



BUREAUS VOOR ONTMOETING MET MOSLIMS

Rooms Katholieke Kerk in Nederland: Berry van Oers ,
Postbus 13049 3507 LA Utrecht. Tel. (+31) 030-2326936
Rooms Katholieke Kerk in België: Simon Lambregs, pr.
Hooiweg 188 B-3600 Genk, België. Tel. (+32) 089-352 883
Samen op Weg -Kerken: Josien Folbert
Postbus 8506, 3503 RM Utrecht Tel. (+31) 030-880 18 80

REDACTIE:

Martha Frederiks
Simon Lambregs
Nico Landman
Berry van Oers (kernredactie)
Piet Reesink (eindredactie)
Karel Steenbrink
Umit Tas
Pim Valkenberg

Abonnementen:

Binnenland: 14 €5 nummers)
Buitenland : 15€
Losse nrs.: 3€ **plus** portokosten
Giro 4 300 211
tnv Cura Migratorum-Begrip
België: KBC-bank 453-0258581.69
tnv Begrip, Hooiweg 188, B-3600 Genk

Abonnementen kunnen elk gewenst moment ingaan en worden automatisch verlengd, tenzij vier weken voor het begin van het nieuwe kalenderjaar opgezegd.

E-mail: BvOers@rkk.nl

Tekeningen: Frans Kalb

Advertentietarieven op aanvraag

Uitgever, redactie en administratie:

Biltstraat 121 Postbus 13049 3507 LA Utrecht Tel. (+31) 030-2326936
Fax. (+31) 030-2307097

Voor het overnemen van artikelen is toestemming van de uitgever nodig.

De sjarie`a (islamitische wetgeving) wordt in geen enkel islamitisch land volledig toegepast evenmin als het koninkrijk van God in een christelijk land een totale realisatie kent. Elk moslim land worstelt op zijn eigen manier met de verhouding tussen godsdienst en staat. In dit nummer komen drie landen aan bod: Turkije, Marokko en Indonesië. Voor Turkije bespreekt prof. Dr. B. Duran de specifieke inbreng van Turkse theologen en hun opvattingen over de verhouding tussen godsdienst en staat. Dr. Ö.Hidir's bijdrage geeft de discussie weer tussen twee Turkse geleerden over authenticiteit van twee bronnen van de islamitische wetgeving: Koran en Soenna (hadieths). Wij zijn blij en dankbaar dat beide onderzoekers van de Islamitische Universiteit van Rotterdam aan dit nummer hebben meegewerkt. In Marokko is onlangs de familiewetgeving gewijzigd. Prof. M. El Ayadi laat zien welke godsdienstige en politieke krachten op de achtergrond hebben meegespeeld. Tevens blijkt uit zijn artikel dat de emancipatie van de vrouw niet buiten en niet zonder de emancipatie van de godsdienst kan plaatsvinden en dat de koning zeer behoedzaam omgaat met continuïteit en vernieuwing. Voor Indonesië laat dr. K. Steenbrink in een historische schets zien hoe de sjarie`a wel of niet werd toegepast en wat de huidige kansen of gevaren zijn van een herinvoering ervan.

P.S. In het vorige nr. staat op bl. 225 ten onrechte Jan Landheer als auteur van het artikel "In het Reine komen met God". De werkelijke auteur is Noerdien Teekens.

LEERHUIS: KORAN EN BIJBEL (P. REESINK)	1
GODSDIENST EN STAAT: TURKSE ERVARINGEN (PROF. DR. BUNYAMIN DURAN)	4
DISCUSSIES OVER DE AUTHENTICITEIT EN INTERPRETATIE van de Koran en Hadîth in Turkije (Dr. Özcan Hidir)	12
DE VROUW IN MAROKKO TER DISCUSSIE (M. AL AYADI)	18
VERNIEUWING VAN DE SJARIE`A IN MODERN INDONESIË? (KAREL STEENBRINK)	36
MOSLIMS HIER EN DAAR	45

LEERHUIS

Koran en Bijbel

P. Reesink

Christenen kunnen verbaasd opkijken, als ze de eerste verzen van het eerste hoofdstuk uit de Koran lezen: “In de naam van God, de Erbarmer, de Barmhartige, lof zij God, de Heer van de werelden, de Erbarmer, de Barmhartige, de Meester van de oordeelsdag. U aanbidden wij, U vragen wij om hulp.” Joden en christenen kunnen hierbij denken aan psalm 1: 1-2 vooral ook als ze in het vervolg van de fatiha (soera 1) horen: “leid ons op de rechte weg” want zij weten dat “Gelukkig de mens is die niet ingaat op de raad van bozen...maar vreugde beleeft aan de wet van de Heer, ja, dag en nacht daaruit zacht reciteert.”

Zoeken de volgelingen van de drie Abrahamitische godsdiensten niet allen de rechte weg in overgave of in liefde, een weg die hen dichter brengt bij ‘de weg van hen die U overstelpt met uw genade? (K.1: 6) Deze nabijheid en intimiteit is wat alle moslim mystici zochten als doel van hun zoektocht. “Maar zo gaat het niet met mensen die zonder God leven. Zij lijken op het kaf, weggeblazen door de wind. Hun weg loopt uit op niets” (Ps 1). Ook de Fatiha eindigt met een uitsluiting: degenen die dwalen en op wie Gods toorn rust (K.1: 6).

In de drie godsdiensten vinden we theologen die de andersgelovigen willen uitsluiten maar ook anderen die een inclusieve benadering voorstaan. Ligt in deze woorden van het Boek geen oproep om de weg te verbreden of minstens te zorgen dat de twee wegen convergeren in het zicht van een koninkrijk waarin de Meester vreugde beleeft aan mensen en mensen aan Hem?

Koran en psalmen liggen vaak dicht bij elkaar, vooral als het gaat om God te eren en te prijzen vanwege zijn schepping zoals Franciscus doet in zijn Loflied. De Koran bezingt Gods schepping op een zelfde wijze: “Hij schiep de mens... De zon en de maan gaan volgens een berekening. De ster en de bomen buigen zich eerbiedig neer. De hemel heeft Hij opgeheven...en de aarde heeft Hij voor de schepselen klaargezet. Daarop zijn vruchten en palmen met hulzen en zaadkorrels aan halmen en welriekende planten. (K. 55: 3-12). Dan volgt een oproep aan mensen en geesten (djnoen) tot dankzegging: “Welke weldaden van jullie beider Heer zouden jullie loochenen? (K. 55: 18). Alle tekenen (âjât) van de geschapen wereld zijn even zovele wonderen waarmee God dagelijks bezig is. (K. 55: 29).

