pakistan, Maleisië, Egypte, Afghanistan en Mali hebben veel invloed op het wetgevingsproces. De twee eerstgenoemden hebben daarbij ook formeel een prominente positie als hoogste uitleggers en bewakers van de sharia. Militaire regeringslei-

ders als Gadaffi, Zia en Numeiri decreteerden de reïslamisering van het recht in Libië (1972), Pakistan (1979) en Soedan (1983). Met name sinds de democratisering van de jaren negentig spelen in vele landen grondwetgevende vergaderingen en parlementen een rol van betekenis, zo blijkt uit de landenrapporten (Otto et al. 2006). Presidia en parlementscommissies konden ook eerder al invloed hebben op de gang van zaken bij de vaak gevoelige onderwerpen van familierecht en strafrecht.[17] Ook de recente maatregelen voor reïslamisering op deelstaatniveau in Maleisië (1993, 2001), Nigeria (2000, 2001) en Pakistan (2003) werden goedgekeurd in gekozen volksvertegenwoordigingen. In Iran wordt het parlement overigens gecontroleerd door de Raad van Hoeders, die op zijn beurt vaak wordt *overruled* door de Raad voor de Vaststelling van de Belangen van Staat, waarna de *faqih* altijd het laatste woord heeft.

De voornaamste uitzondering op het parlementaire stelsel vormt Saoedi-Arabië, dat als gezegd geen gekozen parlement kent en bovendien de sharia formeel als de enige wet beschouwt. De koning bepaalt met zijn familie en de wahhabitische *ulama* de inhoud van de wetten. Een tweede uitzondering vormt het Soedan van al-Bashir, waar het parlement al langere tijd is ontbonden en de noodtoestand heerst. Wetgeving wordt er uitgevaardigd door een militaire raad. Een derde uitzondering vormt het Afghanistan van na de Taliban, waar het rechtssysteem moest zijn gebaseerd op de internationale Overeenkomst van Bonn, die op zijn beurt de grondslag vormde voor een nieuwe grondwet (2004) en verkiezingen.

De meeste moslimlanden kennen een beperkt aantal wetten en wetsbepalingen op het terrein van staatsrecht, familierecht en/of strafrecht, waarbij een lijn valt te trekken naar de klassieke sharia. De nationale wetgever heeft daarbij doorgaans een behoorlijk stempel gedrukt op de ontwikkeling van een nationale versie van de sharia.[18]

Bij het vastleggen van materiële normen, afkomstig uit de klassieke sharia, zijn het tegenwoordig regering en parlement die keuzen maken en een nationale versie uitvaardigen als wet. De wetgever moet voorzichtig omgaan met deze bevoegdheid om te voorkomen dat hem kan worden tegengeworpen dat hij in strijd heeft gehandeld met de sharia (zie par. 4.5).

Zowel bij de beargumentering als de bewoording van wetswijzigingen hanteert hij zo nodig een islamitisch idioom en houdt rekening met de godsdienstwettige perspectieven op de te reguleren materie. Toetsing vooraf aan islamitische criteria maakt vaak deel uit van het wetgevingsproces (zie par. 3.2). Hervormingen van het familierecht bijvoorbeeld zijn doorgaans zo in het vat gegoten, dat zij als interpretaties van de sharia kunnen worden verdedigd. Volgens Coulson (1964) bleken neo-*ijtihad*, *takhayyur* en *talfiq* daarbij belangrijke methoden te zijn. *Ijtihad*, de inspanning om zelfstandig sharia-regels af te leiden uit erkende bronnen, was – volgens Coulson, niet volgens modernisten als Hallaq – eeuwenlang verboden geweest, maar blijkt de laatste vijf decennia weer te worden gepraktiseerd. *Takhayyur*, de vrije keuze van een rechtsschool, biedt een manier om ongewenste

regels van de heersende rechtsschool te omzeilen. Hervormers zijn hierbij steeds verder gegaan, tot zij geheel nieuwe, creatieve combinaties gingen maken van gezaghebbende opinies en minderheidsstandpunten uit verschillende rechtsscholen (*talfiq*), nieuwe lezingen van de Sunna en uitvinding van in de klassieke sharia onbekende rechtsfiguren (Berger 2006: par. 9.1).

Terwijl de wetgever dikwijls terughoudend is geweest bij de hervorming van materiële normen, heeft hij wel op vrij grote schaal wettelijke procedures geschapen die het de rechter en de bestuurder mogelijk maken het recht te moderniseren en te liberaliseren. Deze procedures vormen een concrete manifestatie van wat wel de 'verstatelijking van het islamitisch recht' is genoemd. De meeste wettelijke procedures hebben immers de bemoeienis van de overheid met de sharia vergroot en daarmee de autonome rol van de schriftgeleerden verder ingedamd. In de woorden van Peters (te verschijnen): "As a result of the codification of the shari'ah, the *ulama* lost their time-honoured position as the exclusive guardians of the law" en "in spite of the ideology of returning to the shari'ah, it is the state that determines which laws the courts must enforce" (zie tekstbox 3.2).

Tekstbox 3.2 Verstatelijking van de sharia door procedurele hervormingen

De onmogelijkheid Gods woord rechtstreeks tegen te spreken heeft ertoe geleid dat materiële sharia-regels niet rechtstreeks werden afgeschaft; wel kon via de omweg van procedurele bepalingen hun effect worden beperkt. Het beginsel van de *siyasa* is daarbij een centraal uitgangspunt. Voorbeelden zijn er te over. Het huwelijksrecht van de meeste moslimlanden stelt procedurele voorwaarden aan polygamie en verstoting, die in de klassieke sharia niet voorkwamen. Staatsinstellingen controleren dan of daaraan is voldaan en stellen boetes op niet-naleving. In Maleisië is een huwelijk dat niet is geregistreerd bij de daarvoor benoemde overheidsfunctionaris zelfs ongeldig. In het klassieke sharia-strafrecht waren al vele procedurele voorwaarden verankerd om te voorkomen dat de zware *hadd*-straffen in de praktijk zouden worden toegepast. Deze denktrant is voortgezet. Terwijl het niet voorstelbaar is dat Saoedi-Arabië de *hadd*-straffen zou afschaffen, heeft het land wel in 2003 een nieuwe strafproceswet ingevoerd. Na de geruchtmakende Abu Zayd-zaak heeft de Egyptische wetgever niets gedaan om de godsdienstvrijheid materieel te beschermen, maar wel aan advocaten het recht ontnomen om namens individuen een zaak aan te spannen wegens onislamitisch gedrag. Na een wetswijziging mag nu alleen nog maar de openbare aanklager voor een dergelijke *hisba*-zaak de vervolging instellen.

Materiële wetshervormingen van familierecht hebben, vanwege de delicate politieke context, vaak het karakter van een symboolwet, met alle daarbij behorende vaagheid en ambiguïteit. Zo'n wet krijgt pas concrete betekenis door lagere regelgeving, overheidsbeschikkingen en rechterlijke uitspraken. Wat in het wetgevingsproces een grote stap vooruit – of achteruit – leek, blijkt er in de uitvoeringspraktijk vaak anders uit te zien. Een bijzondere manier om nationale wetgeving islamitisch te legitimeren is de 'compilatie' van sharia-regels. Het gaat daarbij om het doen vaststellen, redigeren en publiceren van geldende regels door bevoegde schriftgeleerden, het van staatswege goedkeuren daarvan en het voor-

schrijven dat deze wordt gebruikt door overheidsinstellingen als rechtsbron of althans als referentiekader. Dit is op grote schaal en met succes gebeurd in Indonesië (zie tekstbox 3.3).

Tekstbox 3.3 De compilatie van sharia in Indonesië

Een goede illustratie van hoe nationale regeringen streven naar een dubbele legitimatie van het gevoelige familie- en erfrecht vormt het gebruik van compilatie in Indonesië. In de jaren tachtig gaf de staat aan een omvangrijke groep rechters en schriftgeleerden opdracht een compilatie te maken van de sharia-bepalingen. In die compilatie werd ook aangegeven welke bronnen werden gebruikt. Daartoe behoorden behalve de standaardbronnen van de *fiqh* ook 'de bestaande jurisprudentie' alsmede 'de situatie in andere landen' (Hooker 2003b: 46). Vervolgens instrueerde de president via de minister van godsdienstzaken alle overheidsinstanties om de compilatie 'zoveel mogelijk' toe te passen 'samen met andere wetten'. Waaruit bleek nu de dubbele legitimatie? De compilatie was opgesteld en goedgekeurd door schriftgeleerden, wier gezag was gebaseerd op de sharia. Maar de hoogste goedkeuring kwam van de president, wiens gezag was gebaseerd op de grondwet van een seculiere staat, gegrondvest op het ideologische gezag van de Pancasila-ideologie (Hooker 2003b: 46). Over de vraag of de compilatie nu positief recht is, dan wel slechts een referentie, bestaan verschillende opinies onder juristen.

Ook *fatwa's* zijn in sommige landen een vorm van wetgeving of quasi-wetgeving. In Saoedi-Arabië hebben *fatwa's* van gezaghebbende *muftis* of van de Raad van Geleerden kracht van wet, terwijl in Iran de *fatwa's* van Khomeini, de *faqih*, als hoogste wet hebben gegolden. Saoedi-Arabië, Egypte en andere moslimlanden kennen ook een staats-*mufti* en/of een nationale Raad van Geleerden wier religieuze adviezen een hoge status hebben in het staatsverband.

In een aantal moslimlanden heeft de wetgever een voorname plaats toegekend aan de 'gewoonte' als rechtsbron (zie par. 2.2).[19] In deze landen is echter gebleken dat gewoonterechtelijke (*'orfi*) huwelijken worden gebruikt om hervormingswetgeving te ontduiken en de ondergeschikte positie van vrouwen te handhaven.

Al met al heeft de nationale wetgever in vrijwel de gehele moslimwereld het initiatief genomen op alle rechtsgebieden bindende wet- en regelgeving uit te vaardigen. Niet alleen in *civil law*-gebieden, maar ook in *common law*-gebieden, zoals Pakistan en Maleisië, is dat het geval geweest. Omdat op het terrein van de familiewetgeving ook met de klassieke sharia rekening moet worden gehouden, draagt deze wetgeving in de meeste moslimlanden het karakter van een constructief compromis. Daardoor zijn meestal noch de felle modernisten noch de orthodoxe conservatieven en puriteinen erg tevreden over de uitkomst. Toch vormt het bestaan van deze wetgeving een belangrijk procedureel element van de rechtsstaat en een stap in de verdere ontwikkeling daarvan.

3.7 DE EXECUTIEVE EN DE BIJZONDERE ROL VAN MINISTERIES VAN GODSDIENSTZAKEN

Zoals gebruikelijk in ontwikkelingslanden kennen de politieke systemen van de onderzochte landen geen machtsevenwicht. Staatshoofden en regeringsleiders maken er in hoge mate de dienst uit. In de op de klassieke sharia gebaseerde en georiënteerde stelsels zijn het koning Abdullah van Saoedi-Arabië, *faqih* Ali Khamenei van Iran en Omar El-Bashir van Soedan. Zij identificeren zich met orthodoxe, wahhabitische of shiitische versies van de islam. In de meeste gemengde en seculiere stelsels vinden wij anno 2005 overwegend gematigde maar krachtige leiders: Hosni Mubarak van Egypte, Koning Mohammed VI van Marokko, Tayyep Erdogan van Turkije, Hamid Karzai van Afghanistan, Parvez Musharraf van Pakistan, Ahmad Badawi van Maleisië, Susilo B. Yudhoyono van Indonesië, Toumani Touré van Mali en Obasanjo van Nigeria. De meesten van hen identificeren zich sterk met islamitische waarden, maar dan wel in een gematigde versie. Zij benoemen legerleiding, ministers en gouverneurs; zij zijn persoonlijk nauw betrokken bij kwesties rond de islamisering van recht; zij geven leiding aan de omvangrijke ambtenarenapparaten, die in verschillende departementen en lagere overheden ideologie, beleid en recht moeten uitdragen en toepassen.

In verband met de islamisering van het recht zijn in de meeste moslimlanden drie ministeries van direct belang, namelijk die van justitie, onderwijs en godsdienstzaken.

De rol van het ministerie van justitie

Controle van de justitiesector is van evident belang voor het wetgevingsproces, de vervolging, rechtshandhaving en het beheer van de rechterlijke macht. In Saoedi-Arabië, Iran en Soedan heeft de conservatieve politieke elite deze sector dan ook stevig in handen genomen. De opmars van al-Turabi in Soedan verliep via het ministerie van justitie. In Iran is de controle over de rechterlijke macht en het ministerie van justitie essentieel gebleken voor het bewind. In Saoedi-Arabië is in 1970 een ministerie van justitie opgericht dat in opdracht van de koning toezicht houdt op de rechtspraak. Een opvallende rol wordt in deze landen gespeeld door de zedenpolitie, die vaak ressorteert onder een 'bureau voor bevordering van het goede en voorkoming van het kwade'.

In meer gematigde landen wordt vanuit het ministerie van justitie juist geprobeerd de rechtsstatelijke waarden te beschermen. Het ministerie is dan de uitvalsbasis voor progressieve wetgeving en toezicht inzake familieverhoudingen. In Marokko voerde het ministerie van justitie een grootscheepse voorlichtingscampagne over de nieuwe familiewet; publicaties worden verspreid met de juiste interpretatie van de artikelen en de legitimering vanuit islamitische optiek. Voor het toezicht op huwelijkssluiting en huwelijksbeëindiging zijn in veel moslimlanden functionarissen aangesteld die bevoegd zijn tot registratie van en voorlichting over huwelijk en echtscheiding. Via hun kantoren worden ook voor-

gedrukte huwelijkscontracten verspreid, waarin de rechten van vrouwen zijn vastgelegd. In Marokko bestaat voor dat doel een wettelijk geregeld systeem van de *udul* of beroepsgetuigen onder toezicht van de minister van justitie. Zo bemoeit de uitvoerende macht in de moslimwereld zich in toenemende mate met het toezicht op de familiebetrekkingen, zaken die voorheen enkel door familiehoofden en schriftgeleerden werden beoordeeld.

De rol van het ministerie van onderwijs

Ministeries van onderwijs zijn van belang omdat zij verantwoordelijk zijn voor de (voor)opleiding van juristen. Zonder voldoende goed opgeleide wetgevingsjuristen, advocaten en rechters kan een nationaal rechtssysteem immers niet volwaardig functioneren. De islamisering van het Soedanese recht in de jaren tachtig ging gepaard met het voorschrijven van het Arabisch en het afschaffen van het Engels als onderwijstaal. Honderden juristen werden ontslagen uit hun posities bij juridische instellingen en opleidingen. Zij werden dikwijls vervangen door functionarissen zonder professionele juridische opleiding. Zo werden banden met het rechtsstatelijk denken en met de *common law* doorgesneden en werd de oriëntatie op de klassieke sharia bevorderd. De recente wederinvoering van het Engels in de Soedanese onderwijscurricula kan dan ook voor de rechtsstaat van grote betekenis zijn. In Pakistan en Maleisië is het Engels in de hogere regionen van het juridisch onderwijs en de rechtsinstellingen steeds prominent gebleven, wat waarschijnlijk heeft bijgedragen aan de bescherming van rechtsstatelijke waarden door de rechterlijke macht. Overigens hebben Egypte en Turkije laten zien hoe ook rechtsstelsels die zich van Arabisch of Turks bedienen, kunnen uitgroeien tot rechtssystemen met een behoorlijke reputatie. In Turkije heeft het ministerie van onderwijs een cruciale rol gespeeld bij het beteugelen van puriteinse en conservatieve islamitische invloeden in het onderwijs.

De rol van het ministerie van godsdienstzaken

Het ministerie van godsdienstzaken speelt in moslimlanden een belangrijke rol. Het is een onderdeel van de overheid waar de verhouding tussen staat en godsdienst politiek, bestuurlijk en juridisch vorm wordt gegeven. Een ministerie voor godsdienstzaken kan verschillende doelen dienen: onder conservatieve en puriteinse regimes wordt het gebruikt om orthodoxe rechtsvarianten te verspreiden, in gematigde landen dient het ertoe liberale varianten te verspreiden. Het departement kan voor de stabiliteit van het staatsbestel feitelijk onmisbaar zijn.[20]

Onder uiteenlopende namen komen in moslimlanden dergelijke ministeries van godsdienstzaken voor.[21] Deze departementen hebben verschillende taken en bevoegdheden. Meestal gaat het om een of meer van de volgende taken: beoordelen van wetsontwerpen en wetten met het oog op overeenstemming met de sharia; beleidsadvisering en ontwerpen van wetgeving; uitvoering van die wetgeving en toezicht daarop; toezicht op huwelijks- en echtscheidingszaken, inclusief registratie; beheer van de islamitische godsdienstige rechtbanken, eventueel samen met het ministerie van justitie; toezicht op het islamitisch onderwijs, inclusief sharia-faculteiten, eventueel samen met het ministerie van onderwijs;

organisatie en bevordering van godsdienstvoorlichting (*dawa*), ook buitenslands; bouw en onderhoud van moskeeën; toezicht op de moskeebeambten; mobilisatie voor ontwikkelingsbeleid (bijvoorbeeld gezinsplanning via imams; toezicht op het onroerend goed van religieuze stichtingen (*Waqf*); organisatie van de jaarlijkse pelgrimtocht naar Mekka (*hajj*); inzameling en distributie van religieuze belastingen (*zakat*); onderzoek en voorlichting inzake godsdienstige en juridische kwesties; ondersteuning van nationale adviesorganen.

Via deze departementen houdt de staat dus toezicht op de godsdienst en de geestelijkheid. Andersom kan de geestelijkheid vanuit deze departementen invloed uitoefenen op staatszaken: zij vormen centra waar islamitische politiek en beleid worden gemaakt. Wanneer andere overheidsdepartementen worden geconfronteerd met vragen over de juiste uitleg van de sharia geven zij deze vaak door aan het ministerie van godsdienstzaken. Het toezicht op de moskeeën wordt door vooruitstrevende regeringen gebruikt om de bevolking te informeren en te mobiliseren voor haar politiek en haar ontwikkelingsbeleid, bijvoorbeeld in zaken van volksgezondheid en familiebetrekkingen. Tekstbox 3.4 geeft daarvan een illustratie. Tevens probeert men radicaliseringstendensen te signaleren en een halt toe te roepen.

Tekstbox 3.4 Het ministerie van Godsdienstzaken van Indonesië

Hooker (2003b: 36) noemt de oprichting van het Indonesische ministerie van Godsdienstzaken in 1946 "the first initiative on islam" van de nieuwe republiek. Dit ministerie heeft inmiddels een uniforme landelijke structuur met provinciale directies, districtsbureaus en godsdienstkantoren in stadswijken en dorpen, die bekendstaan als *KUA* (*Kantor Urusan Agama*, kantoor voor godsdienstzaken). Onder het ministerie ressorteren ook de huwelijksadviesdiensten, waar partijen bij een voorgenomen huwelijk behalve advies ook een op het departement gedrukt vooruitstrevend model-huwelijkscontract meekrijgen, dat een aantal bepalingen bevat ter versterking van de rechtspositie van de vrouw. Voorts vallen onder dit ministerie de godsdienstige rechtbanken, de instituten voor hoger islamitisch onderwijs en de registratiebeambten voor islamitische huwelijken en echtscheidingen.

Soms worden in de overheidsorganisatie in het kader van de islamisering van recht en bestuur nieuwe functies geschapen met oude islamitische connotaties. Zo noemt Buskens (2006: 73) de *muhtasib*, het ambt van de *hisba*, het toezicht op handel en diensten en goede zeden in de openbare ruimte, een ambt dat in 1982 door Koning Hassan opnieuw werd opgericht. Harding (2006: 325) beschrijft hoe dit ambt in Terengganu, Maleisië, de trekken krijgt van een ombudsman die corruptie in het overheidsapparaat bestrijdt: "Deze vergelijking geeft heel goed aan op welke manier de islam en het constitutionalisme (…) in de praktijk zouden kunnen samengaan en niet altijd per se in strijd met elkaar hoeven te zijn."

Omdat in de meeste ontwikkelingslanden het grootste deel van de staatsmacht nu eenmaal berust bij de uitvoerende macht, zou het functioneren van overheidsdiensten meer aandacht verdienen in de wetenschappelijke literatuur over de verhouding tussen sharia en recht. De voorlopige conclusie moet zijn dat zij in de meeste moslimlanden een belangrijke rol vervullen bij de verstatelijking, bureaucratisering en modernisering van de islam en de sharia, en in enkele andere landen bij de verbreiding van orthodoxe, repressieve versies daarvan.

3.8 RECHTERS OVER RECHTSSTAAT EN SHARIA

Onafhankelijkheid van de rechtspraak, een van de belangrijkste institutionele elementen van de rechtsstaat, is vastgelegd in de nationale grondwetten van alle onderzochte moslimlanden, inclusief de basisverordening van Saoedi-Arabië (artikel 46). Ook in internationale mensenrechtenverdragen zoals de Universele Islamitische Verklaring van de Mensenrechten van 1981 is het beginsel opgenomen (artikel IVb). In de meeste ontwikkelingslanden reiken de onafhankelijkheid, onpartijdigheid en macht van de rechters echter niet zo ver als wetten en internationale verdragen voorschrijven.

De krachtige executieve in ontwikkelingslanden duldde in de jaren zestig en zeventig meestal maar een beperkte autonomie van de rechterlijke macht naast zich. Wij herkennen de ondergeschiktheid van rechters aan hun regime ook vandaag nog in een aantal van de bestudeerde moslimlanden. Dat geldt dan in de eerste plaats de rechters in Saoedi-Arabië, maar ook degenen die na de islamitische omwentelingen in Iran (1979), Soedan (1983) en Afghanistan (1996) als sympathisanten van de nieuwe regimes in de plaats werden gesteld van onafhankelijke, professionele rechters. De 'revolutionaire rechtbanken' in deze landen hebben een zeer slechte reputatie opgebouwd als repressieve instanties waar willekeur hoogtij vierde. In landen als Indonesië en Nigeria is de afhankelijkheid van de rechterlijke macht van een wat andere orde; rechters staan daar, goede uitzonderingen niet te na gesproken, meer bekend om hun corruptie dan om hun onafhankelijkheid. De rechtspraak in Egypte, Pakistan en Maleisië heeft een wat stevigere reputatie, maar ook daar zijn onafhankelijkheid en onpartijdigheid maar betrekkelijk.

Toch is in de afgelopen decennia het nodige gedaan om de positie van de rechterlijke macht in ontwikkelingslanden, inclusief de moslimwereld, te versterken. De opkomst van de mensenrechten, van tal van NGO's in de *civil society* en van de democratisering hebben hieraan positief bijgedragen. Er zijn bijvoorbeeld constitutionele hoven opgericht in Egypte, Soedan, Turkije, Indonesië en Mali; deze kunnen wetten buiten werking stellen wegens strijd met de grondwet. Internationale en nationale belangstelling voor de rol van de rechtspraak in ontwikkelingslanden is toegenomen en internationale samenwerking ter versterking van de rechterlijke macht heeft in de jaren negentig een grote vlucht genomen. Na jarenlange kritiek op flagrante schendingen van mensenrechten bij strafprocessen in Saoedi-Arabië – bekentenissen afgedwongen door folteringen,

rechtszaken achter gesloten deuren, geen rechtsbijstand, lijfstrafvonnissen onmiddellijk ten uitvoer gelegd – is in 2002 een nieuw strafprocesrecht afgekondigd met duidelijke verbeteringen op deze punten.

De rechterlijke macht in de moslimwereld staat, samenvattend, voor twee uitdagingen: het verwerven van onafhankelijkheid jegens de politieke machthebbers en het behoud van interne integriteit. Daarnaast is er een derde grote uitdaging, namelijk het oplossen van geschillen door toepassing van rechtsregels binnen een systeem dat in feite berust op een dubbele basisnorm: sharia en rechtsstaat (zie par. 3.2). Dit is in veel landen een moeilijke taak en een zware verantwoordelijkheid. "Doordat er (…) bijna geen andere wegen openstonden voor politiek debat over zaken van godsdienst en etniciteit, werden de rechtbanken in toenemende mate de arena voor de oplossing van competentieconflicten tussen de beide rechtssystemen." Deze woorden van Harding (2006: 310) over Maleisië gaan ook elders op. De oplossing van 'conflicts between the two systems' kan drie kanten opgaan. Conservatieve rechters zullen vaak kiezen voor de klassieke sharia, modernistische rechters zullen neigen naar de waarden van de rechtsstaat, en gematigde rechters naar een middenpositie tussen beide. Door hun juridische opleiding en de politieke druk van nationalistische regeringen waren rechters lange tijd geneigd te kiezen voor het nationale recht, voor de rechtsstaat ook. Maar door de politieke en maatschappelijke islamisering is de druk om meer conform de klassieke sharia te beslissen in bepaalde landen voelbaarder geworden.

Vele zaken worden aan de rechter voorgelegd: toetsing van nationale wetten aan de sharia, godsdienstvrijheid, vrijheid van meningsuiting, bescherming van religieuze minderheden, vonnissen van lagere instanties tot steniging en amputatie, verzoeningspogingen na een echtscheidingsverzoek, goedkeuren van verstoting, uitspreken van verschillende vormen van echtscheiding, toestemming voor polygamie, toewijzing van alimentatie, voogdij, verdeling van goederen na scheiding, verdeling van erfenissen. Daarbij is het nogal eens zo dat islamitische beginselen en normen van de rechtsstaat tegenover elkaar staan, overigens zeker niet altijd. Dat laatste bleek bijvoorbeeld in Pakistan waar sinds de jaren tachtig 'het islamitische beginsel van rechtvaardigheid' wordt ingezet in *public interest*-zaken. Dit gebeurt doorgaans om politieke rechten te bepleiten op basis van grondwetsartikel 8, dat fundamentele rechten beschermt. De rol van dit islamitische beginsel werd voorheen vervuld door *principles of natural justice* (Barends en Otto 2006: 251). Aan de hand van dit islamitisch idioom bepleit men zo nieuwe rechten, zoals gelijkheid van de vrouw, godsdienstvrijheid of verantwoordingsplicht van de overheid.

Voorbeelden van conservatieve rechtspraak

Enkele voorbeelden van het bovengenoemde spanningsveld, die deels zijn ontleend aan de landenstudies (Otto et al. 2006), komen hierna aan bod. Allereerst volgt er een reeks gevallen van conservatieve rechtspraak waarbij beginselen van de rechtsstaat het hebben moeten afleggen tegen rechtsbeginselen ontleend aan de klassieke sharia.

In Egypte is van Sadats vooruitstrevende huwelijkswet van 1979 bekend dat sommige lagere rechters weigerden deze toe te passen (Kruijs Voorberghe 1987). Ook over de recente modernisering van het huwelijksrecht wordt door waarnemers het eerste enthousiasme al getemperd. Onderzoekster Sonneveld constateerde dat Egyptes conservatieve rechters het vrouwen in de praktijk heel lastig blijken te maken om snel een *khul* (echtscheidingsregeling onder financiële voorwaarden) te verkrijgen. Zo kunnen rechters bijvoorbeeld bij de voorgeschreven verzoeningsprocedure tijd rekken en de vrouw een dure arbiter laten betalen (Berger en Sonneveld 2006). Een recent verslag van een congres in Marokko over het nieuwe vooruitstrevende huwelijksrecht maakt melding van frustratie van de hervormingen door conservatieve rechters, "die nog steeds de oude regels toepassen".[22] In Afghanistan doet de president van het nieuwe Hooggerechtshof, Shinwari, sinds 2002 van zich spreken door veroordelingen van liberale uitingen van politici en journalisten. De eerste minister van vrouwenzaken moest zelfs aftreden om deze reden. In Pakistan hebben enkele conservatieve rechters op *high court*-niveau vanaf 1985 gedurende zes jaar geprobeerd het recht snel en drastisch te islamiseren. Pas in 1991 en 1993 maakte het Hooggerechtshof hieraan goeddeels een einde. Lagere rechters in dat land spraken verscheidene vonnissen tot steniging uit, die echter op hoger niveau ongedaan werden gemaakt. Lagere godsdienstige rechtbanken in Indonesië gaven, blijkens onderzoek, in de vroege jaren tachtig toestemming voor polygamie en verstoting zonder voldoende grondige toetsing aan de wettelijke voorwaarden. In 2003 keurde een Maleisische sharia-rechtbank een eenzijdige verstoting per sms-bericht goed. Dit leidde weliswaar tot een nationaal schandaal, maar de uitspraak werd niet teruggedraaid. Ook vond in Maleisië een veroordeling plaats van vier verdachten wegens afvalligheid. In Nigeria veroordeelde een lokale sharia-rechtbank Amina Lawal wegens ontucht tot doodstraf door steniging; ook dit vonnis zou in hoger beroep evenwel ongedaan worden gemaakt.

Voorbeelden van progressieve rechtspraak

Tegenover deze voorbeelden staan uitspraken waarin de rechterlijke macht in de moslimwereld zich juist van een meer vooruitstrevende kant laat zien. Hieruit valt op te maken dat de rechtspraak in moslimlanden ook in staat is gebleken met interpretaties te komen die binnen het potentieel conflictueuze kader een harmoniserende en constructieve rol spelen. Dit blijkt uit rechterlijke uitspraken op verschillende rechtsgebieden, dikwijls door hogere rechters.

Ten eerste zijn er arresten gewezen inzake publiekrecht waarin het autonome karakter van het constitutionele systeem en van het nationale rechtssysteem als zodanig wordt beschermd tegen voortgaande islamisering. Zoals hiervoor (par. 3.2) al werd vermeld, hebben de hoogste rechters van Pakistan en Maleisië beiden uitspraken gedaan waarin zij bepaalden dat de inrichting van de staat als zodanig en de wetgevende bevoegdheid van het parlement niet mogen worden onderworpen aan een grondwettelijke sharia-test. Hiermee werd feitelijk, zij het uiteraard impliciet, de constitutionele basisnorm als hoogste aanvaard. Ook het Egyptische Constitutionele Hof heeft bepaald dat de grondwetswijziging van 1980 die de

sharia tot voornaamste bron van het rechtssysteem maakt niet leidt tot afschaffing van bestaande wetboeken, ook al zijn die niet op de sharia gebaseerd.

Ten tweede zijn er uitspraken die hervormingswetgeving ten behoeve van de vrouw stevig overeind hebben gehouden. In Pakistan zijn de mogelijkheden van vrouwen om volgens de bestaande familiewet (1961) zelfstandig een vastgelopen huwelijk te doen beëindigen sinds 1979 niet alleen gehandhaafd maar zelfs jurisprudentieel uitgebreid. Ook het Egyptische Constitutionele Hof beschermde na 1980 zeer behoedzaam de vooruitstrevende huwelijkswetgeving en daarmee de vrouw tegen regressie. Tevens sprak dit hof in 1996 uit dat de sharia vrouwen niet verplicht tot het dragen van een hoofddoek. In 1997 besliste het Administratief Hooggerechtshof van Egypte dat vrouwenbesnijdenis in strijd was met de sharia. In Indonesië sprak het Hooggerechtshof al in de jaren zestig uit dat mannen en vrouwen in gelijke mate behoorden te erven. In 1994 werd wederom een belangrijk erfrechtelijk arrest gewezen ten gunste van de vrouw. De hoogste Indonesische rechter heeft daarnaast de wettelijke voorwaarden die zijn gesteld om toestemming te mogen geven aan polygamie en eenzijdige verstoting krachtig gehandhaafd. Lagere godsdienstige rechtbanken in ruraal Atjeh blijken volgens onderzoek van Bowen (2003) vrouwelijke eisers meestal in het gelijk te stellen en zoeken op pragmatische wijze naar constructieve harmonisatie tussen sharia, adatrecht, nationaal recht en internationale mensenrechten. In Soedan besliste het Constitutionele Hof, toen in 1999 de gouverneur van Khartoem een verordening afkondigde waarin hij vrouwen verbood te werken in hotels, restaurants en benzinestations, dat deze maatregel in strijd was met de grondwet (Bella 2005: 101).

Ten derde is er een bestendige reeks uitspraken in strafzaken waarin is besloten dat de wettelijk bepaalde straf van steniging of amputatie niet wordt toegepast. In drie van de vijf landen waar *hadd*-misdrijven zijn opgenomen in de nationale strafwetgeving, namelijk Pakistan, Nigeria en Afghanistan,[23] werden deze beide straffen niet opgelegd. Ook in Soedan zijn volgens Köndgen (2006) voorzover bekend geen stenigingsstraffen ten uitvoer gelegd. In Nigeria werden in de gevallen waarin lagere rechters dat wel deden, zoals in de zaak van Amina Lawal, de vonnissen vernietigd in hoger beroep. De desbetreffende rechterlijke uitspraken geven een belangwekkende doorkijk in de ontwikkeling van nationaal strafrecht in de moslimwereld. Bij de strijd die woedt tussen orthodox- en radicaal-islamitische krachten enerzijds en liberale, modernistische en op mensenrechten georiënteerde krachten anderzijds, blijken de eersten op dit punt in de rechtspraktijk meestal aan het kortste eind te trekken.

Ten vierde zijn er voor het economisch verkeer belangrijke uitspraken inzake vermogensrecht waarin modernistische wetgeving en codificaties worden verschoond van de aanklacht dat zij ongrondwettig zijn vanwege strijd met de sharia. Zo werd bijvoorbeeld het Egyptische burgerlijk wetboek, bij uitstek een modern privaatrechtelijk oriëntatiepunt voor een dozijn landen in het islamitische Midden-Oosten, gesauveerd, inclusief zijn rentebepalingen. Het Constituti-

onele Hof van Egypte toetst alleen aan die regels van de sharia die onomstotelijk vaststaan, dat wil zeggen expliciet worden vermeld in Koran of Sunna: dat zijn er heel weinig. In Pakistan greep de hoogste rechter in 2002 in, na twintig jaar pogingen van de regering om een algemeen verplichtend renteverbod in te voeren, met de uitspraak dat een contractueel overeengekomen plicht tot rentebetaling gewoon moest worden nagekomen en dat er eerst maar onderzoek moest worden gedaan naar de ervaringen met het renteverbod in andere landen.

Vormen van rechtsprekende instellingen

Bij kennisname van rechtspraak uit verschillenden moslimlanden blijkt dat het niet veel verschil maakt of een rechtbank nu *sharia court* heet of niet. In Soedan en Iran bijvoorbeeld zijn geen speciale sharia- of godsdienstige rechtbanken, terwijl men die in gematigder landen als Indonesië en Maleisië wel vindt. Van veel groter belang zijn de bevoegdheden van de rechtbank, de rechtsbronnen die zij moeten toepassen, de vraag of hoger beroep is toegestaan, alsmede de integriteit, professionaliteit, ideologisch-religieuze overtuigingen en andere persoonlijke achtergronden van de rechters. In Soedan is door het al-Bashir-regime de bestaande rechterlijke macht gezuiverd en vervangen door NIF-sympathisanten en is er daarnaast een parallel stelsel van 'volksrechtbanken' opgericht; beide spreken recht op verschillenden rechtsgebieden volgens wetboeken en *fatwa's* op basis van de klassieke sharia. Hetzelfde is in Iran het geval. In Indonesië en Maleisië spreken de godsdienstige rechtbanken recht in familiezaken op basis van een nationale wet, respectievelijk deelstaatverordeningen. De professionele, ideologisch-religieuze en sociale achtergrond van de rechters lijkt van belang. Zo heeft de Pakistaanse grondwetgever ervoor gezorgd dat het Federale Sharia Hof bestaat uit maximaal vier juristen, maximaal drie schriftgeleerden, en een jurist als voorzitter (artikel 203c).

Overigens worden verschillende soorten geschillen in de moslimwereld tegenwoordig afgedaan door andere instanties dan de gewone rechter. Deze heeft sinds kort gezelschap gekregen van quasi-judiciële bewakers van de rechtsstaat, zoals de nationale mensenrechteninstituten, waarheidscommissies zoals de Instance Equité et Reconciliation in Marokko, het ombudsman-instituut en functionarissen zoals de *muhtasib* in Marokko en Maleisië. Maar ook zijn er quasi-judiciële bewakers van de sharia, zoals de gevreesde zedenpolitie in Saoedi-Arabië, Soedan en Iran, de *komitehs* in Iran en de *hisba*-groepen in Noord-Nigeria. Voorts zijn er allerlei gewoonterechtelijke vormen van geschilbeslechting zoals de *solh* of verzoening. Wij betreden hier een grijs gebied waar de grens tussen gewoonterecht, lokale cultuur en 'eigenrichting' vaak niet scherp meer is te trekken. Hieronder vallen ook de beruchte uitspraken van dorpsraden in bijvoorbeeld Afghanistan en Pakistan die leiden tot groepsverkrachting, steniging en andere gruwelijkheden. Het historische gegeven dat het islamitische recht een belangrijke vooruitgang vormde ten opzichte van het bestaande stammenrecht, blijkt nog altijd actueel te zijn.

Rechterlijke identiteit
De professionele, onafhankelijke rechters in de moslimwereld moeten zelf de laatste decennia dikwijls hebben geworsteld met hun verschillende identiteiten, als goed moslim, loyaal staatsburger, onafhankelijke magistraat, professioneel jurist, pragmatische conflictoplosser, aanhanger van mensenrechten. Uit de landenrapporten die ingaan op de rol van de rechtspraak, blijkt deze rol niet gering te zijn. Hun sociaal-politieke omgeving is dikwijls in verandering en ook zijn visies binnen de beroepsgroep vaak aan wijziging en debat onderhevig. Men kan constateren dat het beginsel van onafhankelijke rechtspraak, als element van de rechtsstaat, in vele moslimlanden nog steeds wordt nagestreefd, niet alleen op de hogere niveaus als constitutioneel ideaal, maar ook op de lagere niveaus bij het zoeken naar pragmatische oplossingen voor tegenstellingen tussen de klassieke sharia en materiële elementen van de rechtsstaat (Bowen 2003; Rosen 2000).

3.9 CONCLUSIE: DE HUIDIGE POSITIE VAN DE SHARIA IN NATIONALE RECHTSSYSTEMEN

Dit hoofdstuk heeft een verkennende beschrijving gegeven van de huidige positie van de sharia in twaalf nationale rechtssystemen en de wijze waarop wetgever, bestuur en rechter daarmee omgaan. Beschrijven impliceert keuzes maken. Op dit gepolariseerde gebied gebeurt dit niet zelden door uit een oceaan van mogelijke gegevens enkele anekdotische voorbeelden te kiezen die de huidige situatie scherp in een bepaald licht zetten. Zo zijn er auteurs die aan de hand van enkele voorbeelden betogen dat de rechtspositie van de vrouw in de moslimwereld goed is, terwijl andere met een lijst van tegengestelde voorbeelden bewijzen dat die rechtspositie juist heel slecht is.

Het maken van een objectief en evenwichtig overzicht van de verhouding tussen sharia en nationaal recht, is geen eenvoudige opgave. Men heeft rekening te houden met verschillen per land en per rechtsgebied en vooral met de onvolledigheid van onze kennis. Wij hebben nog weinig kennis van veel lagere regelgeving en jurisprudentie, van bestuurlijke praktijken, van lokale opvattingen en gedragspatronen waaronder de invloed van gewoonterecht. Toch kunnen wij uit de bevindingen van dit hoofdstuk wel al een vijftal conclusies trekken.

Beperkte invloed van de klassieke sharia op algemene rechtssystemen
Een eerste conclusie is dat de klassieke sharia anno 2005 op het grootste deel van de bestudeerde rechtssystemen niet of nauwelijks vat heeft. Dat komt omdat in de landen van de grote middengroep de meeste rechtsgebieden zich los van de sharia hebben ontwikkeld. De invloed van *civil law* en *common law* is nog altijd groot. Dat geldt niet alleen op de neutrale rechtsgebieden. Het komt ook tot uiting in de netelige gebieden waar de sharia invloed uitoefent, in het gebruik van bronnen en de juridische denktrant. Dat is met name het geval in *civil law*-landen als Egypte, Marokko, Indonesië, Mali, en Turkije, en in *common law*-landen als Pakistan, Maleisië en Nigeria. Niet duidelijk is hoe groot deze invloeden thans

zijn in Iran en Afghanistan, alsook in Soedan, dat sinds de jaren zeventig meermalen heeft getracht van rechtsfamilie te wisselen.

Grote invloed van de klassieke sharia in het familierecht

Ten tweede, de invloed van de klassieke sharia reikt hoe dan ook het verste in het familie- en erfrecht. Dit geldt als een politiek netelig rechtsgebied, waar slechts een 'aarzelende rechtsontwikkeling' (Brugman 1994: 15) plaatsvindt. Op tal van punten is de vrouw juridisch dan ook de mindere. Dat gezegd zijnde, kan worden vastgesteld dat het huidige familierecht in de meeste moslimlanden wel op enige afstand is komen te staan van de klassieke sharia, en wel ten gunste van de vrouw. Een geheel vormvrije, eenzijdige verstoting zonder opgaaf van redenen is toegestaan in vijf van de twaalf landen; een geheel eigenmachtig, vormvrij besluit van de man om een tweede, derde of vierde vrouw te huwen, is toegestaan in drie van de twaalf landen. In de overige landen zijn verstoting en polygamie beperkt door procedurele en materiële vereisten, variërend in zwaarte en effectiviteit. Dat geldt niet in Saoedi-Arabië en in geringe mate in Iran, Soedan en Afghanistan, en in de West-Afrikaanse landen Mali en Nigeria, waar het gewoonterecht deze praktijken tamelijk ongelimiteerd toestaat. In tien van de twaalf landen heeft de vrouw sterk verruimde mogelijkheden om zelf een echtscheiding te verkrijgen van de rechter, al dan niet op gronden die waren vastgelegd in haar huwelijkscontract.

Meer invloed van bestuurlijke en rechterlijke instanties

Ten derde, ook op rechtsgebieden die onder invloed staan van de sharia, zoals bijvoorbeeld het familierecht, is de staat nu bevoegd op te treden. Dit kan zijn als registratieambtenaar of rechter, als adviseur, *arbitration council* of toetsingsinstantie, en steeds is dat bedoeld om de vrouw te beschermen tegen willekeur van de man. Bij gebrek aan voldoende wetenschappelijke kennis over de jurisprudentie en de praktijk van het familierecht in de onderzochte landen kan men, afgaande op fragmentarisch bewijs, als hypothese stellen dat de invloed van bestuurlijke en rechterlijke instanties bij de uiteindelijke interpretatie en toepassing aanzienlijk is. De landenstudies laten gevallen zien van 'constructieve' liberale toepassing van de sharia en sharia-gerelateerd recht door het bestuur en met name de hogere rechtspraak van de landen in de middengroep. Daarnaast zijn er in dezelfde landen ook voorbeelden van conservatieve uitleg door registratieambtenaren en door (meest lagere) rechters. Het meest uitgebreide rechtspraakonderzoek waarover wij beschikten, is dat van Lau in Pakistan; dit wijst wat het familierecht en het toepasselijke bewijsrecht betreft op een onverwacht liberale interpretatie. Veelzeggend is dat volgens Laus onderzoek Pakistans echtscheidingsrechtspraak op grond van artikel 8 van de hervormingsgerichte Islamitische Familie Ordonnantie van 1961 ondanks de reïslamisering liberaler is geworden (Lau 2003; Lau, te verschijnen). Ook Bowens onderzoek naar lagere rechtspraak in Indonesië laat een vrouwvriendelijker beeld zien van godsdienstige rechtbanken in Atjeh dan een buitenstaander zou verwachten (Bowen 2003). Tevens is uit Egypte een reeks uitspraken bekend van hogere rechters die de invloed van de klassieke sharia aanzienlijk beperken (Berger en Sonneveld 2006).

Ambigue verhouding tussen sharia en constitutioneel recht

Ten vierde, de verhouding van de sharia tot het constitutionele recht is ambigu. In de grondwet van een aantal moslimlanden staan opvallende bepalingen die een 'islamitische staat' vestigen (vijf van de twaalf), de islam tot staatsgodsdienst verklaren (zeven van de twaalf), de sharia tot 'een bron' of 'de bron' van het nationale rechtssysteem uitroepen (zes van de twaalf), of verklaren dat alle wetgeving moet worden getoetst op haar overeenstemming met de sharia. Deze bepalingen blijken echter niet te betekenen dat in al deze landen de klassieke sharia wordt doorgevoerd door wetgevers en rechters, en al helemaal niet in haar meest orthodoxe interpretaties, noch in het familierecht, noch op de meeste andere rechtsgebieden. De praktische invloed van dit soort grondwetsbepalingen is in de meeste moslimlanden dus beperkter dan op het eerste gezicht lijkt. Zij blijken vaak constitutionele symboolwetgeving te zijn. Dit geldt temeer omdat de meeste grondwetten niet alléén verwijzen naar de islam of sharia als bron of hoogste norm, maar tegelijk naar andere normen die op eenzelfde hoogste plan staan: de grondwet zelf, de rechtsstatelijke waarden die deze vertegenwoordigt, de wil van het volk, het gewoonterecht. Er is dus veelal sprake van een dubbele maatstaf. Dit dualisme, hoe tweeslachtig en logisch inconsistent ook, reflecteert een begrijpelijk verlangen naar legitimiteit van het rechtssysteem in de situatie waarin deze maatschappijen zich bevinden. De meeste moslimlanden zijn te beschouwen als rechtsstaten-in-ontwikkeling die de deur naar hun godsdienstige bronnen openhouden. De grondwetsbepalingen en andere wetten zijn in elf van de twaalf landen goedgekeurd door democratisch gekozen volksvertegenwoordigingen die als medewetgever optreden. Ook zijn in elf van de twaalf landen mensenrechten in de grondwet opgenomen, zoals het gelijkheidsbeginsel en de godsdienstvrijheid. Enkele landen hebben de werking daarvan beperkt op grond van de sharia. Maar weer rijzen dan vragen als: welke sharia en wiens interpretatie? In de huidige situatie zijn het vooral de staat, de juristen, de rechters die dat zelf door interpretatie bepalen.

Sharia-strafrecht vindt in weinig landen toepassing

Ten vijfde, het sharia-strafrecht met zijn wrede *hadd*-straffen vindt weinig toepassing. Van de twaalf landen zijn er weliswaar vijf en een half waar dit deels of geheel van kracht is (Pakistan, Iran, Soedan en Noord-Nigeria, Saoedi-Arabië en Afghanistan). Maar van deze landen worden ten tijde van dit schrijven alleen in Saoedi-Arabië de *hadd*-straffen steniging en amputatie stelselmatig en daadwerkelijk voltrokken, in de overige landen voorzover bekend niet. De andere zes en een half landen kennen niet of nauwelijks sharia-strafrecht (Egypte, Marokko, Turkije, Maleisië, Indonesië, Mali en Zuid-Nigeria).

De conclusies, gebaseerd op de twaalf landenrapporten, vertonen dus een vrij genuanceerd beeld. Dit beeld wijkt op een aantal punten af van de in ons land dominerende beeldvorming en publieke opinie. Een tamelijk hardnekkig beeld is dat de klassieke sharia het geldende recht is in de moslimwereld, dat schriftgeleerden het er voor het zeggen hebben, dat er daarom geen democratie is, vrouwen en niet-moslims vanwege de sharia zeer slecht worden behandeld en er

barbaarse straffen worden uitgevoerd. Men vindt deze berichtgeving vaak terug in opiniërende artikelen in de pers, in de berichtgeving in de media, op internet en in een enkele overzichtsstudie.

De recente publicatie van Paul Marshall (ed.) (2005), *Radical Islam's rules: The worldwide spread of extreme Shari'a law,* is zo'n uitgave van de Amerikaanse niet-gouvernementele organisatie Freedom House. Marshall beoogt algemene conclusies te trekken over de positie en rol van de sharia uit een aantal landenstudies.
Over Indonesië stelt hij dat de radicale versie van de sharia daar is bevorderd "by creeping constitutional or legislative change" (Marshall 2005: 10). Het hoofdstuk van Riddell (2005), waarop Marshall zich baseert, draagt hiervoor echter geen gegevens aan. Integendeel, de door conservatieven beoogde constitutionele veranderingen zijn in Indonesië met grote meerderheid weggestemd, en van 'creeping legislative change' blijkt al evenmin iets. Riddell zelf gaat niet verder dan te zeggen dat de sharia in Indonesië weer "on the agenda" is, dat er "ambiguous voices" zijn, dat er "muslim opposition to the push for sharia" is en dat de "struggle for identity" de toekomst onzeker maakt.