Joden en christenen zullen deze thema's herkennen in de psalmen en in de wijsheidsliteratuur van het Eerste Testament. Het is tevens een gemeenschappelijke grondslag om samen te ijveren voor respect van de natuur en de kosmos.

Zonen van Adam

Waar Genesis een uitgebreid en zelfs dubbel scheppingsverhaal kent, benadrukt de Koran hoe God bijna als een wever of pottenbakker, zoals in Ps. 139: 15, de mens scheidt: “Wij hebben de mens uit klei geschapen, gehaald uit kneedbare modder” (K.15: 26) maar tegelijkertijd “bliezen Wij iets van onze geest in hem” (K.15: 29). Broosheid en zwakheid van bestaan gaan samen met goddelijke afkomst. Daarom laat de Koran God zeggen: Wij hebben de mens in de mooiste gestalte geschapen (K. 96: 4).

Ook christenen herkennen in hun voorvader Adam de zwakke en onstandvastige mens, die ondankbaar is tegenover God (Gen.14: 34; 33:72; 70:19). Toch krijgt de mens een bijzondere plaats in de schepping want hij wordt geplaatst boven alle schepselen (Gen. 14: 32-34 16: 12-14; 45: 13). Ook volgens de Koran neemt de mens een bijzondere plaats in ten opzichte van de geesten en de andere schepselen: “Wij hebben de kinderen van Adam geëerd...en hebben hen duidelijk verkozen boven velen van hen die Wij geschapen hebben” (K. 17: 70). Mensen van het Boek moeten haast vanzelf denken aan psalm 8: “U hebt van de mens bijna een god gemaakt, omkranst met glorie en pracht. U laat hem heersen over het werk van uw handen, alles hebt U aan zijn voeten gelegd, kleinvee en grootvee, allemaal, en ook de dieren in het wild, vogels van de hemel en vissen van de zee, alles wat de oceaan doorkruist.”

Moslams leggen deze waardigheid anders uit dan christenen. Voor hen is het God die de mens een onderpand (K. 33: 72) toevertrouwd en hem alle namen onderwees (K. 2:31). Hij maakte van hem zijn plaatsvervanger (khalifa) op aarde. Zeker, dit is een grote gunst, maar een die de mens nooit grip geeft op de Enige. Volgens Genesis (1: 28) is het de mens die namen geeft aan alle schepselen, hij wordt door God gezegend en moet vruchtbaar en talrijk worden, de aarde bevolken en haar onderwerpen, heersen over de vissen van de zee, over de vogels van de lucht, en over al het gedierte dat over de grond kruipt. Tussen mensen en God worden later diverse verbonden gesloten, waarbij voor christenen het laatste verbond hen kinderen van God maakt. “God schiep de mens als zijn beeld (Gen. 1: 27), als het beeld van God schiep hij hem, mannelijk en vrouwelijk schiep hij hen”. Een bijna godslasterlijke uitspraak voor moslams. Want, volgens een hadith, schiep God Adam volgens het beeld dat hij van hem had volgens zijn scheppingsplan. Volgens de Koran is niets aan God gelijk, dus ook de mens niet.

Toch kunnen christenen en moslams ondanks verschillen op basis van beider scheppingsverhalen samen de mensenrechten verdedigen. Wat ze gemeenschappelijk hebben is respect voor de natuur en de bijzondere plaats van de mens in de schepping.

GODSDIENST EN STAAT: TURKSE ERVARINGEN

*Prof. Dr. Bunyamin Duran
Islamitische Universiteit Rotterdam*



De scheiding van kerk en staat is het belangrijkste politiek en sociaal project in de hele wereld. In de politieke literatuur wordt dit project met de term van 'secularisatie' uitgelegd. Maar de betekenis van secularisatie is vaak niet precies duidelijk.

In dit artikel wordt in eerste instantie nagegaan wat precies met het begrip secularisatie wordt bedoeld en vervolgens wordt de relatie tussen godsdienst en politiek in de Turkse ervaring uitgelegd in een historisch perspectief. Er zal worden aangetoond dat Turkije in de twintigste eeuw een secularisatie heeft moeten ondergaan die zowel de uitbloei van de religie als de bescherming van de mensenrechten heeft beknot. Deze secularisatie heeft ook creatief denken over vernieuwing van de sjarie'a belemmerd.

Het begrip secularisatie

Secularisatie in de Weberiaanse zin is identiek met rationalisatie. Bij 'rationalisatie' streeft men met een zo gunstig mogelijke organisatie van de productie naar economische ontwikkeling. Met andere woorden, de maatschappij heeft essentieel de doelstelling economische groei te realiseren. Men moet alle economische en persoonlijke bronnen mobiliseren om een hoger groei percentage per jaar te bereiken. Ook dient men alle hindernissen voor economische ontwikkeling te elimineren. Ook moeten alle irrationele organisaties en gedachten die het percentage van groei verminderen, verdwijnen. Maar we kunnen het secularisatie proces in de wereld niet als een homogeen proces accepteren. Het heeft verschillende verschijningsvor-

men.

In algemene zin kunnen we het secularisatieproces in twee soorten indelen: harde secularisatie en milde secularisatie. We kunnen dus zeggen dat de Franse en Turkse secularisatie een 'harde secularisatie' zijn, terwijl Nederland en Engeland een 'milde secularisatie' kennen. Ook is er nauwe samenhang tussen secularisatie en modernisatie. Het belangrijkste element van de modernisatie theorieën is de opvatting dat modernisering gepaard gaat met het terug dringen van de rol van de religie. Wetenschappelijke en technologische ontwikkelingen laten steeds minder ruimte voor bovennatuurlijke verklaringen zodat de mens geen behoefte meer heeft aan religie. Er is ook een normatieve of gewone secularisatie theorie, die stelt dat een

moderne democratische staat een scheiding tussen kerk en staat veronderstelt. Uitgangspunt is dat godsdienst tot de private sfeer behoort en geen rol dient te spelen in de publieke sfeer. De staat moet de uitoefening van de godsdienst niet aan beperkingen onderwerpen en geen enkele godsdienstige organisatie een staatkundige bevoorrechte positie verlenen. Maar relevante definities leiden in de praktijk vaak tot problemen. Dat de westerse wereld een proces van secularisatie heeft doorgemaakt staat buiten kijf. Maar men kan daarbij enkele cruciale vragen stellen. In de eerste plaats kunnen we ons afvragen in hoeverre de westerse politieke stelsels in overeenstemming zijn met de normatieve secularisatietheorie. Laten we eerst kijken in hoeverre de maatschappij gesecculariseerd is. Als we het religieuze leven van West Europa analyseren dan zien we dat het feitelijke secularisatieproces een proces van 'ontkerkelijking' is. Institutionele vormen van religie zijn sterk terug gedrongen: de kerken zijn leeggelopen. Maar betekent dit ook dat de mensen minder godsdienstig zijn geworden? Het geval wil dat alleen de godsdienstige beleving meer geprivatiseerd en geïndividualiseerd is. Zelfs de rol van de geïnstitutionaliseerde godsdienst, bijvoorbeeld in de Verenigde Staten, is nog **Scheiding** van kerk en staat is in de meeste staten van West Europa in de praktijk veel minder het geval. In En-

geland bijvoorbeeld is *de Church of England* nog steeds staatskerk en zitten er bisschoppen van deze kerk *qualitate qua* in het Hogerhuis. In veel West-Europese landen bestaan ook confessionele politieke partijen waarvan de partijprogramma's onderschikking van de politiek aan de religie voorstaan.

Kortom, in de meeste landen bestaat wel een scheiding tussen kerk en staat, maar zeker niet tussen godsdienst en politiek.

Godsdienst en politiek in de islam

Om het karakter van de islam en zijn relatie tot de politieke sfeer te begrijpen zullen we de sociale en politieke omgeving van de profeet Mohammed en zijn benadering van politiek en staatsregering bestuderen.

De islam ontstond in de zevende eeuw op het Arabische schiereiland, in een tribale maatschappij waar geen staat organisatie bestond. De profeet Mohammed leefde zonder staat in Mekka. Toen Mohammed zich in Medina vestigde, trof hij er een volledige anarchie aan: Medina had nooit een staat gekend, of een koning die de door innerlijke twisten verscheurde stammen had verenigd. In slechts enkele weken verzamelde hij al de bewoners van de streek om een stadstaat op te richten, waar moslims, joden, heidenen en waarschijnlijk zelfs een aantal christenen, zoals bij een sociaal contract, tot

dat staatsorganisme toetraden.

De stadstaat Medina had een pluralistisch karakter. Deze politieke ervaring zou een belangrijk principe blijven voor de bestuurders ten opzichte van de niet-moslims die binnen de moslim maatschappij leven.

Er is geen bepaald politiek sjabloon zoals democratie, monarchie of republiek in de Koran, maar er waren duidelijke ethische en religieuze principes. De rechtsgeleerden zijn het erover eens dat de Koran vijf belangrijke behoudswetten heeft: het behoud van de menselijke vrijheid, het behoud van de menselijke ziel, het behoud van het verstand, het behoud van de godsdienst, het behoud van goederen en menselijke generaties (de continuïteitswet). Dit zijn onvermijdelijke principes die ten grondslag liggen aan alle sociale, economische en politieke regelgevingen.

Koran

De Koran benadrukt op een sterke wijze met vele verzen de rechtvaardigheid: "Voorwaar, God gebiedt jullie de toevertrouwde (zaken) aan hun eigenaren te geven, en wanneer jullie tussen de mensen oordelen, oordeel dan met rechtvaardigheid..." (4:58). "God beveelt rechtvaardigheid en het goede en het geven aan de verwanten en Hij verbiedt de zedeloosheid en de opstandigheid..." (16: 90). In de Koran zijn er ook vele verzen die de gevari-

eerdheid en de pluraliteit van deze maatschappij benadrukken. De relevante verzen veroordelen sterk alle antidemocratische daden, en dictatoriale politiek die de gewone burgers uitsluiten van politieke deelname en participatie.

"En het was dankzij de barmhartigheid van God dat jij zacht met hen was. En als je streng en hardvochtig was geweest, dan waren zij rondom jou uiteengegaan. Vergeef hen dus (hun fouten) en vraag vergeving voor hen en **raadpleeg** hen bij de zaak..." (3:159).

Volgens sommige godgeleerden moet de raadpleging in het dagelijkse leven niet alleen een bepaald gebied, maar alle gebieden omvatten. Daarom benadrukken meeste godgeleerden het democratische model.

Opvolging

Een belangrijke reden voor de sektarische afscheidingen gedurende de eerste decennia na de dood van profeet Mohammed was de politieke vraag: hoe moest de komende islamitische politieke leider gekozen worden? De sji'ieten huldigden het principe van de dynastie en waren van mening dat alleen verwanten van de profeet Mohammed als leider gekwalificeerd waren. De soennitische meerderheid ging uit van een meer democratisch model en stelde dat iedere vrome moslim leider kon worden mits hij de steun van de gemeenschap had. De irrationele politieke leer van sji'ieten bleef als

een minderheidsopvatting voortleven in de islamitische geschiedenis.

Op dit punt moet er een onderscheid gemaakt worden tussen de verschillende stromingen binnen de moslims. Hier volgt een korte toelichting over bepaalde stromingen binnen de Islamitische denkwijzen.

Verscheidenheid

De islamitische denktraditie, evenals in andere grote wereld religies, baseert zich op een sterke verscheidenheid aan interpretaties. Bijna alle religieuze kwesties werden door de filosofen en godgeleerden bediscussieerd. In de geschiedenis van de islam verschenen er een honderdtal theologische scholen. Er bleven uiteindelijk een tiental juridische scholen, twee belangrijke filosofische scholen en een groot aantal diverse mystieke genootschappen. Zoals *Al Ghazâli* het stelt: “de Tekst (of het Boek) is één, maar de betekenissen zijn veelvoudig.” Sommige godgeleerden zoals Hanbaliëten hechten vooral aan de ‘letterlijke’ betekenis van teksten, terwijl bepaalde stromingen zoals Ismaëliëten niet aan de eerste betekenis van de teksten, maar aan de “verborgen betekenissen” achter letterlijke teksten hechten. Zo vermijden ze de letterlijke betekenissen en wijzen ze zelfs de religieuze wetten (regelgevingen) af. Er zijn stromingen zoals de *Moe'tazila*, die aan het zuivere verstand en de intellectuele redenering hechten, maar er zijn ook stromingen zoals de Asjariëten, die aan de

letterlijke tekst zelf willen vasthouden. Er zijn stromingen zoals Matoeridieten, die zowel aan het zuivere verstand en de redenering als aan de tekst zelf hechten.