Over Pakistan stelt Marshall (2005: 6) dat de "implementation of the sharia has been a gradual process as more stringent versions of Islam reshaped the legal system". Hij vermeldt dat er in 1979 draconische straffen als steniging en amputatie zijn 'geïntroduceerd', zonder ook maar te vermelden dat deze nooit door de hoogste rechter zijn uitgesproken. "In 1993", schrijft Marshall, "the Supreme Court ruled that 'the injunctions of Islam as contained in the Quran and Sunnah of the Holy Prophet are now the positive law' " (Marshall 2005: 6). Deze stelling vindt geen steun in het hoofdstuk van Barends (2005), waarop Marshall zich zou moeten baseren. Een relevant arrest uit 1993, Kaneez Fatima vs. Wali Muhammad, besproken door Lau (2002: 205 fn. 540), wijst eerder op het tegendeel: het zegt juist dat de genoemde 'injunctions' niet mogen worden gehanteerd als standaard om wetten ongeldig te verklaren. Een en ander maakt duidelijk dat er nog steeds dringend behoefte bestaat aan betrouwbaar wetenschappelijk overzichtswerk op dit gebied. In dit hoofdstuk is getracht hieraan een bescheiden bijdrage te leveren.

NOTEN

1 Het staatsrecht is dat deel van het nationale recht dat de staatsinrichting regelt. Hieronder vallen de organisatie van de staat, de bevoegdheden van de belangrijkste staatsorganen en hun onderlinge verhouding, en de grondrechten of mensenrechten die de burger vrijwaren van ongewenst overheidsoptreden. In het staatsrecht dienen de meeste elementen van de democratische rechtsstaat hun beslag te krijgen.

2 Volgens Yassari geciteerd in Dekker en Barends (2006) heeft dit orgaan in 70 procent van de gevallen de door het parlement aangenomen wet goedgekeurd.

3 In juni 2005 werden in Atjeh voor het eerst sinds de wetswijziging van 2001 mannen in het openbaar gegeseld, als straf voor gokken.

4 Masud meent overigens dat de opvatting die *siyasa* voorstelt als praktijk, en deze plaatst tegenover de sharia als theorie, overdreven is.

5 Ook vandaag de dag zijn regels van de sharia niet zelden gunstiger voor de vrouw dan wat het gewoonterecht en de lokale cultuur haar hebben te bieden. Bepalingen als artikel 32 van de grondwet van Afghanistan: "The state adopts necessary measures to ensure (…) the elimination of traditions contrary to the principles of the sacred religion of Islam" hebben enerzijds tot doel vrouwen tegen zeer ongunstige, tribale tradities te beschermen, maar kunnen anderzijds ook dienen om bepaalde onorthodoxe geloofstradities tegen te gaan.

6 Daarbij wordt bijvoorbeeld op grond van regeringsverordening 9 van 1975 bekeken of de eerste vrouw instemt, of de man voldoende vaste inkomsten bezit, en of hij in staat mag worden geacht de vrouwen op gelijke wijze te behandelen. Bij regeringsverordening 10 van 1983 is polygamie tussen ambtenaren verboden.

7 Deze punten betreffen bijvoorbeeld het erfrecht van adoptiekinderen, dat in Egypte en Indonesië is erkend, en de omvang van de legitieme portie van weduwen.

8 Buskens (2006) schrijft in dit verband over Marokko dat de vrouwenbeweging deze kwestie geen hoge prioriteit heeft gegeven. Deze was immers alleen voor werkelijk welgestelde vrouwen van belang, en juist in die kringen weten vaders vaak wel de juridische middelen te vinden om hun vrouwelijke verwanten te begunstigen. Dit is ook het geval in Indonesië (Bowen 2003: 162).

9 Het doet in vele opzichten denken aan het recht van vele andere stammensamenlevingen uit de oude geschiedenis en de Middeleeuwen. Zo schreven oude Angelsaksische en andere Germaanse wetten voor dat een dief, op heterdaad betrapt, werd onthoofd (Maine 1870: 379-380). Ook het Romeinse strafrecht van de Twaalf Tafelen kende naast bloedwraak voor bepaalde omschreven delicten zware fysieke vergeldingsstraffen: verbranding, ophanging, in een afgrond storten (Kunkel 1965: 43-44).

10 In 1840 werd in het Ottomaanse Rijk een wetboek van strafrecht ingevoerd dat ook wetsovertredingen bestrafte die niet door de sharia waren erkend. In 1859 werd de Indian Penal Code ingevoerd in wat nu Pakistan heet, en in 1871 in de Straits Settlements (1935 in de Federation of Malay States). In Nederlands-Indië werd in 1867 een strafwetboek van kracht voor Europeanen, in 1873 één voor de

inheemse bevolking, welke in 1918 zouden worden samengevoegd. In Egypte werd in 1883 een wetboek van strafrecht ingevoerd, in 1896 in Afghanistan, in 1912/1926 in Iran, in 1916 in Nigeria. Deze uitvoerige wetboeken waren sterk geïnspireerd door de strafwetboeken van Frankrijk, Engeland, Italië of Nederland.

11 Op het delict roof staat amputatie van ledematen of onder bepaalde omstandigheden zelfs de doodstraf. In Iran wordt degene die gewapend in opstand komt tegen een islamitische regering ook onder de delictomschrijving van roof gebracht. Hij wordt namelijk beschouwd als strijder tegen God (artikel 186 van het wetboek van strafrecht).

12 Afgewacht moet worden of politieke koerswijzigingen, zoals de verkiezing van een conservatieve president van Iran in juni 2005, verandering brengen in deze situatie.

13 Persoonlijke mededeling Martin Lau, Londen, 15 februari 2005; Barends en Otto 2006.

14 Voor een aantal landen is deze vraag onderzocht door Beke (1996: 100-106). Deze gegevens zijn aangevuld met de landenstudies en andere literatuur.

15 In Maleisië kunnen afvalligen wel veroordeeld worden door regionale rechtbanken. In een geruchtmakend proces zijn vier afvalligen veroordeeld tot het maximum van drie jaar gevangenisstraf.

16 In Iran zijn echter na de revolutie van 1979 vele leden van de sekte der Bahais ter dood veroordeeld. De officiële beschuldiging daarbij was landverraad, maar verschillende auteurs hebben erop gewezen dat het in feite ging om processen wegens geloofsafval (Beke 1996: 103).

17 Zie bijvoorbeeld voor de opmerkelijke rol van parlementaire commissies en procedures bij de pogingen het Egyptische recht (niet) te islamiseren, Peters 1987.

18 In Iran en Saoedi-Arabië hebben de schriftgeleerden daarbij een beslissende, respectievelijk een voorname stem; in de meeste andere landen heeft de wetgevingsprocedure de *ulama* in vele opzichten naar de tweede rang verwezen.

19 Dit is niet alleen het geval in Afrika, dus in Soedan, Mali en Nigeria, maar ook in Azië, bijvoorbeeld Afghanistan, Pakistan, Maleisië en Indonesië, en in Noord-Afrika, bijvoorbeeld Egypte en Marokko.

20 Zo ook Yousa Noordhof in *Trouw* van 19 april 2005: "Wie pleit voor moslimfeminisme, kiest voor een liberale islam. Dat kan alleen op voorwaarde van een rigoureus overheidsbeleid. Anders getuigt het van een enorme naïviteit en is het levensgevaarlijk."

21 Sinds 1924 kent Turkije een Presidium voor Godsdienstzaken, de Diyanet. Egypte heeft een ministerie van Godsdienstzaken en *Waqf* (vrome stichtingen). Het beheer van het onroerend goed, dat door gelovigen is ondergebracht in *waqf*, staat onder toezicht van dit ministerie. Voor de regering is dit een aanzienlijke inkomstenbron. Het Marokkaanse ministerie van Godsdienstzaken vormt een belangrijk instrument van de koning om zijn visie op de islam in woord en geschrift te doen verspreiden; het heeft eveneens het toezicht op de *waqf*. Ook Soedan kent een ministerie van Godsdienstige Stichtingen en een Presidentieel Adviseur voor Godsdienstzaken. Saoedi-Arabië kent een ministerie van Islamitische Zaken, Stichtingen, Missie en Voorlichting en tevens een ministerie voor de Pelgrimage. Het eerstgenoemde ministerie heeft duizenden functionarissen in

dienst om de wahhabitische leer te verbreiden in het buitenland. Afghanistan heeft ook een ministerie van Godsdienstzaken, opgericht ter vervanging van het beruchte ministerie van de Taliban 'ter bevordering van het goede en ter voorkoming van het slechte'. Iran heeft een ministerie van Cultuur en Islamitische Richtlijnen. In Pakistan bestaat het departement van Godsdienstzaken, Zakat en Ushr (religieuze belastingen), dat onder andere zorgt voor de ambtelijke ondersteuning van de Islamitische Ideologische Raad, die wetsontwerpen toetst op hun sharia-gehalte. Ook Indonesië heeft een ministerie van Godsdienstzaken dat een zeer belangrijke rol speelt (zie onder). In Mali is er op het ministerie van Binnenlandse Zaken een departement van Godsdienstzaken. In federaties als Maleisië en Nigeria zijn het de islamitische deelstaten die zelf departementen van 'islamitische zaken' hebben, met vergelijkbare taken. Zie voor een overzicht van de taken en bevoegdheden van deze ministeries S. Junte, *Modernisering van sharia en nationaal recht in islamitische landen* (doctoraalscriptie Leiden, september 2005).

22 'Moskeehuwelijk ontglipt de wet' door correspondent Steven Adolf, NRC *Handelsblad,* 4 maart 2005.

23 Het schrikbewind van de Taliban vormde hierop een tijdelijke uitzondering.

4 SHARIA EN NATIONAAL RECHT IN HUN POLITIEKE EN MAATSCHAPPELIJKE CONTEXT

4.1 CONTEXTUELE INVLOEDEN OP DE ROL VAN DE SHARIA

Uit de twee voorgaande hoofdstukken blijkt dat er in de moslimwereld een grote diversiteit bestaat in de verhoudingen tussen sharia en nationaal recht. De positie, rol en betekenis van de sharia verschillen per periode en per land. Nog complexer wordt het beeld als wij bínnen moslimlanden op zoek gaan naar opvattingen over de sharia en daarmee samenhangende politieke en sociale praktijken. Hierover bestaat naast wetenschappelijke literatuur, waarvan een deel in deze studie is gebruikt, tegenwoordig een stroom van persartikelen[1] en non-fictieliteratuur, die door velen in de westerse wereld wordt gelezen. Prominent in de non-fictieliteratuur zijn het werk van Naipaul (1981; 1998) en in het Nederlandse taalgebied dat van Rotthier (2003).[2] In de maatschappijwetenschappelijke literatuur over de rol van de islam en de sharia wordt een kentering gesignaleerd. Concentreerden eerdere studies van de islam zich sterk op godsdienstige teksten en rituelen, en werd aldus gezocht naar "an Islamic essence",[3] recent etnografisch en sociaal-historisch onderzoek wijst, aldus Eickelman (1998: 249, 252), op een veel complexere notie van 'Islamic tradition' dan kan worden afgeleid uit religieuze of juridische teksten. Volgens hem is de heterogeniteit in werkelijkheid zo groot dat "as a consequence, the notion of an Islamic 'essence' has been difficult to sustain."

Dit hoofdstuk gaat in de eerste plaats in op de politieke context.[4] De juridische positie van de sharia wordt in elk moslimland in hoge mate bepaald door de uitkomst van een politieke strijd. Het zijn de nationale machthebbers die wetten uitvaardigen en leidinggeven aan de staatsinstellingen. Zij staan voor de taak hun bevolking stabiliteit en sociaal-economische vooruitgang te bieden. Dit schept een aantal lastige *governance*-problemen en -dilemma's, waarvan de positie van de sharia er slechts één is.

In de tweede plaats behandelt dit hoofdstuk perspectieven van de bevolking. De meeste moslimlanden zijn overgangsmaatschappijen. In korte tijd zijn zij veranderd van traditionele, agrarische dorpsgemeenschappen in grotendeels geürbaniseerde samenlevingen, waarin modernisering en individualisering ingrijpende veranderingen met zich meebrengen. Aanknopend bij de rechtsantropologische en sociologische literatuur staat de vraag centraal hoe de sharia wordt beleefd, gedragen en nageleefd door lokale bevolkingen. Welke betekenis van het begrip sharia is dominant, hoe worden lokale omstandigheden door hen betrokken in concrete geschillen, hoe ziet de bevolking de verhouding tussen sharia, gewoonterecht en nationaal recht?

Die twee perspectieven op de sharia – van politiek en staat enerzijds, en van bevolking en maatschappij anderzijds – zijn uiteraard met elkaar verbonden. Politici voeren een ideeënstrijd en hebben tot doel de bevolking aan hun zijde te krijgen.

Om geloofwaardig te zijn, moeten hun verhalen aansluiten bij de aspiraties en de leefwereld van die bevolking. Zij moeten bovendien leiden tot bestuurspraktijken die tastbare resultaten opleveren in termen van sociaal-economische vooruitgang. De legitimiteit van hun regimes, hun beleid en het rechtssysteem hangt daarvan in hoge mate af.[5] Een belangrijke dimensie van ontwikkeling in dit verband is democratie. Zakaria wijst op de vicieuze cirkel van repressie en opstandigheid waarin met name een aantal Arabische landen gevangen zit (Zakaria 2003).

Voor een zinvolle analyse van de politieke en maatschappelijke context is het nodig de moslimlanden te groeperen. Daarbij volgen we de in paragraaf 2.1 toegepaste onderverdeling in gemengde stelsels, klassieke-shariastelsels en seculiere stelsels (par. 4.2). Het hoofdstuk vervolgt met een overzicht van belangrijke politieke actoren – elite, middenveld en massa – die de positie en de rol van de sharia mede bepalen. Ingegaan wordt op het belangrijke religieus-ideologische spectrum dat men in elk moslimland kan herkennen (par. 4.3). Vervolgens komen de politieke strijd, issues en coalities ter sprake die uiteindelijk leiden tot een bepaalde positie en rol van de sharia (par. 4.4). Daarna volgt een korte beschrijving van het genoemde *governance*-perspectief van de regeringen van moslimlanden, met enkele karakteristieke *governance*-dilemma's (par. 4.5).

In een schets van de perspectieven van de bevolking speelt het geloof in het dagelijks leven een grote rol. Traditie en geloof bieden velen houvast. De meeste moslimlanden geven dan ook een islamisering van het dagelijks leven te zien. Daarin bestaat overigens een grote heterogeniteit (par. 4.6). Een centrale vraag bij dit alles is hoe islamisering en modernisering van de maatschappij zich tot elkaar verhouden en hoe dit doorwerkt in nationale rechtssystemen. Overheersen de principiële tegenstellingen, de conflicten en de *clashes* of juist het pragmatisme, de verzoening en de harmonie? Het hoofdstuk besluit met een beschouwing over de pragmatische omgang van overheid en burger met de verhouding tussen sharia en nationaal recht (par. 4.7).

4.2 DE POLITIEKE CONTEXT IN GEMENGDE STELSELS, KLASSIEKE-SHARIASTELSELS EN SECULIERE STELSELS

Het onderscheid van nationale rechtsstelsels in de drie bovengenoemde categorieën is ook voor de analyse van de politieke context relevant. Tot de grote middengroep van negen gemengde stelsels zijn niet alleen Egypte, Marokko, Maleisië, Indonesië, Mali, Nigeria gerekend maar ook Soedan, Pakistan en Afghanistan. De politieke verhoudingen en tradities in de laatste drie landen vertonen bepaalde gelijkenissen met de politiek in op de klassieke sharia georiënteerde landen. Daarom worden zij in het onderstaande overzicht behandeld bij de klassieke sharia-stelsels van Saoedi-Arabië en Iran.

Gemengde stelsels

In de grote middengroep van gemengde stelsels heeft de nationale staat aan de sharia slechts een beperkte plaats in het rechtssysteem gegeven. De politieke

context van de landen met gemengde stelsels vertoont een aantal opvallende gelijkenissen. De meeste van deze staten – gedacht wordt dan aan Egypte, Marokko, Indonesië en Maleisië – zijn relatief stabiel gebleven en vergeleken met andere ontwikkelingslanden zijn zij redelijk succesvol. De regeringen zijn sterk gericht op nationale eenheid en economische groei. Vaak hebben zij sterk dominerende regeringspartijen. Dikwijls kennen deze landen al een langere historie van krachtige heersers en bestuurlijke ontwikkeling. Er worden geregeld verkiezingen gehouden, wat het bewind een zekere democratische legitimering geeft. Adequate conflictbeheersing is voor de leiders een vitale voorwaarde voor nationale eenheid. Zij hebben dan ook een goed ontwikkelde capaciteit tot bemiddeling, niet alleen tussen tegenstrijdige ontwikkelingsdoelen, tussen etnische groepen, maar ook tussen traditie en moderniteit, tussen sharia en westers recht. De heersers van deze landen hebben de klasse van schriftgeleerden min of meer onderworpen (Ajami 1983; Peters 1987). Tegenover de Grote Traditie van de islam, vertegenwoordigd door de *ulama*, kennen deze landen ook de afwijkende Kleine Tradities van een volksislam die is geworteld in een lokale cultuur en is verbonden met gewoonterecht (Eickelman 1998: 252; zie voorts par. 4.6).

Oppositie van puriteinse islamisten vormt voor de zittende regeringen vaak een serieuze politieke bedreiging. Sinds de jaren zeventig vindt in de meeste landen een krachtige islamitische 'zending' (*dak'wa*) plaats, veelal gesteund vanuit Saoedi-Arabië. De regeringen trachten extreme vormen van puriteins activisme strikt te controleren; landen met gemengde stelsels hebben een flink aantal islamisten berecht en veroordeeld. De overheden proberen ook andere oppositie – van socialisten, communisten en liberaal-democraten – strikt te controleren, zo niet de kop in te drukken. Zij doen dat ten dele om de bevolking te laten zien dat zij de puriteinse oppositie niet slechter behandelen dan elke andere.

De landen met gemengde stelsels trekken graag buitenlandse investeringen en handel aan. In hun streven naar sociaal-economische ontwikkeling en modernisering geven zij ook ruimte aan modernistische intellectuelen. Belangrijke voorbeelden daarvan zijn Hasan Hanafi in Egypte en Nurcholis Madjdid in Indonesië (Esposito and Voll 2001: 68; Hefner 2000: 115). Ook staat men gematigd positief tegenover vrouwenorganisaties die opkomen voor de rechten van vrouwen. Zo heeft in Maleisië *Sisters in Islam* een grote reputatie kunnen opbouwen als pressiegroep. Ook in Marokko en Egypte hebben vrouwenbewegingen invloed gekregen op de hervormingen van de familiewetgeving. In de regeringen vindt men veel technocraten – modernisten en gematigd conservatieven.

De islam is voor de politieke elite allereerst een zaak van persoonlijk geloof en individuele deugdzaamheid. Invoering van de klassieke sharia past daar niet in. Een groot deel van de bevolking is echter conservatiever. Islamisten weten dat en proberen de bevolking tegen de regering op te zetten. Invoering van de sharia kan dan voor hen een belangrijk symbolisch doel zijn. Om de islamisten de wind uit de zeilen te nemen, schuiven nationalistische regeringen dikwijls op het ideologisch-religieuze spectrum in de richting van hun conservatieve en puriteinse

tegenstrevers. Invoering van de sharia is dan voor de regering een verdedigingswapen. Een goed voorbeeld hiervan vormt het bewind van Mahathir in Maleisië, dat geleidelijk een meer islamitische positie innam en daarmee zijn puriteinse tegenstander, de PAS, bij de verkiezingen in 2004 wist uit te schakelen. Het politieke evenwicht dat een regering heeft bereikt, is zelden zeer stabiel. Ook achter een schijnbaar oppermachtige heerser met ongekend grote bevoegdheden gaat dikwijls een tamelijk precair machtsevenwicht schuil. Voorzover er elementen van de klassieke sharia in het rechtssysteem zijn opgenomen, is dat doorgaans met vernuftige compromissen gepaard gegaan om noch conservatieven, noch vooruitstrevende modernisten, noch het buitenland te zeer van zich te vervreemden.

Ten aanzien van de westerse wereld zijn de regeringen van landen met gemengde stelsels pragmatisch, maar wel enigszins ambigu. Het Westen is voor hen in technologisch en economisch opzicht een ontwikkelingsmodel, maar in politiek en cultureel opzicht bestaan er ernstige verschillen van mening. Het optreden van het Westen – vroeger als koloniale grootmacht, later als bondgenoot van Israël en sinds 1990 bovendien als bevrijder dan wel bezetter van Koeweit, Afghanistan en Irak – heeft veel afkeuring opgeroepen. Tegelijk ontvangen vele landen economische en militaire steun uit de westerse wereld. In deze precaire situatie vormen internationaal-politieke acties van westerse mogendheden tegen moslimlanden of -bevolkingen vaak een onaangename verrassing voor de regeringen van andere moslimlanden.

Klassieke-shariastelsels

In de landen met een klassiek-shariastelsel, Saoedie-Arabië en Iran, vertoont de politieke context enkele opvallende onderlinge overeenkomsten en verschillen. Voorstanders van strikte invoering van de klassieke sharia vormen in beide landen niet de oppositie maar zitten of zaten in de regering. Het ondemocratische bewind in het rijke Saoedi-Arabië bestaat vanouds bij de gratie van de sterke coalitie tussen de politieke heersers van het vorstenhuis van Saud en de religieuze schriftgeleerden van de Al-Wahhab-clan. Iran daarentegen heeft sinds 1979 een autoritair bewind van shiitische geestelijken onder leiding van de Rechtsgeleerde/regeringsleider, dat ontstond uit oppositie tegen de sjah en zijn bondgenoot, de Verenigde Staten. Khomeini leidde zijn volk naar anarchie en terreur.[6] Hij stelde zijn eigen ideeën boven sharia en overheidsbeleid.
Pakistan, Soedan en Afghanistan, landen met gemengde stelsels die naar de klassieke sharia neigen, zijn arme, onveilige, instabiele staten met veel tribale groeperingen, een autocratische leiding, gebrekkige bestuurscapaciteit, een geringe legitimiteit als staat, met ernstige gewapende conflicten en een geschiedenis van vele militaire staatsgrepen. In tegenstelling tot deze bijna falende staten kennen Saoedi-Arabië en Iran trotse heersers die hun land beschouwen als het centrum van de moslimwereld. Pakistan en Soedan worden geregeerd door militaire leiders, Musharraf en Omar al-Bashir. De eerste noemt zichzelf een gematigd modernist, en wordt gesteund door de gematigde nationalistische Pakistan Muslim League.[7] Velen zijn overigens bevreesd dat Musharraf, als hij nog meer binnenlandse steun verliest, de steun zou kunnen zoeken van de puriteinse MMA-coalitie. al-

Bashir staat dicht bij de puriteinen. Zijn beleid krijgt steun van het National Islamic Front, waarin de jurist Hasan al-Turabi jarenlang de leidende figuur is geweest.

In landen met klassieke-shariastelsels voeren de regimes een keihard repressief beleid jegens reële en potentiële tegenstanders. Zij hebben met de invoering van het sharia-strafrecht, met zijn belofte van een deugdzamere samenleving, ook getracht de steun van het volk te verwerven. Waarschijnlijk heeft de in Saoedi-Arabië gevestigde Islamic Development Bank zijn positie als donor gebruikt om islamitisch beleid en sharia te bevorderen (vgl. Eickelman and Piscatori 1996: 141). Tegelijk boezemen de regimes met het sharia-strafrecht andersdenkenden angst in (Peters te verschijnen). Op die manier gebruiken zij de sharia voor hun politieke doeleinden: zij hanteren haar als aanvalswapen om hun tegenstanders af te schrikken. Onder de tegenstanders, die zij dikwijls intimideren, bevinden zich modernisten, intellectuelen, liberale democraten, socialisten, feministen, mensenrechtenactivisten, journalisten, kunstenaars en studenten, maar soms ook concurrerende conservatieven of puriteinen, met een andere achterban.

Deze landen hebben duidelijk moeite met de oplossing van interne conflicten en spanningen tussen traditie en moderniteit, tussen sharia en nationaal recht. Hier vinden wij meer strijd en minder constructieve oplossingen en vernuftige compromissen. In Iran en Soedan vonden grootscheepse zuiveringen van het overheidsapparaat plaats. De regimes stonden met name in de eerste jaren van de reïslamisering zeer afwijzend tegenover alle normen die afweken van de klassieke sharia, en verwierpen dus de volksislam, het soefisme en het gewoonterecht. Zij hielden felle campagnes voor de handhaving van islamitische regels. Met name in Saoedi-Arabië, Iran en Soedan zijn de religieuze politie-eenheden, evenals de rechtbanken, een gevreesd onderdeel van het staatsapparaat. Ook niet-moslims en moslims met afwijkende geloofsopvattingen kunnen het slachtoffer zijn van deze repressie. In Soedan werd de oorlog tegen het christelijke Zuiden gevolgd door genocidepraktijken in Darfur. In Saoedi-Arabië is het praktiseren van een ander geloof dan de orthodoxe islam zelfs verboden.

De regeringen van Iran en Soedan demonstreren een negatieve houding tegenover het Westen, dat zij opvatten als de tegenpool van alles wat een goede moslimsamenleving betekent. Hun handhaving van de sharia wordt dan ook vaak beschouwd als een anti-westers statement. De regeringen van Saoedi-Arabië, het Pakistan van Musharraf en het Afghanistan van Karzai onderhouden wel intensieve economische en militaire betrekkingen met de Verenigde Staten.

Seculiere stelsels

Grondleggers van seculiere staten hebben gekozen voor grondwetten die geen melding maken van sharia of islam. De regeringen in deze landen zien het als een van hun hoofdtaken hun seculiere bestel te verdedigen tegen islamitische aanspraken. In het snel moderniserende Turkije heeft de huidige regeringspartij, de AK, weliswaar islamitische sympathieën, maar zij blijft vooralsnog het naar Atatürk genoemde kemalisme aanhangen, inclusief de strikte scheiding tussen godsdienst

en staat. Regeringen van landen met seculiere stelsels, waartoe ook Afrikaanse landen als Mali, Senegal en Tsjaad worden gerekend, alsmede een aantal republieken in Centraal-Azië, zijn net als die van landen met gemengde stelsels, nationalistisch en modernistisch georiënteerd. Zij onderhouden doorgaans redelijke betrekkingen met de westerse landen. Overigens heersen in de genoemde Afrikaanse en Centraal-Aziatische landen en in Indonesië op het platteland sterke stamverbanden, waarin volkshoofden vormen van gewoonterecht toepassen. Deze *chiefs* spelen in de politiek vaak een belangrijker rol dan de *ulama*.

4.3 POLITIEKE ACTOREN, RELIGIEUS-IDEOLOGISCH SPECTRUM EN MEESTERS VAN DE RECHTEN

De landenstudies laten zien dat elk land zijn eigen politieke actoren kent die voortkomen uit en zich richten naar de context van dat land. In de verschillende politieke arena's wordt gestreden over een veelheid van thema's. De actoren die elkaar over elk van deze thema's bestrijden, brengen uit pragmatische overwegingen vaak coalities tot stand, komen tot tijdelijke verzoening en bereiken compromissen die soms tot wetgeving leiden. Voor een goed begrip van de strijd om de positie en de rol van de sharia in het nationale recht is het dus van belang te weten wie in een bepaald land de voornaamste politieke actoren zijn, welke arena's er zich bevinden en wie met wie vecht, coalities vormt en compromissen sluit.

4.3.1 POLITIEKE ACTOREN

Politiek in de moslimwereld roept bij velen onmiddellijk de gedachte op aan het bedrijven van politiek onder de banier van de islam, dus aan 'political islam' (Fuller 2003) en 'Muslim politics' (Eickelman and Piscatori 2004). Toch gaat de politiek in moslimlanden meestal over andere onderwerpen dan de islam en is religie voor vele belangrijke actoren bepaald niet de belangrijkste drijfveer. In de politieke systemen van moslimlanden kunnen wij de volgende hoofdstructuur onderscheiden: (a) de politieke topelite; (b) de zakenwereld en vrije beroepen; (c) de religieuze sector; (d) de politieke middenelite; (e) de *civil society;* en (f) de lokale bevolking.

De politieke topelite

Allereerst is daar de heerser, president of koning, en zijn entourage. Dan is er de landelijke politieke elite, waarvan de belangrijkste politici, ministers, militairen en topambtenaren deel uitmaken. De top van de leidende politieke partijen, de voorzitters van het parlement en de gouverneurs van deelstaten en provincies kunnen ook hiertoe worden gerekend.

De zakenwereld en vrije beroepen, waaronder de advocatuur

Politici en zakenlieden zijn veelal van elkaar afhankelijk. Ondernemers met een islamitische oriëntatie of juist met seculiere sympathieën spelen een belangrijke rol in de machtsverhoudingen. Moslimlanden kennen belangrijke zakenconglomeraten van beide typen, die elk bepaalde politieke groeperingen steunen. In Iran hebben *ayatollahs* en *bazaaris* vanouds een goede samenwerking gehad en elkaar

beschermd tegen repressie door de sjah. De ondernemende stedelijke middenklasse heeft een belangrijk aandeel in het ledental van massaorganisaties als de Moslimbroederschap (Eickelman and Piscatori 2004: 110). De rol van advocaten is voor ons onderwerp uiteraard van bijzonder belang; islamisering van deze beroepsgroep komt bijvoorbeeld aan de orde in het landenrapport over Egypte.

De religieuze sector

Elk moslimland heeft zijn religieuze establishment, dat nauw is verbonden met regeringskringen. Hiertoe behoren schriftgeleerden met een groot gezag, hoofden van grote religieuze instellingen, zoals moskeeën en islamitische universiteiten, Groot-*Muftis*, ministers voor godsdienstzaken en *waqf*, leiders van religieuze massaorganisaties. Deze laatste zijn er van velerlei aard, bijvoorbeeld de Nahdatul Ulama en Muhammadiyah in Indonesië, de grote Soefi-ordes in Soedan en Mali. Daarnaast zijn er tal van kleinere en middelgrote religieuze instellingen, groepen en functionarissen. Een ander deel van de religieuze sector is de puriteinse oppositie. Deze kent grote organisaties, zoals de Egyptische Moslimbroederschap, en politieke partijen zoals het NIF in Soedan, de MMA-coalitie, waaronder de Jamat-I-Islami in Pakistan, de PAS in Maleisië en de PKS in Indonesië. Ze zijn goed georganiseerd en hebben een groot kader met vertakkingen in de provincies en in het buitenland.

De politieke middenelite

Hieronder vallen de politici, bestuurders en topambtenaren op provinciaal en districtsniveau, en het hogere middenkader van het nationale staatsapparaat, inclusief het leger. Ook rechters, openbare aanklagers en politiechefs kunnen wij rekenen tot deze middenelite, evenals traditionele vorsten, stamhoofden, volkshoofden en clanleiders.

Tekstbox 4.1 De rol van intellectuelen

De uitspraken en geschriften die zijn geformuleerd en uitgedragen door 'intellectuele moslimactivisten' (Esposito and Voll 2001) van uiteenlopende stromingen spelen een belangrijke rol in de politiek. Sommigen van hen, zoals Hasan al-Turabi in Soedan, Anwar Ibrahim in Maleisië en Abdurrahman Wahid in Indonesië, hebben de kans gekregen hun ideeën in praktijk te brengen. Anderen, zoals Hasan Hanafi in Egypte, Abdolkarim Soroush in Iran en Rashid Ghannoushi in Tunesië, opereren voornamelijk buiten het machtscentrum, dus in de klassieke rol van intellectueel. Naast conservatieve en puriteinse intellectuelen hebben modernistische intellectuelen de afgelopen 150 jaar een voorname rol gespeeld bij rechtshervormingen. Hoewel de uitspraken van orthodoxe anti-westerse fundamentalisten een hogere nieuwswaarde blijken te hebben, zien vele modernisten nog altijd wel positieve punten in het Westen, die de moslims tot inspiratie kunnen dienen voor het verbeteren van hun eigen samenleving (Peters 1992). De meesten van hen achten het vanzelfsprekend dat zij gerechtigd zijn tot vrije interpretatie of *ijtihad* van islamitische bronnen. Wat deze moslimdenkers wel dikwijls afwijzen is een westerse culturele overheersing, die zou kunnen leiden tot een tweedeling in de maatschappij en tot materialisme en zedenbederf (ibidem).

De civil society
Onder deze verzamelnaam valt het maatschappelijk middenveld van non-gouvernementele organisaties, zoals vakbonden, beroepsorganisaties, vrouwenorganisaties, mensenrechtenorganisaties, intellectuelen (tekstbox 4.1), wetenschappers, journalisten en studenten.

De lokale bevolking
Hieronder vallen de stadsbevolking en de rurale bevolking, en hun lokale leiders op dorps- en wijkniveau. Zij vormen het electoraat, dat via lokale leiders is verbonden met de middenelite en de *civil society*. In de tijd voor verkiezingen wordt hun mening van extra groot gewicht geacht. De rol van lokale en regionale leiders als *vote brokers* is vaak van groot belang.

Er bestaan uiteraard allerlei overlappingen en verbindingen tussen deze elementen van de politieke hoofdstructuur van moslimlanden. Zeer sterke politieke banden blijven die van familie en verwantschap. Eickelman en Piscatori (2004: 82-107) wijden een belangrijk hoofdstuk aan 'politics of family and ethnicity'. De werking van deze relaties is echter complex: dikwijls verlenen familieleden en clangenoten elkaar onvoorwaardelijk steun, maar ook kunnen leden van machtige families elkaar fel bestrijden. Riggs (1964) heeft erop gewezen dat in overgangsmaatschappijen achter menige politieke partij, NGO, vrouwenorganisatie, pro-democratiegroepering allereerst een bepaalde etnische of regionale groep schuilgaat, ook al blijkt dat geenszins uit de naam en het programma van de organisatie. Hij heeft dergelijke organisaties *clects* genoemd. In het desbetreffende land is men daarvan doorgaans precies op de hoogte. Dat geldt ook voor de positie van politieke actoren op het ideologisch-religieus spectrum.

4.3.2 IDEOLOGISCH-RELIGIEUS SPECTRUM

Voor ons onderwerp is het zinvol de actoren te rangschikken op een ideologisch spectrum naar voorkeur voor een bepaalde verhouding tussen sharia en nationaal recht, tussen islam en politiek. De actoren op dit ideologische spectrum kunnen wij in de literatuur en in vrijwel alle landenstudies herkennen: (a) secularisten; (b) modernisten; (c) conservatieven of traditionalisten; (d) puriteinse activisten; en (e) puriteinse terroristen.[8]

Secularisten
Secularisten wensen geen enkele invloed van de sharia op nationaal recht. De kloof tussen klassieke sharia en rechtsstaat is in deze opvatting bij voorbaat onoverbrugbaar. Mensenrechten kunnen volgens hen niet worden gefundeerd in de islam. Behalve in de seculiere landen is de invloed van secularisten tamelijk gering.

Modernisten

De modernisten accepteren wel enige invloed van de sharia op het nationaal recht, mits hervormd en geharmoniseerd met de beginselen van de rechtsstaat, zoals het beginsel van gelijkheid voor vrouwen. In het voetspoor van Mohammed Abduh bepleiten zij het begrijpen van heilige teksten vanuit de historische context van de gebeurtenissen in die tijd. Modernisten menen dus dat de huidige interpretatie dient te gebeuren in de context van gebeurtenissen in de huidige tijd. Hallaq (2003) acht de opvattingen van de modernisten verreweg het meest logisch en aantrekkelijk om de grote problemen van deze tijd op te lossen. Maar hij is van oordeel dat het politieke getij daarvoor thans ongunstig is. Halliday (2003) vindt dat modernisten hun opvattingen over islam en sharia vrijwel geheel aanpassen aan die van nationalistische, seculiere en westerse denkers. Fuller (2003) spreekt in dit verband van 'de liberale islam'; hij behandelt liberalen en rationalisten als stromingen binnen het modernisme. In landen met gemengde stelsels nemen de modernisten dikwijls impliciet een centrale plaats in in de politiek.

Conservatieven of traditionalisten

Onder de conservatieven vindt men enerzijds de meeste schriftgeleerden of *ulama*, dus het religieuze establishment, en anderzijds de meeste rurale leiders en volkshoofden, die de lokale cultuur vertegenwoordigen. In de shiitische *mujtahids* van Iran vallen beide rollen samen. De conservatieven willen bepalingen van de klassieke sharia opnemen in het nationale recht, en wel de vrij orthodoxe versies daarvan. Zij accepteren meestal het staatsgezag als gegeven, zij zijn tegenstander van snelle verandering, maar zij hebben meestal geen eigen islam-activistische agenda. Waar de staat zwak is, stappen zij in het vacuüm om de macht over te nemen.

Puriteinen of fundamentalisten

De puriteinse activisten wensen als nationaal recht slechts de sharia in haar strikte, orthodoxe versie, en soms in een eigen versie. Zij verwerpen het bestaande recht en de 'westerse' rechtsstaat, en richten zich scherp tegen secularisten en modernisten, die zij beschouwen als verraders van de islamitische zaak. Fuller (2003) spreekt van *fundamentalists* of *revivalists.* In landen met gemengde of seculiere stelsels vormen zij protestbewegingen, die eenvoudig lessen kunnen trekken uit de eeuwenoude succesformules van hun voorgangers.[9] Deze komen steeds weer neer op de volgende constateringen: (1) het gaat slecht met het land en het volk geeft zich over aan decadentie en losbandigheid; (2) de regering bereikt met haar beleid en recht onvoldoende orde en rechtvaardigheid; (3) de regering bestaat niet uit ware moslims; (4) gelovige moslims moeten zich verdedigen tegen overheersing en aanvallen door niet-moslims en hun lakeien; (5) de weg vooruit bestaat in de vestiging van een islamitische staat waar orde, deugdzaamheid en rechtvaardigheid heerst; (6) de wet die daar zal gelden is de sharia. Puriteinse organisaties hebben zelf allerlei sociale voorzieningen opgezet om het uitblijven van goede resultaten van overheidsbeleid te compenseren. Hierin werken veel vrijwilligers, wier idealisme scherp afsteekt tegen de corrupte houding van veel regeringsambtenaren en politici.

Puriteinse terroristen
Puriteinse terroristen streven naar omverwerping van niet-puriteinse regimes door deze met geweld te ontregelen en te vernietigen, om daarna een islamitische staat te kunnen invoeren met de sharia als nationaal recht. Er bestaan internationaal opererende netwerken zoals Al-Qaida. Sommige terroristen opereren als de gewapende vleugel van radicale puriteinse organisaties, andere werken vanuit geïsoleerde celstructuren.

4.3.3 MEESTERS VAN DE RECHTEN

Om de invloed van de politiek op het recht te begrijpen, moeten wij onze aandacht behalve op politieke actoren en ideologische stromingen ook richten op degenen die het recht in de moslimwereld daadwerkelijk 'maken'. Deze 'meesters' van het recht – of beter gezegd van de rechten – zijn: (a) traditionele volkshoofden; (b) religieuze schriftgeleerden; (c) politieke heersers; (d) gekozen volksvertegenwoordigers; (e) professionele juristen; en (f) internationale juristen. Deze categorieën corresponderen met wat in hoofdstuk 2 is geschreven over normatieve spanningsvelden. Uit de rechtsgeschiedenis van de vroege moslimwereld valt te leren dat de rechtssystemen hun stabiliteit ontleenden aan pluralisme en flexibiliteit. Verschillende invloedrijke meesters van het recht stonden met elkaar in contact. De interpretaties van de ene groep werden afgestemd op die van de andere. Dat gold met name voor de driehoek van heerser, schriftgeleerden en volkshoofden (Kolff 1992). In de koloniën, zoals Brits-Indië en Nederlands-Indië, waar men onder invloed van westerse bestuurders, bedrijven, volksvertegenwoordigers en juristen het recht wilde vastleggen en preciseren, gingen deze interactie en flexibiliteit grotendeels verloren. Het nieuwe recht kwam te bestaan uit losse brokstukken van westers, religieus en gewoonterecht, waarvan de koloniale heersers de rangorde bepaalden. Deze situatie van rechtspluralisme werd na de onafhankelijkheid, onder autoritaire staatsleiding, in vele moslimlanden voortgezet. In niet-gekoloniseerde gebieden, zoals Egypte en Iran (tot 1979), werd echter door eigen politieke elites een proces van modernisering en rechtshervorming ingezet om tot een synthese te komen van sharia en modern recht.

Traditionele volkshoofden (chiefs, stamhoofden, clanleiders)
Gewoonte en gewoonterecht spelen in moslimlanden een grotere rol dan vaak wordt aangenomen (Dupret et al. 1999). Zij kennen hun eigen wijze van geschillenbeslechting, zoals de *solh* of verzoeningsbijeenkomst (Nefisa 1999). Traditionele hoofden doen daarbij zelf uitspraken waarin zij rechtsregels interpreteren en formuleren. Daarnaast is er soms ook sprake van volksgerichten, die totaal niet voldoen aan de eisen die de klassieke sharia stelt. Dat geldt bijvoorbeeld als een volksmassa, al dan niet in naam van een traditie, leer of ideologie, zonder vorm van proces het recht in eigen hand neemt, vaak met afschrikwekkende gevolgen. Eigenrichting doet zich in enkele landen structureel voor, al blijft dat dikwijls verborgen voor de buitenwereld.[10]

Religieuze schriftgeleerden

Religieuze schriftgeleerden zijn de 'juristen' van de klassieke sharia. In landen met klassieke-shariastelsels spelen zij een centrale rol, in landen met gemengde stelsels staan zij verder af van het politieke machtscentrum. Wel hebben zij in die laatstgenoemde landen vaak nog zitting in tal van onderwijsinstellingen, bestuursinstellingen en adviesorganen. Een van hun belangrijkste taken is het geven van religieus-juridische adviezen of *fatwa's*. Overigens zijn er tegenwoordig vele zelfbenoemde schriftgeleerden, onder wie ook radicale puriteinen en terroristen zoals Osama bin Laden. Volgens Roy (1994) en Kepel (2002) voert dit soort lieden echter een achterhoedegevecht, omdat schriftgeleerden in feite hun belangrijkste bevoegdheden in de rechtsontwikkeling al hebben verloren.

Politieke heersers

Als hoofd van de uitvoerende macht en als staatshoofd hebben politieke heersers een beslissende stem in de wetgeving. Daarnaast hebben zij de bevoegdheid zelfstandig decreten uit te vaardigen. De rol van de moderne heersers is in de rechtspolitiek van de meeste onderzochte landen zeer groot.

Gekozen volksvertegenwoordigers

Omdat de meeste moslimlanden een gekozen parlement kennen als medewetgever, is de goedkeuring van volksvertegenwoordigers vereist voor alle delicate wetgeving. Veel rechtspolitieke strijd vindt plaats in parlementscommissies. Op regionaal niveau bestaan ook volksvertegenwoordigingen. In Noord-Nigeria, de Maleisische provincies Kelantan en Terengganu en de Pakistaanse provincie North Western Border Territories behaalden puriteinse partijen de meerderheid bij de voorlaatste verkiezingen. Daarvan maakten zij gebruik om plaatselijk 'de sharia' uit te vaardigen. Bij de laatste verkiezingen hebben deze partijen in Maleisië en Pakistan overigens weer verloren.

Professionele juristen

Nationale rechtssystemen van landen met gemengde of seculiere stelsels zijn grotendeels afhankelijk van aan moderne juridische faculteiten opgeleide wetgevingsjuristen, rechters, openbare aanklagers, advocaten, bestuursjuristen, bedrijfsjuristen, notarissen en rechtswetenschappers. Zij zijn de raderen in de machine van het nationale rechtssysteem. Hun opleiding heeft hen vertrouwd gemaakt met de rechtsstijlen van de *common law* of *continental law*. Indien de grote meerderheid van juristen in een land deze rechtsstijlen beheerst en de beginselen van de rechtsstaat aanhangt, heeft de *rule of professional law* een redelijke kans van slagen. Als de leiding van deze beroepsgroepen echter in handen komt van puriteinen, dan ontstaat een kritieke fase. In Iran en Soedan werden professionele juristen uit het systeem verwijderd en vervangen door schriftgeleerden of mensen zonder enige relevante opleiding.

Internationale juristen

Door de toename van internationale politieke en economische samenwerking is de invloed van internationale juristen op het nationale recht van moslimlanden

toegenomen. Deze juristen kunnen afkomstig zijn van verdragsorganisaties, internationale en bilaterale donoren, bedrijven of NGO's. De verdragscomités van de internationale mensenrechtenverdragen zijn een goed voorbeeld van dergelijke invloed (zie 5.5).

In elk van de hiervoor genoemde groepen is een bepaalde visie op het recht dominant. Hun onderlinge verhouding is van groot belang voor de rechtsontwikkeling. Enerzijds bestaat het risico van een opgelegde unificatie zonder maatschappelijk draagvlak, anderzijds dreigt het gevaar van fragmentatie van rechtssystemen. Beide kunnen een ernstig probleem vormen uit het oogpunt van rechtseenheid, rechtszekerheid en stabiliteit. Daarom is het van groot belang dat er tussen deze meesters van de rechten voldoende werkrelaties en coalities totstandkomen. Deze kunnen in het beste geval leiden tot productieve synthese of anders ten minste tot een betere onderlinge afstemming.

Binnen elk van de categorieën vindt men weer verschillende schakeringen. Zo kunnen stamhoofden conservatief zijn, maar er zijn ook zeer ontwikkelde en progressieve *chiefs*. Professionele juristen kunnen zich ook tot orthodoxe standpunten bekeren. De categorieën sluiten elkaar dus niet uit, maar overlappen elkaar en vermengen zich veeleer. In dat verband is Falk Moores begrip van semi-autonome velden behulpzaam (zie par. 4.6). Om politieke invloed te kunnen uitoefenen, moet men tegelijkertijd in verschillende velden werken. Een recent voorbeeld is Abdurrahman Wahid, leider van de islamitische massaorganisatie N.U. door erfopvolging, en een schriftgeleerde die als overtuigd constitutionalist president van Indonesië werd. Een geheel ander voorbeeld is Hasan al Turabi in Soedan, ook de zoon van een belangrijke religieuze leider, maar één met aspiraties voor het *mahdi*-schap (Esposito en Voll 2001: 118-149). Hij begon zijn loopbaan als professioneel rechtswetenschapper, ontpopte zich als intellectueel/schriftgeleerde en ging in de politiek, waar hij het bracht tot minister van justitie en lange tijd hoofdrolspeler bleef in de rechtspolitiek van Soedan. De rol en invloed van dergelijke politiek-juridische entrepreneurs verdient meer aandacht dan zij tot nu toe hebben gekregen.

4.4 STRIJDFRONTEN, LEGITIMITEIT, POLITIEKE TEGENSTELLINGEN EN COALITIES

Bij de bepaling van de verhouding tussen sharia en nationaal recht gaat het de meeste politieke actoren in moslimlanden uiteindelijk om twee zaken: de staatsmacht en de plaats van de godsdienstige moraal. Om staatsmacht te verwerven of te behouden en de wet te kunnen voorschrijven, begeven de spelers zich in een aantal statelijke arena's. De belangrijkste daarvan zijn verkiezingen, volksvertegenwoordigingen, regeringen en rechtbanken. Daarnaast bespelen zij ook maatschappelijke arena's. In moskeeën, de media, de private sector, op straat en in familieverband proberen zij de publieke opinie te beïnvloeden.

Vijf strijdfronten

Uit de landenstudies blijkt dat het bij de politieke strijd over de positie van de sharia dikwijls om dezelfde onderwerpen gaat. Deze liggen voornamelijk op de in hoofdstuk 3 behandelde rechtsgebieden. Voor elk onderwerp is er een rechtspolitiek 'strijdfront', waarvan wij er vijf onderscheiden. Gezamenlijk vormen deze fronten dan een omvangrijk, complex en tamelijk diffuus strijdtoneel. Aan het eerste rechtspolitieke front gaat het om de constitutionele verhouding tussen islam en staat en daarmee om de hoogste zeggenschap in de staat: in hoeverre geldt de sharia als hoogste norm en wie bepaalt welke betekenis in staatsverband aan de sharia wordt gegeven? Aan een tweede front gaat het over de invoering en uitvoering van *hadd*-straffen. Aan een derde front gaat het over de familiewetgeving, in het bijzonder de verhouding tussen man en vrouw. Aan een vierde front gaat het over de vormgeving van de economie. Bij het vijfde front ten slotte, waaraan in hoofdstuk 3 minder aandacht is besteed, zijn specifiek religieuze, culturele en morele zaken in het geding: de positie van het islamitisch geloof en van religieuze minderheden, de bestrijding van blasfemie en niet-islamitische zending, de beperking van cultuuruitingen als muziek, film en literatuur, kledingvoorschriften en de segregatie van de seksen. Op dit terrein komt op vaak in het oog springende wijze de invloed van puriteinen op het politieke en maatschappelijke debat tot uiting, over godsdienstige identiteit, de juiste leer, deugdzaamheid en decadentie.