De Turkse Matoeridische traditie

Binnen deze scholen heeft die van de Hanafieten, als juridische school, en de Matoeridieten, als filosofisch theologische school, een speciale plaats in de geschiedenis van de islam. De theologen en rechtsgeleerden die behoren tot deze scholen, hebben een rationeel, tegelijk heel flexibel theologisch rechtssysteem ontwikkeld. Volgens hen staat de plaats van het verstand in de interpretatie van de religieuze teksten centraal. Als er een tegenstelling bestaat tussen verstand en tekst, moet de tekst in het licht van het verstand geïnterpreteerd worden. Het geloven in God kan men alleen maar bereiken met het verstandelijk redeneringsproces. Daarom zijn alle mensen die verstand hebben, zelfs zij die in eenzaamheid op de top van een berg leven, noodzakelijk om te komen tot het geloven van het bestaan van God, de Almachtige. Deze scholen ontwikkelden ook een positieve balans tussen de vrijheid van de mens en de absolute macht van God. Voor hen is de absolute wil van God slechts in de menselijke wil aanwezig en zijn de daden zelf rechtstreeks onderworpen aan de relatieve wil van mens. Ook in de economische en politieke sfeer gaven ze meer aandacht aan het algemene

belang en maatschappelijke tendensen dan de andere godgeleerden.

Hanafitische rechtsgeleerden hebben in economische en politieke sfeer aan de bestaande rechtsbronnen (de Koran, *Soenna*, consensus en analogie) een nieuwe rechtsbron gevoegd, namelijk de individuele voorkeur. De bron van deze individuele voorkeur baseert zich op de volgende overlevering van de profeet: “Wat de gelovigen als het beste zien, is bij Allah ook het beste.”

De individuele voorkeur is vooral van belang in omstandigheden waarin verschillende religieuze teksten over een bepaalde economische of politieke kwestie met elkaar niet in overeenstemming zijn. In dergelijke gevallen kunnen de rechtsgeleerden een tekst kiezen die voor het algemene belang geschikt is.

Godsdienst en politiek in de Turkse geschiedenis

Om de relatie tussen godsdienst en politiek in het moderne Turkije te begrijpen beginnen wij met een historische achtergrond. In eerste instantie bestuderen wij de positie van godgeleerden in het Ottomaanse Rijk. De meeste Ottomaanse godgeleerden behoorden tot de Hanafitisch-Matoeridische stromingen. Men kan stellen dat de Matoeridische doctrine in de Ottomaanse maatschappij als de meest geliefde school werd gevolgd. Anders gezegd, het Ottomaanse bestuur stond in de klassieke tijden (1400-1600) onder

grote invloed van de godgeleerden, want dezen hadden een belangrijke invloed op de basis van de staat. Sjeikh Edebali bijvoorbeeld, een van de grondleggers van de staat, was een soefie leider. Tevens behoorde hij tot de wetgeleerden, als schoonvader van Osman Beg, die de zoon was van Ertoegrul Gazi, de eerste sultan in de Ottomaanse Staat.

Kenmerken van Ottomaanse theologen
Ottomaanse godsdienstige specialisten hadden bepaalde verschillende kenmerken in vergelijking met andere, bijvoorbeeld Perzische en Arabische godgeleerden, die in het centrum van de islamitische wereld stonden. We kunnen de kenmerken van de Ottomaanse godgeleerden als volgt samenvatten.

1. Ottomaanse godgeleerden hielden zich niet alleen bezig met theologische en speculatieve kwesties, maar ook met sociale, economische, militaire en politieke kwesties.
2. Hun land presenteerde zich niet alleen in het hart, maar ook aan de buitengrenzen van de islamitische wereld. Hun verantwoordelijkheden waren dus nog groter en belangrijker dan de andere (Perzische en Arabische) godgeleerden, want de mogelijkheid van invasie in centrale islamitische landen door de andere wereldmachten was minimaal in vergelijking met het Ottomaanse Rijk. Daarom was het Ottomaanse Rijk voortdurend in oorlogs-

toestand. Elke chaotische toestand, tevens ook van religieuze aard, bracht een maximaal risico met zich en de veiligheid van het land was van vitaal belang.

3. De primaire doelstelling van de Ottomaanse maatschappij was sociale veiligheid in het land en binnen de militaire grenzen. Daarom hechtten ze aan de veiligheid, die prioriteit kreeg boven rechtvaardigheid. In geval van gevaar voor de nationale veiligheid kwam de rechtvaardigheid bij godgeleerden dus op de tweede plaats. Daarom waren hun religieuze en ethische eisen aan het bestuur minimaal, en minder dan bij de andere godgeleerden.

4. Tegelijkertijd waren ze ook verdedigers van de rechten van de bevolking tegenover de misdaden van de paleisbureaucratie.

De godgeleerden, de handelaren en de militaire groepering, de *Yenicheri Ocagi* (Janitsaren) vormden een belangrijke drieledige alliantie tegenover de centrale machthebbers. Via deze alliantie probeerden ze de mensenrechten van zowel moslims als niet-moslims te beschermen. Ze waren zeer gevoelig voor onrechtvaardige activiteiten en daden tegen de mensenrechten en er zijn harde feiten over hun openlijke reacties tegen de kalief en de grootviziers.

Zembili Ali

De harde reactie van Sjeikh-ul-Islam Zembilli Ali (1455-1525) tegen de ka-

lief en sultan Yavuz Sultan Selim, die van 1515 tot 1520 regeerde, is een beroemd voorbeeld in de geschiedenis van het Ottomaanse Rijk. Deze sultan had een politiek project ontwikkeld. Volgens dat project moesten de niet-moslim volkeren zich tot de islam bekeren, anders moesten ze het land verlaten. Volgens Zembilli Ali was dit project tegen de grondrechten van de mens en ook tegen het gevestigde rechtssysteem van het Ottomaanse Rijk. Hij heeft de kalief over het onwettige karakter van het betreffende project gewaarschuwd en steun gegeven aan de leiders van niet-moslim volkeren. Door de harde reacties van Zembilli Ali en van andere godgeleerden heeft de kalief van dit project afgezien.

De andere partners in de drieledige alliantie waren de ambachtslieden of handelaren. Zij hadden het monopolie over de economische bronnen. Zij hadden meer vrijheden in de handel en productie, en ze waren minder of nauwelijks afhankelijk van de centrale overheid. Ze hadden bijvoorbeeld vakverenigingen, die de economische activiteiten bepaalden. De ambachtslieden, vooral in Istanboel, participeerden indirect in het politieke leven van het land. Ze beschouwden zich als de landeigenaren. Deze vrije handelsgeest vormt nog steeds de oergeest van de hedendaagse Turkse democratische traditie.

De derde partner, de *Yenicheri Ocagi*, het leger der Janitsaren, was meer van de godgeleerden en minder van de centrale overheid afhankelijk.

Deze drieledige alliantie vormde een serieuze dreiging voor de centrale overheid, want ze konden altijd tegen de sociale onrechtvaardigheid van het paleis rebelleren. Maar voor de gewone burgers betekende deze drieledige alliantie een zekerheid voor het sociale en religieuze leven.

Afschaffing Janitsaren

Door het afschaffen van *Yeniceri Ocagi* (1826) is dat evenwicht tussen de religie, handel en militaire macht vervallen. Daarna heeft men dit evenwicht niet meer kunnen realiseren tot op heden toe.

Op een paradoxale wijze hebben de godgeleerden hun eigen alliantie uiteen laten vallen. De *Yenicheri Ocagi* werden afgeschaft. In plaats van *Yenicheri Ocagi* is er een nieuwe militaire organisatie gesticht. Deze organisatie, het leger dus, is direct aan de centrale overheid verbonden. Daarna nam aan de ene zijde het gezag van de paleisbureaucratie steeds meer toe, en aan de andere zijde nam het gezag van de godgeleerden af. Van de *Tanzimat* (hervormingswetten die tussen 1839-1876 werden ingevoerd) tot de Turkse Republiek in 1909, nam de macht van de centrale overheid steeds meer toe. Ofschoon er ook godgeleerden bij de grondleggers van de Turkse Republiek

zaten, zouden dezen later door de militaire macht geëlimineerd worden. Na de eliminatie van de godgeleerden uit het sociale en politieke leven, had de Turkse maatschappij geen verdedigers meer tegenover de centrale machthebbers.

Heden en toekomst

De rol van de toenmalige godgeleerden heeft men niet meer opnieuw kunnen invullen. Hedendaagse intellectuele en academische personen hebben op dit punt geen zelfstandigheid meer ten opzichte van de militaire machthebbers.

Hierdoor is het democratiseringsproces van de Turkse maatschappij vaak door de militaire machthebbers onderbroken. Men hoopt dat door de toetreding van Turkije tot de Europese Unie dat oeroude evenwicht tussen de staat enerzijds en handel, leger en religie anderzijds opnieuw hersteld kan worden.

Als conclusie kunnen wij stellen dat de Turkse ervaring van de relatie tussen godsdienst en staat geheel anders is dan in de overige islamitische landen. De Turkse maatschappij heeft een rijke erfenis van democratie en multiculturele samenleving.

Door een mogelijke integratie van de Turkse democratie in de Europese democratische cultuur van samenleving, zal Turkije een belangrijke en invloedrijke brug tussen het Westen en de Islamitische Wereld kunnen zijn.

Dat zal zeker de stabiliteit in het Midden Oosten ten goede komen.

Bibliografie

- Hamidullah, M.,
Kennismaking met de Islam, (vertaald door Z.B. Stambouli) Brussel, 1992
- Leezenberg, M.,
Islamitische filosofie, Een geschiedenis, Amsterdam: Bulaaq, 2002
- Motzki, H.
“Het Ontstaan van het islamitische recht”, in H. Driessen, *In het huis van de islam*, Nijmegen: Sun, 1997
- Peters, R.,
“Fikh (rechtwetenschap)”, in J. Waardenburg (red.), *Islam, Norm, ideaal, en werkelijkheid*, Weesp: Het Wereldvenster, 1994
- Peters, R.,
“Regerende bij de gratie Gods en gebonden aan Zijn wetten? Godsdienst en politiek in islam en christendom.” in P.van Tongeren en G.Steunebrink(red.), *Vreemde Verwanten? Overeenkomsten en verschillen tussen islam en christendom*, Nijmegen: Valkhof Pers: 2003

Hierbij wil ik Prof. Dr. Emin Akcahuseyin bedanken voor zijn hulp

Discussies over de Authenticiteit en Interpretatie van de Koran en Hadîth in Turkije

Dr. Özcan Hidir, Islamitische Universiteit Rotterdam



Er zijn sterke argumenten voor de bewering dat de islamitische wereld eind 19^e en begin 20^e eeuw haar moeilijkste periode heeft doorgemaakt. In deze periode was er sprake van een grootschalig proces van veranderingen. Het was ook een periode waarin bijna alle maatschappelijke klassen en instellingen afscheid namen van de traditionele mentaliteit en een nieuwe op de Europese beschaving ge-

baseerde denkwijze aannamen. Met andere woorden, de periode 1870-1930 betekende een overgang tot een hervormingsproces van de islamitische beschaving zoals die in de loop der jaren gegroeid was. Voor veel landen (als Marokko, Algerije, Indonesië) was dit een periode van intensieve kolonisatie. Voor Turkije was dit de periode van de afschaffing van het kalifaat en het begin van secularisatie. In deze context moeten we de veranderingen bezien van de interpretatie van de islamitische basisbronnen en de toepassingen hiervan in de sjarie'a.

Ten gevolge van de veranderde inzichten over de islamitische wetenschappen en de effecten van de Europese Verlichting namen velen afstand van de idee dat elke wetenschap in zijn eigen context gezien moet worden. De reformisten gingen er meer van uit dat de historische islamitische traditie zijn bestaande methode moest opgeven en uit een nieuw gezichtspunt geïnterpreteerd moest worden. Er is lange tijd een debat gevoerd over de resultaten van deze herinterpretatie. Dit heeft een grote invloed uitgeoefend op de latere Ottomaanse intellectuelen en ook op de meeste Turkse intellectuelen in het moderne Turkije.

De discussie over de betrouwbaarheid en de authenticiteit van de bronnen van de Sjarie'a

Een typisch voorbeeld van de discussie over de betrouwbaarheid van de hadieth is die tussen Sjejh Safvet Efendi en Izmirli Ismail Hakki. Sjejh Safvet Efendi (1866-1950), een bekende hadieth geleerde, had een belangrijke positie in derwisjorden (*tarîkât*) in de laatste periode van het Ot-

tomaanse Rijk. Izmirli Ismail Hakki (1868-1946), stond bekend als *kalâm*-geleerde maar ook als een goede hadieth geleerde. Hakki had in zijn boek *Yeni İlm-i Kelam* een nieuw standpunt ingenomen ten opzichte van de traditionele interpretatie van *kalâm* (theologie, verwoord met filosofische begrippen).