Inzicht in de politieke en maatschappelijke context van de verhouding tussen sharia en nationaal recht vereist dat men goed overzicht heeft van deze vijf rechtspolitieke fronten, in de belangrijkste statelijke en maatschappelijke arena's.
Daarbij lijkt de situatie aan het eerste front in de meeste moslimlanden relatief stabiel. Grondwetten worden zelden ingrijpend veranderd, tenzij er bijvoorbeeld een omwenteling plaatsvindt die tot islamisering of secularisering leidt. Dat laatste gebeurt op nationaal niveau zelden. Deze relatieve stabiliteit betekent overigens niet dat er ook helderheid is. De constitutionele basisnormen zijn immers, met name in de landen met gemengde stelsels, vaak tweeslachtig en dubbelzinnig, en een brede maatschappelijke consensus is nog niet uitgekristalliseerd.
Ook aan het tweede front, dat van de *hadd*-delicten, verandert er in de wetgeving relatief weinig. Ongeveer de helft van de onderzochte landen heeft *hadd*-straffen in zijn wetgeving opgenomen, de andere helft niet. Slechts zelden verandert dit beeld. De strijd heeft zich dan ook vooral verplaatst naar de rechterlijke macht: die bepaalt of de zwaarste lijfstraffen al dan niet mogen worden toegepast. In de meeste landen overheerst op dit punt uiterste terughoudendheid. Sinds enkele jaren lijken zij, evenals vooraanstaande moslimintellectuelen zoals Tariq Ramadan (2005), voorstander van een moratorium op deze straffen. Saoedi-Arabië vormt wederom een uitzondering.
Aan het derde front, dat van het familierecht en de positie van de vrouw, ziet men bij de wetgevers iets meer beweging, met name in Egypte, Marokko en Maleisië. Het juridische effect daarvan blijkt echter pas in de rechtszaal, en het maatschappelijke effect komt binnen de woonhuizen tot uiting. De rechterlijke macht is op dit punt verdeeld, en maatschappelijke verbetering van de positie van vrouwen is een langdurig proces dat met horten en stoten verloopt.

Het vierde front vertoont een gestage uitbreiding van regelingen die islamitisch bankieren bevorderen; hierbij wordt de reguliere economie echter meestal ongemoeid gelaten.
Wat de ontwikkelingen aan het vijfde front betreft, met name uit de klassieke-sharialanden maar ook uit landen met gemengde stelsels komen geregeld berichten over militante islamisten, repressieve religieuze politie en rechtbanken die door intimidatie, hard optreden en zware straffen een sfeer van angst en intolerantie hebben geschapen (Marshall 2005). Van staatswege wordt hiertegen dikwijls niet of pas laat opgetreden. Mensenrechtenorganisaties volgen deze ontwikkelingen vaak nauwgezet.

Globaal gezien staan aan de meeste fronten twee partijen tegenover elkaar, te weten modernisten en puriteinen, terwijl conservatieven, gesteund door een groot deel van de bevolking, meer ambivalente en wisselende posities innemen. Enigszins simplificerend kan men zeggen dat in landen met gemengde en seculiere stelsels de modernisten zich met enige steun van de conservatieven in de regering bevinden en de puriteinen in de oppositie, en in landen met klassieke-shariastelsels net andersom.
Aan conservatieve zijde bevinden zich vele schriftgeleerden en volkshoofden. Zij weten zich deels gesteund, deels in de flank aangevallen door puriteinen. Velen van hen zijn zó orthodox dat zij schriftgeleerden van te grote gematigdheid en collaboratie met de regering beschuldigen.
Aan de zijde der modernisten bevinden zich leden van de regering, volksvertegenwoordigers, de *civil society* en professionele juristen uit binnen- en buitenland. Met name internationale juristen en nationale vrouwen- en mensenrechtenorganisaties menen dat de modernisering niet snel of niet ver genoeg gaat. Tegenover het argument van de puriteinen dat het de oorspronkelijke bedoeling van de sharia-regels was de belangen van vrouwen, verdachten, niet-moslims enzovoort te beschermen, stellen modernisten dat die doelstelling inmiddels door de maatschappelijke ontwikkelingen is ingehaald.[11]
In de praktijk zijn de scheidslijnen tussen modernisten, puriteinen en conservatieven niet altijd scherp te trekken: ook bínnen die categorieën zijn verschillende richtingen vertegenwoordigd. Strijd om de hegemonie wordt, zoals wij in de landenstudies kunnen lezen, ook bínnen de rechterlijke macht van Pakistan, de advocatuur van Egypte, de kringen van *ulama* van Indonesië en ayatollahs van Iran gevoerd.

Hoe dit zij, de verhouding tussen sharia en nationaal recht moet worden beschouwd als het tijdelijke resultaat van een *negotiated order* aan de vijf rechtspolitieke fronten tussen de belangrijkste politieke actoren en meesters van de rechten. Daarbij moeten partijen soms aan het ene front terrein prijsgeven om aan een ander front of in een andere arena winst te kunnen boeken, of althans verlies te beperken, en dus vindt men op dit terrein veel compromissen. De materiële effectiviteit van zulke 'symboolwetgeving' (zie par. 1.7) blijkt pas werkelijk in bestuur en rechtspraak en in de maatschappelijke realiteit.

Democratische legitimering van het bestaande recht

Hoe legitiem is de huidige positie van de sharia in het nationale recht van moslimlanden? In hoeverre scharen de bevolkingen van Egypte en Marokko zich achter de liberale wetgeving van hun regeringen en die van Iran en Soedan achter de bepalingen van de klassieke sharia? Sommige sceptici menen dat die legitimiteit zeer gering is, omdat 'de moslimlanden' geen effectieve democratie kennen. Volgens hen is het geldende recht hier altijd van bovenaf opgelegd zonder aandacht voor wat de bevolking juist acht. Dat zou betekenen dat de liberale hervormingen in de landen met gemengde stelsels geen draagvlak onder de bevolking hebben, en dat de invoering van de sharia in de klassieke sharialanden al evenmin op legitimiteit kan bogen. Deze conclusie bevat een kern van waarheid: de afstand tussen elite en massa is immers in de meeste ontwikkelingslanden, de moslimlanden incluis, tamelijk groot en de werking van het rechtssysteem, welk ook, is er gebrekkig (Heady 1996: 294-298; Seidman et al. 1999). Toch zou men mogen verwachten dat de bestaande verhouding tussen sharia en nationaal recht in de landen met gemengde stelsels meer democratische legitimering heeft dan in de klassieke-sharialanden. Immers, het recht is in de meeste landen met gemengde stelsels vaker goedgekeurd door gekozen volksvertegenwoordigingen, terwijl het in de beide klassieke-sharialanden en de 'op klassieke sharia georiënteerde' landen na een staatsgreep of revolutie is opgelegd door zelfbenoemde leiders.

Het eerste deel van deze stelling lijkt te worden betwist vanuit drie zeer verschillende hoeken: mensenrechtenactivisten, islamitische activisten en neoconservatieven. Zij allen benadrukken gebreken in het democratische gehalte van verkiezingen en parlementaire procedures in de landen met gemengde stelsels, en zijn juist daarom uit op een *regime change*. Voor de mensenrechtenactivisten is het doel een meer rechtsstatelijk bewind, voor de islamitische activisten is dat een orthodoxe islamitische staat, en voor de 'neocons' een pro-Amerikaans democratisch bewind dat de deuren wijd opent voor buitenlandse investeringen en handel. Het tweede deel van de stelling – dat in op de klassieke-sharia georiënteerde landen het islamitisch recht van hogerhand is opgelegd en daarom minder gelegitimeerd – wordt betwist door de regeringen van deze landen, door puriteinen en conservatieven. Zij allen stellen dat de meeste moslims als 'ware moslims' en masse willen gehoorzamen aan een klassieke sharia gebaseerd op rechtsbronnen van duizend jaar en ouder. Dit wordt doorgaans gelogenstraft door verkiezingsuitslagen. Deze hebben immers de laatste jaren in zes van de twaalf landen laten zien – Egypte, Marokko, Iran behalve in 2005, Pakistan, Indonesië en Maleisië – dat de bevolking de voorkeur geeft aan een gematigd modernistisch bewind boven puriteinse islamisten.

De politieke en maatschappelijke context van de sharia wordt dus in aanzienlijke mate bepaald door de verhoudingen tussen regering, conservatieven en puriteinen. Puriteinen – en soms ook conservatieven – hebben de volgende troefkaarten in handen. Zij zijn vast overtuigd van hun standpunt en zij slagen erin door de kracht en felheid van hun betoog onevenredig grote aandacht te krijgen van pers

en publieke opinie. Zij hebben als weinig anderen de moed om principiële en heldere kritiek uit te oefenen op zittende regeringen. Daarnaast zijn hun organisaties dikwijls succesvol in sociale zorg, onderwijs en gezondheidszorg. Bovendien hebben zij veelal een hoge organisatiegraad, als partij of als massaorganisatie, en kennen zij een voortdurende aanwas van nieuwe, jonge leden. In bepaalde gevallen zijn zij bereid tot de gewapende strijd om hun argumenten kracht bij te zetten.

Puriteinen en conservatieven hebben ook hun zwakke kanten. Zij zetten zich niet alleen af tegen de regering, maar ook tegen alle elementen in de lokale cultuur die afwijken van de orthodoxe leer. In de meeste moslimlanden belijdt een groot deel van de bevolking een volksislam die weinig moet hebben van orthodoxe scherpslijperij. De puriteinse aanvallen op muziek, dans en film vallen vaak niet in vruchtbare bodem. Daar waar zij kiezen voor moordaanslagen, geweld en repressie hebben zij zich in vele landen van de bevolking vervreemd.[12] In Egypte, Marokko, Saoedi-Arabië, Turkije, Afghanistan en Indonesië zijn de regeringen al vele jaren verwikkeld in een strijd tegen gewelddadige groepen van puriteinen. Waar puriteinen daadwerkelijk aan de macht zijn, zoals in Saoedi-Arabië, Soedan en Iran, handhaven zij zich door repressie, die vooralsnog sterker en gewelddadiger is dan in de landen met gemengde stelsels. Voor de vele buitenlandse gastarbeiders in Saoedi-Arabië, die afkomstig zijn uit Egypte, Pakistan en Indonesië, blijkt dit heilige land bepaald geen paradijs te zijn (Rotthier 2003: 295-330). Het elan van de Iraanse revolutie lijkt vervlogen, en Soedan wordt door geen enkel ander land als lichtend voorbeeld gezien.

De kracht van de puriteinen kan alleen tot grote ontwikkeling komen als het ontwikkelingsbeleid van de regering in de ogen van de eigen bevolking is mislukt, en als dat falen in brede kring wordt ervaren als een moreel faillissement, een straf van God. Juist daarom is het voor regeringen van vitaal belang dat zij zich toch van religieuze legitimering verzekeren. Om die reden is hun relatie met het religieuze establishment van schriftgeleerden bijzonder kostbaar.

Vanaf het eind van de negentiende eeuw heeft de sharia als legitimatiebron van staatsgezag concurrentie gekregen van ideologieën zoals socialisme, constitutionalisme, liberalisme, 'ontwikkeling' en mensenrechten. De schriftgeleerden hebben hun eigen positie zien afbrokkelen. Regeringen staan nu voor de opgaaf hen enerzijds serieus te nemen en hun een belangrijke stem in het kapittel te geven, maar hun anderzijds ook niet het laatste woord te gunnen. De formele posities van de leidende *ulama* in het sunnitische staatsbestel zijn meestal die van adviseurs – in een nationale islamitische raad, als Groot-*Mufti* of als *Grand Sheikh* – en die van bestuurders van de religieuze sector in ministeries van Godsdienstzaken. Ajami (1983) heeft deze situatie voor Egypte beschreven als een regelrechte onderwerping en ontmanning van de *ulama* door de staat.[13] In Iran en Saoedi-Arabië is hun positie daarentegen vanouds sterk.[14] In de meeste moslimlanden proberen de regeringen via hun ministeries van godsdienstzaken en andere min of meer gecontroleerde bolwerken van schriftgeleerden in nauw

contact te blijven met het religieuze establishment en er niet van te vervreemden. Dit kan hun echter weer op kritiek komen te staan van donoren, vrouwenbewegingen en mensenrechtenbewegingen, terwijl het voor de puriteinen nooit ver genoeg kan gaan. *Good governance* is in moslimlanden geen eenvoudige opgave.

4.5 VIJF *GOVERNANCE*-DILEMMA'S

Ontwikkelingslanden zien zich geconfronteerd met een reeks ernstige problemen zoals onveiligheid, armoede, ziekten en sociale achterstelling. Moslimlanden vormen hierop geen uitzondering (zie par. 1.3). Ook zij hebben de Millennium Development Goals onderschreven. Ook zij staan voor universele sturingsvragen en dilemma's: veiligheidsbeleid versus individuele vrijheden, economische groei versus milieubescherming, inkomensgaranties versus investeringsklimaat, verbetering van onderwijs, gezondheidszorg en infrastructuur versus reductie van de staatsschuld. Vele van de sturingsvragen houden indirect verband met de rol van de sharia. Typische voorbeelden hiervan vormen handelsprotectie en een inkomens- en prijsbeleid met voedselsubsidies. Zo bestaat er een tegenstelling tussen de economische argumenten tegen protectie en subsidies en het politieke argument dat dit beleid onmisbaar is voor de steun van de bevolking. Terwijl het Internationaal Monetair Fonds (IMF) Egypte al in 1977 dringend adviseerde de voedselsubsidies af te bouwen, worden deze anno 2005 nog altijd verstrekt op brood, meel, bakolie en suiker. Dit beleid dient om de arme groepen van de bevolking een bestaansminimum te garanderen. Een achterliggend politiek motief is dat moet worden voorkomen dat door maatschappelijke onvrede de aanhang van puriteinse moslimgroepen toeneemt. Dat motief speelt in de één of andere vorm vaak een rol in het bestuur van moslimlanden.

Goed bestuur (*good governance*) is in de jaren negentig centraal komen te staan in het internationale ontwikkelingsbeleid. Bij dit begrip gaat het om meer dan effectieve en efficiënte beleidsvoering. Het impliceert ook: *rule of law*, mensenrechten, democratisering, onafhankelijkheid van de rechterlijke macht en corruptiebestrijding. Internationale organisaties, NGO's en buitenlandse media volgen de beleidsontwikkelingen en verzorgen kritische berichtgeving. De verschillende eisen die nationaal en internationaal aan regeringen van moslimlanden worden gesteld, maken de genoemde dilemma's scherper zichtbaar. Maar ook binnenlandse krachten, puriteinse groepen en partijen zullen zo vaak als mogelijk is overheidsbeleid aan de kaak stellen als onislamitisch en strijdig met de sharia. Deze situatie plaatst regeringen van moslimlanden voor enkele specifieke, met elkaar samenhangende *governance*-dilemma's: dat van de democratisering, van de rechtsstaat, van islamisering, van privatisering en het dilemma van de betrekkingen met het Westen.

Het democratiseringsdilemma

Zakaria wijst in *The future of freedom* op het dilemma, althans in westerse ogen, dat vrije verkiezingen in vele moslimlanden, een vurige wens van de internationale gemeenschap, zullen leiden tot nieuwe puriteinse regimes, die juist niet

worden gewenst (Zakaria 2003: 199-222). Zulke regimes zullen aanvankelijk legitiem zijn omdat zij gekozen zijn op basis van terechte grieven tegen bestaande regimes. Maar wanneer zij vervolgens, zoals in Iran, fundamentele mensenrechten niet respecteren en niet met bevredigende oplossingen komen voor de ontwikkelingsproblemen en sturingsvragen, komt de legitimiteit weer snel in het gedrang. Het nettoresultaat van zulke democratisering is dan dus weinig aanlokkelijk.[15]

Een aantal moslimlanden kent nu meer politieke partijen en vrijere verkiezingen dan dertig of veertig jaar geleden. Over de principiële en praktische voordelen hiervan bestaat een wereldwijde consensus, ook in Noord-Afrika en het Midden-Oosten (Eickelman 1997: 30-35). Tegelijk heeft deze democratisering in een aantal moslimlanden, evenals elders, kwetsbare plekken zichtbaarder gemaakt (Heady 1996: 308-310). Er zijn nu eenmaal reële en serieuze problemen in de meeste van deze landen die de samenleving ontwrichten: de armoede, de onveiligheid, het gebrek aan onderwijs en gezondheid, de inbreuk van overheden op het dagelijks leven en de corruptie, urbanisatieproblemen, maatschappelijke en culturele veranderingen, deels door buitenlandse invloeden (Tessler 1997; Halliday 2003: 118; Rotthier 2003: 186). Het omvangrijkste politieke antwoord daarop wordt gevormd door de groei van islamitische bewegingen en partijen. Zolang de genoemde problemen en grieven (waarvan Halliday terecht stelt dat de meeste hiervan noch godsdienstig zijn noch specifiek gelden voor de moslimwereld) niet zijn opgelost en zolang een andere, bijvoorbeeld linkse oppositie ontbreekt, zullen democratische verkiezingen maatschappelijke onvrede kunnen ontketenen ten gunste van de puriteinen. Iran en Algerije hebben reeds een islamitische kiezersrevolutie laten zien.

Zakaria (2003: 155) kiest in het democratiseringsdilemma voor terughoudendheid en keert zich tegen de snelle en grootscheepse democratisering waarvoor de regering-Bush pleit. Hij waarschuwt in dit verband tegen "ugly ethnic forces" en bepleit "a longer period of state-building". Verkiezingen kunnen volgens hem eigenlijk pas worden gehouden nadat "civic institutions, courts, political parties, and the economy have all begun to function. As with everything in life: timing matters." Zakaria bepleit in dit opzicht "a certain sophistication. The haste to pressure countries into elections (…) has been, in many cases, counterproductive."[16] Tegenover Zakaria's visie staat het ideologische argument dat het onverwijld houden van open verkiezingen altijd noodzakelijk is om de volkswil tot uiting te brengen. Deze stelling wordt met twee pragmatische argumenten ondersteund. Ten eerste is het goed mogelijk dat vrije verkiezingen, zoals in Indonesië, Pakistan en Maleisië gebeurde, ondanks sociaal-economische problemen de puriteinen landelijk geen sterke positie opleveren. Ten tweede zou, als de verkiezingsuitslag ertoe leidt dat puriteinen gaan regeren, dit juist gunstig kunnen werken. Sommigen benadrukken dat dan de regeringsverantwoordelijkheid puriteinen meer gematigd en pragmatisch zal maken; anderen wijzen erop dat bij deelname aan de regering zal blijken dat hun oplossingen niet werken.

Het rechtsstaatdilemma

Het rechtsstaatdilemma, dat nauw samenhangt met de democratisering, heeft verschillende aspecten. De kwaliteit van de rechtsstaat in ontwikkelingslanden staat al lang onder druk. De oorzaak hiervan was aanvankelijk de revolutionaire ontwikkelingsambitie van regeringen, meer recentelijk wordt die toegeschreven aan hun afhankelijkheid van corrupte praktijken om aan de macht te blijven. Verder zijn er de reële gevaren van subversie en separatisme en de kracht van traditionele culturen.

De kwaliteit van de rechtsstaat heeft lange tijd weinig prioriteit gehad in nationaal ontwikkelingsbeleid. Omdat werd gestreefd naar een snelle en ingrijpende transformatie van het gehele maatschappelijke bestel, moesten bestaande macht, posities en lokale claims worden 'gebroken' met *strong leadership* (Heady 1996: 298; Allott 1980: 174-179). Nationalistische, socialistische en islamistische revoluties hadden verwoestende effecten op nationale rechtssystemen. Zo werden, bijvoorbeeld onder het mom van de revolutie, rechtssystemen ontmanteld door op grote schaal professionele, onafhankelijke rechters te ontslaan, zoals in Egypte in 1969 of in Soedan na 1989. Ontwikkelingseconomen meenden lange tijd dat een ongereguleerde 'informele sector' van de economie goed was voor economische groei. Om in het zadel te blijven, maakten regimes tegelijkertijd gebruik van wijdverbreide en diepgewortelde patronagesystemen in de samenleving. Een werkelijk harde aanpak van corruptie op rechtsstatelijke gronden zou daarom de gehele politiek en het overheidsapparaat wel eens kunnen ontwrichten, zonder dat de contouren van een kansrijk alternatief zichtbaar zijn. Een illustratie hiervan vormde het heenzenden van de gematigde en democratische president Wahid van Indonesië in 2001 op beschuldiging van corruptie.

De *war on terror* is in de moslimwereld al eeuwenoud. Regeringen hebben dikwijls te maken gehad met gewelddadige, nietsontziende puriteinse groepen, waartegen zij zelf op hun beurt bijzonder hard optraden. In deze strijd voldoet de overheid vaak niet aan moderne rechtsstatelijke eisen ten aanzien van de opsporing en het strafproces. In een aantal landen met gemengde stelsels bestaat in dit verband een duidelijke voorkeur voor een semi-rechtsstaat boven een volledige. Onder Sadat in de jaren zeventig maakte Egypte een aanzienlijke politieke liberalisering door, maar het werd wel een 'democratie met tanden en klauwen', en dat is het nog altijd (vgl. Fernandez-Armesto 1983). Na 11 september 2001 is de kritiek van de internationale gemeenschap op schendingen van de mensenrechten van radicale puriteinen overigens sterk verminderd.

Zoals al eerder is opgemerkt, zijn conservatieve opvattingen over de positie van de vrouw en absolute geloofswaarheden wijdverbreid in de moslimwereld. Regeringen die trachten het familierecht en de positie van religieuze minderheden meer in overeenstemming te brengen met het non-discriminatiebeginsel, stellen hun legitimiteit bij mondige conservatieve en puriteinse groepen dan ook in de waagschaal. Daarom zijn zij vaak terughoudend met de versterking van bepaalde materiële elementen van de rechtsstaat, zoals de gelijkheid van man en vrouw

(zie par. 5.2). Soms is een dergelijke versterking van bovenaf opgelegd: regeringen van landen met gemengde stelsels verklaren dan hún modernistische versie van de sharia tot nationaal recht. Daarbij vervreemdt de staat zich dan van lokaal heersende culturen die ongelijkheid tussen man en vrouw rechtvaardigen. Tegenover de beginselen van de rechtsstaat staan dus belangen van sociale en politieke stabiliteit en nationale eenheid.

Het islamiseringsdilemma

Welk standpunt een regering in een moslimland ook kiest, aan de vijf rechtspolitieke fronten van de sharia zal zij zich altijd vervreemden van een belangrijk deel van het politieke spectrum. De regering staat daarbij voor het dilemma in hoeverre zij bereid is zich te vervreemden van de conservatieven en de gezaghebbende *ulama*, van de puriteinen, de modernisten, de religieuze minderheden, de feministen, enzovoort. Bovendien loopt zij het risico zich te vervreemden van bepaalde buitenlandse krachten, bijvoorbeeld van de Saoedische geldschieters van de Islamic Development Bank of van de westerse geldschieters, van het IMF tot aan bilaterale regeringen en tal van NGO's. Dit geldt niet alleen voor landen in de gemengde en seculiere stelsels, maar ook in de klassieke-sharialanden. Dit dilemma heeft dus ook een sterke buitenlandpolitieke dimensie. Een islamitische keuze wordt binnenslands veelal geprezen als een stem tegen 'het Westen', met name tegen 'Amerika', Israël of Europa. Hoezeer men ook tegenstander is van extremisme in eigen land, in de strijd daartegen zullen de meesten in de moslimwereld zich toch niet snel willen of kunnen identificeren met Amerika of Israël.

Het privatiseringsdilemma

De privatisering, die in de jaren tachtig wereldwijd zijn intrede heeft gedaan, heeft een verwant dilemma geschapen. Leidt het opgeven van staatscontrole over de economie tot groei en dientengevolge tot stabiliteit, of brengt het banenverlies, maatschappelijke onvrede en dientengevolge winst voor de puriteinse oppositie en instabiliteit? De groei van de publieke sector in de jaren zestig heeft regeringen economische controle gegeven over het leven van miljoenen landgenoten. 'Arab socialism' en zijn pendanten elders in de moslimwereld brachten herverdeling van inkomen en vermogen en beschermden zwakken in de samenleving. Regeringen konden kwetsbare en politiek explosieve groepen en regio's tegelijk steunen en controleren. Ook konden zij voorkomen dat bepaalde sectoren van de economie in handen zouden vallen van politieke tegenstanders.[17] Omdat de strikte staatscontrole de ontwikkeling van een sterke private sector belemmerde, is de laatste vijftien jaar, mede onder druk van het IMF, in vele landen getracht de publieke sector te verkleinen, overheidsuitgaven te verminderen en voorzieningen te privatiseren. Hiermee raakten overheden een reeks machtsmiddelen kwijt waarmee zij de bevolking enigszins tevreden hadden kunnen houden en tegelijk controleren. Voor zover privatisering daadwerkelijk leidt tot onvrede en werkloosheid, is zij een welkom geschenk voor de puriteinse oppositie.

Het dilemma van de relatie met het Westen

Bij de vier genoemde dilemma's, die primair binnenlandse sturingsvraagstukken betreffen, zijn steeds ook de betrekkingen met het buitenland genoemd. Daarbij vormt de relatie met het Westen een dilemma op zichzelf. Vijandschap en vriendschap jegens het Westen hebben beide een hoge prijs. Politiek, militair en economisch heeft het Westen een overwicht over de moslimwereld. De steun aan Israël plaatst het bovendien automatisch tegenover vrijwel de gehele moslimwereld. Het nieuwe Amerikaanse interventionisme wordt in de woorden van de veiligheidsspecialist Fuller (2003: 159) zelfs gezien als "a naked policy of hostility to Muslims, their interests, honor and dignity."

De meeste regeringen van moslimlanden zijn desalniettemin pragmatisch en streven goede betrekkingen met het Westen na. Zij lokken westerse investeerders, zij privatiseren onder aandrang van het door de Verenigde Staten gedomineerde IMF en de Wereldbank, ondertekenen mensenrechtenverdragen, laten zich van hun democratische kant zien, nemen maatregelen ter verbetering van de positie van de vrouw en proberen de indruk van radicale islamisering weg te nemen. Sinds 11 september 2001 presenteren zij zich ook als bondgenoten in de *war on terror*. Tegelijk voelen de meeste moslims – die dagelijks op tv de westerse overmacht en de strijd ertegen gesymboliseerd zien in Israël, Irak en Afghanistan – sympathie voor de puriteinse visie dat het Westen moet worden bestreden; ook al zouden de meesten niet op een botsing willen aansturen (Fuller 2003: 151). Degenen die het meest zijn gefrustreerd door het beleid van hun regering zijn daartoe overigens soms wél bereid. Voor hén is een aanval op het Westen een eerste stap naar de omverwerping van 'de lakeien van het Westen' die hun regering vormen.

Het bestaan van de genoemde *governance*-dilemma's betekent dat regeringen van veel moslimlanden zich voortdurend tussen twee vuren bevinden, en dikwijls meer dan twee. Elke keus is in zekere zin politiek onaantrekkelijk. Er worden in veel gevallen moeizame compromissen gesloten. Lindbloms adagium "administration is muddling through" gaat ook in de moslimwereld op. Op het gemodder en de compromissen zal altijd veel politieke kritiek worden geuit, vooral aan weerszijden van het religieus-ideologische spectrum; deels is die kritiek terecht. De vraag is echter of er in de gegeven omstandigheden werkelijk zoveel alternatieven zijn als de critici suggereren. De zittende regeringen staan vooralsnog voor de taak de nationale sociale cohesie te bewaren. *Nation building* – in hedendaags Nederlands 'de boel bij elkaar houden' – is, negatief gezegd, het vermijden van het rampscenario van de *failed state*. Bij *nation building* en *state building* hoort *ethnic conflict management*, en dus het zoeken naar harmonieuze of schijnbaar harmonieuze *governance*-oplossingen. Tot nu toe verloopt dat proces in de meeste moslimlanden moeizaam maar niet desastreus. Gegeven de grote maatschappelijke diversiteit en de grote *governance*-dilemma's, is het in sommige opzichten zelfs redelijk geslaagd te noemen.[18]

4.6 PERSPECTIEVEN VAN DE BEVOLKING

Diversiteit en heterogeniteit

Dat onder de 1,3 miljard moslims, van verschillende klassen, wonend in tientallen verschillende landen, grote verschillen bestaan, spreekt vanzelf. Zoals de meeste ontwikkelingslanden kenmerken moslimlanden zich door polycommunalisme, het naast elkaar bestaan van verschillende etnische gemeenschappen en subculturen. De sharia hanteert het gelijkheidsbeginsel om te benadrukken dat moslims ondanks alle etnische en sociaal-economische verschillen voor God elkaars gelijken zijn (Peters 1998: 11). Naast deze aloude verschillen is de diversiteit voorts toegenomen door sociale veranderingsprocessen. Urbanisatie, internationale arbeidsmigratie en globalisering hebben de maatschappelijke homogeniteit op etnisch, religieus en sociaal terrein aangetast. Met name de invloed van de urbanisatie is groot (Eickelman and Piscatori 2004: 116-8). Het familieleven verandert daardoor van een tribaal-patriarchale samenlevingsvorm in die van het moderne gezin (ibidem: 25).

Daarnaast kenmerken deze landen zich door een grote diversiteit in waardesystemen. Traditionele, moderne en gemengde waardesystemen kunnen naast elkaar voorkomen tijdens een langdurige overgangsfase.[19] Dit leidt tot wat Comaroff een "bewilderingly complex, normatively diverse world" heeft genoemd.[20] Een dergelijke wereld, met een grote heterogeniteit – door Riggs (1964) gedefinieerd als "coëxistentie en vermenging van traditionele en moderne structuren" – biedt ruimte voor eigen opvattingen en interpretaties. Vaak zijn mensen zich niet eens ervan bewust of een bepaalde lokale traditie nu voortkomt uit de godsdienst of uit de lokale traditionele cultuur met zijn gewoonterecht. Dit is bijvoorbeeld het geval bij vrouwenbesnijdenis of eerwraak.

Eickelman (1998: 251-252) wijst op de vele variaties in de islam in verschillende culturele contexten. In de moslimwereld vindt men naast de orthodoxie ook vaak een spontane volksreligie of 'volksislam'. Deze wordt sinds de verspreiding van de islam geaccepteerd door tolerante Soefi-missionarissen, door pragmatische politici en lokale leiders. Menige 'gewone' moslim in Afrika en Azië gelooft ook in geesten (*djinn*), het boze oog en andere niet-islamitische tradities. De imam van de plaatselijke dorpsmoskee mag dan doorgaans preken dat deze afwijking van het monotheïsme als ketterij moet worden bestreden, tegelijk weet hij dat veel gewone gelovigen waarde hechten aan de lokale tradities waarmee zij zijn grootgebracht en weinig moeten hebben van extremistische scherpslijperij.

De opkomst van puriteinse groepen is dan ook voor een groot deel te vinden in de groeiende steden. De leiders van deze bewegingen zijn doorgaans studenten en intellectuelen, de volgelingen zijn veelal leden van de stedelijke middenklasse (Huntington 1998: 112-113). Zij verwerpen de mystieke islam van de Soefi's en de volksislam met zijn heiligenverering van de lagere klassen als achterlijk en onislamitisch. Huntington (1998: 72-78, 109-121) is van mening dat de toeloop

naar de steden en de modernisering zelf oorzaak zijn van de *Islamic resurgence* (reïslamisering).

Islam

Al bijna veertien eeuwen lang is het geloof in de moslimwereld een krachtige inspiratiebron geweest voor talloze miljoenen mensen. Tientallen generaties zijn opgevoed met het oerverhaal van Mohammed als Gods Profeet en de verpersoonlijking van het goede (Jaffer 2003). In een wereld van bijgeloof, stammenstrijd en sociale misstanden, zo gaat dit verhaal, bracht hij eenheid, gelijkheid en rechtvaardigheid. Zijn eerste volgelingen vormden onder zijn leiding een gemeenschap, de *ummah*, die nog steeds het beste model biedt voor de goede samenleving. Dit geloof is zo wijdverbreid en diepgeworteld en wordt in de opvoeding met zo veel overtuiging doorgegeven, dat er voor de meeste kinderen geen alternatief is dan zelf ook te geloven. Het geeft hun bovendien richtlijnen en oriëntatie in een onoverzichtelijke en instabiele overgangsmaatschappij (zie ook tekstbox 4.2). Een biologielerares in Sokoto, Nigeria zegt: "Allah heeft ons een handleiding bij de wereld gegeven, en als mensen die handleiding volgen, zal de wereld goed zijn. Als mensen die handleiding negeren, zal de wereld slechter zijn. Zo eenvoudig is het wat mij betreft" (Rotthier 2003: 194).

Tekstbox 4.2 Het motief om een sluier te dragen

Volgens Brenner (1996) gaan vele Javaanse meisjes en vrouwen uit de hogere middenklassen een sluier dragen na een zeer persoonlijke afweging. Dit besluit komt voort uit de behoefte om de volle verantwoordelijkheid te nemen voor hun leven als moslim en te kiezen voor deugdzaamheid volgens de islam boven een identiteit ontleend aan nationale of westerse moderniteit. Het verschaft hun een ethisch houvast bij vele morele en sociale keuzeproblemen. Bovendien geeft het een programmatisch toekomstperspectief: door een breed gedeeld geloof zal de samenleving ooit leefbaarder worden. Zolang dat nog niet zo is, blijkt het geloof troost en hoop te geven in moeilijke tijden. Geloofsgemeenschappen voorzien ook in de menselijke behoefte aan geborgenheid, in kleinere groepen en in de *ummah* als geheel, en in al deze verbanden wordt de gelovige per definitie als gelijke geaccepteerd. Zo helpt de islam mensen zich te bevrijden van de dagelijkse repressie door 'de stam' en door 'de staat'. Voorspoed schrijft men toe aan Allah en bij tegenslag zoekt men troost bij Zijn Almacht.

Wat voor de islam geldt, geldt ook voor de sharia als onlosmakelijk onderdeel van het geloof. De klassieke sharia als 'Allahs handleiding voor de wereld' vormt een verbinding van geloofsidealen met praktische oplossingen. Meer dan het primitieve gewoonterecht van de stam beschikt de klassieke sharia vanouds over een geleerde traditie om de regels te interpreteren. Dat vergroot haar gezag. Verder schrijft zij grote collectieve rituelen voor om de groepsband te bevestigen. Die rituelen, zoals het gebed, de vrijdagsdienst, de *hajj*, de vastenmaand en de recitaties gedurende rouwperiodes blijken voor velen een grote bindende kracht te bezitten. De sharia heeft voor vele moslims een 'grote gevoelsmatige betekenis' behouden (Brugman 1994: 5).

Normatief pluralisme

Terwijl de 'meesters van de rechten' in moslimlanden rechtspolitieke posities innemen over de bestaande en de gewenste formeel-juridische verhouding tussen gewoonterecht, sharia, nationaal recht en internationale mensenrechten, leven de inwoners van deze landen veelal in een dagelijkse omgeving waar feitelijk normatief pluralisme eerder regel is dan uitzondering. Dit naast elkaar bestaan van normen afkomstig uit verschillende bronnen uit zich niet alleen op het terrein van het recht, maar ook in andere sectoren van de samenleving zoals de gezondheidszorg.[21] Dit houdt verband met de 'multiple identities' die eigen zijn aan een heterogene samenleving. Men heeft niet alleen primordiale banden binnen een familie, clan, stam of kaste, maar men behoort ook tot een geloofsgemeenschap, een mystieke broederschap soms, men is lid van een politieke partij en van lokale en nationale staatsverbanden. De verschillende sociale organisaties schrijven elk verschillende, soms tamelijk dwingende regels voor.

De afzonderlijke normatieve systemen zijn deels autonoom, maar worden in de praktijk gedeeltelijk ook door de andere bepaald. Moore (1978) spreekt in dit verband van 'semi-autonomous fields' (SASF). In een SASF staat vaak niet bij voorbaat vast of iets nu geoorloofd is of niet, en zo niet, of het dan verboden is door gewoonte, godsdienst of de staat en of die verboden worden gehandhaafd. Zulk normatief pluralisme, door Bowen (2003) een "irreducible fact of Indonesian life" genoemd, komt men ook tegen in de landenstudies over Marokko, Afghanistan, Pakistan, Maleisië, Mali en Nigeria. Over dit verschijnsel, dat al lang bekend is uit de literatuur over rechtspluralisme in Afrika en Azië, is enkele jaren geleden het boek *Legal pluralism in the Arab world* (Dupret et al. 1999) verschenen.[22] Fatsoensregels, geloofsregels, gewoonterecht, overheidsregels en onderlinge afspraken vormen een brede stroom van uiteenlopende normen. De formele hiërarchie die het nationale recht tussen deze typen normen heeft aangebracht, zo leert deze literatuur, wordt in de praktijk alleen gevolgd als het moet of als het de mensen of hun meerderen het meeste voordeel oplevert. In de heterogene overgangsmaatschappij bestaat per definitie een kloof tussen regel en praktijk, elke norm kan worden betwist en de normatieve orde wordt dikwijls door onderhandeling bepaald. Zelfs puriteinen verschillen onderling veel van mening. Bijvoorbeeld, op de vraag of een moslim de wetten van het land waar hij woont moet gehoorzamen, kunnen puriteinse moslimpredikers verschillend reageren; sommigen van hen geven een volledig bevestigend antwoord, anderen reageren voorwaardelijk positief en weer anderen laten een ontkennend antwoord horen.

Onder zulke omstandigheden betekent samenleving tussen mensen in de woorden van Bowen (2003: 253-257), die jarenlang onderzoek deed in dorpen en bij rechtbanken in het als streng islamitisch bekendstaande Atjeh, "a restless, endless process of deliberation." In de zaken die hij bestudeerde "people (…) find themselves grappling with criss-crossing sets of norms, some of which have the backing of the state (…), others of which have their normative anchors in the past or the local present (…)." Bowen komt tot een, voor vele juristen onthutsende

conclusie: "The outcomes of (…) cases (…) are not predictable on the basis of norms (…)." Immers, argumenteert hij, normen zijn onderling strijdig en het zijn de machtsverhoudingen die de uitkomst vormen:

"What formally appears as distinct sets of norms – sharia, the many forms of adat, human rights, among others – in practice shape and reshape each other. More precisely, judges, jurists and ordinary people employ and deploy elements from one normative set to challenge or refashion another: the norms of rural life are a resource for pushing shari'ah towards gender equality; the individualism of shari'ah is called on to reinterpret adat in individualistic terms; international legal changes concerning women's rights are cited in the effort to reform civil and religious law, but so is international recognition of religious rights in opposition to those reforms" (ibidem: 257).

Ook Rosen (1989: 77), die langdurig onderzoek deed bij islamitische rechtbanken in centraal Marokko, achtte het "very probable that the legitimacy of local sharia courts everywhere will, as in Morocco, depend in no small part on their capacity to acknowledge and incorporate local practice within a mode of reasoning and procedure that carries reverbations from and to a number of other domains of social life." In recenter werk betwijfelt hij de empirische betekenis van het onderscheid tussen 'law' en 'custom'. Dezelfde Rosen (2000: 85) meent:

"that it is quite common for North Africans (and, from reports of colleagues, among Arabs throughout the Middle East) to believe that local practices not clearly forbidden by the Quran do not stand apart from the formal religion but are, in the strictest sense, themselves Islamic; that custom and non-judicial modes of addressing conflicts are, therefore, not regarded as separate sources of law because they serve, legally and culturally, as residual categories for all local practice not forbidden by the Quran; and that if law is seen as part of culture, and culture as part of law, we can expect to find an irreducible continuum running between law and custom, courtroom and courtyard."

Omdat dus van een uitgekristalliseerde nationale consensus over de rangorde en inhoud van de verschillende soorten regels geen sprake is, zoeken veel mensen in de praktijk pragmatisch hun weg. Het rechtsantropologisch onderzoek van Bowen, Rosen en vele anderen heeft ons geleerd dat men zich daarbij op vaak verbazend soepele wijze heen en weer beweegt tussen schijnbaar onverzoenbare rationaliteiten:

"Informants express relatively few objections or sense of contradiction among these diverse elements. Litigants think nothing of looking to the choice of forums occasioned by the overlap of jurisdictions, each of which stems from a different legal background. They treat this choice as they do others in their social life – as strategic decisions to be made among the array of relational possibilities that life does, and commonsensically would, afford them. Just as ties to others are negotiated in an environment where cultural postulates are not regarded as mutually contradictory but capable of being amalgamated into variant designs by different persons, so too, legal propositions and institu-

tions are treated as resources to the process by which interpersonal relations are formed and transformed. The result appears a very diminished sense of contradiction among identifiably distinct legal orders, however much preference may be expressed for one or another regime, individuals think nothing of using alternatives when it is pragmatically desirable" (Rosen 2000: 129-130).

Dit beeld komt steeds weer naar voren uit de interviews met respondenten van Rosen, Bowen, Von Benda-Beckmann en andere rechtsantropologen die onderzoek doen in moslimlanden. Het wekt de indruk dat een groot deel van de bevolking zo denkt en handelt, pragmatisch en plooibaar als het gaat om normatieve systemen. Men zou op basis hiervan kunnen veronderstellen dat er een pragmatische *silent majority* is onder de bevolking van moslimlanden. Deze grote groep zou dan een vrij onbepaalde middenpositie innemen in het ideologisch-religieuze spectrum. Die pragmatische houding is natuurlijk geen gemeengoed van álle moslims. De *Islamic resurgence*, de puriteinse terugkeer tot de zuivere leer, vormt immers juist een tegenbeweging tegen het pragmatisme.

Basic needs, onvrede en scepsis over staat en recht

Is armoede de voedingsbodem van radicale reïslamisering? Is de gebrekkige vervulling van basisbehoeften de oorzaak van de terugkeer tot een strikte klassieke sharia? Zakaria (2003: 136-139) heeft er terecht op gewezen dat de top van Al-Qaida afkomstig is uit Saoedi-Arabië, zeer welvarend, en Egypte, een land uit de *middle income*-groep. Het lijkt dan ook aannemelijk dat de leiders van radicale puriteinen, zoals Osama Bin Laden, Ayman al-Zawahiri en Mohammed Ata zich eerder hebben laten leiden door politieke frustraties. Saoedi-Arabië, de andere rijke Golfstaten, Egypte en andere staten in het Midden-Oosten, Noord-Afrika en Centraal-Azië delen een politieke cultuur die oppositie monddood maakt. Ook Stern (2004) heeft erop gewezen dat vele moslimterroristen worden geleid door een gevoel van vernedering, dat samenhangt met de behoefte aan een duidelijke nieuwe identiteit. De oude identiteit, gevormd in generaties van boerenleven in de kring van familie en clan, is immers door de modernisering verdwenen.

Dit maakt het echter niet minder aannemelijk dat veel volgelingen wel degelijk worden gerekruteerd uit een groeiend leger van werklozen zonder goede economische perspectieven. Tessler (1997) heeft aannemelijk gemaakt dat bijvoorbeeld in Algerije, Marokko en Tunesië ontoereikende huisvesting, onderwijs en werkgelegenheid leiden tot grote frustratie. Dit geldt volgens Huntington (1998: 116-119) ook elders in de moslimwereld, in het bijzonder onder jongeren en stadsbewoners. Grote groepen Noord-Afrikanen wijten hun uitzichtloze situatie aan de staat, die naar hun mening ongelijkheid in stand houdt of zelfs creëert. Wie deze onvrede wil omzetten in hoop op politieke en economische vooruitgang, blijkt dikwijls aangewezen te zijn op islamitische organisaties. Opererend vanuit moskeeën en welzijnsorganisaties in arme buurten bieden zij de meest voor de hand liggende oplossing. Zij maken indruk met hun expliciet naar de sharia verwijzende armenzorg (*zakat*), het aanbod van onderwijs en gezondheidszorg en hun pleidooi voor krachtige misdaadbestrijding door strenge bestraffing van

diefstal en ander 'slecht' gedrag. De morele en organisatorische kwaliteiten van politiek en overheid steken daarbij, in de ogen van de kritische burger, niet al te gunstig af. Zo komen ook mensen die niet op voorhand zijn geporteerd voor religieuze orthodoxie en de invoering van de klassieke sharia, toch op logische, rationele gronden binnen de invloedssfeer van puriteinse organisaties.

Islamistische organisaties spelen volgens Fuller (2003: 31-33) tegenwoordig de hoofdrol bij het creëren van een *civil society* in de moslimwereld. De angst dat dit mantelorganisaties zijn van radicale oppositiegroepen leidt overigens vaak tot een strikte overheidscontrole. In landen als Iran, waar de puriteinen de regeringsmacht hebben veroverd, wordt een islamitische *civil society* ook gezien als een bedreiging voor het statelijke islamiseringsproject. Terwijl zoals in de meeste ontwikkelingslanden bij de toegang tot overheidsinstellingen en bedrijven persoonlijke netwerken en connecties vaak een grote rol spelen, staan de islamitische organisaties open voor iedereen. De trage, formalistische en soms corrupte rechtsgang bij de nationale rechtbanken en de willekeur en repressie in de rechtshandhaving maken de belofte dat sharia-rechtbanken het beter zouden doen in de ogen van velen geloofwaardig. Bij verkiezingen zijn stemmen voor puriteinse islamitische partijen dan ook vaak proteststemmen. Het wil niet zeggen dat al deze kiezers een oplossing van hun problemen verwachten van een strikte toepassing van de klassieke sharia, maar vele associëren de sharia wel met duidelijkheid, hoop, geborgenheid, deugdzaamheid, een positieve identiteit en de kans om oppositie te voeren. Inmiddels zijn in bepaalde landen zoveel islamitische banken, bedrijven en conglomeraten actief, dat islamisering ook goed kan zijn voor iemands carrièreperspectief. In afwachting van een eventuele politieke overwinning kan men in elk geval als puritein zelf al beginnen met in eigen kring de sharia na te leven. Berger (1999: 116-118) heeft beschreven hoe bijvoorbeeld in Syrië leden van sharia-groepen zich in hun leven en werk zoveel mogelijk laten leiden door de klassieke sharia en banden met de buitenwereld tot een minimum beperken. Dit kan zich uiten in illegale huwelijken en economische transacties.

4.7 CONCLUSIE: PRAGMATISME VAN OVERHEID EN BURGER

In Huntingtons perspectief van de *clash of civilisations* (zie par. 1.1) speelt 'cultuur' of 'beschaving' de primaire rol als bron van internationaal conflict of harmonie. Door 'islam' als beschaving te definiëren en te plaatsen tegenover de westerse beschaving wekt Huntington de indruk dat hij de godsdienst zelf, de islam, ziet als de voornaamste oorzaak van culturele, politieke en juridische ontwikkelingen. Ook Lewis (2003: xvii, 97-102) poneert de *crisis of Islam* als het kernprobleem in de verhouding met het Westen.

Dit perspectief heeft aan kracht gewonnen doordat radicale puriteinse moslims de laatste jaren uit naam van hun geloof een reeks grote en tal van kleinere terreuraanslagen pleegden, zoals '9/11', op Bali en in Casablanca, Madrid, Londen. In de meeste moslimlanden trekken puriteinse organisaties de aandacht in de maatschappij en nemen zij onmiskenbaar een positie in op het politieke

spectrum. Over de aantallen van hun volgelingen en sympathisanten bestaan echter geen betrouwbare cijfers. Ook als die wereldwijd slechts 5 procent zouden bedragen, zou het nog altijd om enkele miljoenen radicalen gaan, wat een significant aantal is. Het beeld van de islam als veroorzaker van radicalisering en oorlog voor de vestiging van een islamitische staat wordt bevorderd door geestelijken die een letterlijke interpretatie van de Koran verspreiden. De woorden van deze geestelijken – of het nu hedendaagse leiders zijn zoals Khomeini of historische figuren zoals de dertiende-eeuwse Ibn Tamiyya – worden vaak aangehaald door westerse activisten. Het genoemde perspectief lijkt voorts steun te vinden in de westerse berichtgeving over de slechte positie van vrouwen en religieuze minderheden in moslimlanden, met veroordelingen tot dood door steniging en amputatie, op grond van de sharia, als lugubere dieptepunten.

Toch heeft Huntington (1998: 109-121) er in zijn werk geen misverstand over laten bestaan dat de oorzaken van radicalisering ook moeten worden gezocht in de snelle urbanisatie en de economische stagnatie. Dit vindt steun in empirisch onderzoek in meerdere moslimlanden (bijvoorbeeld Tessler 1997). Ook Lewis (2002: 175) vindt het bij nader inzien "niet erg plausibel" om simpelweg de islam de schuld te geven van wat er mis is in de moslimwereld. Deze auteurs staan daarin niet alleen. Zij bevinden zich in gezelschap van een massa gezaghebbende literatuur over politiek, economie, recht, bestuur en maatschappij in ontwikkelingslanden; bovendien onderschrijven vele erkende maatschappijwetenschappelijke specialisten op het gebied van de moslimwereld het bovengenoemde standpunt (Eickelman, Esposito, Halliday, Piscatori en Voll). Dat geldt ook voor Fuller, voormalig topexpert van de CIA inzake de moslimwereld en auteur van *The future of political Islam*. Volgens Halliday (2003: 42) laat gedegen studie van de geschiedenis zien dat men de politieke ontwikkeling van het islamitische Midden-Oosten niet kan verklaren "by reference to (…) some fixed social and political entity called 'Islam'." De auteur onderbouwt zijn stelling met analyses van politieke, economische en sociale ontwikkelingen in de regio, zowel nationaal als internationaal. Zijn verklaringen van de Iraanse revolutie, in vergelijkend perspectief, vormen een illustratie daarvan (ibidem: 42-47).