Volgens dat standpunt moesten de islamitische bronnen als de Koran en de

soenna opnieuw geïnterpreteerd worden volgens de westerse methoden om zo nieuwe oplossingen te kunnen creëren voor de maatschappelijke problemen, vooral die verband houden met de zaken van de *sjarie'a*. Hierbij was het de bedoeling dat de islamitische maatschappijen moesten worden gezuiverd van de *bid'a's* (ingeslopen gebruiken die niets met de Islam te maken hebben). De (ware) hadieth moest worden gezuiverd van de allerlei bedachte overleveringen.

Sjeyh Safvet Efendi verzette zich tegen dit reformistische standpunt, want hij ging ervan uit dat er een enorme schade zou worden toegebracht aan de traditionele waarden van de islamitische maatschappij indien de hadieths en de andere bronnen van de *sjarie'a* op nieuwe manieren geïnterpreteerd zouden worden.

De overheersende overtuiging was toch voor de reformisten als Hakki, namelijk dat men uitgaande van de traditionele islamitische denkwijzen geen oplossingen zou kunnen vinden voor de bestaande maatschappelijke problemen. Als gevolg hiervan was men genoodzaakt te komen tot een serieuze evaluatie van de traditionele denkmentaliteit. Door de verkeerde interpretatie van de teksten van de Koran en profetische overlevering (hadieth of *soenna*) was de islamitische maatschappij volgens Hakki in een toestand gekomen, waarin men meer

en meer aan de traditionele waarden hechtte in tegenstelling tot de wetenschap. Dat leidde tot het ontstaan van een alleen op het lot gebaseerde levensvisie. Ismail Hakki extrapoleerde dit gezichtspunt tot andere gebieden van islamitische wetenschappen zoals *fiqh*, en *tafsîr*. Volgens hem moesten alle gebruiken van de islamitische maatschappij opnieuw geëvalueerd worden. Hij bekritiseerde zelfs ook de klassieke verzamelingen van de hadieth (Al-Câmiu al-Sahîh) van de bekende hadithgeleerden zoals Boechârî en Moeslim (uit de 3^{de} eeuw volgens de islamitische telling, dus ca. 830). Volgens de bekende hadieth geleerden bevatten deze boeken de meest betrouwbare hadieth teksten, die dan ook *sahîh* of 'gezond' worden genoemd.

Discussies over de interpretatie van de teksten van de Koran en Soenna in Egypte en het Indische Subcontinent

Soortgelijke debatten over de herinterpretatie van de bronnen van de *sjarie'a* kwamen ook voor in de andere gebieden van de islamitische wereld. Vooral de discussies hieromtrent in Egypte en India-Pakistan trekken onder meer de aandacht. Wij geven hier een samenvatting van de meningen en interpretaties van Muhammad `Abduh, Mustafa al-Marâgî en Rashîd Riza in Egypte. Ze waren allemaal hervormers, maar ze werden door de traditionele Islamitische geleerden als te radicale reformisten beschouwd. Abduh

en zijn navolgers waren de oprichters van een school met een rationalistische identiteit. Deze school was bekend door zijn herinterpretaties van de teksten van de Koran vanuit zijn algemene inzicht. Tevens debatteerde men hier over de echtheid van de Soenna en de bronnen van de hadieth. Interessant is dat deze discussies tot stand gekomen in de periode dat de politieke activist Djamaluddîn al-Afganî (1839-1879) leraar en inspirator was voor Muhammad Abduh (1849-1905). Maar Abduh was meer wetenschapper dan politicus. Daarom heeft deze school een rationalistische identiteit gekregen onder leiding van Abduh. Volgens hem kunnen de teksten van *Soenna* (Arabisch: *nusas al-sjarie'a*) niet in tegenspraak zijn met het verstand. Het verstand is de basis van de islamitische leer. Tegelijkertijd is het verstand ook een weg tot het geloof, de *imân*. De Koran en de hadieth moeten geïnterpreteerd worden door het verstand. Rashîd Riza was niet zo sterk rationalistisch als Muhammad Abduh. Hij gaf aan de geopenbaarde teksten een meer centrale betekenis dan Abduh. Toch bekritiseerde hij de hadieth evenzeer als Muhammad Abduh. Hij betwijfelde de echtheid van de meeste *hadîth al-âhâd*: overleveringen die slechts door één persoon mondeling zijn doorgegeven, in de tijd dat de schriftelijke vastlegging er nog niet was. Deze overleveringen vormen nota bene die meerderheid van de *hadîth*. Zij moeten als

twijfelachtig (*zannî*) worden gekwalificeerd. De *hadîth al-âhâd* kunnen volgens hem binnen het geloof (*akîda*) niet beschouwd worden als bewijs. Hierbij behoren bijvoorbeeld de overlevering over de terugkeer van profeet Jezus Christus (vzmh) uit Zijn Hemelvaart (Arabisch, *nuzûli Isâ*), de komst van de *Dajjâl* (de islamitische antichrist die op het einde der tijden zal verschijnen), het verhaal van de poging om zwarte magie uit te oefenen op de profeet Mohammed (vzmh) en het verhaal van de hemelse reis van profeet Muhammad (vzmh) vanuit de Al-Aqsâ moskee (*mi`râdj*). (Voor de discussie over de authenticiteit van de hadieth in Egypte zie Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, vooral blz. 15-25, 137).

Het debat kreeg een andere dimensie toen de Egyptenaar Tawfîq Sidqî (1881-1920) in zijn artikel "Islam bestaat alleen uit de *Koran*" (Manar, IX, p. 515-524) de hadieth helemaal afwees. De opvatting van Tawfîq Sidqî, dat de islam alleen uit de Koran bestaat, was eerder al in India ter discussie gesteld door Sir Sayyid Ahmad Khan (1817-1898). Zijn school heet *Ahl al-Qur'an*. Deze richting maakte grote indruk in de islamitische maatschappij, omdat zij vaststelde dat de Profeet Muhammad (vzmh) behalve de Koran geen nadere boodschap had gekregen en dat er daarom niet uitgegaan mag worden van de hadieth. In de islamitische geschiedenis was deze

school de eerste die de hadieth totaal afwees. Het standpunt van de bewering “de Islam bestaat alleen uit de Koran” is duidelijk. Zij wil alleen de “Koranische Islam”, die bevrijd moet worden van de Soenna en tradities. Echter, er waren ook andere islamgeleerden die tegen deze bewering in opstand kwamen. De beroemde geleerde Musa Cârullah Bigiyef (1874-1949), in Kazachstan geboren maar van Turkse afkomst, vond de uitspraak “Koranische Islam” onverantwoordelijk en onwetenschappelijk en schreef daartegen zijn boek *Kitâb al-Sunnah* om deze uitspraak af te wijzen. Eigenlijk was hij zelf een voorstander van de herinterpretatie van de tekst van de Koran en de overleveringen. Ondanks het feit dat ze het zelf niet rechtstreeks of openlijk hebben bekend, kunnen we toch stellen, dat Muhammad Abduh en Rashîd Riza eigenlijk ook voorstanders waren van een herinterpretatie van de hadieth door gebruik te maken van het verstand. Hun meningen en methodes waren zelfs beïnvloed door de opvattingen van enkele westerse islamologen zoals Alois Sprenger en Ignaz Goldziher (gest. in 1921).

Discussies over de herinterpretatie van de Koran en Soenna in relatie tot het secularisatieproces in Turkije.

De debatten over de Soenna en de andere teksten die de basis zijn voor de Sjarie'a, ontstonden in Turkije op twee manieren. De ene groep wetenschap-

pers heeft de discussies hieromtrent op een academische en wetenschappelijke manier gevoerd. Ze hebben hun onderzoek op een zorgvuldige wijze bedreven zonder er meteen politieke uitspraken in te vermengen. Aan de andere kant heeft een andere groep wetenschappers deze discussies gevoerd met het oog op de tegenstellingen in het moderne Turkije tussen het moderne seculiere recht en het traditionele, dagelijkse religieuze leven.

De soenna of profetische overlevering en navolging, die tot dan toe een prominente rol heeft gespeeld in het religieuze leven van de moslims, wordt dan gezien als een belemmering in de relaties van godsdienst en staat. Naar mijn mening is dit ook het verschil tussen de debatten in Turkije in vergelijking met de andere islamitische landen. Want ondanks het islamitische geloof van de mensen, heeft de Turkse republiek een seculier rechtssysteem geaccepteerd. Dit wordt door religieuze mensen geïnterpreteerd als een inkrimping van de religieuze rechten, als de secularisering van de moslim bevolking, en als beperking van het maatschappelijke religieuze leven tot aspecten van het individuele leven. De ingreep van de staat in de religie en in de traditionele levenswijze die gebaseerd was op de Soenna, heeft een grote verandering teweeggebracht. Deze actie, secularisme geheten, wordt door sommige godgeleerden aangevochten en geïnterpreteerd als een “verborgen religie”. Als gevolg

van deze discussie verliezen bepaalde begrippen zoals autoriteit en hegemonie, en bepaalde normen en waarden hun werkelijke betekenissen, krijgen ze meer en meer een seculier karakter, aldus bepaalde godgeleerden. Dit secularisatieproces vereist in Turkije ook de verdwijning van religie uit het politieke, economische en culturele machtssysteem. Alle gebieden van het dagelijkse leven waar mensen vroeger leefden volgens de traditie van Koran en Soenna, moesten aangepast worden in en volgens seculiere codes. Hoewel, van de autoriteit, de staatsmensen, wordt verwacht dat ze ook aandacht besteden aan het geloof en dat ze ook respect tonen voor het religieuze leven van de mensen.

Dit secularisatieproces met de staat als enige machthebber heeft uiteindelijk geleid tot een onzekerheid en een cultureel vacuüm met een verzwakt religieus leven, met als gevolg een terugkeer van de moslims naar de religieuze waarden en normen. Bij deze terugkeer maken de moslims deels gebruik van het verstand, deels van de teksten van Koran en overlevering, de *nass*. Dit terugkeer proces kan gezien worden als een negatieve feedback voor de seculiere machthebbers of als een positieve feedback voor de godsdienst. Volgens sommige traditionele godgeleerden heeft dit terugkeerproces tot gevolg een vernieuwde aandacht voor een naar de Koran en Soenna gezuiverde islamitische denk- en levenswijze.

Bij dit terugkeerproces komen bepaalde waarden weer terug, maar vaak op een onkritische manier. Veel mensen willen eigenlijk allerlei oude tradities laten herleven, ondanks dat ze per se niet in de echte tekst van de Koran of de zuivere en echte overleveringen van de Profeet zijn te vinden. Dit alles heeft te maken met de (verkeerde) gedachte dat als het gaat om islamitische bronnen, er een zekere hiërarchie is ontstaan tussen de Soenna en Koran waardoor in vergelijking met de Koran, aan de Soenna meer betekenis is toegekend. De bron van deze gedachte is een uitspraak van een hadiethgeleerde, Yahya bin Ebû Kasîr, die één generatie na Mohammed heeft geleefd. De uitspraak is later door al-Awzâi (ca. 800) herhaald, namelijk dat “De Soenna oordeelt over de Koran, maar de Koran kan over de Soenna niet oordelen” (al-Dârimî, *al-Sunen*, Mukaddima, 49). Veel islamgeleerden keerden zich tegen deze uitspraak omdat die zou suggereren dat de hadieth hoger zou staan dan de Koran. De verdedigers van deze uitspraak beweerden echter dat er hier sprake is van een “uitleg” en niet van een “oordeel”.

Conclusie

De recente discussie in Turkije over bepaalde praktische verzen van de Koran stelt dat ze historisch zijn: alleen van gezag voor de tijd van de profeet en niet geldig voor hedendaagse on-

derwerpen. Deze discussie wordt vaak gevoerd onder de invloed van het secularisatie denken. Puur academische discussies hierover zijn er niet. Er zijn wel veel wetenschappers die vinden dat de verzen van de Koran naar de tijd geïnterpreteerd kunnen worden, omdat de traditionele uitleg van de Koranverzen en veel uitspraken uit de Hadieth soms niet in overeenstemming zijn met de moderne tijd. Bijvoorbeeld in de discussies over begrippen zoals democratie, vrijheid van meningsuiting, mensenrechten, interreligieuze dialoog, is het geval dat er ook veel wetenschappers in Turkije zijn, die denken dat minstens een paar verzen opnieuw geïnterpreteerd kunnen worden. Een groep wetenschappers in enkele Turkse universiteiten beweren dat de Koran en Soenna in grote lijnen overeenkomen met de ideologie van de seculiere staat. Verder beweren ze dat er geen twijfel bestaat over de authenticiteit van de verzen van de Koran, maar dat er wel een groot probleem is in het begrijpen en in het interpreteren van de Koran.¹

Literatuur

Izmirli Ismail Hakki-Seyh Safvet,
Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Ha-

dislerin Sihhati, Istanbul: Ibrahim Habiboglu, 2001.

Zafarullah Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Calismalari*, Istanbul 1995, blz. 277-280.