In dit hoofdstuk, dat is geschreven op basis van twaalf landenstudies, aanvullend literatuuronderzoek en eigen ervaringen in moslimlanden, ligt het accent op twee andere perspectieven.

Ten eerste is gekeken naar de positie van de regeringen van moslimlanden, het complexe politieke en religieuze spectrum daaromheen, de problemen met hun ontwikkelingsbeleid en legitimiteit, en de grote *governance*-dilemma's waarbij elke keuze ernstige nadelen heeft. In die optiek is de islamisering van het recht slechts één van die dilemma's. Dit perspectief sluit niet uit dat bepaalde regimes worden geleid door slechtaards, *bad guys*, zoals door politieke activisten wordt gesuggereerd, maar gaat daar niet bij voorbaat van uit. Ten tweede is in beschouwing genomen hoe de meerderheid van de bevolking in moslimlanden, de gewone man en vrouw, in de dagelijkse praktijk omgaat met vragen van sharia en recht. In dit

verband wordt aangesloten bij de rechtsantropologische literatuur, zoals die van Bowen en Rosen, die is gebaseerd op langdurig veldonderzoek en dagelijks contact met gewone mensen, juristen en geestelijken in verschillende landen in de moslimwereld.

Al lezend in landenrapporten en literatuur wordt men uiteraard getroffen door een enorme diversiteit en heterogeniteit. Tegelijk kan men zich tegenwoordig moeilijk losmaken van de voortdurende reeks van aanslagen en plannen van moslimterroristen. Wie niettemin in staat en bereid is diepgaand vanuit de beide gekozen perspectieven te kijken naar de positie en de rol van de sharia in nationale rechtssystemen, ziet dat zowel regeringen als gewone mensen zich juist in hoge mate laten leiden door pragmatisme, eerder dan door eigen ideologische en geloofsprincipes.
Het is juist de politieke en maatschappelijke context, zowel nationaal als lokaal, die de meeste mensen in overwegende mate brengt tot pragmatische gedragslijnen. In de grootste groep moslimlanden, de relatief gematigde landen met gemengde stelsels, worden regeringen tot pragmatisme gedwongen. Zij worden daartoe aangezet door de eisen die binnenlandse modernisten, conservatieven, puriteinen en buitenlandse krachten aan hen stellen en door de samenhangende *governance*-dilemma's rond *nation building* en sociaal-economische ontwikkeling, rond vraagstukken van democratisering, rechtsstaat, islamisering en privatisering met hun internationale dimensies. Maar ook in klassieke-sharialanden als Iran en Saoedi-Arabië, waar de fundamentalisten en de sharia een veel prominentere rol spelen in het nationale rechtssysteem, evenals in het formeel seculiere Turkije, hebben pragmatici toch soms ook al de overhand gekregen boven orthodoxe stromingen.

Een pragmatische opstelling geldt eveneens voor wetgevingsjuristen, rechters en bestuurders, met name in de landen met gemengde stelsels. Zij navigeren tussen de vaak tegenstrijdige eisen van ideologie, effectiviteit en legitimiteit die aan het recht worden gesteld. Symboolwetgeving, zoals sharia-bepalingen in de grondwet, vormt zowel slotstuk als begin van pragmatische onderhandelingsprocessen. Deze monden in de praktijk uit in fluïde *negotiated orders* op nationale, subnationale en lokale niveaus. Tegen de achtergrond van het normatieve pluralisme, dat in de meeste landen feitelijk overheerst, vormen ook de man en vrouw in de straat de *pragmatic silent majority*. Zij zijn sterk geneigd naar praktische oplossingen te zoeken. Dit geldt allereerst voor hun ontwikkelingsaspiraties en overlevingsstrategieën, in de tweede plaats voor de wijze waarop zij de dagelijkse geschillen beslechten en ten derde voor hun stemgedrag bij verkiezingen. De zeldzame kwantitatieve gegevens over de publieke opinie met betrekking tot radicale groepen en partijen in de onderzochte landen[23] en de verkiezingsuitslagen van de laatste jaren ondersteunen doorgaans het beeld van pragmatische, niet-radicale meerderheden.

Gewoonte, sharia, nationaal recht en mensenrechten, leert Bowen (2003), worden in de praktijk zowel ingeroepen als tegengesproken; niet als afzonder-

lijke, afgebakende normstelsels, maar als veelvormige, plooibare, onderling samenhangende en mengbare opties om een bepaalde claim te onderbouwen. Sharia-rechtbanken, zo blijkt uit Rosen (2000), kunnen slechts legitimiteit verwerven als zij op de een of andere wijze lokale praktijken en de normen waarop die zijn gestoeld, in hun rechtspraak weten te incorporeren.

In de uitingsvormen van het pragmatische onderhandelen in moslimlanden over familie- en erfrecht en andere aspecten van de sharia is sprake van symboliek, van tweeslachtigheid en vereniging en vermenging van elementen die logisch onverenigbaar schijnen. Dit zal kritiek blijven oproepen van aanhangers van verschillende principiële overtuigingen. Tegelijk blijft het pragmatisme een dominante stroming binnen regimes en onder grote delen van de bevolking. Volgens Fuller (2003: 197) is ook de politieke islam, wil hij van betekenis blijven, aangewezen op een meer pragmatische koers.

De nationale context van dit pragmatische onderhandelen door politici, juristen en burgers in moslimlanden is vaak politiek beladen. In de meeste moslimlanden, waar veel politieke en sociale repressie en armoede heersen, kan men onvrede en een kloof tussen overheid en burgers constateren. Burgers hebben vaak ernstige kritiek op het onvermogen of de onwil van regering, politieke elite en ambtenaren om de *basic needs* van het volk te vervullen. Radicale puriteinse groepen geven het ongenoegen een georganiseerde stem, waarbij ze de oorzaken van alle ergernissen zeggen te kunnen bestrijden in naam van de islam en de sharia.

Inmiddels is ook in de moslimwereld de modernisering onstuitbaar. De meeste landen ondergaan grote technologische veranderingen, urbanisatie, internationale migratie, meer communicatie en transport en een grotere rol van de massamedia. Economieën groeien en secundaire en tertiaire sectoren ondermijnen het primaat van de landbouweconomie. Het onderwijs is toegenomen, de burger individualiseert, de vrouw emancipeert, met of zonder sluier. De bevolking heeft aspiraties die verder gaan dan een armoedig, onmondig boerenleven. Nationaal recht op een groot aantal terreinen, als instrument van ontwikkelingsbeleid en als spelregels voor marktpartijen, zou een essentieel onderdeel moeten vormen van dit moderniseringsproces; de klassieke sharia biedt hiervoor geen direct alternatief. Zo'n nationaal rechtssysteem kan echter alleen doeltreffende maatschappelijke ordening bieden als de rechtsstaat in redelijke mate functioneert. Op dat gebied is in de moslimwereld, zoals in de meeste ontwikkelings- en transitielanden, nog een lange weg te gaan. Regeringen die legitimiteit bij het volk willen behouden, zullen, zoals Esposito (1998: 350) het formuleert, op die weg van modernisering, ontwikkelingsbeleid en recht voldoende "gevoeligheid moeten tonen voor de islamitische erfenis." Zij kunnen zich daarbij baseren op het werk van belangrijke moslimintellectuelen (zie tekstbox 4.1), die hebben doordacht hoe het goede van de islam én de modernisering, van de eigen traditie én de buitenlandse invloeden, op pragmatische wijze kunnen worden gecombineerd. Het denken over rechtsstaat en mensenrechten vormt daarvan een belangrijk onderdeel.

NOTEN

1 Volgens de Poolse schrijver en journalist Kapuscinski (2003: 125) is in de westerse pers het beeld van de islam, de moslims en de situatie in het Midden-Oosten de laatste jaren systematisch in negatieve zin gemanipuleerd.

2 Beide auteurs laten talloze sprekers aan het woord. De meesten van hen brengen als zij over de sharia spreken vrijwel onmiddellijk de historische, politieke of sociale context ter sprake. "Natuurlijk ben ik voorstander van de sharia, we hebben eindelijk ons recht terug dat de Britten ons hadden ontstolen", zegt iemand in Sokoto, Nigeria (Rotthier 2003: 194). "Universele rechten zijn een andere manier om de westerse levensstijl aan ons op te dringen", zegt een vrouw in Egypte tegen Rotthier, "om jouw levensstijl aan ons op te dringen". "De islam biedt me alle rechten die ik nodig heb" (ibidem: 236). "Voor jonge mensen als ik is de islamitische republiek een onhoudbaar keurslijf geworden (…) Regels vormen de religie van wie geen hart heeft", zegt een Iraanse student. "Het klopt dat er veel onnozele wetten bestaan, maar wij zien die wetten verschuiven, de regels worden rekkelijk. Ik erger me niet te veel aan de kledingwetten" (ibidem: 462; 481). Een vooraanstaande imam in Atjeh zegt: "Als de machthebbers en de rechters rechtvaardig zijn, is de sharia misschien niet essentieel" (ibidem: 531). Naipauls indringende levensverhalen laten eveneens zien hoe individuele standpunten en beslissingen van mensen ten aanzien van islam en sharia steeds weer zijn vervlochten met hun persoonlijkheid, hun familieachtergrond, met de sociaal-culturele omstandigheden en met de politieke en economische ontwikkelingen in hun land.

3 Eickelman (1998: 252) wijst erop dat deze oudere wetenschapstraditie, die nog steeds vitaal is, gedeeltelijk samenvalt met de ideologische premisse van veel moslims dat hun islamitische geloofsopvattingen en praktijken niet vatbaat zijn voor historische verandering. Een bekende vertegenwoordiger van deze wetenschapsopvatting is Lewis, getuige bijvoorbeeld dit citaat: "(…) in de ogen van de moslims (is) de staat slechts een uiting en een instrument van de godsdienst (…)" (Lewis 2002: 124).

4 Aan de verhouding tussen sharia, nationaal recht en politieke context hebben twaalf landenstudies de nodige aandacht gegeven (Zie Otto et al. 2006). Wanneer wij het gevarieerde beeld dat zij bieden completeren met politicologisch werk over moslimlanden, zoals dat van Entelis, Esposito, Fuller, Halliday, Huntington, Lev en Zakaria, en over ontwikkelingslanden in het algemeen, zoals dat van Esman en Heady, ontstaat een bruikbaar interpretatiekader.

5 Ook de voedingsbodem voor extremisme wordt mede daardoor bepaald. In een historisch essay heeft Baer (1969: 92-108) de condities geschetst waaronder de nederige Egyptische boer, 'the submissive fellah', ooit in opstand kwam. Het antwoord lag in een combinatie van twee factoren, namelijk een ernstige sociaal-economische malaise en een hevige irritatie over cultureel-religieuze waarden. In deze analyse, die nog steeds actueel is, ligt het voornaamste verband tussen ontwikkelingsproblematiek en de rol van de sharia.

6 Een indringende illustratie van dit proces geeft Naipaul (1998: 183-184).

7 *The Economist*, 28 mei 2005.

8 Zie voor een uitgebreid overzicht van het ideologisch-religieuze spectrum het hoofdstuk 'Islamist polarities' in Fuller (2003: 47-65) en voor een iets andere indeling in vijf kampen Hallaq (2003: 1716-1717).

9 Na de Iraanse revolutie is een aantal onderzoekers vergelijkingen gaan trekken met andere revoluties, strijdgroepen en maatschappelijke bewegingen. In plaats van zich te richten op de eigenheid van de islam als betekenissysteem, hebben zij gekeken naar de mechanismen van *contention* (protest), het presenteren en propageren van ideeën, het collectiveren van grieven, en naar tactiek en strategie als reactie op externe veranderingen. Uit deze onderzoeken blijkt dat islamistische activisten voortdurend tactische en strategische inschattingen maken van hun kosten en risico's (Wiktorowicz 2004).

10 Op 29 april 2005 werd volgens persberichten in Afghanistan, in het district Argo in de provincie Badakshan, een 29-jarige vrouw door 'local officials and her husband' uit het huis van haar ouders gesleurd en door steniging gedood wegens overspel. Een lokale *mullah* zou hiertoe hebben besloten. De echtgenoot zou juist na vijf jaar uit Iran zijn teruggekeerd. De persberichten suggereerden dat hier de sharia was toegepast. De onafhankelijke Afghaanse Human Rights Commission en een provinciebestuurder wezen erop dat dit een tragisch geval van eigenrichting betrof en dat geen sharia-bepalingen waren nageleefd.

11 Wel dient men zich bij landen met een krachtig, levend gewoonterecht nog altijd goed te vergewissen of dat inderdaad het geval is. In Nigeria is bijvoorbeeld volgens het gewoonterecht polygamie met een onbeperkt aantal vrouwen nog altijd mogelijk. Een 'gewoonterechtelijk vonnis' tot groepsverkrachting zoals in de Meerwala-zaak in Pakistan zou onder de sharia uitgesloten zijn geweest.

12 "Een vrouw mag nog altijd niet alleen zingen, maar tegenwoordig kun je overal vrouwen horen zingen", aldus een schilderes in Iran (Rotthier 2003: 481). David Ignatius betoogt in NRC *Handelsblad* van 28 september 2004, onder aanhaling van de Franse arabist Gilles Kepel, dat de inspanningen van jihadisten op allerlei plaatsen in de moslimwereld averechts uitpakken. De Zwitserse antropoloog Signer reisde in 2004 door Noord-Nigeria en constateerde in *Trouw* van 23 oktober 2004 dat na de pogingen van 2000 en 2001 tot strikte islamisering van het recht de slinger alweer de andere kant opgaat. Volgens een ANP-bericht van 18 maart 2005 wil ook in Irak de overgrote meerderheid van de bevolking geen strikte interpretatie van de islamitische wetgeving; slechts 4,4% zou volgens het bericht daarvan voorstander zijn.

13 In Indonesië heeft uitgerekend tijdens het bewind van de schriftgeleerde president Abdurrahman Wahid die secularisme voorstond, de Raad van Schriftgeleerden zich faliekant tegenover het staatsgezag opgesteld. Zo koos deze *Majlis Ulama Indonesia* voor een ramkoers met president Wahid in de Ajinomoto-zaak.

14 In Iran weten zij zich verbonden met de bevolking en in Saoedi-Arabië met het machtige koningshuis. Khomeini's oproep tot verzet tegen de sjah was overigens mede geïnspireerd door zijn afkeer van de slaafsheid van de sunnitische ulama onder het Saoedische gezag (Eickelman and Piscatori 2004: 48). Na 1979 heeft de Iraanse Raad van Hoeders zich een reputatie verworven als een orthodoxe kracht,

maar deze raad schikte zich volledig naar het oordeel van de Rechtsgeleerde-regeringsleider.

15 Fuller (2003: 194) wijst erop dat de politieke positie van de meeste islamisten is gebouwd op kritiek en niet op een positief programma. Hij spreekt in dit verband van "the Islam that says no."

16 Zo ook Ian Buruma in *NRC Handelsblad*, 13 september 2005.

17 De Egyptische staat heeft een harde strijd gevoerd om te voorkomen dat in de jaren tachtig opgekomen particuliere islamitische investeringsmaatschappijen een grote economische macht zouden vormen.

18 Zie *The Economist* van 5 maart 2005 die op gezag van de Wereldbank een overzicht geeft van de twintig staten die een goede kans maken *failing states* te worden. Een kwart hiervan bestaat uit moslimlanden, waaronder Pakistan en Soedan.

19 Zie in dit verband de in hoofdstuk 2 beschreven historisch gegroeide normatieve spanningsvelden.

20 Zie Comaroffs kwalificatie op de achterzijde van Bowens *Islam, law and equality in Indonesia* (2003).

21 Weliswaar worden modern opgeleide artsen, medisch specialisten en ziekenhuizen druk bezocht, maar tegelijk wenden mensen zich massaal tot gebedgenezers, tovenaars, kruidendokters en andere alternatieve *healers*, die cultureel vaak dichter bij hen staan en goedkoper zijn. Dit geldt in het bijzonder voor vrouwen. Vanouds gelooft men in vele gemeenschappen in geesten, demonen en het boze oog, als oorzaak van ziekte en leed. Mensen dragen daarom vaak amuletten of hangen lapjes stof op aan een boom. Men is bereid tegelijkertijd in de verschillende gezondheidssystemen te geloven. Vele case studies in de medische antropologie tonen dit aan.

22 In het voorwoord geeft John Griffiths overigens aan dat de term rechtspluralisme, achteraf gezien, om misverstanden te voorkomen beter door 'normatief pluralisme' had kunnen worden vervangen. Riggs (1964) hanteerde al eerder consequent de equivalente term 'polynormativism'.

23 De *Jakarta Post* van 12 november 2004 deed verslag van een onderzoek uitgevoerd door vier instellingen, waaronder het Liberal Islam Network en de Syarif Hidayatullah State Islamic University. Van 1200 respondenten, geïnterviewd in heel Indonesië, was 41,8 procent op de hoogte van de Jamaah Islamiyah, maar slechts 13,4 procent van hen steunde het doel van die organisatie (zie Otto 2006). Voor het Front van Verdedigers van de Islam, een andere radicale islamitische groep, gold hetzelfde: van de 37,6 procent van de respondenten die de organisatie kenden, keurde 18,1 procent hun acties goed. Associated Press concludeerde op grond van dit onderzoek: 82 procent van de Indonesiërs was tegen militante groepen van de harde lijn.

5 RECHTSSTAAT, MENSENRECHTEN EN SHARIA

5.1 VERENIGBAARHEID? TEGENGESTELDE POSITIES, ONHELDERE BEGRIPPEN

De verhouding tussen sharia enerzijds en rechtsstaat, mensenrechten of democratie anderzijds wordt dikwijls beoordeeld in termen van verenigbaarheid of onverenigbaarheid. Dat doen regeringen, wetgevers, bestuurders, rechters en mensenrechtenactivisten, conservatieve schriftgeleerden, orthodoxe puriteinen en liberale intellectuelen. Hoewel de begrippen 'sharia' en 'rechtsstaat' verre van eenduidig zijn en de reikwijdte van internationaal erkende mensenrechten niet altijd vaststaat, doen tal van gezaghebbende instanties en personen algemene uitspraken over de verenigbaarheid.

Zo oordeelde het Europese Hof voor de Mensenrechten op 13 februari 2003 dat de sharia onverenigbaar is met de fundamentele beginselen van democratie, zoals bepaald in de Europese conventie.[1] Vele regeringen van moslimlanden die internationale mensenrechtenverdragen ondertekenden, hielden lange tijd serieus rekening met een mogelijke onverenigbaarheid: zij maakten bij de ondertekening het voorbehoud 'voorzover de naleving niet in strijd komt met de sharia,' of woorden van gelijke strekking. De in Noord-Amerika gevestigde seculiere moslim Ibn Warraq stelt: "The truth of the matter is that Islam will never achieve democracy and human rights if it insists on the application of the Sharia."[2] Halliday (2003: 137-138) constateert dat er sprake is van onverenigbaarheid van mensenrechten en islam als men kijkt naar de heilige teksten, de politieke cultuur, het politieke gebruik van 'islamitische mensenrechten' en de intolerante houding van puriteinen en conservatieve moslims jegens secularisme.

Vele moderne moslimdenkers denken daar anders over. De Soedanese rechtswetenschapper An-Na'im draagt het standpunt uit dat sharia en rechtsstaat wel degelijk verenigbaar zijn, mits bepaalde oudere interpretaties van de sharia worden vervangen door nieuwe. De Iraanse intellectueel Soroush stelt dat een juist begrip van godsdienst tevens mensenrechten omvat (Esposito and Voll 2001: 161). Volgens de Tunesische islamist Ghannoushi zijn rechtsstaat, vrijheid en mensenrechten "essential components of civilisation" (ibidem: 114). Het zijn trouwens niet enkel intellectuele hervormers die de verenigbaarheid van sharia en mensenrechten belijden. Grondwetgevers van de meeste moslimlanden doen dit ook, door bijvoorbeeld een dubbele basisnorm te hanteren. Maar ook conservatieve pleitbezorgers voor 'islamitische mensenrechten' achten sharia en mensenrechten verenigbaar. Zij menen zelfs dat de islam alle mensenrechten garandeert. Hun visie komt onder meer tot uiting in de Caïro Universele Islamitische Verklaring van Mensenrechten (1990), opgesteld door de Organisation of the Islamic Conference, als alternatief voor de VN-overeenkomsten. In feite staan de meeste staten in de moslimwereld op dit standpunt, getuige het feit dat zij beide, sharia én mensenrechten, in hun rechtssysteem hebben opgenomen (zie par. 3.2).

En als men de conclusies van rechtsantropologisch onderzoek overneemt, dan is ook aan de basis van de maatschappij, onder de pragmatische, zwijgende meerderheid, de verenigbaarheid van sharia en mensenrechten een niet te ontkennen feit.

Uit dit korte overzicht moge duidelijk zijn dat over de verenigbaarheid van sharia met rechtsstaat of mensenrechten verschillende standpunten en kampen bestaan. Voor de juistheid van deze standpunten worden in het debat tal van empirische en normatieve argumenten aangedragen. Omdat de standpunten vaak een politiek belang dienen, gaan de pleidooien vergezeld van retoriek, van mythen over 'de sharia', 'de islam', 'het Westen', 'eurocentrisme', 'cultureel imperialisme' (Halliday 2003: 133-159). Discussies over dit onderwerp worden tegenwoordig verder bemoeilijkt omdat de internationale en nationale verhoudingen complex, paradoxaal en instabiel zijn. Het is niet eenvoudig een heldere positie te bepalen die ook op langere termijn houdbaar is.

Een van de factoren die de discussies bemoeilijken is de kolossale begripsverwarring over de termen 'sharia', 'rechtsstaat' en 'mensenrechten'. Wat het begrip sharia betreft, helpt het hierbij onderscheid te maken tussen (a) sharia als abstract goddelijk plan, (b) sharia als de klassieke sharia van de *fiqh*, en (c) sharia als een van de vele verschillende sharia's zoals staten, groepen of individuen die hebben bepaald (zie par. 1.5). Het eerste is een open, religieus begrip; het tweede heeft betrekking op het door de *fiqh* gevormde corpus van middeleeuwse regels; het derde omvat een veelvoud aan versies. Vast staat dat een aantal regels van de klassieke sharia in strijd is met een aantal mensenrechten.

Wat de term rechtsstaat of *rule of law* betreft, is het raadzaam het in paragraaf 1.5 geïntroduceerde onderscheid in elementen te hanteren (procedurele, materiële en controle-elementen). Bij de vraag naar verenigbaarheid of strijdigheid van sharia en rechtsstaat dient per land of situatie te worden bezien voor welke nationale interpretatie of versie van de sharia is gekozen en *in hoeverre* door het nationale recht in de procedurele, materiële en controle-elementen van de rechtsstaat is voorzien. Daarbij dienen zowel juridische als empirische vragen te worden gesteld, opdat wet en werkelijkheid niet worden verward. Een deel van de genoemde elementen, met name de materiële, wordt gevormd door mensenrechten, de burgerlijke en politieke, de sociale, economische en culturele of groepsrechten. Zoals eerder is gebleken, conflicteren mensenrechten onderling ook in moslimlanden geregeld (zie par. 4.5).

De vraag in hoeverre er strijdigheid bestaat tussen 'de rechtsstaat' – of bepaalde mensenrechten in het bijzonder – en 'de sharia', is dus alleen goed te beantwoorden als zij wordt gespecificeerd: welke betekenis van de sharia, welk element van de rechtsstaat, welk mensenrecht heeft men op het oog? Gaat het om verenigbaarheid tussen de rechtsstaat en de sharia zoals die vandaag de dag wordt toegepast in Maleisië of Marokko, dan kan deze alleen worden bepaald door van geval tot geval het recht van Maleisië of Marokko te onderzoeken, de juridische interpretaties, evengoed als de feitelijke toepassing. Omdat bij dat laatste machtsver-

houdingen en lokale praktijken een grote rol spelen, is zorgvuldige informatievergaring nodig alvorens stellige uitspraken te kunnen doen. Voor algemene conclusies over de verenigbaarheid is men dus aangewezen op goede sociaalwetenschappelijke bestudering van het recht.

Dit hoofdstuk besteedt eerst kort aandacht aan de opkomst van het mensenrechtendiscours, de wettelijke erkenning ervan, de veranderende beoordeling, en daarna aan de nationale organisaties voor de mensenrechten en andere krachten die de verenigbaarheid van sharia en mensenrechten bevorderen (par. 5.2). Vervolgens wordt ingegaan op vier algemene tegenstellingen tussen de op de klassieke sharia gebaseerde onderdelen van het nationale recht en de internationaal erkende mensenrechten. De krachten die deze tegenstellingen voeden komen daarbij tevens aan bod (par. 5.3). Daarna komt de 'theorie van inclusieve universaliteit' aan bod, een door Brems ontwikkeld theoretisch kader voor de toenadering tussen universaliteit en diversiteit inzake mensenrechten. Aan de hand daarvan wordt een keuze beredeneerd voor een houdbare langetermijnpositie (par. 5.4). Aansluitend komt aan de orde op welke wijze bepaalde toezichtcomités van drie belangrijke mensenrechtenverdragen de verhouding tussen sharia en mensenrechten in de twaalf onderzochte moslimlanden hebben beoordeeld (par. 5.5). Het hoofdstuk sluit af met een schets van de lange, bochtige weg naar de rechtsstaat (par. 5.6).

5.2 DE OPKOMST VAN MENSENRECHTEN IN DE MOSLIMWERELD

Toen het grootste moslimland ter wereld, Indonesië, in 1998 zijn politieke leider Suharto naar huis stuurde, ontstond er een debat over de gewenste hervorming van de staat, de *Reformasi*. Evenals 53 jaar eerder, toen de eerste grondwet werd voorbereid, eisten bepaalde moslimleiders de vestiging van een islamitische staat waarin de overheid de sharia zou handhaven. Democratische nationalisten bepleitten daarentegen een vergaande democratisering en de invoering van een groot aantal mensenrechten in de grondwet. De moslimleiders verloren en de nationalisten wonnen, dit keer met een duidelijke meerderheid in het parlement. Dankzij het Tweede Amendement van 2000 bevat de grondwet van Indonesië nu een groot aantal grondrechten, waaronder het non-discriminatiebeginsel, godsdienstvrijheid en het recht te worden gevrijwaard van marteling en onmenselijke behandeling.[3]

Deze ontwikkeling is illustratief voor de toegenomen acceptatie van mensenrechten door en in moslimlanden. Deze acceptatie verliep niet zonder slag of stoot. In 1948 verzetten vijf moslimlanden zich aanvankelijk nog tegen de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Toen in 1966 de twee grote mensenrechtenverdragen – de Internationale Overeenkomst inzake Burgerlijke en Politieke Rechten en het Internationaal Verdrag inzake Economische, Sociale en Culturele Rechten – werden gesloten, wilden aanvankelijk vele moslimlanden niet meedoen (Mayer 1995: 20). Hetzelfde gold voor het Verdrag tegen Discriminatie van Vrouwen van 1979 en het Verdrag tegen Martelen van 1984. In de jaren

zeventig en tachtig stelden politieke elites in ontwikkelingslanden, die als regeringen aan de macht waren, zich teweer tegen deze verdragen, die in strijd zouden zijn met hun 'traditionele cultuur', hun godsdienst of bijvoorbeeld 'Aziatische waarden'.

Sommige moslims die ontevreden waren over ondemocratische praktijken in hun land begonnen zich te organiseren in mensenrechtenbewegingen. Deze namen gaandeweg in aantal toe. Aanvankelijk werden zij nog vervolgd, maar geleidelijk raakte het begrip mensenrechten uit de politieke taboesfeer; onder modernisten en seculieren werd het populair. In deze kringen bestond immers al lang de overtuiging dat waarden en normen van islam en sharia geleidelijk zouden kunnen worden aangepast aan de eisen van de hedendaagse maatschappij. Halliday (2003: 135) noemt deze positie *assimilation*. Het onderwerp mensenrechten kreeg een plaats in het juridische onderwijs en onderzoek. Moslimgeestelijken stelden zich nu steeds vaker op het standpunt dat er 'islamitische mensenrechten' waren, die konden worden gebaseerd op de bronnen van de sharia, en dus van een superieur gehalte waren (Berger 2006: hfst. 10). Halliday (2003: 136) spreekt in dit verband van *appropriation* van de mensenrechten vanuit 'de islam'. Sinds de jaren tachtig is er in de moslimwereld dan ook een omvangrijke literatuur over 'islamic human rights' geproduceerd.[4] Tevens zijn er enkele internationale overeenkomsten gesloten tussen moslimlanden waarin zij een islamitische versie van de mensenrechten uitvaardigden (ibidem).

In 1988 vaardigde de Libische leider Gadaffi plotseling een Libisch Handvest voor de Mensenrechten uit (Mayer 1995: 15). Zestien jaar nadat hij de wereld had verbaasd met de invoering van sharia-straffen, wierp hij zich op als trendsetter voor de mensenrechten. Regeringen van andere moslimlanden stelden zich daarna in zijn voetspoor vaker op achter de mensenrechten. Vele landen sloten zich aan bij de genoemde mensenrechtenverdragen en ratificeerden deze. Drie van de eerder genoemde verdragen zijn het meest relevant voor de verhouding tussen sharia en mensenrechten; deze worden in het internationale spraakgebruik meestal aangeduid als de ICCPR (International Convenant on Civil and Political Rights, 1966), de CEDAW (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women, 1979) en de CAT (Convention against Torture, and other Cruel, Inhuman and Degrading Treatment or Punishment, 1984).

Indien wij bekijken hoe de twaalf onderzochte landen zich hebben opgesteld ten opzichte van deze drie verdragen, dan blijkt dat zes landen bij alle drie verdragen zijn aangesloten; dit zijn de seculiere landen Turkije en Mali, de landen van de middengroep Egypte, Marokko, Afghanistan en het half geïslamiseerde Nigeria (zie tabel 5.1). Drie landen zijn aangesloten bij twee van de drie verdragen: Indonesië, Saoedi-Arabië en Soedan, en drie landen slechts bij één van de drie: Iran, Pakistan en Maleisië.

In landen waar recentelijk grondwetten zijn vernieuwd of geamendeerd, zoals Indonesië, Afghanistan, Soedan en Nigeria, zijn mensenrechten opgenomen of

Tabel 5.1 Aansluiting bij en ratificatie van mensenrechtenverdragen

	ICCPR		CEDAW		CAT	
	Aansluiting	Jaar van ratificatie	Aansluiting	Jaar van ratificatie	Aansluiting	Jaarvan ratificatie
Egypte	Ja	1982	Ja*	1981	Ja	1986
Marokko	Ja	1979	Ja*	1993	Ja	1993
Saoedi-Arabië	Nee	–	Ja*	2000	Ja	1997
Soedan	Ja	1986	Nee	–	Ja	_
Turkije	Ja	2003	Ja	1985	Ja	1988
Afghanistan	Ja	1983	Ja	2003	Ja	1987
Iran	Ja	1975	Nee	–	Nee	–
Pakistan	Nee	–	Ja	1996	Nee	–
Maleisië	Nee	–	Ja*	1995	Nee	–
Indonesië	Nee	–	Ja	1984	Ja	1998
Mali	Ja	1974	Ja	1985	Ja	1999
Nigeria	Ja	1993	Ja	1985	Ja	2001

* Voorbehouden gerelateerd aan de sharia.

aangescherpt (zie par. 3.2). Anno 2005 hebben bijvoorbeeld elf van de twaalf onderzochte landen – de uitzondering is Saoedi-Arabië – het gelijkheidsbeginsel in hun grondwet opgenomen. Bij dezelfde elf landen staat ook het beginsel van godsdienstvrijheid in de grondwet. In verscheidene moslimlanden is bovendien constitutionele toetsing van wetten ingevoerd, waardoor de rechter toezicht kan houden op de naleving van mensenrechten door wetgever en bestuur.

Opvallend is bijvoorbeeld de verandering in Maleisië, waar premier en technocraat dr. Mahathir zich jarenlang had verzet tegen internationale mensenrechtenbemoeienis, die volgens hem strijdig was met 'Asian values'. Zijn opvolger, de islamitisch opgeleide Ahmad Badawi, richtte in mei 2005 een Cabinet Committee on Gender Equality and Non-discrimination op en deed publiekelijk de plechtige belofte de "fight against gender discrimination" voort te zetten: "We have already informed all ministries to identify those laws and regulations that need to be reviewed."[5]

In verscheidene moslimlanden zijn in de jaren negentig en daarna bovendien Nationale Mensenrechten Instellingen (NMI's) opgericht (Cardenas 2003). De taken van NMI's omvatten onder andere voorlichting en onderwijs, onderzoek, advisering en conflictoplossing. Zij hebben onder meer een gezaghebbende stem in de nationale besluitvorming over het ratificeren van mensenrechtenverdragen. De NMI's zijn instellingen die wel deel uitmaken van het staatsverband, maar tegelijkertijd een hoge mate van onafhankelijkheid kennen en daarom ook wel tot de *civil society* worden gerekend. In het kader van de Verenigde Naties zijn

afspraken gemaakt over de gewenste mandaten, samenstelling, juridische status en operationele werkwijze van de NMI's, de zogeheten Paris Principles. Van de twaalf door ons onderzochte landen heeft de helft een NMI: Afghanistan, Iran, Indonesië, Maleisië, Marokko en Nigeria. De laatste vier hebben een 'A'-accreditatie. Iran heeft een 'C'-accreditatie, dat wil zeggen dat de Iraanse NMI niet voldoet aan de Paris Principles. Dat NMI's ook op het delicate terrein van de verhouding tussen mensenrechten en sharia een rol vervullen, blijkt uit een recent Afghaans voorbeeld.

Tekstbox 5.1 'Afghaanse voor overspel gestenigd'

Lezers van het Nederlandse dagblad *Metro* van 25 april 2005 zagen op de voorpagina de kop 'Afghaanse voor overspel gestenigd'. Het korte bericht vermeldde dat in Afghanistan de eerste steniging was voltrokken sinds de Taliban waren verdreven, aldus een politiechef aldaar. Het krantenartikel besloot met de zin "Een rechtbank in het district veroordeelde de 29-jarige vrouw tot de steniging." Ook vermeldde een bericht dat een plaatselijke geestelijke de steniging zou hebben goedgekeurd.

Volgens alle beschikbare internetbronnen was er echter geen sprake van een rechtbank, maar was de vrouw vermoord door haar man en zijn familie en hadden enkele plaatselijke beambten hieraan meegewerkt. De NMI, de Afghan Independent Human Rights Commission, zond een team van eigen onderzoekers erop af en verklaarde dat de vrouw was vermoord door haar familie, en niet gestenigd. Ook de provinciale ambtsdragers verklaarden dat er geen sprake was geweest van een berechting door een sharia-rechtbank. Er was immers geen klacht, geen vervolging, geen rechterlijk onderzoek, geen bewijs en geen rechterlijk vonnis geweest. De vrouw had dus geen enkele vorm van een eerlijk proces gehad: zowel de sharia, in elke geaccepteerde betekenis, als de mensenrechten waren geschonden.

Dit voorbeeld maakt pijnlijk duidelijk dat mensenrechtenorganisaties zulke lokale schendingen meestal niet kunnen voorkomen, zeker niet wanneer die schendingen diep zijn geworteld in lokale culturen en vormen van gewoonterecht, zoals in Afghanistan en Pakistan. De vraag of de schendingen aan de sharia zijn toe te rekenen, blijkt vaak complexer dan gedacht. Men mag aannemen dat ook binnen de NMI's hierover verschillende standpunten bestaan. Eenstemmigheid zal echter wel bestaan over de noodzaak van voorlichting, onderzoek en lobbywerk om de kans op herhaling van dit soort drama's te verminderen.

De toegenomen acceptatie van mensenrechten in politiek en recht in de moslimwereld wijst erop dat het standpunt van verenigbaarheid van de rechtsstaat met de sharia terrein wint. Dit neemt echter niet weg dat er nog steeds enkele grote tegenstellingen bestaan.

5.3 TEGENSTELLINGEN EN TEGENKRACHTEN

Op vier gebieden bestaan er aanzienlijke tegenstellingen tussen enerzijds het door de klassieke sharia geïnspireerde of gevormde nationale recht van de meeste

moslimlanden en anderzijds de internationaal erkende mensenrechten. Mayer (1995) wijst op (1) de discriminatie van vrouwen; (2) de discriminatie van niet-moslims; en (3) de godsdienstvrijheid; Van Boven (1998) noemt ook (4) de doodstraf en de lijfstraffen die op *hadd*-delicten staan. Op deze vier punten wordt hierna kort ingegaan.

Discriminatie van vrouwen

De eerste tegenstelling betreft de ongelijkheid tussen man en vrouw. De doorwerking van de klassieke sharia draagt bij tot een ongelijke rechtspositie, met name in het familierecht, het erfrecht en het bewijsrecht alsmede in verspreide bepalingen op andere rechtsgebieden (Mayer 1995: 79-80; Berger 2006, par. 10.2). De mate van de tegenstelling varieert per land. Een aantal moslimlanden heeft bij de ondertekening of ratificatie van de CEDAW, die elke discriminatie op grond van sekse verbiedt, de eerdergenoemde voorbehouden gemaakt. De betekenis van die voorbehouden is meestal tamelijk onbepaald – 'verenigbaarheid met de sharia' – maar de West-Europese landen hebben doorgaans bezwaar gemaakt omdat zij deze bij voorbaat onverenigbaar achten met het doel van de verdragen.

Een voorbeeld van deze ongelijke positie biedt Iran. Het land is aangesloten bij de ICCPR, maar beriep zich na 1979 bij zijn periodieke rapportages op het primaat van de islam. In de slotbeschouwing over de ICCPR-rapportage van Iran in 1993 merkte het ICCPR-comité op dat:

> "the persistence and extent of discrimination against women is incompatible with (…) the Covenant and refers in particular to the punishment and harassment of women who do not conform with a strict dress code; the need for women to obtain their husband's permission to leave home; their exclusion from magistracy; discriminatory treatment in respect of the payment of compensation to the families of murder victims, depending on the victim's gender and in respect of the inheritance rights of women; prohibition against the practice of sports in public; and segregation from men in public transportation."

De positie van de vrouw in het nationale recht van de meeste moslimlanden is blijkens de landenrapporten in vele opzichten ondergeschikt, zowel juridisch als maatschappelijk. Vanuit mensenrechtenstandpunt is het niet aanvaardbaar dat in een land vrouwen, ongeveer 50 procent van de bevolking, in hun maatschappelijke positie en hun huwelijkse relatie een veel grotere mate van onzekerheid, angst en leed kunnen verwachten dan mannen, en dat nog wel op grond van het geldende recht. Dit geldt ook voor de ongelijkheid van vrouwen in erfrecht, bewijsrecht en strafrecht, die dan ook systematisch wordt bekritiseerd door mensenrechtenorganisaties.

Discriminatie van niet-moslims

De tweede tegenstelling betreft de ongelijkheid tussen aanhangers van de islam en die van andere godsdiensten of overtuigingen. De klassieke sharia schept een ongelijke rechtspositie tussen deze groepen, die getuige de landenrapporten kan

doorwerken op het terrein van het staatsrecht – toegang tot hoge staatsfuncties –, bestuursrecht, huwelijksrecht – gemengde huwelijken – erfrecht, bewijsrecht, bij het bedrijven van zendingsarbeid en bij het renteverbod.

Uit de landenrapporten blijkt dat de ongelijke behandeling van niet-moslims zowel aanhangers van andere wereldgodsdiensten betreft, zoals christenen, hindoes en joden, alsook die van bepaalde religieuze stromingen zoals de ahmadis en de bahais, van natuurgodsdiensten en ten slotte ook atheïsten. Een voorbeeld van religieuze discriminatie vinden we in Egypte. Bij de ICCPR-rap-portage over Egypte in 1983-1984 werden kritische vragen gesteld over berichten aangaande de behandeling van de Koptische minderheid, "that church publications had been banned and that the church had diffculty in obtaining permits to repair and build places of worship." In een ICCPR-rapportage van 1993 werd Egypte gevraagd "to prevent discrimination against the Copts and the Baha'is (…) they asked why their marriages were not recognised and whether the children born of Baha'i parents could be registered in the same way as those born of Muslim parents (…)." Het comité stelde dat "Baha'is were considered apostates and apostasy was considered as a breach of public order." In 2001 toonde het comité zich bovendien "concerned at the pressures applied to the judiciary by extremists claiming to represent Islam, who have even succeeded, in some cases, in imposing on courts their own interpretation of the religion."

De ongelijkheid heeft in een aantal moslimlanden – in het bijzonder, maar niet alleen in Saoedi-Arabië, Iran en Pakistan, en dus ook al in Egype – een klimaat van angst en repressie geschapen. Vanuit de optiek van de internationaal erkende mensenrechten is ook dat niet aanvaardbaar.

Godsdienstvrijheid

De derde tegenstelling betreft het gebrek aan godsdienstvrijheid. De klassieke sharia stelt extreme straffen en vergaande verboden op afvalligheid van de islam en allerlei vormen van belastering en besmeuring van God, de Profeet en andere kernfiguren, symbolen en elementen van de godsdienst (Mayer 1995: 141-162).

Bij de bespreking van het eerste ICCPR-rapport van Marokko in 1981 vroegen leden van het comité "whether, in Morocco, religions other than Islam were merely tolerated or whether they were placed on an equal footing by law." Deze vraag werd verder gespecificeerd. Het antwoord van de regeringsvertegenwoordiger luidde dat "there were no ethnic minorities in Morocco; (…) the principle of the equality of all religions before the law, embodied in the Constitution, constituted the rule." In 1999 stelde het comité naar aanleiding van de vierde rapportage: "The committee continues to be concerned that freedom of religion and belief is not fully guaranteed (…)."

Bij de totstandkoming van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens hadden enkele islamitische landen aanvankelijk bezwaar gemaakt tegen de formulering van het recht op godsdienstvrijheid, met name vanwege de vrijheid tot

verandering van geloof. Afvalligheid werd in de klassieke sharia nu eenmaal vaak als *hadd*-delict beschouwd, en dat had nog altijd invloed. Uiteindelijk gingen alle islamitische landen behalve Saoedi-Arabië toch akkoord met de tekst. Maar sindsdien is geloofsafval toch strafbaar gesteld in het recht van een aantal landen.[6] Deze strafbaarheid kan een bedreiging vormen voor de volgelingen van afwijkende doctrines, zoals de Ahmadiyya, en ook voor aanhangers van een algemeen erkende islamitische doctrine die afwijkt van die van de staatsmacht. Verder kunnen ook modernisten worden bedreigd door fundamentalisten (Beke 1996: 97).[7] Het fundamentele recht van godsdienstvrijheid beoogt deze groepen en individuen te vrijwaren van zulke dwang en repressie. Op grond van de internationale en nationale mensenrechtenbepalingen is de strafbaarheid van geloofsafval dan ook niet aanvaardbaar.

Lijfstraffen en doodstraf

De vierde tegenstelling betreft de schendingen van de integriteit van het menselijk lichaam door wrede en inhumane behandeling. De klassieke sharia schrijft zware lijfstraffen zoals steniging, kruisiging, amputatie en zweepslagen voor. In de jaren zeventig van de twintigste eeuw heeft een aantal landen de zware lijfstraffen op *hadd*-delicten als sharia opnieuw ingevoerd. Met name tegen de zwaarste van deze straffen – steniging en kruisiging, alsook amputatie – bestaan grote bezwaren op grond van de ICCPR, de CAT en nationale mensenrechtenbepalingen die de integriteit van het menselijk lichaam beschermen en marteling en inhumane behandeling verbieden. Niet alleen zijn de straffen wreed en onherstelbaar, het is ook gebleken dat zij van toepassing kunnen zijn op minderjarigen en zelfs op vrouwen die het slachtoffer zijn geworden van verkrachting. De herinvoering van deze straffen vond in Libië, Soedan en Pakistan bovendien plaats door een ondemocratisch, militair gezag, dat hiermee kennelijk tegelijk orde en tucht wilde bevorderen, zijn legitimiteit wilde vergroten, zijn tegenstanders angst wilde inboezemen en wilde aangeven dat men geen boodschap had aan de voorspelbare opvattingen van de westerse wereld daarover (Peters te verschijnen). Het feit dat de stenigingsstraf in landen als Pakistan en Nigeria nog nooit door de rechter in hoogste instantie is opgelegd, neemt de principiële tegenstelling niet weg.

Zoals is gebleken in hoofdstuk 3, bestaan op de vier genoemde terreinen grote juridische verschillen tussen de twaalf onderzochte landen. De mate van onverenigbaarheid van sharia en mensenrechten blijkt dus per land te verschillen (en is het grootst in Saoedi-Arabië). Intussen blijft de kwestie van de verenigbaarheid in alle bestudeerde landen zowel in abstract-filosofische zin als aan de concrete rechtspolitieke fronten voorwerp van debat en politieke strijd. In de moslimwereld vindt men onder degenen die sharia en mensenrechten onverenigbaar achten ten minste twee verschillende posities.

De eerste is het standpunt dat alle of bepaalde mensenrechten niet passen bij een bepaalde cultuur, historie, volksaard of godsdienstige opvatting. Halliday (2003: 137) noemt deze positie *particularism*. Zij behelst geen algemene afwijzing van mensenrechten, alleen van hun toepasselijkheid in een bepaalde context. Ook

binnenlandse mensenrechtenactivisten wordt vanuit deze positie tegengeworpen dat de maatschappij in dit land nu eenmaal 'anders' is. Het is logisch dat deze positie veel voorkomt bij conservatieven en degenen die hen te vriend wensen te houden (zie par. 4.4).

De tweede positie is die van de *confrontation*: de verwerping van de mensenrechten omdat zij onderdeel zijn van het seculiere recht dat is verspreid door het Westen en is uitgebouwd door nationale regeringen van moslimlanden (Halliday 2003: 138). Vanuit dit standpunt worden alle niet-islamitische concepten afgewezen, en is alleen een orthodoxe interpretatie van de sharia geoorloofd. Dit standpunt treft men aan bij orthodoxe conservatieven, puriteinen en *jihadi's*. Ook doen enkele regeringen soms uitlatingen in die richting (zie par. 5.5). Deze positie laat voor individuele mensenrechten op het eerste gezicht weinig plaats.

De weerstanden en ambivalentie in de moslimwereld ten opzichte van mensenrechten zijn versterkt door de "hypocrisy and double standards" die westerse landen als de Verenigde Staten hanteren bij de beoordeling van de daden van zichzelf, hun bondgenoten en hun tegenstanders (Mayer 1995: 5; Saikal 2003: 67, 103).

Maar ook in het Westen wordt onverenigbaarheid van sharia met rechtsstaat en mensenrechten wel aangenomen, zoals hiervoor bleek (zie par. 5.1). De Italiaanse premier Berlusconi ging hiervan uit bij zijn bekende uitspraak dat de westerse beschaving superieur is aan die van de islam omdat zij de mensenrechten respecteert (Saikal 2003: 15). Sinds de jaren negentig is de confrontatie met de islam en sharia veelvuldig gezocht door Ibn Warraq, Hirsi Ali en andere migranten uit de moslimwereld, die eenmaal in het Westen, de islam publiekelijk zijn gaan beschouwen als de hoofdoorzaak van vele mensenrechtenschendingen. Zij sluiten aan bij een lange traditie van 'anti-muslimism'.[8]

Anti-muslimism

De denkwijze van Ibn Warraq en zijn geestverwanten is direct of indirect van invloed op westerse intellectuelen en politici. In 1995 verscheen zijn artikel 'Is Islam compatible with democracy and human rights?'[9] Dit werk noemt tientallen punten waarop 'de islam' dan wel 'islamic law and doctrine' strijdig is met mensenrechten. Een deel van zijn betoog is helder en juist. In een ander deel behandelt hij zonder onderscheid situaties 'under Islam', 'under Islamic law' en 'in Muslim countries'. Daarbij vermengt hij de eeuwenoude theorie van de klassieke sharia, de nu geldende wetten, de toepassing daarvan en de maatschappelijke werkelijkheid zodanig dat er onjuiste beelden ontstaan.

Zo schrijft hij: "Non-believers (…) in Muslim countries do not have 'the right to life'. They are to be killed. Muslim doctors of law generally divide sins into great sins and little sins. Of the seventeen great sins, unbelief is the greatest (…)." Hiervan gaat de overduidelijke suggestie uit dat afvalligheid en atheïsme in moslimlanden worden bestraft met de dood. Tabel 3.9 laat echter zien dat in ten minste zeven van de onderzochte moslimlanden geloofsafval niet strafbaar is, laat staan met de

doodstraf wordt bedreigd. Uit onderzoek van Beke (1996: 103) blijkt bovendien dat in die landen waar geloofsafval strafbaar is, bestraffing van geloofsafval uitzonderlijk is, wat al helemaal geldt voor toepassing van de doodstraf.

Ibn Warraq schrijft ook: "women under Islam (…) are not free to marry whom they wish (…)." Op dit punt heeft zelfs de *Groot-Mufti* van Saoedi-Arabië, het meest orthodoxe sunnitische moslimland, onlangs per *fatwa* uitgesproken dat vrouwen onder de sharia wel degelijk zelf mogen bepalen met wie zij trouwen. De zinsnede 'women under Islam' gaat overigens ook voorbij aan het treurige feit dat het genoemde verschijnsel in tal van traditionele culturen in Azië en Afrika veelvuldig voorkomt, onder moslims, hindoes en christenen.

Over Pakistan schrijft hij: "Ahmadi's can be imprisoned and even sentenced to death solely for exercise of their right to freedom of religion including their right to express their religion." Volgens artikel 298B en C van de grondwet worden ahmadis bedreigd met een gevangenisstraf van ten hoogste drie jaar.

Ibn Warraq schrijft verder: "Women are not free to choose their work under Islam, certain jobs are forbidden to them, even in so-called liberal Muslim countries. Orthodox Islam forbids women from working outside the home." In de meeste moslimlanden kunnen vrouwen met hogere opleidingen gewoon hun studierichting en beroep kiezen en kunnen zij arts, advocaat, topambtenaar, rechter, minister of staatshoofd worden. Velen werken buitenshuis.

Het standpunt van onverenigbaarheid van sharia en mensenrechten wordt in het voetspoor van secularisten als Ibn Warraq ook verdedigd door westerse wetenschappers. Zo betoogt Cliteur (2002): "(…) of de doodstraf nu rechtvaardig is of niet, of de doodstraf nu beschaafd is of niet, het is voor een waarlijk gelovige moslim volslagen irrelevant. De vraag is of God het beveelt in de Heilige Schrift." Deze redenering impliceert dat een Pakistaanse rechter die de mensenrechten wel handhaaft door te besluiten dat dood door steniging niet geoorloofd is, geen 'waarlijk gelovige moslim' zou zijn. Het door Cliteur gemaakte onderscheid tussen 'de ware moslims' en 'ons', die letten op rechtvaardigheid en beschaving, sluit goed aan bij het *clash*-denken van Huntington (1998: 70). Maar het gaat voorbij aan de maatschappelijke werkelijkheid in grote delen van de moslimwereld.

5.4 EEN THEORETISCH KADER VOOR TOENADERING TUSSEN SHARIA EN MENSENRECHTEN

Verschillende auteurs hebben ideeën ontwikkeld over de mogelijkheden van toenadering tussen universele mensenrechten en godsdienst en cultuur in de moslimwereld. De meeste daarvan zijn geschreven door moslims vanuit één van de twee posities die Halliday als *assimilation* dan wel *appropriation* benoemt (zie par. 5.2). Zij bevatten tal van belangwekkende standpunten over mogelijke en juiste interpretaties van de bronnen van de islam. Deze zijn met name gericht op

de meningsvorming onder moslims. Daarnaast blijft buiten de moslimwereld grote behoefte bestaan aan bruikbare kaders voor de beantwoording van de vraag in hoeverre mensenrechten met hun pretentie van universele gelding verenigbaar zijn met het geldende recht in de moslimwereld. Een recent werk binnen het Nederlands taalgebied dat zo'n theoretisch kader beoogt te bieden, vormt de studie van Brems (2001; 2003) over 'inclusieve universaliteit'.

5.4.1 INCLUSIEVE UNIVERSALITEIT VOLGENS BREMS

Brems (2003: 143, 149) wijst erop dat het normatieve universaliteitsbegrip uiting geeft aan een doelstelling, een ambitie. Mensenrechten zijn per definitie universeel; de toepasbaarheid op alle mensen is een essentieel kenmerk. In de normatieve theorie staan mensenrechten dan ook los van de context. Deze beweerde contextuele neutraliteit is echter een illusie, aldus Brems. Bij de bepaling van de mensenrechtenagenda, de opstelling van de verdragen, de standaarden en het toezicht op de naleving is er sprake van een onevenredige westerse dominantie. Hiertegen is volgens de schrijfster veel kritiek gekomen van vertegenwoordigers van niet-westerse samenlevingen, met name uit Oost- en Zuidoost-Azië, Afrika ten zuiden van de Sahara en de islamitische wereld. De kritiek is cultureel, economisch en politiek van aard (ibidem: 151). Zij heeft onder meer betrekking op kwesties als individualisme versus gemeenschapszin, rechten versus plichten, 'schadelijke culturele praktijken', de prioriteit van economische en sociale grondrechten versus politieke. De kritiek vanuit de islamitische wereld valt deels hiermee samen, maar is daarnaast religieus van aard en in zoverre wezenlijk verschillend: zij beroept zich in dat deel van de kritiek op Goddelijk gezag waaraan gewone stervelingen niet kunnen en niet mogen tornen (ibidem: 152). "Mensenrechten worden daarom in de eerste plaats onderworpen aan een sharia-conforme interpretatie en vervolgens aan restricties waarvan als enige vereiste geldt dat ze gebaseerd moeten zijn op de sharia" (ibidem: 153).

Vanuit het Westen en de 'internationale mensenrechtengemeenschap' wordt op niet-westerse mensenrechtenkritieken doorgaans afwijzend gereageerd, stelt Brems. Het is haar oordeel dat dat verkeerd is. Zij toont zich bewust van het feit dat een deel van de niet-westerse mensenrechtenkritiek niet deugt, maar dat doet niet af aan de kern van haar betoog: "In de visie die ik voorstel, kan de universaliteit van de mensenrechten beter worden bevorderd door te trachten tegemoet te komen aan een aantal van de eisen van de niet-westerse samenlevingen in een flexibel en dynamisch mensenrechtensysteem, dan door een rigide verdediging van de status quo." Zij meent dat wij moeten vaststellen dat de internationale mensenrechten nu eenmaal sterk westers zijn gekleurd, en dat de verschillen tussen westerse en niet-westerse samenlevingen reëel en talrijk zijn (ibidem: 154). De grondslag voor haar begrip van 'inclusieve universaliteit' is dat niet-westerse landen betrokken moeten zijn bij de vaststelling van de inhoud, de interpretatie en de toepassing van deze normen. Inclusieve universaliteit wil zo "de mensenrechten meer relevant maken voor meer mensen," en ze daardoor "meer universeel" maken. Een cruciaal deel van Brems' betoog is de voorwaarde-

lijkheid: "Dit mag geen eenrichtingsverkeer zijn. Tegenover de inspanningen van het mensenrechtensysteem om meer ontvankelijk te worden ten aanzien van de verschillen tussen samenlevingen, moeten inspanningen staan binnen de betrokken samenlevingen om deze meer ontvankelijk te maken ten aanzien van de mensenrechten. Respect voor diversiteit mag geen afbreuk doen aan de kritische ingesteldheid. Een engagement voor de mensenrechten omvat dan ook een engagement om bepaalde wetten en gebruiken te veranderen. Dergelijke veranderingen zijn gemakkelijker te aanvaarden als men de mensenrechten zelf ook kan beschouwen als een onderdeel van de eigen traditie" (ibidem: 155).

Dat inclusieve universaliteit geen utopie is, baseert Brems op het feit dat "culturele en maatschappelijke verandering een alledaags gegeven" vormen. Cultuur is immers een heterogeen en dynamisch verschijnsel. De angst dat toegeven aan niet-westerse kritiek de mensenrechten zou kunnen ondermijnen, pareert Brems door vast te stellen dat de mensenrechten naar hun aard toch al flexibel en dynamisch zijn.

Zij wijst in dat verband onder meer op twee juridische leerstukken. Het eerste is dat van de 'voortschrijdende verwezenlijking', erkend in het Internationaal Verdrag inzake Economische, Sociale en Culturele Rechten (artikel 2-1). Dit betekent "dat de context waarin een regering moet werken in rekening wordt gebracht bij de beoordeling van haar positieve mensenrechtenverplichtingen." Afhankelijk van de obstakels die er bestaan, is het voor de ene staat veel moeilijker om bepaalde mensenrechten volledig te verwezenlijken dan voor andere. Verschillende snelheden kunnen dan ook gerechtvaardigd zijn. De bepaling doelt in de eerste plaats op economische omstandigheden, maar volgens Brems kan zij ook worden toegepast op andere contextuele factoren: politieke of culturele obstakels kunnen eveneens een vertraging verantwoorden (ibidem: 158). Dit voert ons onmiddellijk naar de *governance*-dilemma's in de moslimwereld (zie par. 4.5). Er blijft echter altijd een verplichting om 'stappen te ondernemen' en er mag nooit afbreuk worden gedaan aan een aantal 'kernverplichtingen' binnen elk recht.

Het tweede leerstuk, de 'margin of appreciation', is toegepast door het Europese Hof voor de Rechten van de Mens. Het biedt een discretionaire ruimte aan de nationale overheid om een individueel recht te beperken op grond van een algemeen belang en om bepaalde middelen te kiezen voor de bescherming of beperking van een recht. Dit maakt het mogelijk rekening te houden met plaatselijke omstandigheden en gevoeligheden. Brems haast zich hieraan toe te voegen dat er uiteraard grenzen zijn aan de flexibiliteit van mensenrechtenbepalingen en dat er zeker "geen sprake kan zijn van contextuele rechtvaardiging van grove schendingen van mensenrechten (die per definitie de kern raken)."

Wie in een interculturele mensenrechtendialoog diversiteitsclaims uit de islamitische wereld ernstig neemt en zich zo openstelt voor contextuele diversiteit, zal volgens Brems' theorie worden beloond: naarmate de opvatting van inclusieve universaliteit veld wint, wordt de grond van veel contextgebonden kritieken

weggenomen, en kunnen meer mensen oprecht het gevoel hebben dat de mensenrechten hún rechten zijn.

5.4.2 BEOORDELING: INCLUSIEVE UNIVERSALITEIT EN EFFECTIEF MENSENRECHTENBELEID

Zou het theoretisch kader van Brems, gelet op de in deze studie genoemde tegenstellingen, religieuze standpunten en politieke verhoudingen, een goed uitgangspunt kunnen vormen voor een effectief mensenrechtenbeleid met betrekking tot de moslimwereld? Een logisch vertrekpunt voor de beantwoording van deze vraag is dat zulk beleid: (1) doelgericht, (2) realistisch, (3) geloofwaardig en (4) uitvoerbaar zou moeten zijn. Een uitwerking van deze eisen zal naar de conclusie leiden dat er inderdaad goede resultaten mogen worden verwacht van een beleid gebaseerd op Brems' inclusieve universaliteit. Voorwaarde is wel dat ook de andere partij 'beweegt' en in casu expliciet of impliciet afstand neemt van een strikte, onbuigzame interpretatie van de klassieke sharia. In Halliday's termen gezegd: doordat de *confrontation* niet wordt gezocht, er althans voor bepaalde vormen van *particularism* enig begrip wordt opgebracht en *appropriation* niet zonder meer wordt verworpen, neemt de kans op *assimilation* toe. Hierdoor kan de *incompatibility* geleidelijk kleiner worden.

De doelgerichtheid van het beleid

De eis van doelgerichtheid voert in de eerste plaats naar het wezen van de mensenrechten, namelijk het feit dat zij universele gelding hebben. Brems benadrukt terecht dat zij dus ook voor de 1,3 miljard moslims moeten gelden, en dan niet alleen in de wetboeken maar ook in de sociale werkelijkheid. Deze pretentie van 'inclusiviteit' kan alleen worden gerealiseerd als de mensenrechten ook in de moslimwereld legitiem zijn, met andere woorden, als zij als juist worden ervaren. In deze studie is geconstateerd dat er in dit opzicht grote tegenstellingen, verschillen en spanningen bestaan tussen en binnen moslimlanden, maar dat ondanks de maatschappelijke islamisering sinds de jaren zeventig over de lange termijn genomen de legitimiteit van rechtsstaat en mensenrechten ook in de moslimwereld is toegenomen (zie par. 5.2). Er bestaan immers vele gedeelde doelen, en waar dat niet het geval is, is dikwijls incrementele verandering mogelijk gebleken. Voor dit veranderingsproces binnen de moslimwereld werd en wordt veel strijd geleverd, die zich ook vandaag de dag voortzet in de maatschappij, de politiek, in het wetenschappelijke debat en in het rechtssysteem. Intellectuelen als An-Na'im, Ghannoushi, Abdurrahman Wahid of Soroush mogen door hun interpretatie van de sharia oplossingen hebben gevonden, vele schriftgeleerden houden er voorlopig conservatievere opvattingen op na.

Binnen de – verdeelde – moslimlanden is een belangrijke rol weggelegd voor het nationale rechtssysteem. Bij bepaalde groepen is er een grote bereidheid om bestaande wetgeving en jurisprudentie die strijdig zijn met mensenrechten aan te passen. Verbetering van het recht en van daadwerkelijk functioneren van nationale rechtssystemen staat hoog op internationale en nationale agenda's. Steeds

weer blijkt echter dat de juridische en maatschappelijke veranderingen die van de moslimlanden en andere ontwikkelingslanden worden gevraagd, de nodige tijd vergen. Wie een zeer snelle, grootschalige en totale transformatie nastreeft, loopt serieuze risico's in chaos te belanden en heeft nog grotere kansen op een 'boemerangeffect', zoals uit enkele voorbeelden in deze studie is gebleken. Deze bevinding bevestigt Brems' theorie.

De mate van realisme in het beleid

Voor een realistisch mensenrechtenbeleid is Brems' uitgangspunt onmisbaar, namelijk dat context relevant is. De politieke, maatschappelijke en juridische context van de verhouding tussen sharia en mensenrechten is zeer complex, zo blijkt uit deze studie. Het is echter noodzakelijk hierover voldoende te zijn ingelicht en hiermee rekening te houden. Het zijn immers de politici, de bevolking en de juristen in de moslimlanden zelf die de mensenrechten moeten waarborgen en activeren. Dit is temeer zo nu internationaal mensenrechtenbeleid in moslimlanden veel weerstanden oproept vanwege de huidige achtergrond van de internationale betrekkingen. Zoals Ignatieff (2001) schreef: "Human rights doctrine is now so powerful, but also so unthinkingly imperialist in its claim to universality, that it has exposed itself to serious intellectual attack." Er bestaat in de moslimwereld een breed verzet tegen de historische en hedendaagse dominantie van het Westen, de westerse standpunten inzake Israël en de Palestijnen, Afghanistan en Irak, en de eerdergenoemde dubbele standaarden en hypocrisie (Saikal 2003). Elke verbetering op dat punt kan het realiteitsgehalte van internationaal mensenrechtenbeleid vergroten.

De mensenrechtensituatie staat binnen de meeste moslimlanden landen op het niveau van de politieke context sterk onder invloed van complexe machtsverhoudingen aan de vijf rechtspolitieke frontlijnen, posities binnen regering, oppositiegroepen en *civil society*, en de mogelijke coalities in de driehoek van modernisten, conservatieven en puriteinen. Gezien de enorme *governance*-dilemma's van de regeringen is een 'voortschrijdende verwezenlijking' inderdaad vaak het beste waarop men kan hopen. Een realistische analyse van de sociale werkelijkheid gaat uit van een macroperspectief waarin de maatschappij in de meeste moslimlanden zich bevindt in een langdurige overgangsfase van traditie naar moderniteit. Deze fase wordt weliswaar gekenmerkt door heterogeniteit en normatief pluralisme, maar de islam als godsdienst is daarin bijzonder sterk verankerd (zie par. 4.6). Gebrekkig functioneren van overheid en rechtssysteem zorgt in veel landen voor scepsis aan de basis over de daadwerkelijke handhaving van mensenrechten. Dat heeft de ontvankelijkheid voor islamisering van het recht vergroot. Dit komt ook tot uiting op de vier terreinen die als spanningsveld tussen mensenrechten en islam zijn genoemd (par. 5.3). Daar kunnen hele categorieën van mensen, juridisch of feitelijk, buiten de beschermingssfeer van bepaalde mensenrechten worden gehouden met het argument dat zij op grond van de sharia die bescherming niet verdienen. Hier worden in een aantal gevallen de grenzen van de flexibiliteit bereikt. Een realistische kijk op de mogelijkheden bestaande rechtssystemen te veranderen zal al te grote ambities van mensenrech-

tenbeleid op korte termijn temperen. Mensenrechtenbeleid heeft op langere termijn alleen kans van slagen als de nationale en lokale rechtssystemen in de moslimwereld sterker worden.

De geloofwaardigheid van het beleid

Dat de geloofwaardigheid van het internationale mensenrechtenbeleid van verschillende kanten onder druk staat, is hiervoor al gebleken. Niet alleen is het mensenrechtenbeleid geconfronteerd met bezwaren vanuit de moslimwereld, maar ook ontmoet het in westerse landen zoals Nederland in toenemende mate politieke en intellectuele kritiek, als zou het te *soft* zijn en bovendien inconsistent. Hier lijkt Brems' theorie het kwetsbaarst. Het *clash*-denken heeft in sommige kringen de gedachte doen postvatten dat het naïef en onlogisch zou zijn te vertrouwen op afspraken met moslimlanden over mensenrechten, in het bijzonder met liberale moslims. Drie kritische vragen worden daarbij dikwijls gesteld: (1) Is het idee van een 'respectvolle dialoog' wel besteed aan de moslimwereld, waar radicale puriteinen en conservatieven immers domineren? (2) Zet elke aanvaarding van de essentialistische uitgangspunten van de islam en de sharia in een mensenrechtendialoog de deur niet open naar toepassing van sharia-regels die de mensenrechten schenden? (3) Kan een moslim een keuze voor mensenrechten gestand doen wanneer hem dit als onislamitisch wordt tegengeworpen? Elk van deze vragen is gerechtvaardigd en verdient serieuze overweging.

Hoewel van grondslagendiscussies met gelovige puriteinen en conservatieven niet mag worden verwacht dat deze daarbij tot andere geloofsopvattingen zullen komen, is het zowel zinvol als noodzakelijk gedeelde doelen te benadrukken (Baehr 1998: 65). Daarnaast is het nuttig het gesprek te onderhouden met radicale puriteinen: onder hen bevinden zich niet zelden bevlogen idealisten, die juist mede door gebrek aan respect van hun omgeving, door identiteitscrises en gevoelens van frustratie en vernedering tot hun extreme opvattingen zijn gekomen (Stern 2004; Naipaul 1981, 1998).

Natuurlijk is het juist dat door acceptatie van de uitgangspunten van de islam, bijvoorbeeld in het discours over 'islamitische mensenrechten' en de Caïro-verklaring (1990) vaak de deur wordt opengehouden naar conservatieve interpretaties van de sharia. Men kan hierdoor het idee krijgen voor de gek te worden gehouden, en soms terecht. Maar tegelijkertijd heeft juist deze benadering ook goede kansen geboden om langs de weg der geleidelijkheid tot vooruitgang te komen (Mayer 1995: 183).[10] Succesvolle liberale hervormers waren dikwijls in de eerste plaats islamitische schriftgeleerden, van Mohamed Abduh tot Abdurrahman Wahid. De alternatieven zijn beperkt, immers "resistance to change is often greatest when change agents attempt to force their wills on others without demonstrating a sincere appreciation for the situations they are transforming" (Magnarella 2003: 25).

Moslims die kiezen voor mensenrechten die indruisen tegen de klassieke sharia, krijgen inderdaad uit conservatieve en puriteinse hoek het verwijt dat zij

onislamitisch zijn. Modernisten hebben echter in de loop van de geschiedenis getoond over een arsenaal aan tegenargumenten te beschikken (Mokhtari 2004: 472-475; al-Nowaihi 1975: 174-185). Bovendien hebben zij in de meeste moslimlanden generaties achtereen leidende posities in de politiek en het rechtssysteem bezet, en zo sinds meer dan een eeuw grotere invloed uitgeoefend op de rechtsontwikkeling in de moslimwereld dan de puriteinen en de *ulama*. In het huidige tijdsgewricht staan zij niet in de schijnwerpers en klinkt hun stem zachter dan voorheen, maar er zijn tegelijk tekenen die bevestigen dat ideeën van nieuwe moslimhervormers opnieuw wortel schieten. Mokhtari (2004) en Filali-Ansari (2004) betogen dat in de moslimwereld, inclusief Iran, een nieuwe generatie hervormers is opgestaan die ondanks felle kritiek van conservatieven en puriteinen grote invloed zullen uitoefenen op komende generaties. WRR-Verkenning nr. 10 van Nasr Abu Zayd gaat op deze vernieuwingen uitgebreid in.

Uiteraard zou een benadering van 'inclusieve universaliteit' ongeloofwaardig zijn als tegemoetkomingen slechts van één kant zouden komen. Brems is dan ook van mening dat deze benadering alleen kan werken als tegenover de inspanningen van het internationale mensenrechtensysteem ook zichtbare inspanningen staan van de desbetreffende moslimlanden. Onder die voorwaarde acht zij toenadering tussen en verzoening van mensenrechten en sharia mogelijk. Ik acht haar benadering bruikbaar mits deze wordt gekwalificeerd. Immers, om welke sharia gaat het? Als de klassieke sharia wordt bedoeld met al haar essentialistische claims en dogma's, dan blijft verenigbaarheid met een aantal fundamentele mensenrechten immers uitgesloten. Indien men daarvan duidelijk afstand neemt, expliciet of impliciet, dan komt verenigbaarheid in zicht.

De uitvoerbaarheid van het beleid

De uitvoerbaarheid van mensenrechtenbeleid hangt naast de hierboven genoemde factoren, zoals doelen, realisme en geloofwaardigheid, ook af van de keuze van fora, gesprekspartners, agenda's en werkstijlen. Brems' pleidooi voor een 'interculturele dialoog' impliceert een ruime keuze van gesprekspartners en stijlen. Niet alleen met secularieren en modernisten maar juist ook met conservatieven en puriteinen kan de dialoog zinvol zijn. Hiervoor dient zich zowel in de moslimlanden als daarbuiten een indrukwekkend aantal instellingen aan, waarmee in korte tijd veel ervaring is opgebouwd. De nog jonge NMI's (zie 5.2) en plaatselijke nongouvernementele organisaties zullen onderling zelf ook de nodige culturele dialogen hebben te voeren, met elkaar én vaak ook intern. De invloed van lokale contexten, die Brems noemt, zal hierdoor toenemen. In 2004 zijn onder het Nederlandse voorzitterschap de 'EU Guidelines on Human Rights' uitgebracht. In deze richtlijnen voor 'Human Rights Dialogues' wordt onder meer aandacht gevraagd voor de ondersteuning van 'Human Rights defenders' en voor een goede afstemming tussen ontwikkelingsbeleid en mensenrechtenbeleid. Dit biedt mogelijkheden om een 'progressieve verwezenlijking' daadwerkelijk te ondersteunen.

In het kader van deze studie kan hierop niet uitgebreid worden ingegaan. De volgende paragraaf richt zich op drie fora die de afgelopen twintig jaren een

belangrijke rol hebben gespeeld bij het internationale mensenrechtenbeleid jegens de moslimwereld, namelijk de verdragsorganen van ICCPR, CEDAW en CAT. Daar zal blijken in hoeverre in de praktijk reeds de bovengenoemde benadering van inclusieve universaliteit is gevolgd.

5.5 DE TOEZICHTCOMITÉS VAN MENSENRECHTENVERDRAGEN: ICCPR, CEDAW EN CAT

De drie in par. 5.2 genoemde verdragen kennen alle een mechanisme om op de hoogte te blijven van de naleving van hun bepalingen. De aangesloten staten zijn verplicht periodiek te rapporteren. Deze rapportage is voorwerp van besprekingen tussen verdragsorganen en vertegenwoordigers van de regeringen van de betrokken landen. Deze verdragsorganen zijn comités die bestaan uit onafhankelijke deskundigen, afkomstig uit verschillende landen, inclusief westerse en moslimlanden. De procedure omvat onder andere een schriftelijk rapport, een lijst van onderwerpen *(list of items)* die het comité met de regeringsvertegenwoordiger wil bespreken, een vraag-en-antwoordronde waarvan volledig schriftelijk verslag wordt opgemaakt, en een slotbeschouwing, de *concluding observations* van het comité, met *areas of concern* en *positive points*, waarin ook aanbevelingen kunnen worden gedaan.

De landenrapportages leveren waardevolle uitgebreide overzichten van probleempunten op. De leden van de comités van de ICCPR, de CAT en de CEDAW blijken vele vragen te stellen, geregeld hun zorgen uit te spreken en steeds weer aanbevelingen te doen.[11] De aangesloten staten zetten de nationale standpunten over recht en ontwikkelingen in hun land uiteen. Aan de hand van een aantal illustratieve citaten zal hiervan een beeld worden geschetst.

Confrontation

Een sfeer van confrontatie sprak het meest uit de verslagen van de discussies tussen de comités en de vertegenwoordigers van de landen Iran, Saoedi-Arabië en Soedan. Iran nam met name in zijn eerste ICCPR-raportage in 1982, dus kort na de revolutie van 1979, een trots en onbuigzaam standpunt in: het verdrag kon strijdig zijn met de voorschriften van de islam en in dat geval gingen deze laatste boven het mensenrechtenverdrag. Verklaard werd dat islamitische wetten universeel waren. Tien jaar later echter nam Iran een andere positie in, constructiever ten opzichte van het verdrag en soms zelfs defensief ten aanzien van de uitgeoefende kritiek. In 1992 werd namens Iran gesteld:

> "The Covenant was a valuable international instrument whose correct enforcement could help to preserve the inherent value and dignity of human beings. That was the fundamental basis of his country's order. (…) The Islamic Republic of Iran was discharging its obligations under the Covenant, particularly by submitting its reports to the Committee, whose suggestion it was quite willing to hear and whose guidance and advice, if any, it was fully prepared to follow, in order to improve the situation in Iran."

Deze stellingname correspondeerde met de meer pragmatische koers die het regime in deze periode leek te volgen.

Soedan liet het ICCPR-comité in 1991 weten dat het verdrag maar eens moest worden herzien om beter tegemoet te komen aan de wensen van de moslimlanden. In eenzelfde lijn beantwoordde Saoedi-Arabië in 2002 de zorgen van de voorzitter van het CAT-comité over bepaalde lijfstraffen, met de mededeling dat deze straffen van God afkomstig waren en dus niet konden worden afgeschaft of gewijzigd; wanneer het comité meende de 1400-jaar oude geloofsopvattingen van Saoedi-Arabië te moeten bestrijden, trad het buiten zijn mandaat, aldus de vertegenwoordiger van dat land.

Appropriation

Naast confrontatie namen Saoedi-Arabië, Iran en andere landen ook de *appropriation*-positie in. In een rapportage van 2001 aan de CAT werd gesteld: "It should be borne in mind that the Islamic sharia guaranteed human dignity and rights 14 centuries ago in accordance with the words of Almighty God (…)." In 1992 deelde de vertegenwoordiger van Iran het ICCPR-comité bijvoorbeeld mee: "Islam was a major advocate of the freedom of thought, and in many of its sura's, the Qoran invited people to think freely and not to follow blindly the narrow thinking of their forefathers. (…) No compulsion was exercised on people with respect to their religious convictions."

Ook het meer gematigde Egypte eigende zich in de ICCPR-rapportage van 1984 de mensenrechten toe, zowel als doel van zijn overheidsbeleid als op grond van de sharia. Het verklaarde "that the Government of Egypt attached great importance to human rights (…), had always recognised that promotion of human rights was a historic necessity because it was a prerequisite for the full development of the individual's personality. Furthermore the sharia, which reflected the principles of the Koran regarding dignity, honour, freedom and equality of all men without distinction of religion, race, or colour, was a primary source of law in Egypt (…)." In het antwoord aan het CEDAW-comité in 1983-1984 stelde Egypte onder meer dat "Islamic law had given a prominent position to all women and liberated them from any form of discrimination," echter "with regard to rights and responsabilities during marriage and at its dissolution, a certain difference existed between the Convention and islamic law." Vervolgens ontstond er een meer gedetailleerde discussie over bepaalde aspecten van Egyptes huwelijksrecht.

Assimilation

Assimilation was de dominante positie in de rapportages van de landen uit de gematigde middengroep. Het perspectief op geleidelijke verandering werd in 1990 door de vertegenwoordiger van Egypte aldus verwoord:

"(…) the legal concept of equality had to be seen within the framework of the economic and political scenario. Political systems might succeed in enacting laws that ensured equality, but the development of a society was based on the de facto situation. In Egypt, Islam was based on equality. The educational system enshrined courses on religion that also had a bearing on personal matters, such as marriage and divorce. As the country had been faced with numerous economic and social problems, women were not able to exercise their full rights. However, Egypt had put much emphasis on legal equality and recommended another Decade for Women to build on the achievements of the First Decade. He also adverted to the global tendency towards conservatism, in general, and admitted the existence of conservative groups also in Islamic countries."

In zijn beoordeling van Egyptes rapportage in 2001 kon het comité inderdaad melding maken van "noticeable improvement of women's rights in the legal, institutional and practical domains" aan de hand van een aantal concrete voorbeelden, waaronder de nieuwe huwelijkswet en de oprichting van een nationale vrouwenraad met belangrijke taken en bevoegdheden tot toezicht op de naleving van de CEDAW.

Met betrekking tot Marokko's CEDAW-rapportage in 2003 sprak het comité veel waardering uit voor initiatieven om wetgeving op diverse rechtsgebieden te herzien, het familierecht te hervormen, alsmede de wetgeving en vrijwillige toezeggingen van partijen om de vertegenwoordiging van vrouwen in het parlement te vergroten.

Ook Indonesiës rapportages aan het CEDAW-comité gaven aanleiding tot bepaalde waardering, bijvoorbeeld in 1988 over de gelijke sancties voor man en vrouw bij overspel, en in 1998 over het *family planning*-beleid. Tegelijkertijd werden ook aan de gematigde landen voortdurend en systematisch zorgen kenbaar gemaakt over onderwerpen waar het recht, de rechtstoepassing en/of de maatschappelijke ontwikkelingen te ver achterbleven bij de doelstellingen van het verdrag. In vele gevallen leek hier sprake te zijn van een kritische maar constructieve dialoog van partners.

Zelfs ten aanzien van Iran is er bij de discussie over de ICCPR-rapportage van 1992 naast een storm van kritiek een passage waarin één lid toch nog vooruitgang signaleert:

"(…) It was clear that the State party was not implementing the Covenant in full. The reason for that was again clear: in Iran the Covenant was being implemented within the framework of the Islamic Shariah. Cruel punishment, for example, was strictly forbidden by the Covenant, but was in conformity with the Shariah. The same applied to the freedom of religion (…). It was nevertheless possible to discern some progress – progress in procedures, improvement in the judicial system and advances in regard to the freedom of expression and equality between the sexes. Progress was certainly slow, but the essential thing was that progress was there. It was even more essential that it should continue."

Overigens maken de meeste rapportages en discussies tevens duidelijk dat de gesignaleerde schending van mensenrechten vaak mede is terug te voeren op tradities en praktijken die hun fundering buiten de klassieke sharia vinden. Ook met betrekking tot de landen met meer seculiere stelsels bleken de CEDAW- en ICCPR-comités ernstige zorgen te hebben over de status van de vrouw. Dit nu stond niet of niet primair in verband met de sharia maar vooral met "discriminatory customary rules" en "deeply rooted traditions" in Mali en Nigeria, en met discriminatoire nationale strafbepalingen inzake ontvoering, verkrachting en ontucht, alsmede de praktijk van "so-called honour killings, based on customs and traditions" in Turkije.

Islamitische verdragen

De islamitische verklaringen van mensenrechten (1981 en 1990), bleken nauwelijks een rol te hebben gespeeld in de discussies. Alleen de vertegenwoordiger van Iran maakte in 1992 in een antwoord aan het ICCPR-comité melding van de Universele Islamitische Verklaring van Mensenrechten. Het was duidelijk, zo meende hij, dat ten tijde van de uitwerking van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens van 1948 "the Islamic countries had not carried the political weight they deserved – which was still true at the present time." Daarom hadden de islamitische landen de Islamitische Verklaring uitgewerkt. Leden van het comité die vroegen of Iran bepaalde voorbehouden te maken had bij de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens en de ICCPR, zouden, aldus de vertegenwoordiger, door onderzoek van de Islamitische Verklaring van Mensenrechten ontdekken wat volgens de islamitische landen aan die twee overeenkomsten ontbrak.

Stellingname van islamitische leden

Islamitische leden speelden ongetwijfeld een belangrijke rol in de comités. Zij deelden, blijkens de verslagen, kennelijk de kritiek van andere leden van het comité op bijvoorbeeld de situatie in Iran en spraken daarbij soms 'als moslim'. Zo zei het lid Sadi tijdens de bespreking in 1992 van Irans ICCPR-rapport:

> "the dialogue with the Islamic Republic of Iran sometimes gave the impression that it was Islam itself which was under review. The elaboration of the Covenant had taken place with the direct support and participation of the Islamic world. He was accordingly among those who categorically rejected any argument that there was an inherent contradiction between Islam and the Covenant. (…) The paragraphs of the report (…) constantly referred to 'Islamic criteria', a concept which was open to all kinds of interpretations. One of the essential principles of Islam was the need to continue to interpret its precepts, and no one on the committee was sufficiently enlightened on that score to be able to do so. And so at least the Iranian interpretation of those criteria needs to be known. (…) In conclusion he stressed again that Islam was a tolerant, progressive and enlightened religion, which encouraged true democracy."

In dezelfde bespreking meende het lid Ndiaye, "speaking as a Muslim from a country that was 90 per cent Muslim":

"Islam signified freedom: on the authority of the Holy Koran itself, there must be no constraints in the matter of religion. (…) Islam had introduced the socially progressive notion of marriage, and it should be noted that the Koran looked on polygamy with some disfavour. (…) But what he wished to stress above all, in the present context, was the essentially social character of the Koran, and more especially the pardon which it announced for offences against God, but not of offences against one's fellows. Mutual respect was indeed central to the Koran's teachings."

Kritisch, diepgaand en constructief toezicht

In de loop van ongeveer 25 rapportages, beginnend met de ICCPR-rapporten, later uitgebreid met die in het kader van de CEDAW en de CAT, hebben diverse accentverschuivingen plaatsgevonden. De gesprekspunten die door de comités worden aangedragen zijn steeds specifieker geworden. De gesprekken gaan minder in algemene termen over de sharia en meer concreet over bepalingen van nationaal recht. Daarbij beperken de comités zich niet tot *law-in-the-books*, maar stellen zij steeds meer vragen over de implementatie en naleving van recht. Zowel de vragenstellers als de landenvertegenwoordigers brengen daarbij ook de maatschappelijke context van het recht in toenemende mate ter sprake.

Al twintig jaar geleden constateerde Van Maarseveen (1985: 1026) dat de CEDAW-commissie "behoorlijk effectief was (…). Blijkens de uitgebrachte verslagen is de commissie niet gemakkelijk." Dit is nog altijd het geval. De leden van het comité slagen erin de statenrapportages kritisch te analyseren, pijnpunten te identificeren, indringende vragen te stellen aan de regeringsvertegenwoordiger en krachtig aan te dringen op verbeteringen, bijvoorbeeld het intrekken van voor-behouden. Tegelijkertijd weten zij de dialoog gaande te houden door ook hun waardering uit te spreken voor daadwerkelijke verbeteringen en inspanningen daartoe, en door hun kritiek op een zakelijke en meestal wellevende wijze te presenteren.

5.6 CONCLUSIE: DE LANGE, BOCHTIGE WEG NAAR DE RECHTSSTAAT

Zo zeker als vele mensen ervan zijn dat de sharia zeer wel verenigbaar is met rechtsstaat en mensenrechten, zo stellig zijn vele anderen ervan overtuigd dat deze grootheden juist onverenigbaar zijn. Van beide standpunten vindt men overtuigde aanhangers in westerse landen en in moslimlanden, zij het op vaak geheel verschillende gronden. Fundamentele secularisten, radicale puriteinen en sommige belangeloze wetenschappers vinden elkaar in het standpunt van onverenigbaarheid. Conservatieven, modernisten, de meeste regeringen en internationale organisaties en andere belangeloze wetenschappers zijn het eens over de verenigbaarheid. Halliday heeft de posities pro verenigbaarheid in de moslimwereld onderscheiden in voorstanders van *assimilation* en *appropriation*. Bij de tegenstanders ziet hij *particularism* en *confrontation* als de meest voorkomende posities. Elk van deze posities bedient zich van verschillende normatieve en empirische argumenten.

Wanneer politici, activisten of geestelijk leiders aan het woord zijn en er grote politieke belangen in het spel zijn, is het debat vaak met retoriek over bijvoorbeeld 'de islam' of 'het cultuurimperialisme' omgeven. Wie een nuchtere analyse probeert te maken, stuit allereerst op enkele definitiekwesties. Door een onderscheid aan te reiken in de betekenissen van sharia, door het rechtsstaatbegrip in een aantal elementen te verdelen en door verschillende mensenrechten van elkaar te onderscheiden, is getracht een zinvol en overzichtelijk kader te scheppen voor de discussie over verenigbaarheid. Zoals in deze studie is gebleken, verschilt de juridische en maatschappelijke situatie bovendien sterk van land tot land en binnen de landen. Een concreet antwoord op de vraag naar verenigbaarheid krijgt men dan ook pas door te kijken naar concrete rechtsposities en gedragspatronen in bepaalde landen, kortom de sociaal-juridische situatie te bezien.

In algemene zin hebben we geconstateerd dat op vier terreinen fundamentele tegenstellingen bestaan tussen de onverdunde, klassieke sharia en de kern van een aantal mensenrechten. De vier grote tegenstellingen betreffen het non-discriminatiebeginsel voor vrouwen; het non-discriminatiebeginsel voor niet-moslims; de godsdienstvrijheid voor moslims, niet-orthodoxe moslims en niet-moslims; en het verbod op martelen en inhumane straffen voor overtreders van diverse onderdelen van het sharia-strafrecht. Op deze gebieden komen in verschillende mate in moslimlanden patronen voor van zowel juridische als feitelijke schendingen van mensenrechten. Discriminatie van vrouwen is van de vier het wijdst verbreid, en zichtbaar op verschillende rechtsgebieden. Bij feitelijke discriminatiepraktijken is het dikwijls niet mogelijk te bepalen in hoeverre deze zijn toe te rekenen aan de sharia dan wel aan andere elementen van de cultuur. Immers, deze zijn in de praktijk dikwijls vermengd. Ook in seculiere landen, waar de sharia dus geen deel uitmaakt van het rechtsstelsel, zoals Turkije en Mali, komen volgens het CEDAW-comité zulke praktijken vaak voor.

De meeste regeringen van moslimlanden hebben zich ten doel gesteld de schendingen te bestrijden. In hun nationale recht hebben zij dan ook vele mensenrechten erkend, inclusief de beginselen van gelijkheid en godsdienstvrijheid. Er is internationaal en nationaal een geleidelijke, stapsgewijze beweging te constateren naar wettelijke erkenning, implementatie en socialisering. Na aanvankelijke afwijzing van mensenrechten door een deel van de moslimwereld hebben de meeste moslimlanden zich nu voorstander verklaard en hebben zij maatregelen genomen om bepaalde rechten te verwezenlijken. Regeringen hechten eraan hun legitimiteit ermee te verhogen. Zes van de twaalf besproken moslimlanden hebben nationale mensenrechtencommissies ingesteld, die dikwijls een belangrijke positie innemen. Opposities, mensenrechtenorganisaties, vrouwenbewegingen en andere groepen in de *civil society* gebruiken het mensenrechtendiscours om hun regering te bekritiseren en tot stappen aan te zetten. Ook individuele burgers doen in toenemende mate een beroep op mensenrechten om hun claims kracht bij te zetten.

Zo is er internationaal de laatste twintig jaar een omvangrijk netwerk ontstaan van publieke en private organisaties die de mensenrechten bevorderen en toezien op hun naleving. Ook Nederland voert een actief mensenrechtenbeleid, gecoördineerd in EU-verband. Door de internationale polarisatie tussen de moslimwereld en het Westen is dit beleid aan beide zijden onder grotere druk komen te staan. Kan het met krachtig ingrijpen, desnoods te vuur en te zwaard, worden opgelegd aan 'onwillige regimes'? Is een zachte en geleidelijke aanpak beter? Is westers mensenrechtenbeleid in de moslimwereld überhaupt nog wel geloofwaardig en welkom?

De wijze van beoordeling van de positie en rol van de sharia in nationale rechtssystemen vanuit het perspectief van de mensenrechten is in het kader van deze studie het onderwerp van de vierde onderzoeksvraag (zie par. 1.7). Voor de genoemde instellingen is het een steeds terugkerende beleidsvraag, en voor beide bestaat behoefte aan een theoretisch kader dat daarbij als grondslag kan dienen. Deze studie besteedt daarom aandacht aan de theorie van 'inclusieve universaliteit' van Brems. Haar hoofddoel is om de mensenrechten voor meer mensen legitiem te maken en zo daadwerkelijk te kunnen laten gelden. Zij pleit voor een tegemoetkoming aan bepaalde terechte kritiek uit de moslimwereld en voor een opener benadering van culturele diversiteit. Het is een illusie dat men vanuit een normatief universaliteitsbegrip de feitelijke context geheel kan negeren. Het mensenrechtensysteem is volgens Brems flexibel en dynamisch genoeg om rekening te houden met context. Zij reikt hiervoor een aantal juridische instrumenten aan. Wel verbindt zij aan haar benadering de voorwaarde dat moslimlanden zelf ook bewegen in de richting van het mensenrechtensysteem. Gezien de bevindingen van deze studie, kan Brems' theorie een goede onderbouwing bieden van een doeltreffend, realistisch, geloofwaardig en uitvoerbaar beleid.

Uit onderzoek naar de toezichtpraktijken van de verdragsorganen van het BUPO-verdrag (ICCPR), het Vrouwenverdrag (CEDAW) en het Martelingenverdrag (CAT) blijkt dat zij in feite al een dergelijke benadering hanteren. Tegenover moslimlanden met een starre opstelling, zoals Saoedi-Arabië, Iran en Soedan, overheerst de harde kritiek, maar met de landen van de grote middengroep bestaat een constructieve dialoog, waarin naast zorg over voortgaande schendingen ook waardering wordt geuit voor aanwijsbare vooruitgang. De verdragscomités blijken vergeleken met twintig jaar geleden steeds beter geïnformeerd te zijn. Hun vragen, opmerkingen en aanbevelingen zijn dikwijls diepgaand en gedetailleerd, zowel over het recht en de toepassing daarvan als over de maatschappelijke werkelijkheid. De verdragscomités zijn in staat gebleken om vele moslimlanden te engageren in wat Brems een 'interculturele dialoog' noemt. Hiermee laten zij zien dat de mensenrechtenverdragen inderdaad 'monumental achievements' zijn (Magnarella 2003: 25). De strategie van inclusief, incrementeel, pragmatisch, context-realistisch en flexibel universalisme werpt vooralsnog vruchten af. De basis voor een betere mensenrechtensituatie wordt echter gevormd door de processen van modernisering en liberalisering van maatschappijen in de moslimlanden zelf. Dergelijke processen gaan van nature langzaam, afhankelijk als zij

zijn van tal van factoren, zoals economische groei en sociale ontwikkeling. Buitenlandse hulp op tal van gebieden, bijvoorbeeld onderwijs, gezondheidszorg en waterbeheer, heeft daarbij de afgelopen decennia steun geboden.

De positie en de rol van de sharia zijn niet statisch. Een dynamisch potentieel heeft zich de laatste 150 jaar, zo leert deze studie, in vele moslimlanden gemanifesteerd. In de periode van internationale confrontatie die wij nu doormaken, staan deze organische processen, zoals Fuller (2003) terecht constateerde, tijdelijk onder druk. De weg van geleidelijke versterking van rechtsstaat en mensenrechten, die ook het overgrote deel van de moslimwereld reeds decennia geleden is ingeslagen, is lang en bochtig. De vooruitgang langs deze weg trekt vaak minder belangstelling dan de ongelukken en vertragingen. Maar het is wel een weg.

NOTEN

1 Het betrof een Turkse zaak over de Refah Partisi (Welvaartspartij) waarbij een eerdere beslissing van het Hof van 31 juli 2001 werd bevestigd.

2 Het boek *Why I am not a Muslim* van Ibn Warraq verscheen in 1995. Het genoemde citaat is afkomstig uit het hoofdstuk 'Is Islam compatible with democracy and human rights', te vinden op www.secularislam.org.

3 Het nondiscriminatiebeginsel is vastgelegd in artikel 28 I-2, de godsdienstvrijheid in artikel 28E en het martelverbod in artikel 28G-2. De twee laatstgenoemde rechten "kunnen onder geen omstandigheid worden beperkt" (artikel 28 I-1).

4 Een kenmerkend voorbeeld vormt *Human rights in Islamic law* door al-Marzouqi (2000). De auteur baseert zich voornamelijk op Arabische bronnen. Verwarrend voor de lezer is dat hij, schrijvend over 'law' lijkt te suggereren dat burgers zich aan het statelijk recht hebben te houden – een rechtsstatelijk beginsel –, terwijl bij nader inzien blijkt dat hij gehoorzaamheid aan de geloofsregels bedoelt.

5 The Star Online, 19 mei 2005.

6 Het Iraanse wetboek van strafrecht stelt niet alleen geloofsafval strafbaar, maar bepaalt ook straffeloosheid voor het doden van een afvallige (Beke 1996: 103). Zelfs in een land als Egypte, waar dat niet zo is, leeft die gedachte wel degelijk, zoals bleek uit het Azhar-ontwerp van grondwet dat zich uitsprak voor de doodstraf voor apostasie (ibidem: 96).

7 Tenslotte is het zo dat het verbod vrouwen treft die door van geloof te veranderen een ongelukkig huwelijk zouden kunnen ontvluchten. Immers, geloofsafval leidt volgens de klassieke sharia onmiddellijk tot ontbinding van het huwelijk (Beke 1996: 98).

8 In Halliday's overigens uitstekende analyse van 'anti-muslimism' ontbreekt de rol van dergelijke migranten (Halliday 2003: 160-194); zie ook Otto (2004: 152-153) over het 'anti-muslimism' van de invloedrijke historicus Burckhardt.

9 Het artikel staat op de site van het door Ibn Warraq in 1998 opgerichte Institute for the Secularization of Islamic Society (ISIS). Het schijnt als zevende hoofdstuk te zijn opgenomen in zijn boek *Why I am not a Muslim*. Zie over deze auteur Jansen (1998: 245-247).

10 Nobelprijswinnaar Shirin Ebadi biedt hiervan een aansprekend voorbeeld (Otto 2004: 169-170).

11 De geïnteresseerde lezer wordt verwezen naar de rapporten zelf. De rapportages zijn toegankelijk via websites van de VN zoals:
http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw,
http://unhcr.ch/tbs/doc.nsf, of van wetenschappelijke instituten zoals:
http://sim.law.uu.nl/SIM/CaseLaw/UNCom.nsf; www.bayefsky.com.

6 CONCLUSIES

6.1 DE SHARIA ALS SPECTRUM

Van de sharia komt men in de literatuur, de pers en in de volksmond allerlei omschrijvingen tegen. Bijvoorbeeld: 'de sharia is het islamitisch recht', 'de sharia zijn de voorschriften van God voor de moslims', 'de sharia zijn gedragsregels voor moslims', 'de sharia is een 1000 jaar oud recht dat ooit door de islamitische schriftgeleerden is vastgesteld', of 'de sharia is het recht dat geldt in Saoedi-Arabië en Iran'. Elk van deze omschrijvingen bevat een kern van waarheid maar vormt ook als een bron van verwarring. Dit komt omdat er veel grotere gevarieerdheid bestaat in zowel het begrip sharia als de maatschappelijke werkelijkheid en de juridische situatie in moslimlanden dan deze korte aanduidingen suggereren. In het eerste hoofdstuk zijn bij wijze van hypothese drie betekenislagen in het begrip sharia onderscheiden. De juistheid van een dergelijke driedeling is bij de analyse van de landenstudies bevestigd. De eerste betekenis gaat uit van de oorsprong: sharia is het plan van gedragsregels dat God heeft gemaakt voor zijn geloofsgemeenschap. Deze uitspraak, die geldig is voor gelovige moslims, is abstract en schept daardoor ruimte voor verschillende concretiseringen.

De tweede betekenis gaat uit van het werk van vroege islamitische schriftgeleerden: sharia is het corpus van regels, beginselen en casusposities dat in de eerste twee eeuwen na Mohammed is opgetekend door schriftgeleerden op zoek naar Gods wil, voordat 'de poort van de vrije interpretatie' (*ijtihad)* werd gesloten. Deze uitspraak is concreter en verwijst naar de klassieke geschriften van de rechtsscholen en de oude commentaren daarop. In deze studie is dit de 'klassieke sharia' genoemd.

De derde betekenis gaat uit van de oneindig gevarieerde werkelijkheid van de hedendaagse moslimwereld die onder invloed van tijd, plaats en mensen is ontstaan: sharia is dan een van de vele mogelijke interpretaties van Gods wil door een bepaalde persoon, groep, instelling of staat die zegt zich op 'de sharia' te baseren. Deze derde opvatting stelt centraal dat verschillende staten, instellingen, groepen en personen elk weer verschillende interpretaties en opvattingen hebben over wat als 'de sharia' moet worden beschouwd. Zo geeft de *Muddawana*, het familiewetboek van Marokko, de versie van de sharia weer die de Marokkaanse staat heeft gekozen voor zijn regeling van het personen- en familierecht. Indonesische kampongbewoners die een spaarclub hebben waar ze door een wekelijkse inleg krediet opbouwen zonder rentebetaling kunnen dat beschouwen als hún versie van het renteverbod van de sharia, ook al dateert het gebruik van voor de islamisering. Ook terroristen die moorden en oorlog voeren zeggen dit te doen op grond van de sharia.

Sharia in de derde betekenis omvat het volledige spectrum van persoonlijke opvatting tot staatsideologie, van *living law* tot formeel geldend recht, van libe-

rale versies tot puriteinse. Daarbij blijft sharia in de tweede betekenis vaak een wezenlijk referentiepunt. Velen binnen de beroepsgroep van geschoolde, professionele schriftgeleerden (*ulama*) hebben zich sterk gebonden gevoeld aan die klassieke sharia. Anderen hebben daarentegen mogelijkheden gezien voor grotere en kleinere vernieuwingen. Als gevolg van zulke door schriftgeleerden gesanctioneerde hervormingen konden veranderingen in het nationale recht van de meeste moslimlanden plaatsvinden. De gangbare aanname dat 'de sharia een vaststaand geheel is van rechtsregels die gelden voor alle moslims' (zie par. 1.2) moet dan ook als empirisch onjuist worden verworpen. Dit blijkt zowel uit het historische veranderingsproces als uit de grote variatie tussen en binnen nationale rechtssystemen in de moslimwereld.

De sharia, zo is gebleken in hoofdstuk 2, is sinds haar oorsprong, als *ideaalnorm* in pluralistische rechtssystemen omringd geweest door andere normatieve systemen, waarvan de inhoud verschilde per streek en per tijdsperiode. Eerst domineerde daarbij het gewoonterecht, later kwam er vorstenrecht bij en vervolgens het koloniale recht. In de twintigste eeuw kwamen nationale rechtsstelsels op in alle moslimlanden en na 1945 groeide de invloed van het internationale recht. Het historische overzicht laat zien dat verreweg de meeste moslimlanden vanouds een patroon van rechtsverscheidenheid, van normatief dualisme en pluralisme kennen. De gedachte dat de mensen in moslimlanden *uitsluitend* zijn onderworpen aan de klassieke sharia, is een veel gemaakte vergissing. Maar omdat in de moslimwereld de godsdienst maar zelden openlijk is verworpen of ter discussie gesteld, is de kerngedachte van de sharia, als het plan dat God voor heeft met de mensheid, tamelijk onomstreden en onaantastbaar.

Hierdoor is de positie van schriftgeleerden, die hard hebben gestudeerd om Gods wil te leren ontwaren uit de bronnen, lange tijd heel krachtig geweest en heeft de door hen geconstrueerde leer van de klassieke sharia, als een geheel van ideaalnormen, zo lang standgehouden. In zijn praktische toepassing werd de leer echter vaak ondergeschikt gemaakt aan pragmatische overwegingen. Zo is onder de naam van sharia een veelvoud aan verschillende normen ontstaan en toegepast.

Dit hoofdstuk zet de voornaamste bevindingen van deze studie op een rij. De hoofdvragen van de studie worden van een globaal antwoord voorzien. En passant worden ook de genoemde gangbare aannames over de sharia beoordeeld op hun juistheid.
Eerst wordt de geschiedenis van de verhouding tussen sharia en nationaal recht beschouwd aan de hand van historische perioden en hoofdlijnen (par. 6.2). De volgende paragraaf gaat in op de huidige positie van de sharia en trekt een aantal rechtsvergelijkende conclusies over de posities in de twaalf onderzochte landen, en op de belangrijkste terreinen (par. 6.3). Vervolgens worden politieke en maatschappelijke actoren en factoren geschetst die hebben geleid tot de huidige verhouding tussen sharia en nationaal recht (par. 6.4). Hierna wordt ingegaan op harmonie en conflict in de huidige relatie tussen sharia en nationaal recht, beoordeeld vanuit het perspectief van de rechtsstaat en mensenrechten (par. 6.5). De

slotparagraaf maakt de balans op, en schetst de kansen voor ver-wijdering en toenadering van sharia, nationaal recht en rechtsstaat, mede tegen de achtergrond van de huidige internationale verhoudingen (par. 6.6).

6.2 DE HISTORISCHE ONTWIKKELING VAN DE POSITIE EN ROL VAN SHARIA IN HET NATIONALE RECHT

Reïslamisering van het recht na 1985 niet op grote schaal doorgezet

Deze studie heeft onderzocht in hoeverre de sharia daadwerkelijk invloed heeft gehad op nationale rechtssystemen. De meest recente periode die werd onderzocht is die van 1985 tot heden. De conclusie luidt dat de positie van de klassieke sharia in de nationale rechtssystemen in de meeste onderzochte landen is afgenomen. Dit is geconstateerd in het staatsrecht, het familierecht en het strafrecht. Constitutionele actoren en mechanismen hebben zich niet opzij laten zetten door de sharia en de schriftgeleerden; de hervorming van het huwelijksrecht heeft in verschillende landen opmerkelijk doorgezet; en het sharia-strafrecht heeft minder invloed dan het zich in de jaren zeventig en tachtig liet aanzien. De ontwikkeling van nationaal recht dat tegemoet komt aan moderne sociaal-economische behoeften en niet gefundeerd kan worden in de klassieke sharia, gaat gewoon door. Libië, de voorloper van de reïslamisering, heeft zich weer tot het Westen gewend; het orthodoxe elan van de revolutie van Iran is afgenomen – zelfs de Raad van Hoeders moet inmiddels een pragmatischer orgaan boven zich dulden; Pakistan voert een meer gematigde rechtspolitiek; en Soedan wordt door niemand meer als een model gezien. Dit neemt niet weg dat er na 1985 in een aantal landen ook regressie is opgetreden. Voorbeelden daarvan zijn: invoering van vergeldingsstraffen in Pakistan; terugdraaien van huwelijksrechtshervormingen in Maleisië; invoering van sharia-strafrecht in Noord-Nigeria. De voorbeelden van matiging en liberalisering die in de hoofdstukken 2 en 3 zijn behandeld wegen hier echter ruimschoots tegen op.

De gangbare aanname: *wij zijn de laatste vijftien jaar getuige van een golf van reïslamisering van het recht* (zie par. 1.2) kan dan ook niet worden bevestigd. Deze belangrijke bevinding is overigens goed verklaarbaar als men de ontwikkeling en de lange voorgeschiedenis van de islamiseringsgolf van de jaren zeventig en tachtig beschouwt.

De periode tot 1920: staatsvorming, pluralisme, Europese expansie, modernisering

Uit de studie blijkt dat voor het jaar 1800 naast de sharia ook het gewoonterecht onder toezicht van stamhoofden en het op *siyasa* gebaseerde recht van sultans reeds eeuwenlang een belangrijke plaats innamen in de moslimwereld. Het ontstaan van de eerste moslimrijken betekende het begin van een proces van verstatelijking van het rechtssysteem, de sharia incluis. Pluralisme, interactie tussen de drie rechtssystemen en vermenging werden gevestigde patronen in moslimlanden. Stamhoofden en schriftgeleerden speelden een voorname rol bij bestuur en geschilbeslechting, niet alleen onder de bevolking maar ook aan het hof van de

sultan. De elite der religieuze leiders bekleedde een belangrijke plaats als geestelijk leiders, als leraren, als juridisch adviseurs (*muftis*) en als rechters (*qadis*). Soms kwamen puriteinse moslimgroepen in opstand tegen de heersers en schriftgeleerden, maar slechts zelden konden zij de macht daadwerkelijk overnemen.

Na 1800 raakte de moslimwereld onder invloed van de Europese expansie en werd zij betrokken in processen van versnelde modernisering. De introductie van Europese rechtsbegrippen gebeurde hetzij door vrijwillige receptie zoals in het Ottomaanse Rijk en Perzië, hetzij door koloniale wetgeving, zoals in grote delen van Azië en Afrika. Religieuze leiders en stamhoofden kregen daar te maken met een koloniaal bestuursapparaat geleid door niet-moslims, en verhuisden onmiskenbaar naar de tweede rang. Dit lot trof daarmee ook de klassieke sharia. Wel vonden op het terrein waar Europees recht en sharia elkaar overlapten nieuwe vormen van rechtsvermenging plaats. Door interpretatie, codificatie, wetgeving en rechtspraak ontstonden nieuw ontworpen stelsels zoals *Anglo-Muhammedan law*. In tal van koloniën werd bovendien het gewoonterecht (*customary law* of adatrecht) verheven tot hét recht van de inheemse bevolking, en de sharia werd slechts erkend voorzover zij daarin was opgenomen. Daar-naast kwam er steeds meer nieuwe wetgeving die niet of nauwelijks wortelde in de sharia, maar was ontleend aan reguleringsmodellen die in het negentiende-eeuwse Europa hun succes hadden bewezen. Men richtte in de moslimwereld nieuwe rechtbanken op en beperkte de competentie van sharia-rechtbanken. Zo werd de klassieke sharia verdrongen door statelijk recht. Een opvallende uitzondering daarop was Saoedi-Arabië waar de macht van de Saoedi-stammen zich vanaf de achttiende eeuw had verbonden met de radicaal-puriteinse Wahhabi-leer, en de klassieke sharia onverkort als recht gold.

Van 1920 tot 1965: nation-building, ontwikkelingsbeleid en tegenslagen

Na de onafhankelijkheid van de meeste moslimlanden – een eerste golf vond plaats in de jaren twintig en een tweede golf na 1945 – werd modernisering, of 'ontwikkeling' zoals het na 1950 kwam te heten, een verklaard doel van vrijwel alle nieuwe overheden. Zij streefden een brede reeks van ontwikkelingsdoelen na, en daarbij hoorde een modern rechtssysteem. Het socialisme, met zijn atheïstische uitgangspunten, kreeg grote invloed. Zo werd het 'Arab Socialism' veruit de dominante ideologie in het Midden-Oosten. De processen van verdringing, substitutie en het opnieuw ontwerpen van de sharia zetten zich door. De nieuwe regimes wilden dat de burgers zich zouden identificeren met de staat en zijn nationale recht, dus unificeerden zij het voorheen pluralistische recht zoveel mogelijk. Ten behoeve van economische groei maakten zij uniforme wetten om de nationale en internationale productie en handel te bevorderen. Om sociale rechtvaardigheid te realiseren, vaardigden zij wetten uit die de zwakkeren in de samenleving een bestaansminimum zouden garanderen en bouwden zij een professioneel rechterlijk apparaat uit. Zij wilden, anders dan de koloniale voorgangers, democratisch zijn – ook al had dit niet de hoogste prioriteit. Daarom voerden zij de gekozen volksvertegenwoordiging in als wetgevende macht, althans op papier. De voormalige koloniale machten leverden nu deskundigen voor

de ontwikkelingssamenwerking en werkten samen met de overheden. De traditionele leiders van godsdienst en gewoonte, de 'meesters' van sharia en gewoonterecht, kwamen in vele landen op de derde rang te zitten.

Maar de staat realiseerde minder dan hij gewild en beloofd had, zo bleek in de loop van de jaren zestig. Het sociaal-economische beleid kreeg in de moslimlanden met tegenslagen te kampen. Politieke elites konden zich niet onttrekken aan de neiging hun functies te gebruiken om zichzelf en de eigen sociale groepen te bevoordelen. Wanneer regeringen probeerden de delicate rechtsgebieden, zoals familierecht en onroerendgoedrecht, te unificeren, moderniseren en harmoniseren met de beginselen van de rechtsstaat, ontstond er veel weerstand bij religieuze en plaatselijke leiders (Allott 1980). Separatistische bewegingen en andere politieke groepen bedreigden de stabiliteit. Gekozen politici werden weggestuurd door kolonels en generaals, die weer werden opgevolgd door gekozen politici. De moderne wetgeving stond weliswaar op papier, maar de implementatie en handhaving ervan stelden teleur. Kortom, de staatsideologie en het centrale gezag liepen barsten op. De mensen uitten hun ontevredenheid en de traditionele leiders zagen hun kansen langzaam keren. Vele mensen bleven immers hun toevlucht zoeken bij de moskee en de imam, al was het maar op de vrijdagsdienst, bij huwelijken, begrafenissen en rouwrituelen. Vooraanstaande *ulama* beidden hun tijd in *madrasa*'s.

Van 1965 tot 1985: opkomst, bloei en doorwerking van de Islamic Revival in het recht

De 'Islamic Revival' in Libië (1972), Iran en Pakistan (1979) en Soedan (1983) was deels het gevolg van autonome binnenlandse processen en deels van internationale ontwikkelingen. Een sleutelwoord was liberalisering, al liepen de economische, politieke en sociale liberaliseringsprocessen niet altijd parallel. In elk geval kwamen er breuken in de strakke, gecentraliseerde staatsideologieën van de jaren zestig. De eerste leidersgeneratie van nationalisten, al dan niet georiënteerd op het socialisme, moest bijna overal het veld ruimen. De tijd van *big government* was voorbij (Esman 1991). Maar hierdoor ontstond een zeker gezagsvacuüm. Politieke elites in moslimlanden voelden de sterke druk van religieuze leiders en stamhoofden en moesten daaraan dikwijls gehoor geven, al was het maar om tactische redenen. In een enkel land, Iran met name, namen religieuze leiders de macht daadwerkelijk over, elders lieten zij hun stem duidelijk horen. Het is tegen die politieke achtergrond dat de reïslamisering van het recht in de jaren zeventig en tachtig plaatsvond. Daarbij werd een grote rol gespeeld door puriteinse groepen en hun invloed op de publieke opinie. In de achttiende en negentiende eeuw hadden radicale, fundamentalistische bewegingen in verschillende regio's van de moslimwereld al meermalen de macht gegrepen (zie par. 2.4). Hun oppositie tegen de overheden was steeds principiëler en feller geweest dan van de conservatieve *ulama*. Voor hen was de vroegste geschiedenis van de islam, met de onvoorwaardelijke inzet voor radicale politieke hervormingen en strijd tegen binnen- en buitenlandse tegenstanders, hét voorbeeld. In een vaak als corrupt beschouwde omgeving deden hun streven naar zuiverheid, hun succesvolle

opbouwwerk en hun moed de aanhang groeien. Ook in de twintigste eeuw kwamen dergelijke bewegingen op. De Egyptische Moslimbroederschap is daarvan een van de grootste en bekendste. Hun uitgesproken afkeer van het Westen vanwege zijn politieke, militaire en economische dominantie (Israël, de VS) en zijn morele decadentie, vond een religieuze vertaling in pleidooien voor terugkeer naar de bronnen van de eigen beschaving, de sharia. Invoering van de sharia werd mede door hun druk weer een krachtig politiek symbool. Zij werd niet alleen door het conservatieve religieuze establishment overgenomen, maar tussen 1972 en 1984 door de regeringen van Libië, Pakistan en Soedan, die een islamitische staatsideologie omhelsden.
Wij hebben echter gezien dat de islamisering van het recht na 1985 in de meeste moslimlanden niet heeft doorgezet. Voor een verklaring daarvan wordt verwezen naar de in de voorgaande hoofdstukken vervatte interactie van vijf historische trends of hoofdlijnen:
(1) de geleidelijke, zij het fluctuerende ontwikkeling van nationale rechtssystemen in de richting van een rechtsstaat; (2) een voortgaande verdringing en hervorming van de sharia en de reacties daarop in de vorm van een reïslamiseringsstreven; (3) een voortgaande staatsvorming met soms turbulente ups en downs; (4) een voortschrijdende sociaal-economische ontwikkeling en modernisering van de bevolking; (5) een permanente zoektocht en worsteling van politieke en maatschappelijke actoren in de moslimwereld om hun ideologisch-religieuze identiteit te bepalen, uit te drukken en daarmee gezag te verwerven. Deze vijf historische hoofdlijnen hebben elkaar de afgelopen 150 jaar sterk beïnvloed en vorm gegeven aan nationaal recht in een doorgaans heterogene en gefragmenteerde sociale en politieke context.

6.3 DE POSITIE VAN DE SHARIA: DE STAND VAN ZAKEN IN TWAALF LANDEN

Deze studie heeft uitgewezen dat met betrekking tot de huidige rechtspositie van de sharia in nationale rechtssystemen er grote onderlinge verschillen bestaan tussen de onderzochte moslimlanden. Dit heeft geleid tot een classificatie van de rechtsstelsels van de twaalf onderzochte landen: (1) klassieke-shariastelsels; (2) een grote middengroep van gemengde stelsels; en (3) seculiere stelsels.

6.3.1 CLASSIFICATIE VAN RECHTSSTELSELS VAN MOSLIMLANDEN

Klassieke-shariastelsels
Saoedi-Arabië en Iran hebben, elk op eigen wijze, een bijzonder sterke oriëntatie op de klassieke sharia. In het traditionele, gesloten, autocratische koninkrijk Saoedi-Arabië is tot op de dag van vandaag de ongecodificeerde sharia, in een orthodoxe uitleg, formeel de wet van het land gebleven, onder toezicht van het koningshuis en de machtige *ulama*.

De in 1979 gereïslamiseerde republiek Iran wordt geleid door een opperste Rechtsgeleerde-regeringsleider, die met steun van andere hoge geestelijken de sharia

handhaaft in de shiitische traditie. De strijdigheid van het op de sharia gebaseerde recht van deze twee landen met de mensenrechten is groter dan bij de andere landen het geval is.

De grote middengroep

In negen van de twaalf landen – in dit rapport de grote middengroep genoemd – is de positie van de sharia binnen het nationale recht beperkter en zwakker dan in Saoedi-Arabië en Iran. Dit kan verschillende redenen hebben: de sharia geldt op minder rechtsgebieden; de sharia is niet de enige constitutionele basis van het nationale recht; de liberale hervorming van de sharia is verder of op meer punten voortgeschreden; er wordt een actief mensenrechtenbeleid gevoerd op sharia-gerelateerde gebieden; de reïslamisering is op enkele punten teruggedraaid; andere normatieve systemen, *common law*, continentaal recht of gewoonterecht zijn dominant aanwezig; de sharia geldt slechts in een deel van het land; of de sharia heeft meer symboolwerking dan dat ze in de praktijk ten uitvoer wordt gelegd.

Van deze negen landen zijn Soedan, Pakistan en Afghanistan relatief het meest op de klassieke sharia georiënteerd. In Soedan zijn vele wetboeken metterdaad vervangen door islamitische. Doordat het niet-islamitische Zuiden zich hierbij niet heeft aangesloten, heerst er al jarenlang in feite een oorlogssituatie met een militaire dictatuur. Het land heeft sinds 1998 een grondwet die een opmerkelijk pluralistische basis vestigt voor het recht. In Pakistan geldt weliswaar islamitisch strafrecht, inclusief vergeldingsrecht, maar het familierecht is niet gereïslamiseerd, het renteverbod wankelt en de zwaarste *hadd*-straffen worden niet uitgevoerd. Rechters hebben, veelal in *common law*-termen, een intense ideeënstrijd gevoerd die de laatste tien jaar tot een meer gematigde positie heeft geleid.
De grondwet van Afghanistan kent een dubbele basisnorm en vooruitstrevende mensenrechtenbepalingen, maar de liberalisering van huwelijksrecht is zeer beperkt geweest en het is onduidelijk in hoeverre er thans sharia- dan wel gecodificeerd strafrecht van kracht is. Het gewoonterecht speelt er een grote rol in onroerendgoed-zaken en deels in familie- en strafzaken. De politieke en veiligheidssituatie belemmert voorshands de effectiviteit van ieder rechtssysteem, ongeacht of dit uitgaat van de sharia of een andere bron.

Vier van de landen van de grote middengroep nemen daarbinnen ook nog eens een middenpositie in, namelijk Egypte, Marokko, Maleisië en Nigeria.
Egypte en Marokko kennen beide een sterke Franse rechtstraditie. In Egypte is het strafrecht ondanks de constitutionele reïslamisering van 1980 niet op de sharia gebaseerd, het burgerlijk recht is er onveranderd gebleven en het huwelijksrecht is opvallend gemoderniseerd. Ook Marokko is een internationale voorloper in de hervorming van het huwelijksrecht, en heeft geen sharia-strafrecht ingevoerd.
Maleisië en Nigeria zijn seculier georiënteerde federaties met grote niet-islamitische bevolkingsdelen en vooruitstrevende grondwetten die slechts een beperkte plaats aan het islamitisch recht hebben toegekend. Beide landen kennen een sterke *common law*-traditie, en wat het familierecht betreft een overwegende invloed

van gewoonterecht en sharia. In beide landen hebben deelstaten op de sharia gebaseerde strafwetgeving afgekondigd, waarbij de elf noordelijke deelstaten van Nigeria zo ver zijn gegaan dat zij een islamitisch strafrecht hebben ingevoerd met dito rechtbanken. De rechterlijke macht heeft overigens nog geen stenigingsstraf laten voltrekken en laat sinds 2002 ook geen amputaties meer toe. In Maleisië loopt een juridisch geschil voor de federale rechter over de vraag of de deelstaten sharia-strafrecht mogen invoeren. In Nigeria laat de federale regering het toe zolang naar haar oordeel de grondwet niet daadwerkelijk wordt geschonden.

Twee landen van de grote middengroep, Indonesië en Mali, zijn meer seculier georiënteerde eenheidsstaten met een historische basis van Europees-continentaal recht. In de grondwet van Indonesië komt de term islam niet voor. Net als Egypte en Marokko kent het land een relatief vooruitstrevende huwelijkswetgeving en geen islamitisch strafrecht. Mali is volgens zijn grondwet een seculiere republiek. In beide landen is het familierecht voor moslims wel nauw verbonden met de sharia, in Mali speelt daarbij ook het gewoonterecht een belangrijke rol.

Seculiere stelsels

Turkije neemt onder de twaalf bestudeerde moslimlanden een bijzondere positie in omdat daar de sharia geheel verwijderd is uit het nationale rechtssysteem. Het secularisme of kemalisme is hier grondwettelijk verankerd en een constitutioneel gerechtshof waakt tegen schendingen hiervan. Er is wel, zoals in de meeste andere moslimlanden, een nationaal overheidsbureau voor godsdienstzaken dat toezicht houdt op religie en onderwijs.

6.3.2 OVERZICHT VAN RECHTSGEBIEDEN

In het merendeel van de moslimlanden hebben de meeste rechtsgebieden zich los van de sharia ontwikkeld. De klassieke sharia heeft daarop geen noemenswaardige invloed. De rechtsstelsels van deze landen zijn dan ook goed herkenbaar aan hun *common law*- of *civil law*-karakter. Op een beperkt aantal rechtsgebieden werkt de klassieke sharia wel door, zij het in zeer verschillende mate. Dit zijn (1) staatsrecht, (2) familie- en erfrecht, (3) strafrecht, en (4) in verspreide bepalingen op overige gebieden, zoals economisch recht, bewijsrecht en bestuursrecht.

Staatsrecht: de constitutionele verhouding tussen sharia en recht

Over constitutionele verhoudingen in een staat bevat de klassieke sharia weinig duidelijke bepalingen. Ongeveer de helft van de onderzochte constituties is met bepalingen getooid als 'islamitische republiek', 'islamitische staat', sharia als een óf de 'bron van wetgeving' en 'voorschriften van de islam als hoogste wet'. Uit het onderzoek is gebleken dat deze bepalingen zonder nadere concretisering door wetgever, bestuurder of rechter in juridisch opzicht vaag en dubbelzinnig blijven. Ze voegen weinig tastbaars toe, zodat erover nog decennialang kan worden doorgestreden.

Tegelijkertijd vindt men in alle onderzochte grondwetten bepalingen die een andere richting uitwijzen: gehoorzaamheidsplicht aan de grondwet, beginsel van

democratie en wetgevende bevoegdheid van het parlement, mensenrechten zoals het gelijkheidsbeginsel, godsdienstvrijheid en dergelijke, onafhankelijkheid van de rechterlijke macht. Het resultaat is dat het staatsrecht van moslimlanden vaak een dubbele basisnorm heeft. Dat geeft de rechtssystemen van deze landen een sterke ambiguïteit.

Familie- en erfrecht: liberalisering en stagnatie
De klassieke sharia heeft, behalve in Turkije, wél vat op het familie- en erfrecht, maar in het familierecht zijn de traditionele regels in de meeste moslimlanden aangevuld met bepalingen voor liberalisering van de positie van de vrouw. Dit is het beste zichtbaar in het huwelijks- en echtscheidingsrecht.

Polygamie is nog bijna overal wettelijk toegestaan, maar in bepaalde landen is zij juridisch wel sterk aan banden gelegd. Slechts in drie van de twaalf landen mag de man eigenmachtig en vormvrij een tweede, derde of vierde vrouw trouwen. Ook de eenzijdige verstoting is beperkt. In vijf van de twaalf landen is de man bevoegd eigenmachtig en vormvrij zijn echtgenote te verstoten. De bevoegdheid van vrouwen om zelf echtscheiding aan te vragen bij de rechtbank is in tien van de twaalf landen aanwezig en dikwijls in verruimde vorm. In het familierecht bestaat in sommige landen de mogelijkheid van een rechtskeuze, bijvoorbeeld in Nigeria voor het huwelijksrecht en in Indonesië voor het erfrecht.

Het erfrecht is minder veranderd ten opzichte van de klassieke sharia. Vrouwen hebben in de meeste onderzochte landen recht op de helft van het erfdeel van mannen in een gelijke positie. De landenstudies van Marokko en Indonesië laten echter zien dat sommige mensen in de praktijk wel wegen weten te vinden om dochters evenveel te laten erven als zonen. In het familie- en erfrecht is de ambiguïteit aanzienlijk. Traditionele en moderne interpretaties bestaan vaak naast elkaar, zowel in de wetgeving als in de jurisprudentie.

Strafrecht: invloed van* hadd*-straffen naast 'gewoon' strafrecht beperkt
Ongeveer de helft van de landen heeft geen islamitisch strafrecht meer. Saoedi-Arabië heeft het sharia-strafrecht steeds in ere gehouden. Andere landen hebben naast het bestaande moderne strafrecht een aantal strafbepalingen uit de klassieke sharia ingevoerd, met name betreffende de zogenoemde *hadd*-delicten. Zij zijn de laatste jaren echter steeds terughoudender geworden in de tenuitvoerlegging van de zwaarste *hadd*-straffen. Veroordelingen in hoogste instantie tot steniging en amputatie komen volgens de landenrapporten tegenwoordig niet – bijvoorbeeld Pakistan – of zeer zelden – bijvoorbeeld Soedan en Iran[1] – voor. Het vergeldingsstrafrecht is echter in de jaren negentig in Pakistan opnieuw ingevoerd en wordt geregeld toegepast.

Overige rechtsgebieden: islamitische economie en deugdzaamheid
Met regulering van een islamitische economie en islamitische belastingen wordt al jarenlang geëxperimenteerd in verschillende landen. Het renteverbod onder moslims wordt slechts in enkele landen, zoals Saoedi-Arabië, Iran en Soedan,

strikt gehandhaafd. In Pakistan, één van de pioniers op dit gebied, heeft de hoogste rechter in 2002 zich uitgesproken tegen niet-nakoming van een contractuele verplichting tot rentebetaling waarbij ter rechtvaardiging de sharia werd aangevoerd. Tevens heeft de rechter de staat gemaand nog maar eens goed te studeren op de haalbaarheid van het systeem. In de meeste landen bestaat een dualistisch stelsel waarin de klant kan kiezen tussen een islamitische of een 'gewone' bank. Ook het recht inzake islamitische belastingen (*zakat*) bestaat in verreweg de meeste landen naast het gewone belastingrecht en speelt in fiscaal opzicht een ondergeschikte rol. Zelfs Iran moest besluiten dat een moderne belastingwetgeving nu eenmaal onmisbaar is voor een moderne staat.

Op het terrein van de 'deugdzaamheid' in godsdienst, cultuur en seksualiteit bestaan in de meeste moslimlanden beperkende gedragsregels. De landenstudies laten vele juridische schermutselingen en incidenten zien op dit gebied. De toegenomen democratisering en decentralisatie hebben ertoe geleid dat deelstaten in Maleisië, Pakistan en Nigeria en provincies en soms zelfs districten in Indonesië bepalingen hebben afgekondigd om 'de sharia' in te voeren op het eigen grondgebied. Doordat de nationale rechtsinstellingen om politieke redenen terughoudend zijn in hun optreden daartegen, ontstaat hierdoor niet zelden een juridisch onzekere situatie, waarin het effect van de lokale sharia-wetgeving onduidelijk blijkt te zijn.

6.4 SHARIA, POLITIEK EN MAATSCHAPPIJ

De juridische positie van de sharia in het nationale recht en de rol die de sharia in het dagelijks leven speelt zijn enerzijds het gevolg van nationale politieke processen, anderzijds van de opvattingen en praktijken onder de bevolking. Sommige auteurs, zoals Lewis, zoeken de oorzaak van reïslamisering van het recht in gevoelens van frustratie over de superioriteit van het Westen, die sterk zouden leven onder moslims met politieke ambities. Anderen menen dat islamisering van recht een direct en logisch gevolg is van de diepe godsdienstigheid van de bevolking en de dwingende wijze waarop de islam zijn volgelingen de wet voorschrijft. Beide veronderstellingen leiden tot een gangbare aanname over de oorzaken van de reïslamisering van recht (par. 1.2): *Het genoemde proces van reïslamisering van het recht is ten eerste een uiting van de algemene reïslamisering van de maatschappij en ten tweede van frustratie en verzet ten opzichte van de superioriteit van het Westen.*

Deze aanname schiet als verklaring ernstig tekort. Uit de landenstudies is gebleken dat er veel meer aan de hand is, namelijk een complex machtsspel in de binnenlandse politiek waarin militaire, economische, ideologische, etnische en religieuze overwegingen meespelen, een gedeeld streven van staat en maatschappij naar sociaal-economische ontwikkeling en de pragmatische handelingsstrategieën waarmee de bevolking tracht haar dagelijkse problemen en geschillen op te lossen.

Nationale politiek en governance-dilemma's

De regimes in Saoedi-Arabië en Iran zijn zeer autoritair, maar hebben tegelijk een volstrekt verschillende achtergrond (Halliday 2003: 11-75). Als hoeders van de heilige plaatsen en de *hajj* hebben de Saoedische leiders zich, dankzij hun verbond met de geestelijken van de Wahhabi-clan en enorme olierijkdommen, al decennialang de trotse positie en allures kunnen aanmeten van absolutistische, orthodoxe regenten en gids der sunnieten. Het islamitische Iran is daarentegen het product van massale stedelijke volksopstanden tegen de repressieve maar door het Westen gesteunde sjah, wiens radicale moderniseringsbeleid zijn volk niet de beloofde resultaten bracht. Hierbij wisten de conservatieve shiitische geestelijken onder leiding van Khomeini, die veel gezag genoot, de macht te grijpen ten koste van de andere groepen, communisten, liberaal-democraten en studenten, die samen met hen de revolutie hadden aangewakkerd. Anders dan Saoedi-Arabië kent Iran verkiezingen. Maar of deze nu massale aanhang voor hervormingen uitwezen of niet, de trotse conservatieve elite, eveneens gezeten op grote olievoorraden, is erin geslaagd zijn machtspositie voorshands te behouden waarbij hij zichzelf als gids der shiieten ziet.

In Turkije staat het secularisme centraal in de staatsideologie en het recht. Politici, rechterlijke macht en leger hebben deze basis van het politiek-juridische systeem zorgvuldig bewaakt. Zo is ervoor gezorgd dat de sharia geen invloed krijgt op het nationale recht.

De drie landen van de middengroep met uitgesproken sharia-oriëntatie – Soedan, Pakistan en Afghanistan – zijn arme, onveilige, instabiele staten met veel gewapende conflicten, een geringe legitimiteit en een zwakke bestuurscapaciteit. De sharia is hier opgelegd door de opportunistische autoritaire legerleiders, Zia ul-Haq en Numeiri, en door de Taliban, destijds een creatie van Zia met steun van Saoedi-Arabië en de Verenigde Staten. Soedan wordt twintig jaar later nog altijd door een militaire dictatuur geregeerd, terwijl in Afghanistan dankzij militair ingrijpen van de Amerikanen na 11 september 2001 en in Pakistan gematigde heersers in het zadel zitten.

Het nationale machtsspel in de overige landen van de middengroep laat vergelijkbare patronen zien. Krachtige nationale heersers, grote beoefenaars van de politieke evenwichtskunst, proberen hun land naar stabiliteit en 'ontwikkeling' te voeren. Naast de politieke topelite van de regeringsleider en zijn *inner circle* zijn de belangrijkste segmenten van het politieke systeem het bedrijfsleven, de bovenlaag van leger, bureaucratie en regeringspartijen, de *civil society*, het religieuze establishment, de puriteinse oppositie, de bestuurlijk-politiek-militaire middenelite en lokale leiders. Behalve dat de actoren binnen dit systeem deel uitmaken van sterke etnische groepen en netwerken – dikwijls met patronen van corrupt gedrag – en vaak zijn aangesloten bij politieke partijen, is in deze studie van belang dat zij ook allen een plaats innemen op het ideologisch-religieuze spectrum. Dit loopt van seculier en modernistisch, via conservatief (traditionalistisch) en puriteins, tot radicaal, met uiteindelijk gewelddadige vertakkingen daarvan.

Cruciaal voor de positie van de sharia in het nationale recht is wie van de staatsambtsdragers, schriftgeleerden of anderen over het charisma en de machtsmiddelen beschikt om de rechtspolitiek en de 'meesters van het recht' naar zijn hand te zetten. In Iran en Marokko hebben de regeringsleiders het voordeel dat zij tevens het officiële religieuze gezag genieten. Dat is feitelijk ook in Maleisië onder Badawi het geval, terwijl in Indonesië onder Wahid de president eveneens schriftgeleerde was. In Saoedi-Arabië werken de Saoedi's en Wahhabi's, de wereldlijke en geestelijke macht, nauw samen. In de meeste moslimlanden vervullen schriftgeleerden belangrijke functies in de politieke subtop en de middenelite. Zij zijn te vinden in de religieuze en juridische sectoren van het staatsapparaat, bijvoorbeeld als minister of topambtenaar van Godsdienstzaken, Groot-*Mufti* of Sheikh al-Azhar, lid van een nationale raad van geleerden, hoofd van een opleidingsinstituut of rechter in een godsdienstige rechtbank. Zij behoren daarmee doorgaans wel tot een politieke middenelite, maar niet tot de top van de politieke structuur. Puriteinen vindt men in vele segmenten van het politieke systeem, zoals in de religieuze sector, de *civil society*, de overheid, het leger en het bedrijfsleven.

Regeringsleiders van de meeste moslimlanden zijn modernistisch ingesteld. De islam vormt een bescheiden onderdeel van hun politieke stijl en programma. Zij proberen wel met het religieuze establishment tot overeenstemming te komen, maar bestrijden de radicale puriteinen. Zij zijn doorgaans politieke evenwichtskunstenaars die in wisselende coalities compromissen weten te sluiten. Dat blijkt in de eerste plaats uit de wijze waarop zij omgaan met de vele lastige dilemma's van hun ontwikkelingsbeleid. Zij worden immers vaak geconfronteerd met conflicterende ontwikkelingsdoelen. De specifieke politieke context van deze moslimlanden schept een vijftal bijzondere *governance*-dilemma's, eerder uiteengezet als de dilemma's van democratisering, rechtsstaat, islamisering, privatisering en de relatie met het Westen (zie 4.5). Tegenwoordig blijkt hun politieke stuurmanschap uit de wijze waarop zij verkiezingen weten te winnen. Hun evenwichtskunst komt bovendien zeer te pas bij de bepaling van de positie en rol van de sharia. Daarover wordt immers in verschillende arena's, statelijke en maatschappelijke, al langdurig strijd geleverd, langs de vijf eerdergenoemde frontlijnen. Aan de ene kant staan modernisten, seculieren, mensenrechtenorganisaties en internationale verdragsverplichtingen. Aan de andere zijde staan de puriteinen. Het eerste kamp beschikt over het overheidsapparaat, een groot deel van de politieke en intellectuele elite, mensen met hoge opleidingen, legitimiteit bij een aanzienlijk deel van het volk, media, geld, organisaties, steun van het Westen en internationale drukmiddelen. De puriteinen hebben andere troefkaarten in handen: hun inzet en standvastigheid, hun goede organisatie, hun sociale werk voor de bevolking, hun onderwijs en gezondheidszorg, hun afkeer van corruptie, hun veroordeling van de regering als 'niet-islamitisch en lakei van het Westen', hun status van morele superioriteit als modelmoslim, hun grote aantallen actieve volgelingen en, *last but not least*, hun eigen internationale en nationale financiers. Om hun de wind uit de zeilen te nemen en om de conflicten tussen verschillende doelen van ontwikkelingsbeleid te overbruggen, moeten regeringen en meesters van de rechten wel vernuftige compromissen construe-

ren (zie par. 4.4). Dit alles vormt, in heel kort bestek, de politieke context die bepalend is geweest voor de positie en rol van de sharia in de meeste landen van de grote middengroep, en die daarvoor ook plausibele verklaringen biedt.

Perspectieven van de bevolking: basic needs, geloof en pragmatisme
Complementair hieraan zijn de analyses van de positie en rol van de sharia vanuit het perspectief van de bevolking (zie par. 4.6). Moslimlanden zijn doorgaans ontwikkelingslanden, heterogene maatschappijen die in een langdurig overgangsproces verkeren van rurale, traditionele collectieve leefwijzen naar stedelijke, moderne, meer individuele leefpatronen. Abrupte processen van politieke verandering en een multi-etnische samenstelling hebben bijgedragen aan een instabiel, normatief pluralisme. Tussen regel en praktijk bestaat per definitie een onzekere verhouding. Dat geldt voor nationaal recht, gewoonterecht en sharia, kortom voor regels uit alle normatieve discoursen die in dergelijke samenlevingen worden gehanteerd. Ten opzichte van het lokale gewoonterecht dat in grote delen van de moslimwereld een belangrijke rol speelt, biedt de sharia vanuit rechtsstatelijk oogpunt dikwijls belangrijke voordelen.

Omdat mensen in de eerste plaats op zoek zijn naar redelijke, pragmatische oplossingen voor hun *basic needs*, hun sociaal-economische problemen, schromen zij niet daarbij verschillende bronnen en elementen van recht te vermengen. Zo bewegen zij voortdurend heen en weer tussen schijnbaar onverzoenbare rationaliteiten. Een precies onderscheid tussen islamitische orthodoxie, volksgeloof en lokale tradities doet daarbij, met name op het platteland, weinig terzake. Dit normatief pluralisme wordt heel manifest als mensen hun geschillen willen oplossen. Argumenten ontleend aan uiteenlopende normatieve bronnen worden pragmatisch aaneengeregen tot een voor hen acceptabele oplossing in zicht komt.

Tegelijkertijd geldt de islam voor vele gewone mensen als een krachtige inspiratiebron. Het ideaalbeeld van Mohammed die vrede, eenheid, gelijkheid en rechtvaardigheid bracht in een verdeelde, verdwaasde en onrechtvaardige wereld, het verhaal van zijn gemeenschap, de *umma*, en de collectieve plichten en rituelen van de islam blijken een blijvende inspiratie en binding te vormen. Vooral in een veranderende urbaniserende samenleving blijkt een geloof dat richting en duidelijkheid verschaft, bij velen zeer welkom. De ontworteling en decadentie van het stadse leven heeft voedsel gegeven aan de wereldwijde reïslamisering, het verlangen om volgens Gods regels als een verantwoordelijk, moreel hoogstaand mens te leven. Het is dat verlangen dat veel ontwikkelde jonge vrouwen in Indonesië ertoe heeft gebracht de sluier te gaan dragen als symbool (Brenner 1996). De sharia legt de verbinding tussen de idealen van het geloof en het leven van alledag. Zij heeft gezag en een grote gevoelsmatige betekenis die men graag wil behouden. Wat *haram* (zondig) is, moet worden nagelaten, en de gemeenschap hoort daarop toe te zien.

De landelijke politiek biedt de mensen weinig mogelijkheden tot identificatie op basis van ideologie; veel politici en partijen worden gezien als zakkenvullers. In het openbaar bestuur, in de rechtspraak en bij de politie komt veel corruptie voor. De burgers, die vaak onder moeilijke omstandigheden moeten overleven, stemmen daarom meestal pragmatisch: op degenen van wie zij nog enige stabiliteit, welvaart en welzijn verwachten. Dat daarvoor een goed nationaal bestuur en een goed rechtssysteem essentieel zijn, staat voor hen vast. Dat bestuur en recht moeten wél, in de woorden van Esposito, een gevoeligheid tonen voor de islamitische erfenis. Strikte invoering van de sharia zoals de Taliban dat in Afghanistan deden, met name op het gebied van cultuur, godsdienst en seksuele moraal, wordt echter door een groot deel van de bevolking afgewezen. Zij heeft immers ruimschoots geproefd van de vruchten van sociaal-economische ontwikkeling, modernisering en individuele vrijheid, en wil er liever meer dan minder van. Puriteinse partijen als de MMA in Pakistan, de PAS in Maleisië en de PKS in Indonesië hebben bij de laatste landelijke verkiezingen slechts geringe percentages gehaald. Vele intellectuelen, wetenschappers en journalisten zijn sterk gekant tegen hun islamiseringsprogramma's, evenals religieuze en etnische minderheden. Zelfs in arme, traditionele en verscheurde landen waar de islamisering met harde hand van bovenaf is opgelegd, zoals Soedan en Pakistan, zijn er steeds duidelijke tegenstemmen gebleven, al zijn sommigen van de meest uitgeprokenen gevlucht en terechtgekomen in de diaspora.

Zo kunnen wij dankzij de landenstudies en de beschikbare literatuur analyseren hoe politieke en maatschappelijke factoren en actoren hebben bijgedragen tot een bepaalde positie en rol van de sharia. Een geheel andere vraag is hoe die positie en die rol moeten worden beoordeeld vanuit het perspectief van de rechtsstaat, in het bijzonder de mensenrechten.

6.5 SHARIA, RECHTSSTAAT EN MENSENRECHTEN: TEGENSTELLINGEN EN TOENADERINGEN

In hoofdstuk 1 van deze studie is de volgende gangbare aanname genoemd: *De sharia kent verschillen met onze cultuur die niet alleen scherp en pijnlijk maar ook onoverbrugbaar zijn. Invoering van de sharia is strijdig met internationale en nationale rechtsordes, in het bijzonder met de mensenrechten.* Uit het voorgaande onderzoek blijkt dat ten aanzien van de overbrugbaarheid en verenigbaarheid van sharia en rechtsstaat zowel binnen de moslimwereld als binnen het Westen tegengestelde visies en herkenbare kampen bestaan (zie par. 5.1 en 5.3). Kampen die het vraagstuk vanuit een essentialistisch, filosofisch of religieus perspectief beschouwen, zijn vaak onverzoenlijk en zoeken de confrontatie. Deze studie heeft in concreto de juridische en maatschappelijke situatie en verandering in bepaalde moslimlanden en op bepaalde rechtsgebieden bekeken en vergeleken, en constateert zowel tegenstellingen als toenaderingen tussen sharia en rechtsstaat. Getracht is meer duidelijkheid te verschaffen over centrale begrippen als 'sharia', 'recht', 'islamitische staat'[2] en 'rechtsstaat', omdat verwarring hierover een zinvolle discussie bemoeilijkt.

Tegenstellingen en toenaderingen in nationale rechtsordes

In de hoofdstukken 3 en 5 zijn vier belangrijke conflicten tussen sharia en rechtsstaat op een rij gezet: (1) de klassieke sharia maakt hiërarchisch onderscheid tussen mannen en vrouwen, en (2) tussen moslims en niet-moslims; beide zijn in strijd met non-discriminatie en gelijkheid; (3) de klassieke sharia bepaalt zware lijfstraffen, wat in strijd is met het recht op een humane behandeling en de integriteit van het menselijk lichaam; (4) de klassieke sharia stelt zware straffen op geloofsafval en vormen van godslastering, wat in strijd is met het recht op godsdienstvrijheid. De mate waarin en de wijze waarop deze conflicten zich in de moslimwereld manifesteren, verschilt per land en stemt globaal overeen met de positie van landen in de eerdergenoemde classificatie (par. 6.3). In elk van de bestudeerde nationale rechtssystemen vindt men als voornaamste actoren wetgevers, bestuurders, rechters, advocaten en gewone burgers. Een deel van hen streeft naar toenadering en harmonisering tussen sharia en rechtsstaat, terwijl anderen de tegenstelling juist benadrukken en aanscherpen. De rechtsinstellingen die de trias politica vormen in staatsverband, zullen dikwijls een natuurlijke neiging tot afstemming, harmonisering en compromissen vertonen. Nationale staten streven immers per definitie naar ordening van de samenleving, sociaaleconomische ontwikkelingsdoelen, politieke *governance*-doelen, beperking van eigenrichting door overheidstoezicht en legitimiteit bij de verschillende bevolkingsgroepen. Daartoe vindt met name in de landen met gemengde stelsels een voortdurende interactie plaats tussen de rechtsinstellingen en de rechtsgenoten. Staat en burgers streven hierbij meestal allebei naar pragmatische oplossingen voor concrete problemen. Daarbij worden tegenstellingen tussen sharia en rechtsstaat ook wel verhuld, en onderworpen aan een permanent proces van onderhandeling en bemiddeling.

Wetgever

Bij wijze van toenadering hebben islamitische advies- en toetsingsinstanties, bijvoorbeeld in Egypte, grote delen van de seculiere nationale wetgeving 'niet in strijd met de islam' verklaard. Hierdoor zijn mogelijke tegenstellingen formeel weggenomen. Daarnaast zijn tegenstellingen verminderd door de vaststelling van moderne versies en interpretaties van de sharia. De staat gebruikt, als wetgever, de *siyasa*-bevoegdheid om flexibel te zijn binnen het kader van de sharia (Masud 2001b). Ook de dubbele constitutionele basisnorm (zie par. 3.2) geeft aan de staat de nodige islamitische legitimatie én de ruimte voor een autonome nationale rechtsontwikkeling. Het kernstuk van de sharia, het familierecht, is grotendeels door wetgeving hervormd. Vele materiële bepalingen zijn hervormd door herinterpretatie – *neo-ijtihad,* zoals Coulson (1964) het noemde – en door originele eclectische rechtsvinding. Verscheidene procedurele bepalingen zijn nieuw; zij dienen om de vrijheid en willekeur van mannen te beperken door staatsinstellingen informatie, toezicht en een zeker beslissingsrecht te geven. In Indonesië is in aanvulling op de hervormingswetgeving ook nog eens een door schriftgeleerden en juristen opgestelde Compilatie Islamitisch Recht van staatswege afgekondigd, zodat overheid, burger en rechter zich waarachtig tegelijk op een statelijke én een godsdienstige bron kunnen beroepen.

Bestuur

De taken en bevoegdheden van de uitvoerende macht in dit proces worden dikwijls onderschat. Enkele hiervan zijn: registratie van huwelijken en echtscheidingen, opsporing van misdrijven, executie van strafvonnissen, toezicht op moskeeën, islamitisch onderwijs (van lagere scholen en *madrasa*'s tot universiteiten met sharia-faculteiten) en *waqf*-goederen, organisatie van de *hajj*-pelgrimage. Ministeries van godsdienstzaken bevorderen in de meeste van de onderzochte moslimlanden de verbreiding van gematigde interpretaties van de sharia en trachten de opkomst van radicale, puriteinse versies te blokkeren of af te remmen. Zij vormen vaak een politieke buffer tussen de staat en de *ulama*. Ook de ministeries van justitie en onderwijs vervullen hierbij sleutelfuncties. Door de wereldwijde trend naar decentralisatie is de rol van gouverneurs, districtshoofden en burgemeesters hierbij de laatste jaren in belang toegenomen.

Rechters

Rechters hebben tot taak geschillen op te lossen door toepassing van geldend recht binnen de kaders van nationale rechtssystemen op een wijze die het heersende rechtsgevoel bevredigt. Dit is in moslimlanden die gekenmerkt worden door heterogeniteit en normatief pluralisme een grote uitdaging. De statelijke rechter heeft de traditionele *qadi* van zijn plaats verdrongen, ook in de moslimwereld, maar met name in de lagere gerechten treft men veel conservatieve rechters aan. Daarnaast laten de landenstudies legio voorbeelden zien van vooruitstrevende rechtstoepassing, vooral door hogere rechters. Zij hebben een grote rol gespeeld bij het verminderen en overbruggen van de tegenstellingen. Zoals gezegd worden steniging en amputatie in de meeste landen waar de *hadd*-straffen zijn afgekondigd niet of nauwelijks ten uitvoer gelegd: dankzij besluiten van hogere rechters. Daarnaast hebben rechters, onder andere in Pakistan, Maleisië en Egypte, besloten dat grote delen van het rechtssysteem, zoals het constitutionele bestel zelf of de grote codificaties zoals het burgerlijk wetboek, niet in aanmerking komen voor vernietiging wegens strijd met de sharia. Hierdoor kon het evolutionaire proces van verstatelijking van het recht verder worden voortgezet.

Opkomst mensenrechten in de moslimwereld

De recente opkomst en acceptatie van het mensenrechtendiscours in grote delen van de moslimwereld heeft de convergentie van sharia en rechtsstaat eveneens bevorderd (par. 5.2). Aansluiting bij internationale verdragen en opname in het nationale staatsrecht zijn belangrijke stappen geweest. De eigen mensenrechtenverklaringen van de moslimwereld en de oprichting van nationale mensenrechtenorganisaties hebben bijgedragen tot de verbreiding en legitimiteit van het begrip. Hoewel conservatieve islamitische krachten en westerse *hardliners* nog altijd eigen exclusieve interpretaties voorstaan, lijkt het standpunt van verenigbaarheid in de meeste nationale rechtssystemen wel terrein te hebben gewonnen.

In de moslimwereld hebben vele regeringen lange tijd benadrukt dat de westerse interpretatie van de mensenrechten strijdig is met de islam en dus in hun land niet geldig kan zijn. In dit standpunt is in de loop van de jaren negentig een

kentering gekomen. In landen als Saoedi-Arabië, Iran en Soedan is daarvan overigens relatief weinig te merken geweest. *Hardliners* bekleden daar nu eenmaal belangrijke posities, zij zoeken de confrontatie en schromen niet daarbij met onjuiste argumenten te komen.

Internationaal mensenrechtenbeleid en sharia

Ook in het Westen vindt men *hardliners* die volhouden dat sharia en rechtsstaat onverzoenlijk en onverenigbaar zijn. Hiertegenover staat een benadering van de mensenrechten die bewust streeft naar verzoening met wereldgodsdiensten zoals de islam. De strategie van 'inclusieve universaliteit', ontwikkeld door Brems, is er in de eerste plaats op gericht de mensenrechten voor meer mensen legitiem te maken. Brems pleit daarom voor een open benadering van culturele diversiteit en een tegemoetkoming aan terechte kritiek vanuit de moslimwereld op westers mensenrechtenbeleid (zie par. 5.4.1).

Betoogd is dat deze strategie goede bouwstenen kan leveren voor een effectief mensenrechtenbeleid jegens de moslimwereld. De kans op convergentie, *assimilation* in de termen van Halliday (2003), neemt immers toe als confrontatie en strijd worden beperkt, als er begrip wordt opgebracht voor werkelijk ernstige belemmeringen van particularistische aard, zoals de genoemde *governance*-dilemma's, en als de toe-eigening van het mensenrechtendiscours door geestelijk leiders van de islam in beginsel wordt verwelkomd. Een dergelijk beleid is echter niet onvoorwaardelijk, en het kan alleen succesvol zijn als ook andere politieke en maatschappelijke factoren invloed uitoefenen in de gewenste richting. Regeringen in de moslimwereld en hun bevolkingen zullen daadwerkelijk moeten laten zien dat zij streven naar verwezenlijking van mensenrechten, ook op de vier genoemde 'pijnpunten' (zie par. 5.4.2).

In de verdragsorganen van de ICCPR, CEDAW en CAT-verdragen worden deze tegenstellingen kritisch aan de orde gesteld. De nationale rapportages van moslimlanden aan de verdragsorganen, de vragenlijsten van de onafhankelijke beoordelingscomités, de verslagen van hun discussies met de landenvertegenwoordigers en hun *concluding observations* geven een goed inzicht in de nog uitstaande pijnpunten, de vorderingen, alsmede in de wederzijdse visies op de verhouding tussen sharia en mensenrechten. De discussie heeft het karakter van een kritische maar zakelijke beoordeling waarbij steeds indringender vragen worden gesteld en aanbevelingen worden gedaan over de concrete implementatie en de rechtswerkelijkheid (zie par. 5.6).

De rapportages over de twaalf landen van ons onderzoek bevestigen de bevinding van Mayer dat sinds de jaren negentig de regeringen van moslimlanden hun algemeen afwijzende houding ten aanzien van de mensenrechtenstandaarden van deze verdragen hebben laten varen. Zij zullen echter ook rekening moeten houden met de politieke en maatschappelijke haalbaarheid, en zij zullen niet té ver vooruit kunnen lopen op de transformatieprocessen in hun maatschappij.
Een strategie van vasthoudend, inclusief, incrementeel, pragmatisch, context-

realistisch en flexibel universalisme lijkt vooralsnog de aangewezen weg in het internationale mensenrechtenbeleid jegens de moslimwereld.

Methoden voor de analyse van de verhouding tussen sharia en rechtsstaat
Tijdens het uitvoeren van deze studie is getracht een methode te vinden om tot een juiste beoordeling van de verenigbaarheid van sharia en rechtsstaat te komen. Een essentialistische benadering, die vaak wordt gehanteerd, houdt in dat men zich vooral op de heilige schrift en het werk van enkele traditionele schriftgeleerden richt, en bij voorkeur op de meest saillante punten daaruit. Daarmee kan dan een ideaaltypische sharia worden geconstrueerd die reeds bij voorbaat conflicteert met het ideaaltype van de rechtsstaat. Enkele anekdotische voorbeelden kunnen nog dienen ter verluchtiging, maar aan een brede en diepgaande studie van recht en rechtswerkelijkheid in verschillende moslimlanden bestaat dan geen behoefte.

In deze studie is al doende een methode van vijf stappen ontwikkeld: (1) De begrippen sharia en rechtsstaat worden eerst gedefinieerd en onderscheiden in betekenissen en elementen (par. 1.5). (2) Van een representatief aantal landen wordt het nationale recht onderzocht wat betreft bepaalde rechtsgebieden en onderwerpen. Daarbij wordt gekeken, juridisch en empirisch, voor welke versie van de sharia is gekozen. (3) Voorts wordt gekeken in hoeverre de nationale rechtssystemen voorzien in de procedurele, materiële en controle-elementen van de rechtsstaat. (4) De resultaten van dit onderzoek worden vervolgens in vergelijkend en historisch perspectief gezet. (5) Daaruit blijkt per land, rechtsgebied en onderwerp in hoeverre en op welke wijze sharia en rechtsstaat verenigbaar zijn, en of zij in de loop van de tijd naar elkaar toe dan wel uit elkaar zijn gegroeid. Deze methode, die geen essentialistische maar een multiplistische benadering van recht, sharia en rechtswerkelijkheid vertegenwoordigt, levert een volledi ger en betrouwbaarder beeld op, en is daarom veruit te verkiezen. In het kader van deze verkennende studie is die methode overigens nog niet volledig, laat staan uitputtend toegepast.

6.6 VOORUITBLIK: SHARIA GEEN ABSOLUTE BLOKKADE VOOR ONTWIKKELING VAN DE RECHTSSTAAT

Dit brengt ons op de laatste vraag over de rol van de sharia in het nationale recht van moslimlanden: wat is het toekomstperspectief? Een van de opvallendste bevindingen van deze studie is dat de eerste golf van reïslamisering van het recht, die van de periode 1972-1985, niet is gevolgd door een tweede golf. De landenrapporten laten zien dat kernlanden van de islamitische revolutie als Iran en Pakistan – evenals Libië – inmiddels in meer dan één opzicht van hun eerdere rechtspolitiek zijn teruggekomen, ook al geven zij dat niet openlijk toe. Deze islamitische republieken hebben zich in juridisch opzicht gematigder en constructiever opgesteld ten aanzien van de idee van de rechtsstaat dan aanvankelijk het geval was. Het legaliteitsbeginsel, de machtenscheiding en de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht zijn in verreweg de meeste moslimlanden geaccepteerd als

deel van het constitutionele bestel. Dergelijke procedurele en institutionele elementen van de rechtsstaat botsen niet met de daar heersende versie van de sharia en er is dus geenszins sprake van een absolute, algemene blokkade van de sharia op een ontwikkeling van nationale rechtssystemen in die richting. Dat er in de praktijk nog vele problemen resteren bij de realisering van de rechtsstaat, zoals in de meeste ontwikkelingslanden, doet daaraan niet af. Indien wij kijken naar de materiële elementen van de rechtsstaat kan worden geconstateerd dat de meeste mensenrechten ook in de moslimwereld in verdragen en constituties zijn verankerd, maar dat zich op de vier eerdergenoemde punten bij enkele mensenrechten serieuze tegenstellingen blijven voordoen. Deze tegenstellingen, die zich vooral manifesteren op het terrein van het familie- en erfrecht, het strafrecht en de godsdienstvrijheid, zijn in de meeste landen de afgelopen 150 jaar geleidelijk kleiner geworden. In een aantal landen is dit proces goeddeels uitgebleven – Saoedi-Arabië – dan wel geheel of gedeeltelijk onderbroken of zelfs omgekeerd – Iran, Soedan, Pakistan en Afghanistan.

Tegelijkertijd is in de gehele moslimwereld de aantrekkingskracht van het moderniseringsstreven, met zijn universele 'ontwikkelingsdoelen', inclusief de emancipatie van de vrouw, groot en hoogstwaarschijnlijk blijvend. Dit zal er waarschijnlijk toe leiden dat men in de landen van de middengroep op grote schaal voortgaat met het zoeken en toepassen van constructieve juridische oplossingen ter overbrugging van de principiële tegenstellingen tussen sharia en rechtsstaat. Dit zal op de 'netelige' rechtsgebieden nog dikwijls leiden tot 'symboolwetgeving' met de hybride formuleringen die eigen zijn aan heterogene 'overgangsmaatschappijen' met dubbele basisnormen. Geen regering in de moslimwereld kan zich immers permitteren als 'onislamitisch' te boek te staan. Halaq (2003: 1719) waarschuwt, wijzend op de recente destructieve gewelddaden door moslimradicalen: "And let there be no doubt that, at the end of the day, the culprit is the rupture of history. The abrupt disconnection from the past, from its legacies, institutions and traditions, lies at the heart of these problems." Het zal in de meeste moslimlanden vermoedelijk nog lang duren voordat het recht op deze gebieden geheel is uitgekristalliseerd tot heldere en eenduidige normen.

Juist in déze tijd lijkt het instabiele politieke klimaat op mondiaal niveau en in veel moslimlanden niet bijzonder gunstig voor de brede en diepe liberalisering waarvoor het Westen altijd model heeft gestaan (Fuller 2003: 211-212). Het is daarom niet realistisch op korte termijn een snelle, eenduidige oplossing van de tegenstellingen te verwachten. Dat geldt niet alleen voor de sterk op de klassieke sharia georiënteerde stelsels zoals Saoedi-Arabië, Iran, Soedan, Pakistan en Afghanistan. Zelfs in een juridisch geseculariseerd land als Turkije zal de tegenstelling in de lokale sociale werkelijkheid nog generatieslang voelbaar blijven. De maatschappij laat zich immers, ook daar, nooit geheel door het recht regeren en heeft haar eigen ontwikkelingsgang. Hetzelfde geldt voor landen in de middengroep die zeer vergaande hervormingen in het familierecht hebben geïntroduceerd, zoals Egypte, Marokko en het Iran van voor de islamitische revolutie. De landenstudies laten zien dat wanneer de kloof tussen wet en werkelijkheid te

groot wordt, de hervorming als een boemerang kan terugslaan op de maatschappij. De islamitische revolutie van Iran vormt daarvan een treffend voorbeeld. Een geleidelijk, organisch veranderingsproces in de richting van de rechtsstaat is zowel het waarschijnlijkst als het wenselijkst. Dat daarbij in moslimlanden behoefte bestaat aan symbolen van culturele eigenheid, islamitisch geloof en nationaal zelfbewustzijn, is tamelijk vanzelfsprekend, en de zoektocht naar een collectieve identiteit geeft daarvan geregeld blijk. De invloed van terroristen op dit proces moet niet overschat worden. In Marokko veroorzaakte de aanslag in Casablanca indirect een versnelde liberalisering van het familierecht, het tegenovergestelde van wat de plegers beoogd hadden (Buskens 2006).

Op de delicate en ambigue verhouding tussen sharia en nationaal recht in de moslimwereld heeft ook de westerse wereld een waarschijnlijk toenemende invloed. Die invloed kan op constructieve of destructieve wijze worden uitgeoefend. De gedachte dat acties die op korte termijn destructief lijken op lange termijn toch ook constructief kunnen zijn – bijvoorbeeld een bevrijdingsoorlog in Irak in naam van de democratie en rechtsstaat – is te speculatief om een goede basis te vormen voor buitenlands beleid. De analyse die in deze studie is ontwikkeld wijst juist uit dat in de meeste moslimlanden de ontwikkeling tot een rechtsstaat plaatsvindt in een langdurig incrementeel proces, zij het met horten en stoten. Bevordering en ondersteuning van dat proces vraagt om zeer goed geïnformeerd en zorgvuldig optreden.

Deze studie besluit in het volgende hoofdstuk met enkele overwegingen en suggesties voor het Nederlandse buitenlandse beleid ten aanzien van de moslimwereld. In het bijzonder gaat het daarbij om het nationale recht aldaar en zijn verhouding tot de sharia. De bevindingen van deze studie wijzen immers op een aantal gegevenheden, ontwikkelingen, kansen en risico's waarmee dit beleid rekening heeft te houden.

NOTEN

1 Wel werden in Iran medio 2005 onverwachts twee jongens ter dood gebracht door ophanging na veroordeling wegens homoseksuele handelingen.

2 Baehr (1998: 73) acht de notie van een 'islamitische staat' vanuit mensenrechtenperspectief zo verwarrend dat deze notie moet worden verworpen.

7 OVERWEGINGEN EN BELEIDSSUGGESTIES

7.1 DE NOODZAAK VAN EEN BREDERE EN SAMENHANGENDE BELEIDSVISIE

In de gangbare visie van vele Nederlanders is 'de sharia' een vaststaand geheel van rechtsregels dat geldt voor alle moslims, dat zich de laatste jaren snel uitbreidt en dat absoluut onverenigbaar is met de beginselen van een rechtsstaat. Deze visie op de sharia komt overeen met de overwegend negatieve kijk op de moslimwereld die mede door toedoen van bepaalde opinieleiders en politici een grote aanhang heeft gekregen in ons land. Volgens onderzoeksresultaten van het Pew Research Center for People and Politics, bekendgemaakt op 14 juli 2005, neemt Nederland zelfs internationaal een koppositie in wat betreft zijn negatieve houding ten aanzien van moslims.[1]

Uit ons onderzoek valt te concluderen dat de genoemde visie op de sharia gebrekkig en grotendeels onjuist is. Het blijkt dat in de meeste moslimlanden pragmatische en constructieve visies op de verhouding tussen sharia en nationaal recht gedurende lange tijd bepalend zijn geweest voor de rechtsontwikkeling.
Die visies hebben de overhand gehouden binnen de regeringen van de meeste moslimlanden. Pal hiertegenover staan radicale, destructieve visies prevalerend bij kleine groepen die verbonden zijn met de recente golf van terrorisme. Er ligt in de gehele moslimwereld een breed spectrum aan ideologisch-religieuze visies op rechten en plichten van mensen, als staatsburgers en als moslims.

Vraagstukken van sharia en nationaal recht spelen direct of indirect een rol in het veiligheids-, antiterrorisme- en integratiebeleid, en in het beleid inzake rechtsstaat, mensenrechten, goed bestuur en ontwikkeling. Hierbij zijn de beleidsterreinen van buitenlandse en binnenlandse zaken verweven geraakt. In de nu volgende beleidsoverwegingen ligt het zwaartepunt op het buitenlands beleid en de ontwikkeling van de rechtsstaat in moslimlanden. Daarbij is getracht aansluiting te vinden bij de genoemde pragmatische, constructieve visies en de beleidsdoeleinden van goed bestuur, mensenrechten en ontwikkeling. Overwegingen inzake veiligheid en de bestrijding van terrorisme, waarmee de moslimwereld zelf al zo lang en zo veel ervaring heeft, liggen mede ten grondslag aan verschillende beleidssuggesties.

Drie beleidsopties

Voor het buitenlands beleid ten aanzien van de moslimwereld bestaan drie opties. Gezien de diverse en complexe verhoudingen binnen en met de moslimwereld, zou men allereerst kunnen pleiten voor een beleid dat de betrekkingen met die moslimwereld zo beperkt mogelijk houdt. Hier kunnen uiteenlopende argumenten voor worden aangevoerd: de situatie is te onoverzichtelijk, er zijn grote risico's dat men het verkeerde kamp steunt, er is geen snelle vooruitgang te bereiken, er zijn onvoldoende tekenen dat deze landen de samenwerking werkelijk appreciëren

en, *last but not least*, beperking bespaart geld. Een tweede beleidsoptie is medewerking aan een hard en duidelijk optreden tegenover een aantal moslimlanden, om aan te sturen op snelle veranderingen in de richting van democratie, desnoods gewapenderhand, gevolgd door *post-conflict*-vredesopbouw. Het is weliswaar buitengewoon kostbaar, luidt die redenering, maar het probleem is evident, en een dergelijke *big bang* is de enige manier om op korte termijn vrijheid, vrede en voorspoed te vestigen in dat deel van de wereld.

Een derde optie is de intensivering van constructieve betrekkingen op maat langs de verschillende sporen van veiligheid, handelsbevordering,[2] ontwikkelingssamenwerking en de bevordering van de rechtsstaat, inclusief mensenrechten. De analyse van dit onderzoek levert voornamelijk argumenten op die wijzen in de richting van deze derde optie. Deze vraagt om langetermijninvesteringen in kennis over en ervaring met de complexe politieke en maatschappelijke verhoudingen in moslimlanden. Die investeringen bevorderen de verstandhouding met staten en bevolkingen en zijn onmisbaar voor een succesvolle, pragmatische diplomatie.
Totnogtoe lijken beleidsmakers in de praktijk van het Nederlandse buitenlandse beleid nu eens te neigen naar de derde optie,[3] dan weer naar de eerste of tweede. Er is nog nauwelijks sprake van een expliciet, samenhangend beleid ten aanzien van 'de moslimwereld'. Er zijn ook begrijpelijke argumenten om een dergelijk beleid níet te willen vormen. Draagt het niet bij aan een stigmatiserend *clash*-denken? Zijn de moslimlanden niet te verschillend? Zijn de dilemma's niet zo groot dat elk beleid per definitie grote weerstanden zou oproepen? En ten slotte, zolang de Europese Unie en de Verenigde Staten dit niet doen, is er wel voldoende ruimte voor een eigen beleid van Nederland op dit punt?

Toch lijkt de ontwikkeling en onderbouwing van een bredere, algemene beleidsvisie op dit terrein dringend gewenst. De meningsvorming vindt nu vooral in de publieke opinie plaats, en dikwijls op onevenwichtige en onjuiste wijze. Hierdoor worden echter de politieke mogelijkheden voor een constructief buitenlands beleid ernstig beperkt. Binnen het ministerie van Buitenlandse Zaken en daarbuiten is momenteel sprake van veronachtzaming van de onschatbare kennis en ervaring inzake de moslimwereld die in de loop der jaren is opgebouwd. Bundeling en explicitering van die kennis zou kunnen bijdragen aan stabilisering van inzichten en een evenwichtiger geïnformeerde publieke opinie inzake vraagstukken van islam, sharia en recht. Zulke *public diplomacy* lijkt nodig te zijn als de regering een koers wil uitzetten na een periode van instabiliteit, verwarring en uitvergrote etnische tegenstellingen. Een actief, vastberaden en expliciet beleid ten aanzien van de moslimwereld is ook nodig om tegenspel te bieden tegen de psychologische oorlogsvoering van terrorisme in naam van de islam. Indien de vorming en formulering van een dergelijk beleid zou uitblijven, blijft het risico dat tussen regering en publieke opinie een kloof groeit die zich steeds moeilijker laat overbruggen. Eenvoudig zal dergelijk beleid niet zijn, noch in zijn formulering noch in zijn uitvoering. De hierna volgende overwegingen en suggesties beogen een bijdrage te leveren aan de beleidsvorming.

7.2 HET BELANG VAN NATIONALE RECHTSSYSTEMEN EN DE SHARIA

De ontwikkeling van nationale rechtssystemen in moslimlanden is van vitaal belang. Zij vormen de raakvlakken tussen internationale rechtsorde en nationale politiek, tussen islam en rechtsstaat, waar politieke keuzen formeel tot uitdrukking worden gebracht. Evenwichtige, goed functionerende nationale rechtssystemen in moslimlanden beschermen de internationale rechtsorde, de stabiliteit en de individuele burgers, en geven deze landen tevens een betere uitgangspositie in de internationale gemeenschap en de wereldeconomie. Het rechtsstatelijke gehalte van deze rechtssystemen is een belangrijke factor in de internationale betrekkingen.

Bijdragen aan de opbouw van rechtsstelsels

Daarom dient het Nederlandse beleid erop te zijn gericht bij te dragen aan de opbouw van effectieve, legitieme rechtssystemen met voldoende kritische massa om de moslimburgers rechtvaardigheid en realistische rechtszekerheid te bieden en een steun te vormen voor het ontwikkelingsproces. Het is daarbij soms nodig standpunten te bepalen ten aanzien van sharia-gerelateerde onderwerpen. In de meeste moslimlanden speelt 'de sharia' een beperkte, maar politiek belangrijke rol in het rechtssysteem, met een hoge symboolwaarde. De rol van de sharia als het geldende recht in de moslimwereld is de laatste honderd jaar aanzienlijk in belang afgenomen.[4] Het is echter niet realistisch te verwachten dat die rol op korte termijn geheel zal verdwijnen.

Constructief gebruik van de sharia

Het verdient aanbeveling uit te gaan van het gegeven dat het begrip 'sharia' verschillende betekenissen heeft, zowel abstracte als concrete, zowel eenduidige als meervoudige. In de zin van Gods plan voor de mensheid is de betekenis van sharia abstract. In de zin van het middeleeuwse corpus van *fiqh*-regels is sharia tamelijk specifiek. In de zin van de vele uiteenlopende interpretaties en versies die vandaag de dag in bepaalde moslimstaten gelden en onder bepaalde groepen opgeld doen, is de betekenis van sharia uiterst gevarieerd. De flexibiliteit en plooibaarheid van het sharia-begrip heeft het reeds 1350 jaar lang mogelijk gemaakt dat de sharia functioneert in interactie met andere rechtsstelsels.

Een constructief, ontwikkelingsgericht gebruik van de sharia dient te worden ondersteund, terwijl tegen een destructief gebruik van de sharia, dat direct of indirect leidt tot grove mensenrechtenschendingen, even krachtig dient te worden geageerd als tegen andere grove mensenrechtenschendingen.

Tegen die achtergrond dient de scheiding tussen staat en kerk, die in ons staatsbestel als verworvenheid geldt, niet zonder meer getransponeerd te worden als situatie die in moslimlanden op korte termijn wenselijk is. Daar waar staatsinstellingen zoals ministeries van godsdienstzaken of gerechten ertoe bijdragen een constructieve visie op de sharia gezag te geven en destructieve visies te

bestrijden, ligt een pragmatische, positieve houding jegens dergelijke instellingen voor de hand en moet samenwerking niet bij voorbaat worden uitgesloten.

7.3 DE GELEIDELIJKE OPBOUW VAN DE RECHTSSTAAT

Regeringen in de meeste moslimlanden streven sinds vele decennia naar de vorming van stabiele staten en nationale rechtssystemen. Over een lange periode bezien is de geleidelijke ontwikkeling naar een rechtsstaat in de meeste moslimlanden even onmiskenbaar als in andere landen in Azië, Afrika, Latijns-Amerika en – langer geleden – de Verenigde Staten en Europa. Het buitenlands beleid dient aanknopingspunten te vinden bij constructief beleid van regeringen van moslimlanden dat zich richt op de ontwikkeling van nationale rechtssystemen in de richting van een rechtsstaat.

Het verdient aanbeveling de hoofdlijn van geleidelijke ontwikkeling naar een rechtsstaat,[5] ook al is die niet lineair, te onderkennen en te ondersteunen. Na de reïslamiseringsgolf van de jaren zeventig en tachtig zijn er in dit opzicht naast zorgelijke ook hoopgevende veranderingen. Deze ontwikkeling sluit aan bij de behoefte aan sociaal-economische ontwikkeling en modernisering onder de bevolking van moslimlanden.

Het politieke klimaat hiervoor is minder ongunstig dan radicale uitingen doen veronderstellen. Er is de laatste twee jaar geregeld gematigdheid en zelfkritiek te horen vanuit de islamitische wereld, zowel van geestelijk leiders als van politieke leiders van de Organisatie van de Islamitische Conferentie en van gereïslamiseerde landen als Libië en Pakistan.[6] De pogingen van nationale regeringen van moslimlanden tot constructieve harmonisatie van sharia en nationaal recht roepen echter weerstanden op bij radicale, puriteinse groeperingen die dit beleid verwerpen. In drie van de twaalf onderzochte landen, Saoedi-Arabië, Iran en Soedan, is de visie van puriteinse groepen zelfs regeringsbeleid geworden.

Een paradoxaal element waar het buitenlands beleid rekening mee heeft te houden is het gegeven dat onder bepaalde omstandigheden het ene element van de rechtsstaat – grotere politieke vrijheid – kan leiden tot invoering van sharia in strikte zin, wat weer ten koste gaat van andere elementen van de rechtsstaat, zoals non-discriminatie. Onder die omstandigheden kan een semi-democratie met semi-gelijkheid voorshands de beste oplossing zijn.[7]

7.4 SHARIA EN NATIONAAL RECHT: BENADERINGEN EN ANALYSE

De Nederlandse regering ziet zich in moslimlanden geconfronteerd met een aantal juridische en feitelijke schendingen van beginselen van de rechtsstaat, met name de mensenrechten. De meeste van deze schendingen komen eveneens voor in niet-moslimlanden, maar een aantal schendingen is wél specifiek toe te schrijven aan gelding en toepassing van de sharia of sharia-gerelateerd recht. Het is van belang die schendingen te zien in het perspectief van ontwikkelingsfasen en

trends in het recht en van de dagelijkse praktijken in het rechtssysteem en de maatschappij in vergelijkbare landen. Dat vraagt om een historische, sociaal-juridische en rechtsvergelijkende analyse.

Drie benaderingen

De historische benadering maakt een vergelijking met voorafgaande perioden mogelijk en laat ontwikkelingsfasen en trends zien in de spanningsvelden tussen sharia en andere normatieve systemen. Zij maakt ook inzichtelijk dat gedurende lange tijd, parallel aan het nationale recht, sharia en gewoonterecht een rol speelden en nu nog spelen.

Een sociaal-juridische benadering is nodig om relevante informatie over concrete rechtsposities, implementatie van recht en gangbare praktijken te krijgen en op waarde te schatten. Daarbij is bijzondere aandacht op haar plaats voor sociale heterogeniteit, polynormativisme, interactie van rechtssystemen en *genre-mixing*. Een goed onderscheid is geboden tussen islamisering in de maatschappij, bijvoorbeeld in kleding en omgangsvormen, in de politiek en in het rechtssysteem.

Een rechtsvergelijkende benadering van verschillende moslimlanden is nuttig voor een goede analyse van de verhouding tussen sharia en nationaal recht. Indien men weet hoe het in andere moslimlanden gaat, kan men bijvoorbeeld beter inschatten hoe bepaalde bepalingen in de praktijk uitwerken, of in hoeverre er ruimte is in een bepaald land voor een pragmatische consensus over liberale interpretaties van sharia en recht. Transnationale invloeden kunnen, behalve bij islamisering, ook een grote rol spelen bij de uitwisseling van instrumenten voor hervormingsbeleid, zoals symboolwetgeving, *sharia-labeling*, procedures voor overheidstoezicht, inventieve rechtspraak en andere mogelijkheden die zijn behandeld in deze studie.

Concretisering

Het politiek-filosofische debat over verenigbaarheid van sharia en rechtsstaat wordt doorgaans ernstig belemmerd door definitiekwesties. Daarnaast blijkt het vaak onmogelijk om in algemene zin vast te stellen of een schending van mensenrechten nu wordt veroorzaakt door de sharia of door een patriarchale en repressieve cultuur. Het lijkt daarom voor de beleidsvorming belangrijk de analyse te richten op concrete rechtsproblemen, maatschappelijke ontwikkelingen en gebeurtenissen.

Er bestaat een belangrijk onderscheid tussen juridische en feitelijke schendingen van mensenrechten. Het hier gepresenteerde onderzoek laat bijvoorbeeld zien dat een juridische schending – invoering van de stenigingsstraf in Pakistan – al een kwarteeuw niet heeft geleid tot feitelijke toepassing. Terwijl feitelijke schendingen of acute dreigingen daarvan vragen om snel optreden, dient voor de juridische schendingen een vasthoudend langetermijnbeleid te worden gevoerd.

7.5 SHARIA EN NATIONAAL RECHT: BEOORDELING

De beoordeling van vraagstukken van sharia en recht wordt bemoeilijkt door het huidige maatschappelijke en politieke klimaat van polarisatie. Het is van essentieel belang de betekenislagen, elementen en benaderingen van de sharia te onderscheiden naar de mate waarin zij beginselen van de rechtsstaat schenden of bevorderen. Op bepaalde terreinen komen structurele schendingen voor die moeten worden veroordeeld. Op andere terreinen is een oriëntatie op de sharia begrijpelijk, acceptabel en wellicht zinvol.

Gepolariseerd klimaat

Een goede politieke en beleidsmatige beoordeling van kwesties die met sharia en recht verband houden wordt in Nederland tegenwoordig bemoeilijkt door de genoemde spanningen en onrust.[8] Mede door terreuraanslagen en oorlogen zijn de spanningen verhoogd tussen bevolkingsgroepen en politieke stromingen, in Europa en Nederland in het bijzonder. Er is veel maatschappelijke en politieke onrust, waarin het zicht op feiten en hoofdlijnen nogal eens verloren lijkt te zijn gegaan. Polarisatie van de publieke opinie is troef, waarbij vaak disproportionele accenten worden gelegd op negatieve zijden van 'de ander' en een blinde vlek is ontstaan voor feilen van 'ons'. Kritiek op de islam en het propageren van 'onze levensstijl' vormen een nieuwe politiek correcte standaard. In deze situatie is het streven naar objectieve informatie en zorgvuldige oordeelsvorming dikwijls ver te zoeken.

Schending of bevordering van de rechtsstaat?

Als de vier ernstigste gebieden van conflict tussen de klassieke sharia en internationaal recht gelden discriminatie van man en vrouw, discriminatie van moslims en niet-moslims of heterodoxe sekten, gebrek aan godsdienstvrijheid en inhumane straffen. Bij de beoordeling van sharia-gerelateerd recht dient onderscheid te worden gemaakt tussen normen en praktijken die ernstige schending, minder ernstige schending of géén schending van rechtsstatelijke beginselen inhouden. Deze studie heeft legio voorbeelden getoond. Steniging wegens overspel is een ernstige schending, lichte discriminatie is minder ernstig, het openen van een islamitische bank is geen schending.

De rol van de sharia en het proces van islamisering van recht in de moslimwereld hebben ook een positieve dimensie. Zij kunnen worden gezien als begrijpelijke en redelijke reacties (a) van een bevolking op mislukkingen van de nationale politiek en rechtsinstellingen, en op maatschappelijke misstanden; (b) van de nationale politiek die gevaarlijke puriteinse radicale krachten juist de wind uit de zeilen wil nemen; en (c) van politiek en bevolking om de eigen authenticiteit en moraliteit te benadrukken in reactie op morele en politieke krachten die, van binnen of van buitenaf, wezenlijke elementen van hun staat en maatschappij bedreigen. De instelling van een *muhtasib* als ombudsman en bestrijder van corruptie in het overheidsapparaat kan bijvoorbeeld een versterking van de rechtsstaat inhouden.

Constructieve en destructieve sharia-politiek?
Voor een goede beoordeling en een passende reactie op de wijze waarop de rol van de sharia zich ontwikkelt, is het van belang om een onderscheid te maken tussen constructieve en destructieve sharia-politiek. De constructieve sharia-politiek neemt symboliek en waarden van de sharia in het recht op om daarmee de sociaal-economische ontwikkeling, ook van vrouwen en minderheden, en de religieuze tolerantie te bevorderen en deze te beschermen tegen destructieve krachten. Liberalisering van het familierecht op grond van islamitische overwegingen, vormt een goed voorbeeld daarvan. Een destructieve sharia-politiek gebruikt symboliek en waarden van de sharia voor een etnische machtspolitiek die primair is gericht op machtsuitoefening en repressie en niet op ontwikkeling en tolerantie. Omdat beide typen zich niet altijd eenvoudig laten herkennen en in de werkelijkheid ook niet altijd strikt zijn te scheiden, dient deze beoordeling zeer goed geïnformeerd en weloverwogen te zijn. Het onderscheid is van belang zowel voor de beoordeling van staten als van politieke en maatschappelijke groepen.

7.6 ONDERSTEUNING VAN DE RECHTSSTAAT

Effectieve en legitieme rechtsstaten vormen een onmisbaar onderdeel van het streven naar sociale, economische en politieke ontwikkeling van moslimlanden. Juridische ontwikkelingssamenwerking is een van de instrumenten om een goede rechtsontwikkeling te bevorderen. Zij richt zich zowel op de juridische aspecten van sectorale ontwikkelingsprogramma's als op de versterking van rechtssystemen als geheel.

De opbouw en versterking van rechtsstaten in de moslimwereld vraagt om verbetering op verschillende rechtsgebieden, van rechtsinstellingen en van rechtsprocessen. Dit raakt de rechtsstaat in zijn procedurele, materiële en controle-elementen. Men dient ervan uit te gaan dat deze opbouw en versterking veel tijd vragen en dus investeringen voor de lange termijn vergen.

Juridische ontwikkelingssamenwerking
Juridische ontwikkelingssamenwerking met moslimlanden dient daartoe over een breed front te worden versterkt. Zorgvuldig geselecteerde en voorbereide projecten en programma's van juridische ontwikkelingssamenwerking kunnen immers bijdragen aan de beoogde rechtsontwikkeling.[9] Hiervoor is intensieve samenwerking gewenst tussen de ministeries van Buitenlandse Zaken, Onderwijs en Justitie en met organisaties uit de rechterlijke macht, advocatuur en lagere overheden. Voor een zinvolle versterking van de rechtsstaat bestaat een ruime keuze aan invalshoeken. Afstemming op de vraag en samenhang met de prioriteiten van mensenrechtenbeleid (zie par. 7.8), ontwikkelingsbeleid (zie par. 7.9), handelsbevordering en veiligheidsbeleid liggen voor de hand.

Juridische ontwikkelingssamenwerking kan zich onder andere richten op probleemanalyse, assistentie bij wetgeving, bestuurlijke implementatie, handha-

ving, rechtspraak, rechtshulp, juridisch onderwijs en onderzoek. Voor de laatste twee zaken is een speciaal beurzenprogramma gewenst.

Uitzendingen en scholing
De capaciteit aan de aanbodzijde van juridische samenwerking – met moslimlanden – is te gering. Zij dient te worden vergroot door uitzending in dit kader te bevorderen met rechtspositionele en fiscale maatregelen, en door aandacht te besteden aan de expertise en scholing van deskundige juristen, bijvoorbeeld met biculturele achtergrond. Een Nederlandse concentratie van juridische ontwikkelingssamenwerking in een aantal landen en een goede donorcoördinatie liggen voor de hand.

7.7 MENSENRECHTENBELEID

De ontwikkeling naar een effectieve rechtsstaat impliceert garanties voor mensenrechten. Mensenrechtenbeleid ten aanzien van de moslimwereld heeft direct te maken met de vier eerdergenoemde gebieden van conflict (zie par. 7.5). De verschillen binnen de moslimwereld op die gebieden zijn aanzienlijk en wijzen op verschillende interpretaties van de sharia. Het werk van internationale toezichtsorganen bevordert een constructieve dialoog en laat zien dat op deze gebieden ook vooruitgang plaatsvindt. Ook plaatselijke mensenrechtenorganisaties in de moslimwereld verdienen steun. Een strategie van 'inclusieve universaliteit' moet de legitimiteit van het beleid in de moslimwereld bevorderen.

Protest én dialoog
Tegen ernstige schendingen van mensenrechten dient het buitenlands beleid stelling te nemen, uiteraard ook in de moslimwereld en ook als deze worden gelegitimeerd met de sharia. Lang niet altijd is duidelijk en aantoonbaar dat een schending is terug te voeren op de sharia dan wel op andere bronnen van 'lokale cultuur'. Daarom dient allereerst tegen deze praktijken te worden geprotesteerd, daarnaast eventueel ook tegen de desbetreffende interpretatie van de sharia.

De juridische en maatschappelijke verschillen tussen en binnen landen in de moslimwereld zijn echter zo groot, dat men er wel van moet uitgaan dat 'de sharia' ruimte laat voor uitgebreide bescherming van mensenrechten. De mensenrechtendialoog binnen de moslimwereld dient dan ook bevorderd te worden. Hierbij past een gedifferentieerd beleid, waarbij jegens landen en instituties met een starre opstelling stevige kritiek is gerechtvaardigd, terwijl met gematigde landen en instituties een constructieve dialoog mogelijk moet zijn.

Inclusieve universaliteit
Een doelgericht, realistisch, geloofwaardig en uitvoerbaar mensenrechtenbeleid jegens de moslimwereld is gebaat bij een strategie van 'inclusieve universaliteit' (zie par. 5.4). De universele gelding van mensenrechten kan het beste worden waargemaakt als er in de moslimwereld zelf voldoende draagvlak voor bestaat, dat wil zeggen als moslimburgers de mensenrechten beschouwen als hún rech-

ten. Dit vraagt op het internationale vlak om een permanente dialoog met een constructieve en flexibele benadering van beide zijden.

Deze strategie heeft reeds vruchten afgeworpen, bijvoorbeeld in het werk van de toezichtsorganen van verdragen als CEDAW, CAT en ICCPR. Deze organen stellen zich duidelijk en effectief op als pleitbezorgers voor de rechtsstaat, en daarmee tegen klassieke, destructieve interpretaties van het traditionele recht. Het is derhalve van groot belang het werk en de legitimiteit van het internationale bouwwerk van dergelijke mensenrechtenverdragen en -instanties in stand te houden, te ondersteunen en te bevorderen.[10]

Het mensenrechtenbeleid dient blijvend te garanderen dat er voldoende instanties en procedures zijn waar tenminste de ernstigste pijnpunten in de ernstigste landen stelselmatig worden gevolgd, beschreven, gerapporteerd, besproken, geïnterpreteerd en met *blaming and shaming* worden beoordeeld. Ook ten aanzien van systematische overtreders en *hardliners* als Saoedi-Arabië, Iran en Soedan die hun mensenrechtenschendingen vaak met de sharia hebben gelegitimeerd, dient duidelijk en vasthoudend te worden opgetreden. Wetenschappelijk onderzoek naar mensenrechtenschendingen in de moslimwereld, hun achtergronden en bestrijding dient te worden bevorderd (zie par. 7.10).

Verankering van de 'inclusieve universaliteit' als uitgangspunt betekent: dat nationale mensenrechteninstanties en mensenrechtenorganisaties in de moslimwereld worden ondersteund, ook in hun voorlichtings-, trainings- en rechtsbijstandstaken; dat waardering wordt geuit voor de 'voortschrijdende verwerkelijking', de vaak kleine stappen die wél worden gemaakt; dat het beleid aandacht heeft voor de in deze studie genoemde *governance*-dilemma's; dat 'margins of appreciation' van regeringen worden gerespecteerd, tenzij zonder goede redenen afbreuk wordt gedaan aan de kernverplichtingen binnen een recht.

Voorzover de meerderheid in een moslimland of zijn volksvertegenwoordiging tegenstander blijkt van de volledige waarborg van bepaalde universele mensenrechten, bijvoorbeeld het beginsel van non-discriminatie van man en vrouw in het familie- en erfrecht, rijst de vraag of het buitenlands beleid voorkeur dient uit te spreken voor een van de conflicterende mensenrechten. Scherp gesteld: laat men de slachtoffers van discriminatie in de steek dan wel het beginsel van de democratie? Welke politieke afweging hierbij ook wordt gemaakt, het blijft een hoogst onaantrekkelijke keuze tussen twee kwaden, waarbij de beste aanpak van opkomend radicalisme en fundamentele veiligheidsproblemen wellicht de doorslag moet geven. Een compromis met trekken van een semi-democratie met semi-gelijkheid ligt voor de hand. Een goede publieke communicatie hierover zal het draagvlak voor het beleid kunnen versterken. Dit dilemma van ons buitenlands beleid is in de meeste moslimlanden overigens een dilemma van binnenlands beleid.

7.8 ONTWIKKELINGSSAMENWERKING

De ontwikkelingssamenwerking heeft sinds de jaren vijftig bijdragen geleverd aan het vervullen van concrete sociaal-economische behoeften in een deel van de moslimwereld. Mede daardoor heeft zij bijgedragen aan een betere verstandhouding tussen het Westen en deze landen. Continuering van taken op deze beide gebieden is van belang. Zichtbare en concrete hulp aan armen in de moslimwereld in het kader van ontwikkelingssamenwerking heeft voor de komende jaren dan ook een grote en nieuwe urgentie.

Concrete hulpprojecten

Door armoedebestrijding, waterbeheer, de ondersteuning van gezondheidszorg, onderwijs, recht en bestuur en andere sectoren en facetten van ontwikkelingssamenwerking, dient de regering bij te dragen aan de sociaal-economische ontwikkeling in arme delen van de moslimwereld en daardoor aan de vermindering van radicalisering en onveiligheid op korte en lange termijn. Ontwikkelingssamenwerking, in het bijzonder technische hulp in het kader van lokale projecten, is niet alleen een interventie voor concrete ontwikkelingsdoelen, maar tegelijkertijd een essentieel politiek signaal en een aanzet tot economische en maatschappelijke samenwerking.

Samenhang met mensenrechten

Ontwikkelingssamenwerking vormt een logische twee-eenheid met het actieve mensenrechtenbeleid dat Nederland en de Europese Unie voeren. De rechtenbenadering (*rights-based*) van ontwikkelingssamenwerking wint de laatste jaren terrein (Adviesraad Internationale Vraagstukken 2003).

Religieuze aspecten

In de ontwikkelingssamenwerking vormt culturele en religieuze diversiteit een gegeven[11] dat, mits pragmatisch en constructief benaderd, kan bijdragen aan de sociaal-economische en politieke ontwikkelingsdoelen, maar ook destructief kan worden gebruikt. Moskeeën en andere religieuze organisaties participeren in vele landen in gezondheidszorg, onderwijs, alfabetisering, sociaal buurtwerk, landbouw en veeteelt, corruptiebestrijding, rechtshulp en democratisering. Religie kan, bijvoorbeeld met hulp van een verwijzing naar de sharia, de legitimiteit en uitvoerbaarheid van ontwikkelingsprogramma's vergroten. Religie kan echter ook repressief en discriminerend zijn en gewenste ontwikkelingen frustreren. Met de invloed van religie op politiek, welvaart, welzijn en recht dient daarom zorgvuldig te worden omgegaan. Wetenschappelijk onderzoek hiernaar dient te worden gestimuleerd.

Verbreding van kennis en inzicht in de moslimwereld

Via de ontwikkelingssamenwerking in de moslimwereld ontvangt onze samenleving nieuwe en actuele kennis en inzichten. Deze hebben onder meer betrekking op de mogelijkheden en belemmeringen voor maatschappelijke en politieke verandering aldaar, de *governance*-dilemma's van de regering aldaar en de verhou-

dingen binnen het ideologisch-religieuze spectrum, inclusief de in deze studie veronderstelde 'silent pragmatic majority'. Die kennis, inzichten en ervaring zijn mede van belang voor het integratiebeleid ten aanzien van etnische minderheden van moslims in de Nederlandse samenleving, alsmede een verantwoord vreemdelingenbeleid en handelsbevordering.

7.9 COMMUNICATIE, BEELDVORMING, GESPREKSPARTNERS

Het is van belang de betrekkingen met de moslimlanden te verbeteren, zowel door concrete maatregelen en activiteiten als door een betere beeldvorming. Daarbij is een scherp bewustzijn van hoe Nederland vanuit de moslimwereld wordt gezien even belangrijk als het omgekeerde. De organisatie van dialoog en samenwerking tussen overheden, civil societies, ondernemingen, onderwijsinstellingen, rechtsinstellingen en andere relevante beroepsgroepen, en de selectie van strategische gesprekspartners uit de verschillende geledingen van het ideologisch-religieuze spectrum verdienen hierbij hoge prioriteit.

Bijstelling van het imago van het Westen

De beeldvorming over het Westen in de moslimwereld is de laatste jaren snel verslechterd. Het Westen wordt in brede kring in negatieve zin geassocieerd met een 'secular, relativistic, degenerate culture' (Huntington 1998: 101), met agressieve oorlogsacties en bewuste schending van de mensenrechten van moslims. Dit bevordert de verspreiding van destructief gedachtegoed dat onder de vlag van sharia de stabiliteit, de rechtsstaat en de sociaal-economische ontwikkeling bedreigt, zowel in de moslimlanden als in de westerse wereld.[12]

Daarom dient er een actief communicatiebeleid te worden gevoerd om een juister en evenwichtiger beeld van westerse landen in de moslimwereld te bevorderen. Bovendien kan zo'n beleid tegenover de verspreiding van destructieve ideeën over de relatie tussen staat, recht en sharia een aansprekend ideologisch alternatief presenteren. Daarbij dient ook redelijke kritiek uit de moslimwereld op ontwikkelingen in de Nederlandse samenleving gehoord en besproken te worden. Indien aanleiding bestaat voor gepaste twijfel en zelfkritiek, dient deze ruimhartig te worden uitgesproken.

Bijstelling van het imago van moslimlanden

Evenzo is de beeldvorming in het Westen over de moslimwereld, de islam en de sharia de laatste jaren sterk versmald en verslechterd. Westerse landen verengen hun beeld van moslimlanden tot de militante anti-westerse krachten die daar actief zijn. Dat is wel begrijpelijk, gelet op de terreuracties, maar het beeld leidt tot een onevenwichtige meningsvorming, die vervolgens een eigen destructieve dynamiek met zich meebrengt. Het bevordert de verspreiding van gedachtegoed dat onder zeer uiteenlopende vlaggen (conservatisme, emancipatie, islamkritiek, liberalisme, mensenrechten, integratie en Lonsdale) de stabiliteit, sociale cohesie en sociaal-economische ontwikkeling bedreigt, met name in de westerse wereld. Het buitenlands beleid dient daarom bij te dragen aan de overdracht van rele-

vante informatie uit de moslimwereld, onder andere over recht en sharia, ten behoeve van de maatschappelijke ontwikkeling binnen Nederland. Ook dient de ervaring en ontwikkelingsdeskundigheid opgedaan in de moslimwereld waar mogelijk hiervoor actief te worden ingezet.

Instrumenten: woord en beeld

Het buitenlands beleid jegens de moslimwereld dient in dit verband informele internationale gedachtewisseling tussen intellectuelen en het vrije debat te stimuleren. Hiervoor is inschakeling van universiteiten aan beide zijden gewenst, en van 'de Nederlandse instituten' in de moslimwereld en kenniscentra voor de studie van de islam in de moderne wereld.

Om grotere groepen te bereiken, is het raadzaam audiovisuele materialen – televisie, film en internet, eventueel soapseries – in te zetten waarin menselijke dilemma's van het dagelijks leven, bijvoorbeeld rond vragen van recht en cultuur, over en weer in beeld worden gebracht.

Gesprekspartners uit het ideologisch spectrum

Het is van belang voor de buitenlandse betrekkingen dat er een breed contact is met alle groepen van het ideologisch-religieuze spectrum (zie par. 4.3). Op die wijze ontstaat een compleet beeld van verschillende interpretaties van recht en sharia (*ijtihad*) door politieke, geestelijke en lokale leiders en transnationale groepen. Samenwerking met 'modernisten' in moslimlanden is daarbij een natuurlijke zaak; steun aan 'secularisten' aldaar dient in de meeste landen behoedzaam te geschieden; en de meningsvorming onder conservatieven en puriteinen en het debat met hen moet zeker niet uit de weg worden gegaan. Tendensen onder de onbestemde, pragmatische, zwijgende meerderheid dienen goed te worden gevolgd. Aantoonbaar onjuiste ideeën van conservatieven en puriteinse activisten over het Westen moeten in het debat worden gepareerd. Gewelddadige radicalen dienen, waar nodig in samenwerking met regeringen van moslimlanden, als misdadigers te worden opgespoord en berecht. Het kiezen van de juiste gesprekspartners vergt veel kennis en subtiliteit. Ostentatieve westerse steun voor bepaalde groepen kan onder bepaalde omstandigheden immers ook contraproductief werken.

7.10 KENNISINFRASTRUCTUUR

Goed beleid inzake de vraagstukken van sharia en recht vraagt om een brede, diepgaande en goed toegankelijke kennis. Deze wordt in belangrijke mate verworven en toegankelijk gemaakt door onderzoek, onderwijs en voorlichting. De verhouding tussen sharia en rechtsstaat en het omringende ideologische, politieke en maatschappelijke krachtenveld vormen een complexe materie, zo blijkt uit dit onderzoek. Daarom bestaat er een behoefte aan versterking van de kennisinfrastructuur.

Daarbij past bijzondere aandacht voor: (a) de meerduidigheid van begrippen, aangezien definities vaak de eerste struikelblokken zijn in debatten over sharia

en recht;[13] (b) de veelvormigheid van hun manifestaties in de maatschappelijke werkelijkheid; (c) de overeenkomsten en verschillen tussen en binnen moslimlanden in recht, rechtspraktijk en context; (d) historische hoofdlijnen als interpretatiekader voor actuele gebeurtenissen; en (e) de toepassing in buitenlands en binnenlands beleid. De overheid dient onderwijs en onderzoek op deze gebieden krachtig te stimuleren.

Onderzoek

Interdisciplinair onderzoek naar nationaal recht van moslimlanden en de positie en de rol van de sharia daarin zijn van belang als ondersteuning van buitenlands en binnenlands beleid, met name om adequaat te kunnen reageren op ontwikkelingen en gebeurtenissen. Verschillende onderdelen van het buitenlands beleid, waaronder het mensenrechtenbeleid en de juridische ontwikkelingssamenwerking, vereisen dergelijk onderzoek; het sluit ook aan bij de kennisbehoefte van internationale toezichtsorganen van mensenrechtenverdragen. In het bijzonder is het van belang dat in moslimlanden meer juridisch, rechtssociologisch en rechtsantropologisch onderzoek wordt gedaan. Dit laat immers zien wat nationaal en godsdienstig recht inhouden en hoe zij in de praktijk voor gewone mensen uitwerken. De resultaten van dergelijk onderzoek dienen te worden bewerkt om op grote schaal te worden verspreid.

Onderwijs en training

Het is vanzelfsprekend dat moslimkinderen in Nederland hun kennis over de sharia nu verkrijgen in eigen familie, moskee, koranschool of door het internet. Daarnaast is historisch en feitelijk onderwijs over sharia en recht en hun onderlinge verhouding nodig. De hoofdthema's uit dit en soortgelijk onderzoek dienen dan ook samengevat en verwerkt te worden tot lesmateriaal voor lager tot en met wetenschappelijk onderwijs en in internetprogramma's.
Voor het middelbaar en hoger onderwijs is een inventief onderwijsprogramma wenselijk waarin verschillende stromingen in het denken over sharia en rechtsstaat worden behandeld en vertegenwoordigers daarvan worden uitgenodigd als gastdocenten voor discussie en debat, met bijzondere aandacht voor de positie van modernisten.

Institutionele voorziening

Slechts zeer weinig wetenschappers verrichten aan Nederlandse universiteiten op geregelde basis onderzoek naar de sharia en nationaal recht in de moslimwereld. Het universitair onderwijs terzake omvat niet meer dan enkele keuzevakken. Actuele, toegankelijke handboeken zijn schaars, en maar zeer weinigen zijn op dit terrein gepromoveerd. De Vereniging voor de Studie van het Recht van de Islam en het Midden-Oosten (RIMO) weet eens per jaar de wetenschappelijke krachten te bundelen op een landelijk symposium. Het belang van de studie van sharia en nationaal recht in de moslimwereld vraagt om een betere institutionele voorziening en beurzenprogramma's.

Het is van belang dat de universitaire wereld, met name faculteiten van rechten, letteren en sociale wetenschappen, in staat wordt gesteld hieraan meer aandacht te besteden en samen te werken met relevante instituten in de moslimwereld en het Westen. De 'Nederlandse instituten' in de moslimwereld kunnen hierbij eveneens een nuttige functie vervullen.

7.11 NAAR EEN KADER VOOR BUITENLANDS BELEID TEN AANZIEN VAN DE MOSLIMWERELD

De voorgaande beleidsoverwegingen en -suggesties bestrijken een zo breed spectrum, dat de vraag gerechtvaardigd is welke plaats het beleid ten aanzien van de moslimwereld inneemt binnen het gehele buitenlands beleid. Het Nederlandse buitenlands beleid heeft na 1945 twee duidelijke pijlers gekend: een Atlantisch beleid en een Europees beleid. In de jaren zeventig is daar een derde pijler bij gekomen: bevordering van de internationale rechtsorde en stabiliteit (onder andere mensenrechtenbeleid, ontwikkelingssamenwerking en vredesmissies). De internationale verhoudingen zijn sinds 1989 echter sterk veranderd. Het zwaartepunt van de internationale economie en politiek verschuift naar Azië en de Pacifische regio.[14] Daarnaast is de verhouding tussen 'de islam en het Westen' in het brandpunt komen te staan van de internationale betrekkingen.[15] Het Nederlandse buitenlands beleid dient zich aan die nieuwe werkelijkheid aan te passen.[16]

Een nieuwe zwaartepunt van buitenlands beleid?

Het valt in het huidige tijdsgewricht ernstig te overwegen een beleid te ontwikkelen ten aanzien van de moslimwereld, als nieuw zwaartepunt, naast de drie bestaande pijlers.[17] De redenen daarvoor zijn evident: de verhoudingen tussen het Westen en de moslimwereld en binnen de moslimwereld zijn zowel voor de internationale rechtsorde en stabiliteit als voor onze eigen binnenlandse stabiliteit een cruciale factor geworden.

Bij de ontwikkeling van zo'n nieuwe zwaartepunt van buitenlands beleid moet worden gewaakt voor twee simplistische benaderingen. Ten eerste dient men de moslimwereld niet als een monolithische eenheid te beschouwen. De moslimwereld is heterogeen en complex, hetgeen per definitie vraagt om een zeer gedifferentieerd beleid. Ten tweede moet men problemen en beleid in moslimlanden niet eenzijdig en speculatief terugvoeren op en verklaren vanuit de islam en sharia. Indien andere partijen dat wél doen, dient men te 'deïslamiseren'. Voorzien van deze kanttekeningen is de ontwikkeling van beleid jegens de moslimwereld zinvol en noodzakelijk. Zij vormt een erkenning van de grote reikwijdte, betekenis, gevoeligheid, risico's en mogelijkheden van de relaties tussen westerse landen en moslimlanden.

Samenhang met bestaande pijlers van beleid

Een dergelijke zwaartepunt is uiteraard verweven met de bestaande pijlers van buitenlands beleid.[18] De Nederlandse en Europese doelstellingen van stabiliteit en vrede vragen om: (1) een zeer professionele, internationaal gecoördineerde

bestrijding van terrorisme; (2) een zo constructief mogelijke relatie met de regimes en bevolkingen in de moslimwereld; en (3) uiterste terughoudendheid ten aanzien van oorlogshandelingen van westerse mogendheden tegen één of meer moslimlanden. Nederland dient daarbij waar mogelijk in de vaste Europese en Atlantische kaders te opereren, maar tegelijk de bijzondere kansen te grijpen die bilateraal beleid kan bieden, bijvoorbeeld met herkomstlanden van moslimimmigranten en partnerlanden in de ontwikkelingssamenwerking. In bijzondere gevallen kan samenwerking met enkele gelijkgezinde landen uit de westerse wereld of uit de moslimwereld de voorkeur verdienen boven de vaste kaders.

Elementen van beleid

Belangrijke elementen van een dergelijk beleid zouden zijn: (a) een doelgerichte, gecoördineerde bestrijding van het 'terrorisme in naam van de islam'; (b) de krachtige verwerping van de door de terroristen en andere fundamentalisten beoogde polarisatie en tweedeling tussen 'de' islam en 'het' Westen; (c) een actief beleid gericht op versterking van de rechtsstaat en mensenrechten in de moslimwereld; (d) een intensieve en zichtbare economische-, technische- en ontwikkelingssamenwerking met de moslimwereld; (e) een verbeterde communicatie en beeldvorming; (f) verbetering en uitbreiding van relevant onderwijs, van voorlichting en toegepast onderzoek.

NOTEN

1 Zie http://people-press.org.

2 De Nederlandse ambassadeur in Abu Dhabi signaleerde in een interview met *Het Financieele Dagblad* een gebrek aan belangstelling van het Nederlandse bedrijfsleven ondanks de goede vooruitzichten in de Verenigde Arabische Emiraten: "Het lijkt wel of we alleen maar oog hebben voor slecht nieuws uit het Midden-Oosten" (*Trouw*, 9 augustus 2005).

3 Dit geldt ook voor andere westerse landen. De leiders van de acht grootste industrielanden, de G8, hebben zich in juni 2004 uitgesproken voor regelmatig overleg met leiders uit het Midden-Oosten over politieke, economische en sociale hervormingen.

4 Zie over de verdringing van de sharia hoofdstuk 2, met name par. 2.10.

5 Zie over de vijf historische hoofdlijnen par. 2.10.

6 Begin juli 2005 vond in Amman een grote conferentie plaats van leidende islamgeleerden uit 35 moslimlanden. Zij gaven een reeks verklaringen uit waarbij hun eigen gezag werd bevestigd, de onderlinge verschillen werden verminderd en de verdedigers van terreur een slag werd toegebracht. Zie 'Coming together. The men of learning against the men of violence', *The Economist* van 28 juli 2005. Op 29 december 2003 verklaarde de Libische leider Gadaffi, de eerste regeringsleider die, in 1972, overging tot de wederinvoering van de sharia, "dat hij een nieuwe toekomst voor Libië ziet, als volwaardig lid van de internationale gemeenschap en meewerkend aan het in stand houden van de internationale rechtsorde" (*Het Parool*, 30 december 2003). Op 14 juni 2004 stelde de Marokkaan Abdelwahed Belkeziz, secretaris-generaal van de Islamitische Conferentie Organisatie, bij een conferentie van ministers van Buitenlandse Zaken in Istanbul "de achterstand van de islamitische wereld en haar onvermogen zich daaruit los te maken" onverbloemd aan de kaak (*NRC Handelsblad*, 15 juni 2004). In dezelfde maand richtte de Pakistaanse president Musharraf zich tot de wereldpers met een opstel waarin hij schreef: "Bij de gedachte aan de rol van de moslims in de huidige wereld breekt mijn hart. We zijn ver achtergebleven in sociale, morele en economische ontwikkeling (…)" (*NRC Handelsblad,* 17 juni 2004). UNDP-rapporten over ontwikkeling in de Arabische wereld die werden uitgebracht in 2004 en 2005 trokken eveneens de aandacht door hun kritische toon, temeer daar zij waren geschreven door onderzoekers afkomstig uit de Arabische wereld (*NRC Handelsblad*, 17 juni 2004, 5 april 2005).

7 Dit suggereert ook Zakaria (2003: 119-159) als hij schrijft over de 'Islamic exception', de uitzondering die de Arabische wereld zou vormen op de internationale ontwikkeling naar wereldwijde liberale democratie.

8 De laatste jaren zijn botsingen tussen rechtsstaat en sharia opgetreden van verschillende aard en oorsprong. Regimes van enkele islamitische landen of delen daarvan hebben de sharia afgekondigd en zowel in woord als daad ten uitvoer gelegd. Gewelddadige radicale puriteinse groepen hebben grootschalige en kleinschalige terreuraanslagen gepleegd in de islamitische en de westerse wereld met een beroep op de sharia. Radicale groepen van moslimimmigranten hebben

expliciet of impliciet verklaard dat de waarden van Europese rechtsstaten niet de hunne zijn, hetgeen als een ideologische aanslag op de rechtsstaat wordt ervaren. westerse politici, partijen en opinieleiders hebben gereageerd op de terroristische en ideologische aanslagen op hun rechtsstaat door de sharia en soms ook de islam als geheel principieel van de hand te wijzen. Zij gaven hierbij vaak gehoor aan druk vanuit heel uiteenlopende kringen, zoals principiële atheïsten, orthodoxe christenen, neoconservatieve nationalisten, progressieve vluchtelingen uit de moslimwereld, extreem-rechts en de ongeruste meerderheid van de bevolking. Sommige westerse politici en opinieleiders hebben in woord en daad gekozen voor een gewapend ingrijpen, niet alleen tegen terreurgroepen maar ook tegen regimes en landen in de moslimwereld, zich daarbij beroepend op het internationale recht en de mensenrechten, met name politieke vrijheidsrechten.

9 Newton (2004) beschrijft dat de laatste decennia reeds veel ervaring is opgedaan met 'law and development'-programma's. Volgens hem is het echter tijd deze nu beter af te stemmen op heterogeniteit en culturele verschillen binnen staten.

10 De legitimiteit van dit systeem is kwetsbaarder geworden door de wereldwijde publiciteit over westers optreden in Irak en de praktijken in Guantánamo Bay, die beide het oude verwijt van de moslimwereld dat het Westen dubbele standaarden hanteert (in het Israëlisch-Palestijnse conflict, bij discriminatie van eigen etnische minderheden) nieuw voedsel hebben gegeven (Saikal 2003). De noodzaak van een hard overheidsoptreden tegen terrorisme heeft het mensenrechtenbeleid verder onder druk gezet.

11 Van de 100 aardbewoners zijn er ca. 85 godsdienstig, van wie ca. 33 christenen en ca. 20 moslims. De vergaand geseculariseerde situatie van Nederland vormt dus een uitzondering op de algemene toestand in de wereld, in het bijzonder in ontwikkelingslanden, zeer in het bijzonder in moslimlanden. Volgens Esman (1991: 6) is 'authenticity' een belangrijke dimensie van ontwikkeling en ontwikkelingsbeleid. In het *Human Development Report 2004* van het UNDP is het belang van culturele eigenheid, diversiteit en verdraagzaamheid sterk benadrukt. Sinds voorjaar 2005 besteedde het ministerie van Buitenlandse Zaken bijzondere aandacht aan de rol van religie in de ontwikkelingssamenwerking. De *State of the World 2005* van het Worldwatch Institute (2005: 179), gewijd aan de 'redefinition of global security', stelt in zijn slotparagraaf: "Finally, religious influence over worldviews is considerable, often operating at the deepest levels of the human psyche and expressed through ritual, scriptural teaching and moral exhortation. Sometimes wielded violently and for repressive ends, this power has nevertheless been used impressively, Gandhi's movement for Indian independence, the U.S. civil rights struggle, the global boycott of infant formula in the 1970's, the anti-nuclear movement of the 1980s, and the campaign to restructure development country debt in the 1990s were all led or heavily influenced by religious people and organizations. And collaborative efforts to end conflict, such as the initiatives of the Sri Lanka Interreligious Peace Foundation – a group of Buddhists, Christians, Muslims, Hindus, and Baha'is working for peace in the island nation – offer hope that religious groups can combine their influence in the cause of peace. Drawing on the power of the world's diverse religious traditions to shape perspectives on the suite of crises facing the global community today –

especially war, inequity and environmental degradation – could profoundly affect the course of events in this new century."

12 Volgens Masri (2004), bij de Arabische Liga commissaris voor Civil Society, is er juist nu grote behoefte in de Arabische wereld aan een dialoog met Europa ter bevordering van de democratie. Democratie is, aldus Masri (2004: 8), "an Arab popular demand and not an American initiative."

13 Het gaat om begrippen als sharia, islamitisch recht, islamitische rechtbank, moslim, islam, politieke islam, puriteinen, conservatieven, *jihad*, radicalen, extremisten en terroristen.

14 Vanwege het belang van de zeer snel groeiende Aziatische markten lijkt speciale aandacht voor Azië-beleid geen overbodige luxe voor de Nederlandse economie. Henry Kissinger schreef in *NRC Handelsblad* van 10 juli 2004: "Het zwaartepunt van de wereldgebeurtenissen verplaatst zich naar de Grote Oceaan (…)." Hij signaleerde dat door de "voortschrijdende uitholling van de Europese nationale staat" er aan Europese zijde geen partners zijn die net als de VS en de Aziatische grootmachten krachtig denken en optreden op basis van hun nationaal belang. Daardoor voltrekt zich een structurele verwijdering tussen de Verenigde Staten en Europa. China, India, Japan en Rusland laten zich wel leiden door hun nationale belangen, en spelen daardoor een steeds belangrijker rol.

15 Toen The Brookings Institution in februari 2005 aan de vooravond van het bezoek van president Bush aan Europa een overzicht publiceerde van de belangrijkste gespreksthema's tussen de leiders van beide continenten en van de mate van overeenstemming die daarover bestond tussen beiden, getiteld *A Compact between the United States and Europe*, bleek dat meer dan de helft van de onderwerpen betrekking had op de moslimwereld.

16 Ben Knapen heeft in *NRC Handelsblad* van 10 april 2004 erop gewezen dat het buitenlands beleid van zijn ankers is losgeslagen en dat de oriëntaties op de drie bestaande pijlers "alledrie hun kompas kwijt" zijn. Hij bepleit een oriëntatie op Europa als "de plaats waar enige invloed mogelijk is".

17 In de *Notitie Nederlands EU-Voorzitterschap 2004* zette Nederland extra accenten op vier onderwerpen van de externe agenda van de Unie, namelijk Azië, het bredere Midden-Oosten, effectief multilateralisme en het Europees Veiligheids- en Defensiebeleid. Wat het Midden-Oosten betreft, is er aandacht voor "het stimuleren van hervormingen op politiek (…), economisch en maatschappelijk terrein".

18 De verwevenheid tussen ontwikkelingsbeleid, armoedebestrijding en de politieke islam wordt zeker niet altijd gelegd. In het rapport *Pro Poor Growth in de bilaterale partnerlanden in Sub-Sahara Afrika. Een analyse van strategieën tegen armoede* van de Adviesraad Internationale Vraagstukken, nr. AIV-20/03 van 2003 wordt geen aandacht besteed aan de islam of de sharia, al komt 'de politiek-juridische dimensie (het emancipatiekader)' wel aan de orde (blz. 54).

LITERATUUR

Adviesraad Internationale Vraagstukken (2003) *Een mensenrechtenbenadering van ontwikkelingssamenwerking,* Den Haag.

Ajami, F. (1983) 'In the Pharao's shadow: Religion and authority in Egypt', blz. 12-35 in J.P. Piscatori (ed.) *Islam in the political process,* London: Cambridge University Press.

Akkerman, S. (2003) 'George W. Bush, Gods gezant in het Witte Huis', *Het Parool,* 27 december.

Al-Azmeh, A. (1993) *Islams and modernities,* London: Verso, Phronesis.

Allott, A. (1980) *The limits of law*, London: Butterworth.

Al-Marzouqi, I.A. (2000) *Human rights in Islamic law,* Abu Dhabi: [s.n.].

Al-Nowaihi, M. (1975) 'Problems of modernization in Islam', *The Muslim World,* 174-185.

An-Na'im, A.A. (1990) *Towards an Islamic reformation: Civil liberties, human rights, and international law,* New York: Syracuse University Press.

An-Na'im, A.A. (2000) 'Sharia and positive legislation: Is an Islamic state possible or viable?', blz. 29-42 in E. Cotran and C. Mallat (eds.) *Yearbook of Islamic and Middle Eastern law*, vol. 5 (1998-1999), Den Haag: Kluwer Law International.

Ansari-Pour, M.A. (1995) 'Iran', blz. 386-387 in E. Cotran and C. Mallat (eds.) *Yearbook of Islamic and Middle Eastern law*, vol. 1 (1994), London: Kluwer Law International.

Aubert, V. (1971) *Proeven van rechtssociologie*, Antwerpen: Wetenschappelijke Uitgeverij.

Baer, G. (1969) *Studies in the social history of modern Egypt,* Chicago: The University of Chicago Press.

Baehr, P. (1998) 'Some observations on Islam and human rights', blz. 69-74 in F.A. van Bakelen (red.) *Recht van de islam,* Groningen: RIMO.

Barends, M. (2005) 'Shari'a in Pakistan', blz. 65-86 in P. Marshall (ed.) *Radical Islam's rules: The worldwide spread of extreme Shari'a law,* Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Barends, M. en A. Dekker (2006) 'Sharia en nationaal recht in Nigeria', blz. 357-384 in J.M. Otto, A.J. Dekker en L.J. van Soest-Zuurdeeg (red.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Barends, M. en E. van Eijk (2006) 'Sharia en nationaal recht in Saoedi-Arabië', blz. 85-112 in J.M. Otto, A.J. Dekker en L.J. van Soest-Zuurdeeg (red.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Barends, M. en J.M. Otto (2006) 'Sharia en nationaal recht in Pakistan', blz. 235-268 in J.M. Otto, A.J. Dekker en L.J. van Soest-Zuurdeeg (red.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Bedner, A.W. (2004) *Towards meaningful rule of law research: An elementary approach*, Leiden: Van Vollenhoven Instituut voor Recht, Bestuur en Ontwikkeling.

Beke, D. (1996) 'Islam-recht en geloofsafval: Leer en praktijk', blz. 89-110 in F.A. van Bakelen (red.) *Recht van de Islam*, Groningen: RIMO.

Belkeziz, A. (2004) 'Naar een islamitische renaissance', *NRC Handelsblad,* 17 juni.

Bella, H.F. (2005) 'Shari'a in Sudan', blz. 87-112 in P. Marshall (ed.) *Radical Islam's rules: The wordlwide spread of extreme Shari'a law,* Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Berger, M. (1999) *Inleiding recht en bestuur in Egypte*, Leiden: Van Vollenhoven Instituut voor Recht en Bestuur in Niet-westerse Landen.

Berger, M. (2003) 'Apostasy and public policy in Egypt: An evalution of recent cases of Egypt's highest courts', *Human Rights Quarterly* 25, 3: 720-740.

Berger, M.S. (2006) *Klassieke sharia en vernieuwing*, WRR-webpublicatie nr. 12, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Berger, M. en N. Sonneveld (2006) 'Sharia en nationaal recht in Egypte', blz. 19-42 in J.M. Otto, A.J. Dekker en L.J. van Soest-Zuurdeeg (red.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Boven, T. van (1998) 'Human rights in Islamic states', blz. 59-68 in F.A. van Bakelen (red.) *Recht van de islam,* Groningen: RIMO.

Bowen, J. (2003) *Islam, law, and equality in Indonesia: An anthropology of public reasoning*, Cambridge: Cambridge University Press.

Brems, E. (2001) *Human rights: Universality and diversity*, Den Haag: Martinus Nijhoff.

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.

Brenner, S. (1996) 'Reconstructing self and society: Javanese Muslim women and "the veil", *American Ethnologist* 23, 4: 673-697.

Brookings Institution, The (2005) *A Compact between the United States and Europe, 15 July,* www.brookings.edu/comm/news/20050216compact.htm.

Browers, M. and C. Kurzman (eds.) (2004) *An Islamic reformation?,* Lanham, MD: Lexington Books.

Brugman, J. (1984) 'Het Mohammedaanse erfrecht', blz. 2-14 in F.A. van Bakelen (red.) *Recht van de islam*, Groningen: RIMO.

Brugman, J. (1987) 'De islamitische straffen in de Libische wetgeving', blz. 50-64 in F.A. van Bakelen (red.) *Recht van de islam*, Groningen: RIMO.

Brugman, J. (1994) 'De shariah als rechtssysteem, enige algemene beschouwingen', blz. 1-23 in F.A. van Bakelen (red.) *Recht van de islam*, Groningen: RIMO.

Burkens, M.C. [et al.] (1997) *Beginselen van de democratische rechtsstaat: Inleiding tot de grondslagen van het Nederlandse staats- en bestuursrecht,* Deventer: W.E.J. Tjeenk Willink.

Buskens, L. (2006) 'Sharia en nationaal recht in Marokko', blz. 43-84 in J.M. Otto, A.J. Dekker en L.J. van Soest-Zuurdeeg (red.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Cammack, M. (2003) 'Indonesia's 1989 Religious Judicature Act', blz. 96-124 in A. Salim en A. Azra (eds.) *Shari'a and politics in modern Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Cardenas, S. (2003) 'Emerging global actors: The United Nations and national human rights institutions', *Global Governance*, 9: 23-42.

Cliteur, P. (2002) *Moderne papoea's: Dilemma's van een multiculturele samenleving,* Amsterdam: Arbeiderspers.

Coomaraswamy, R. (2000) *Integration of the human rights of women and the gender perspective: Violence against women*, Geneva: Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights.
Coulson, N.J. (1964) *A history of Islamic law,* Edinburgh: Edinburgh University Press.
Davidson, J.S. and D. Henley (eds.) (te verschijnen) *The deployment of tradition: The politics of Adat in Indonesia. From colonialism to indigenism* (uitgever nog niet bekend).
Dekker, A. en M. Barends (2006) 'Sharia en nationaal recht in Iran', blz. 203-234 in J.M. Otto, A.J. Dekker en L.J. van Soest-Zuurdeeg (red.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.
Doroudi, S. (2002) 'Apostasy in the legal system of Iran', in *Iran, Daily Newspaper* 8, 2002, (January 22), http://www.netiran.com/?fn=artd(751).
Dupret, B., M. Berger and L. al- Zwaini (eds.) (1999) *Legal pluralism in the Arab world*, The Hague: Kluwer Law International.
Economist, The (2005) 'From chaos, order: Rebuilding failing states', March, 5.
Edge, I. (2000) 'Panacea or chimaera: Islamic law reform over the last fifty years', blz. 325-344 in I. Edge (ed.) *Comparative law in global perspective: Essays in celebration of the fiftieth anniversary of the founding of the SOAS Law Department*, Ardsley, NY: Transnational Publishers.
Eickelman, D.F. (1997) 'Muslim politics: The prospects for democracy in North Africa and the Middle East', blz. 17-42 in J.P. Entelis (ed.) *Islam, democracy, and the state in North Africa*, Bloomington: Indiana University Press.
Eickelman, D.F. (1998) *The Middle East and Central Asia: An anthropological approach*, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
Eickelman, D.F. and J. Piscatori (2004) *Muslim politics*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Enschedé, Ch.J. (1988) *De burger en het recht: Over macht, gezag en democratie,* Amsterdam: Meulenhoff.
Entelis, J.P. (ed.) (1997) *Islam, democracy, and the state in North Africa*, Bloomington: Indiana University Press.
Esman, M.J. (1991) *Management dimensions of development: Perspectives and strategies,* West Hartford, Conn.: Kumarian Press.
Esposito, J.L. (1998) *Islam and politics*, Syracuse: Syracuse University Press.
Esposito, J.L. and J.O. Voll (2001) *Makers of contemporary Islam*, New York: Oxford University Press.
Fernández-Armesto, F. (1983) *Sadat and his statecraft*, London: The Kensal Press.
Filali-Ansari, A. (2004) 'Ideas of new Muslim reformers taking root', *The Strait Times,* July, 21.
Fortuyn, W.S.P. (1997) *Tegen de islamisering van onze cultuur: Nederlandse identiteit als fundament*, Utrecht: Bruna.
Fuller, G.F. (2003) *The future of political Islam*, New York: Palgrave Macmillan.
Ghai, Y. (2000) 'Human rights and governance: the Asia debate', *Asia-Pacific Journal of Human Rights and the Law* 1: 9-52.
Griffiths, J. (1999) 'Foreword', in B. Dupret, M. Berger and L. al-Zwaini (eds.) *Legal pluralism in the Arab world*, The Hague: Kluwer Law International.
Hallaq, W.B. (2003) 'Muslim rage and Islamic law', *Hastings Law Journal* 54, 6: 1705-1719.

Halliday, F. (2003) *Islam and the myth of confrontation: Religion and politics in the Middle East*, London: Tauris.
Harding, A. (2006) 'Sharia en nationaal recht in Maleisië', blz. 303-334 in J.M. Otto, A.J. Dekker en L.J. van Soest-Zuurdeeg (red.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.
Harding, A. and E. Örücü (eds.) (2002) *Comparative law in the 21st century*, London/The Hague: Kluwer Academic Publishers.
Heady, F. (1996) *Public administration: A comparative perspective*, New York: Marcel Dekker.
Hefner, R.W. (2000) *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia,* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Hermann, M. (2004) *Fourteen Muslim countries in regard of three international human rights conventions: CAT-ICCPR-CEDAW*, Leiden: Van Vollenhoven Institute.
Hitti, P.K. (1970) *History of the Arabs: From the earliest times to the present*, London: Macmillan.
Hijma, R. (1989) 'Geschiedenis van grondrechten in de islam', blz. 10-31 in F.A. van Bakelen (red.), *Recht van de islam*, Maastricht: RIMO.
Hooker, M.B. (2003a) *Indonesian Islam: Social change through contemporary fatāwā*, Honolulu: Allen & Unwin.
Hooker, M.B. (2003b) 'The state and shari'a in Indonesia', blz. 33-47 in A. Salim and A. Azra (eds.) *Shari'a and politics in modern Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
Huntington, S.P. (1998) *The clash of civilizations and the remaking of world order,* New York: Touchstone.
Huntington, S.P. (1997) *Botsing der beschavingen: Cultuur en conflict in de 21ste eeuw*, Amsterdam/Antwerpen: Anthos/Manteau.
Ignatieff, M. (2001) 'The attack on human rights'*, Foreign Affairs* 80, 6: 102-116.
Ignatius, D. (2004) 'Radicale islam desintegreert eigen gemeenschap', *NRC Handelsblad*, 28 september.
Jaffer, M. (2003) *The book of Muhammad*, New Delhi: Penguin Books India.
Jansen, J.J.G. (1998) *Nieuwe inleiding tot de islam,* Bussum: Coutinho.
Junte, S. (2005) *Modernisering van sharia en nationaal recht in islamitische landen*, doctoraalscriptie Universiteit Leiden.
Juynboll, Th.W. (1925) *Handleiding tot de kennis van de mohammedaansche wet volgens de leer der Sjâfi'itische school*, Leiden: Boekhandel en Drukkerij voorheen Brill.
Kaptein, N. (2000) 'Fatwa's, moslims, christenen en de staat in Nederlands-Indië en Indonesië, blz. 15-35 in S. Rutten (red.) *Recht van de islam*, Maastricht: RIMO.
Kapuscinski, R. (2003) *Lapidarium: Observaties van een wereldreiziger 1980-2000*, Amsterdam: De Arbeiderspers.
Kar, M. (2005) 'Shari'a law in Iran', blz. 41-64 in P. Marshall (ed.) *Radical Islam's rules: The worldwide spread of extreme Shari'a law,* Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
Kepel, G. (2002) *Jihad: the trail of political Islam*, London: Tauris.
Khomeiny, Ayatollah (1979) *Citaten van Ayatollah Khomeiny: over politieke, levensbeschouwelijke, sociale en godsdienstige vragen,* Utrecht: Spectrum.
Kissinger, H. (2004) 'We kijken de verkeerde kant op: Machtsdenken Rusland, Japan, China en India versoepelt relatie met VS', *NRC Handelsblad,* 10 juli.

Knapen, B. (2004) 'Ook het kleine Nederland moet zijn kompas hervinden', *NRC Handelsblad*, 10 april.
Koçak, M. (2006) 'Sharia en nationaal recht in Turkije', blz. 145-172 in J.M. Otto, A.J. Dekker en L.J. van Soest-Zuurdeeg (red.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.
Kolff, D.H.A. (1992) 'The Indian and the British law machines: Some remarks on law and society in British India', blz. 201-235 in W.J. Mommsen and J.A. de Moor (eds.) *European expansion and law: The encounter of European and indigenous law in 19th- and 20th- century Africa and Asia*, Oxford: Berg.
Köndgen, O. (2006) 'Sharia en nationaal recht in Soedan', blz. 113-144 in J.M. Otto, A.J. Dekker en L.J. van Soest-Zuurdeeg (red.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.
Krüger, H. (1987) 'Überblick über das Privatrecht der Staaten des Ägyptischen Rechtskreises', blz. 98-168 in F.A. van Bakelen (red.) *Recht van de islam*, Groningen: RIMO.
Kruijs Voorberge, N. (1987) 'De nieuwe Egyptische wet op het personeel statuut', blz. 3-19 in F.A. van Bakelen (red.) *Recht van de islam*, Groningen: RIMO.
Kunkel, W. (1965) *Geschiedenis van het Romeinse recht*, Utrecht: Het Spectrum.
Kurtoğlu, G.M. (2003) *Toleration of the intolerants: Accommodation of political Islam in the Muslim world*, Ann Arbor, MI: UMI.
Lau, M. (2002) *The role of Islam in the legal system of Pakistan* (ongepubliceerd proefschrift, University of London).
Lau, M. (2003) 'Article 2A, the Objectives Resolution and the Islamisation of Pakistan Laws', blz. 173-204 in *Beiträge zum Islamischen Recht* III, Frankfurt am Main: Peter Lang.
Lau, M. (te verschijnen) *The role of Islam in the legal system of Pakistan,* Leiden: Brill Academic Publishers.
Levy, R. (1965) *The social structure of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.
Lewis, B. (2002) *Wat is er misgegaan? De betrekkingen tussen het Westen en het Midden-Oosten*, Amsterdam: De Arbeiderspers. (Oorspr. titel: *What went wrong: Western impact and Middle Eastern response,* London: Phoenix).
Lewis, B. (2003) *The crisis of Islam: Holy war and unholy terror*, London: Weidenfeld & Nicholson.
Maarseveen, H.Th.J.F. van (1985) 'Het verdrag tegen vrouwendiscriminatie', *Nederlands juristenblad* 32: 1026.
Magnarella, P.J. (2003) 'Questioning the universality of human rights', *Human Rights & Human Welfare* 3, 1: 15-25.
Maine, H.S. (1870) *Ancient law: Its connection with the early history of society, and its relation to modern ideas*, London.
Marshall, P. (ed.) (2005) *Radical Islam's rules: The worldwide spread of extreme Shari'a law,* Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
Masri, T. (2004) 'Towards a participatory society: a European-Arab dialogue', blz. 6-10 in *Report of the symposium Towards a Participatory Society: A European-Arab Dialogue, januari 23-24*, The Hague: International Dialogues Foundation.
Masud, M. (2001a) *Muslim jurists' quest for the normative basis of shari'a,* Oratie Leiden University, Leiden: ISIM.

Masud, M (2001b) 'The doctrine of siyāsa in Islamic law,' blz. 1-29 in S. Rutten (red.), *Recht van de islam,* Maastricht: RIMO.

Mattei, U. (1997) 'Three patterns of law: Taxonomy and change in the world's legal systems', *American Journal of Comparative Law* 45: 1-24.

Mayer, A.E. (1995) *Islam and human rights: Tradition and politics*, Boulder: Westview Press.

Mayer, A.E. (1998) 'Islamic reservations to human rights conventions', blz. 25-45 in S. Rutten (red.) *Recht van de islam*, Maastricht: RIMO.

McAuslan, P. (2000) 'Only the name of the country changes: The diaspora of "European" land law in commonwealth Africa', blz. 75-96 in C. Toulmin and J. Quan (eds.) *Evolving land rights, policy and tenure in Africa,* London: IIED and University of Greenwich Natural Resources Institute.

Ministerie van Buitenlandse Zaken (2004) *Notitie Nederlands EU-voorzitterschap 2004. Aanvulling op het Strategisch Meerjarenprogramma 2004-2006*, Den Haag.

Mokhtari, S. (2004) 'The search for human rights within an Islamic framework in Iran', *The Muslim World* 94, October: 469-479.

Moore, S.F. (1978) *Law as Process. An Anthropological Approach,* London: Routledge and Kegan Paul.

Musharraf, P. (2004) 'Verlichte Gematigdheid kan de wereld redden', *NRC Handelsblad*, 2 juni.

Naipaul, V.S. (1981) *Among the believers: An Islamic journey*, London: Deutsch.

Naipaul, V.S. (1998) *Beyond belief: Islamic excursions among the converted peoples*, New York: Random House.

Nefisa, B. (1999) 'The haqq al-'Arab: Conflict resolution and distinctive features of legal pluralism in contemporary Egypt', in B. Dupret, M. Berger and L. al-Zwaini (eds.) *Legal pluralism in the Arab world*, The Hague: Kluwer Law International.

Newton, S. (2004) *Law and development, law and economics and the fate of legal technical assistance*, paper presented to the 4th Aladin Annual Conference, December 7-8.

Noordhoff, Y. (2005) 'Moslimfeminisme, dat bestaat niet', *Trouw*, 19 april.

Oomen, B.M. (2002) *Chiefs! Law, power, and culture in contemporary South Africa*, Proefschrift Universiteit Leiden.

Ostien, P. (2003) 'Ten good things about the implementation of shari'a in some states of Northern Nigeria', *Jos Law Journal* 6, 6: 143-152.

Otto, J.M. (2004) 'De verhouding tussen sharia en nationaal recht volgens "essentialisten" en "multiplisten": Indonesië als casus in vergelijkend perspectief', blz. 145-172 in B.C. Labuschagne (red.) *Religie als bron van sociale cohesie in de democratische rechtsstaat? Godsdienst, overheid en civiele religie in een postgeseculariseerde samenleving,* Nijmegen: Ars Aequi Libri.

Otto, J.M. (2006) 'Sharia en nationaal recht in Indonesië', blz. 269-302 in J.M. Otto, A.J. Dekker en L.J. van Soest-Zuurdeeg (red.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Otto, J.M., A.J. Dekker en L.J. van Soest-Zuurdeeg (2006) (red.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Otto, J.M., W.S.R. Stoter and J. Arnscheidt (2004) 'Using legislative theory to improve law and development projects', *RegelMaat* 121-135.
Peet, J. (2004) 'Herontdek alstublieft uw liberale tolerantie en pragmatisme', *NRC Handelsblad*, 10 maart.
Peters, R. (1987) 'Gods wet of 's mensen wet: De Egyptische politiek en de toepassing van het Islamitische recht', blz. 20-49 in F.A. van Bakelen (red.) *Recht van de islam*, Groningen: RIMO.
Peters, R. (1992) 'Inleiding', blz. 7-16 in R. Peters en R. Meijer (red.) *Inspiratie en kritiek: Moslimse intellectuelen over de islam*, Muiderberg: Coutinho.
Peters, R. (1997) 'De hedendaagse toepassing van het islamitisch recht', blz. 259-277 in H. Driessen (red.) *In het huis van de islam: Geografie, geschiedenis, geloofsleer, cultuur, economie, politiek,* Nijmegen: SUN.
Peters, R. (1998) 'Islamic law and human rights', blz. 7-24 in F.A. van Bakelen (red.) *Recht van de islam*, Groningen: RIMO.
Peters, R. (te verschijnen) 'The enforcement of God's law', in P. Ostien, J.M. Nasir and F. Kogelmann (eds.) *Comparative perspectives on Shari'ah in Nigeria,* Ibadan: Spectrum Books.
Ramadan, T. (2005) 'Stop tijdelijk toepassing van shari'a', *NRC Handelsblad*, 30 maart.
Riddell, P. (2005) 'Islamization, creeping *shari'a*, and varied responses in Indonesia', blz. 161-184 in P. Marshall (ed.) *Radical Islam's rules: The worldwide spread of extreme Shari'a law,* Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
Riggs, F.W. (1964) *Administration in developing countries: The theory of prismatic society,* Boston: Houghton Mifflin.
Rosen, L. (1989) *The anthropology of justice: Law as culture in Islamic society*, Cambridge: Cambridge University Press.
Rosen, L. (2000) *The justice of Islam: Comparative perspectives on Islamic law and society*, Oxford: Oxford University Press.
Rotthier, R. (2003) *De koranroute*, Amsterdam: Atlas.
Roy, O. (1994) *The failure of political Islam*, London: Tauris.
Saikal, A. (2003) *Islam and the West: Conflict or cooperation,* Houndmills Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Schacht, J. (1964) *An introduction to Islamic law*, Oxford: Clarendon.
Schirazi, A. (1997) *The constitution of Iran: Politics and the state in the Islamic Republic*, London: Taurus.
Schulz, D. (2006) 'Sharia en nationaal recht in Mali', blz. 335-356 in J.M. Otto, A.J. Dekker en L.J. van Soest-Zuurdeeg (red.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.
Schwartz, S. (2005) 'Shari'a in Saudi Arabia, today and tomorrow', blz. 19-40 in P. Marshall (ed.) *Radical Islam's rules: The worldwide spread of extreme Shari'a law,* Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
Seidman, A., R.B. Seidman and T.W. Wälde (eds.) (1999) *Making development work: Legislative reform for institutional transformation and good governance*, The Hague: Kluwer Law International.
Signer, D. (2004) 'Hoe leef je onder de sjaria?', *Trouw*, 23 oktober.
Stern, J. (2004) *Terreur in naam van God: Waarom religieuze extremisten doden*, Antwerpen/Utrecht: Manteau/Het Spectrum.

Tamanaha, B.Z. (2004) *On the rule of law: History, politics, theory,* Cambridge: Cambridge University Press.
Tessler, M. (1997) 'The origins of popular support for islamist movements: A political economy analysis', blz. 93-126 in J.P. Entelis (ed.) *Islam, democracy, and the state in North Africa*, Bloomington: Indiana University Press.
Trautner, B.J. (1999) *The clash within civilisations: Islam and the accommodation of plurality,* Bremen: Institute for International and Intercultural Studies.
United Nations Development Programme (2002) *Arab human development report,* New York: UNDP.
Warraq, I. (1995) *Why I am not a Muslim*, Amherst, NY: Prometheus Books.
Watt, W.M. (1961) *Muhammad, Prophet and statesman,* London: Oxford University Press.
Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2002) *De toekomst van de nationale rechtsstaat,* Rapporten aan de Regering nr. 63, Den Haag: Sdu.
Wiktorowicz, Q. (2004) 'A new approach to the study of Islamic activism', *IIAS Newsletter*, March, 33.
Yassari, N. and H. Saboory (2006) 'Sharia en nationaal recht in Afghanistan', blz. 173-202 in J.M. Otto, A.J. Dekker en L.J. van Soest-Zuurdeeg (red.) *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, WRR-webpublicatie nr. 13, Amsterdam: Amsterdam University Press.
Zakaria, F. (2003) *The future of freedom: Illiberal democracy at home and abroad,* New York: Norton.

VERKLARENDE WOORDENLIJST

Adatrecht	Ongeschreven gewoonterecht in de Indonesische archipel
Adl (mv. Udul)	Beroepsgetuige (m.n. in de Maghreb-landen)
Ahmadiyya	Religieuze groepering in Pakistan die zichzelf islamitisch noemt maar als ketters wordt bestempeld door de orthodoxe moslims
Al-Dawla-Al-Islamiya	'Islamitische staat'
Al-Qaida	Internationaal opererend terreurnetwerk
Ayatollah	Religieuze titel (Iran)
Bahais	Aanhangers van de gelijknamige Perzische godsdienst
Da(k)wa	Islamitische 'zending'
Darar	Leed of schade
Diyya	Compensatie (bloedgeld), te betalen als tegenwaarde voor verwonding of doodslag
Djinn	Geest
Faqih (mv. Fuqaha)	Rechtsgeleerde, expert in fiqh
Fatwa	Uitspraak op basis van de sharia inzake individuele vragen (juridisch advies)
Fiqh	1. De islamitische rechtswetenschap waarmee de goddelijke bedoeling met de maatschappij achterhaald kan worden, 2. Het corpus van regels dat door deze wetenschap is ontwikkeld
Grand Sheikh	Titel van hoge religieuze gezagsdrager, door de overheid aangesteld
Groot-Mufti	Hoogste uitvaardiger van *fatwa's*, door de overheid aangesteld
Hadd (mv. Hudud)	'Bepaalde' delicten, vastgesteld in de Koran
Hajj	Bedevaart naar Mekka
Haram	Zondig, verboden
Hisba	Controle op juist gedrag
Hudud	Zie: Hadd
Ijtihad	Interpretatie, methode van rechtsvinding
Imam	1. Leider van de geloofsgemeenschap, 2. Voorganger in gebed
Jamat-I-Islami	Puriteinse moslimgroepering in Pakistan
Kalief	Opvolger van de Profeet, leider van de Umma
Kanun	Regelgeving, door de overheid afgekondigde wet
Khul	Echtscheiding met wederzijdse instemming van de echtgenoten en tegen een compensatie te voldoen door de vrouw aan de man
Madhhab (mv. Madhhahib)	Rechtsschool
Mazalim	Tribunaal waar de burger klachten over autoriteiten aan de vorst kon voor leggen

Muddawana	Marokkaans wetboek van familierecht
Mufti	Uitvaardiger van *fatwa's*
Muhtasib	Marktmeester
Mujtahid	1. Degene die *ijtihad* praktiseert, 2. Rechtsgeleerde (Iran)
Mullah	Geestelijke (Iran)
Muta	Tijdelijk huwelijk (shiitisch)
Niqab	Gezichtbedekkende sluier
Qadi	Rechter
Qanun	Zie: Kanun
Qisas	Vergelding bij lichamelijk letsel (*ius talionis*, ofwel 'oog om oog, tand om tand')
Qiyas	Redeneren volgens analogie (bron van sharia)
Riba	Ongerechtvaardigde verrijking, (woeker)rente
Sharia	Islamitisch recht
Shiieten	Na de sunnieten de tweede grote stroming binnen de islam (Letterlijk: Aanhangers van de factie – de factie van Ali)
Siyasa	Bevoegdheid van de overheid om regels uit te vaardigen voor onderwerpen waarin de sharia niet voorziet
Sjah	(Perzische) koning
Solh, Sulh	Verzoening, bestand
Sufi	Mystieke orde in de islam
Sultan	Vorst, heerser
Sunna	Handelingen van de Profeet Mohammed (bron van sharia)
Sunnieten	Aanhangers van de geloofsrichting die de meerderheid van alle moslims vertegenwoordigt (letterlijk: aanhangers van de traditie)
Talaq	Verstoting
Tatliq	Echtscheiding op initiatief van de vrouw, uitgesproken door de rechter
Tazir	Islamitisch strafrecht zoals bepaald door de overheid, in aanvulling op het strafrecht zoals bepaald door de sharia
Udul	zie: Adl
Ulama (ev. Alim)	Rechtsgeleerden
Umma	Geloofsgemeenschap van de moslims
Waqf (mv. Awqaf)	Religieuze stichting
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 vijfentwintig 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. Dijstelbloem, 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

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 CSHOB (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 oudedagsvoorziening

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. Dijstelbloem 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)

WRR VERKENNINGEN 11

Sharia en nationaal recht

Dit boek richt zich op de verhouding tussen sharia en nationaal recht in een twaalftal moslimlanden, van Marokko tot Indonesië, van Afghanistan tot Nigeria. Daarbij staat niet de tekst van de Koran of de Tradities centraal, maar het nationale recht van moslimlanden in historische, politieke en maatschappelijke context.

De sharia heeft altijd al gefunctioneerd naast andere normsystemen, en daaraan ambiguiteit en flexibiliteit ontleend. Staatsvorming en maatschappelijke veranderingen hebben geleid tot modernisering van recht. Over de sharia, als onderdeel van dat recht, bestaat in veel landen verschil van mening; de sharia is daar zelfs een gevoelig politiek strijdpunt geworden. Dit plaatst de meeste regeringen van moslimlanden voor dilemma's. In de praktijk van wetgeving, bestuur en rechtspraak blijkt het pragmatisme van overheid en burger echter meestal de doorslag te geven. Bovendien bevorderen internationale toezichtmechanismen van mensenrechtenverdragen de dialoog met regeringen van moslimlanden, vaak met enig succes. Ondanks de internationale spanningen sinds 11 september 2001, bestaan er daarom goede aanknopingspunten voor een verdere ontwikkeling van het nationale recht in de moslimwereld in de richting van de idealen van de rechtsstaat.

Jan Michiel Otto is hoogleraar recht en bestuur in ontwikkelingslanden en verbonden aan het Van Vollenhoven Instituut van de juridische faculteit van de Universiteit Leiden. Voor onderzoek verbleef hij onder meer in Egypte en Indonesië.

ISBN 90-5356-841-7

9 789053 568415

Amsterdam University Press • www.aup.nl