Musa Carullah Bigiyef, *Kitâb al-Sunnah*, Ankara: Mehmet Gormez 2000.

G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, Leiden: Brill 1969.

Ibn Abd al-Barr, *Câmiu bayâni al-'Ilm ve fadlihî ve mâ yenbegî fî rivâyatihî va hamlihî*, Bayrut: Muhammad Abd al-Kadir Ahmad Ata', 1977, 191-192.

Hatîb al-Bagdâdî, *al-Kifaya fî 'ilmi al-rivâya*, blz. 15.

¹ Hierbij bedank ik Emin Akcahusijn en Asuman Eroglu voor hun hulp bij de vertaling.

De vrouw in Marokko ter discussie

naar M. Al Ayadi

In oktober 2003 heropende koning Mohammed VI van Marokko het debat over de hervorming van het familierecht. In januari 2004 was het zover. Beide kamers aanvaardden zonder problemen de nieuwe wet, die voor een patriarchale samenleving revolutionair genoemd mag worden. De man krijgt geen voorrangspositie meer in het gezin, zijn recht op verstoting en polygamie wordt flink ingeperkt. De vrouw krijgt meer rechten bij echtscheiding, ook over de voogdij van de kinderen. Waarom kwam deze hervorming dan toch zo moeilijk tot stand? Waarom is het familierecht een dergelijke gevoelige materie in islamitische landen? Welke krachten en tegenkrachten waren er in het spel? Het Franstalige zusterblad van Begrip publiceerde in november 2003 een voordracht van Mohammed Al Ayadi uit oktober 2001 over het debat rond de positie van de vrouw in Marokko onder intellectuelen. Al Ayadi is hoogleraar geschiedenis en sociologie aan de Hassan II Universiteit. Een samenvatting van zijn analyse laat zien met welke stromingen de wetgever, uiteindelijk de koning, rekening heeft moeten houden

Inleiding

Voor het eerst sinds het begin van de negentigerjaren van de vorige eeuw zien Marokkanen zich geconfronteerd met iets dat hen meer dan ooit bezighoudt: de hervorming van het wetboek inzake personen-, familie- en erfrecht, de *Mudawwanah*¹. Het gaat niet om een gedeeltelijke en oppervlakkige hervorming zoals in 1993 maar om een globale en substantiële vernieuwing. Marokko zal moeilijke keuzes moeten maken zonder de eenheid en stabiliteit van het land in gevaar te brengen. Jarenlang is er strijd gevoerd door bewegingen van vrouwen en mannen, die dromen van een Marokko dat zich aanpast aan de moderne tijd.

De beoogde herziening is behalve een sociale en politieke vooral een religieuze uitdaging. Anders dan in seculiere westerse landen wordt het familie recht, gebaseerd op religieuze bronnen, in Marokko niet bepaald door regering en parlement maar vooral door theologen. Het gaat immers om een islamitische wetgeving (sjarie`a).

Herziening vraagt dus een 'globale en substantiële' revisie van het familierecht met een vernieuwde poging tot uitleg van de bronnen (idjtihâd) en een aanpassing die beantwoordt aan de verwachtingen en eisen van het moderne leven. Maar tegelijkertijd moet dit alles in overeenstemming blijven met de doelstellingen van de sjarie`a.

¹ De Nederlandse vertaling door M.S. Berger en J.H. Kaldenhoven kwam uit bij Ars Aequi Libri, Nijmegen, 1989

De rechtspositie van de vrouw

De positie van de vrouw vandaag staat centraal in het intellectuele debat. Politiek en godsdienst lopen door elkaar vanwege de rechtspositie van de vrouw in de familiewetgeving. Het familierecht is immers de enige sector waar de godsdienstige wet van toepassing is, terwijl de juridische positieve wetgeving overal elders wordt toegepast. Het is belangrijk deze bijzondere rechtspositie te onderstrepen want hierdoor wordt het vrouwenvraagstuk een onderwerp op politiek, theologisch en juridisch terrein. Ook is het tegelijkertijd een academisch en een ideologisch probleem. De rechtspositie maakt van het debat een godsdienstig debat.

Welke hervorming?

Voorstellen voor de herziening van de rechtspositie van de vrouw zijn niet nieuw. De eerste aanzetten begonnen al vroeg in de twintigste eeuw. Ze waren het werk van enkele verlichte maar geïsoleerde *oelema's* (islamitische geleerde) maar hadden geen enkele invloed op de werkelijkheid of de opinie vorming. Dit was te wijten aan de stelselmatige oppositie van de traditionalistische *oelema's* tegen elke wijziging in het statuut van de vrouw. Geleidelijk aan kreeg het oosters *salafisme* meer invloed. Deze hervormingsbeweging van o.a. Rachid Rida wilde terug naar de begintijd van de islam om de persoonlijke 'inzet' te bevorderen (*idjtihâd*) van het menselijk denken over de bronnen van het recht. De Marokkaanse nationalistenvorming hadden van deze beweging een politieke, ideologische stroming gemaakt. Zo richtte de Partij van de Istiqlâl (onafhankelijkheid) in 1944 haar eerste vrouwelijk afdelingen op. De Democratische Partij van de Onafhankelijkheid stichtte een vrouwelijke vereniging die haar eerste congres in 1946 hield. Het is de vereniging van de Akhawât as-safâ' (de zusters van de zuiverheid). In 1947 had deze vereniging tijdens haar tweede congres een ware Charta aangenomen over hervorming van de situatie van de vrouw. Deze ideeën zullen een bron van inspiratie blijven voor allen die hoopten dat dit gedachte goed tot wet zou worden verheven.

De *mudawwanah* staat nog steeds centraal in het intellectuele debat over de hervorming van de rechtspositie van de vrouw in het Marokkaanse recht. Het religieuze establishment en islamistische bewegingen verdedigen deze code, terwijl reformistische stromingen hem onrechtvaardig vinden voor de vrouw en tegenstrijdig met de universele beginselen van de mensen rechten, ja zelfs uit de tijd, als men de ontwikkeling ziet van de Marokkaanse maatschappij in zijn geheel. Enkele gespecialiseerde juristen zoals Ahmed Khamlichi vinden dat hij onvolledig is en vol tegenstrijdigheden staat.

Het ontwerp van de *mudawwanah* gaat terug naar 1957. Sindsdien heeft de tekst slechts enkele kleinere wijzigingen ondergaan zonder ooit zijn orthodoxe

grondslag te verliezen die de vrouw in grote mate discrimineert. De redacteuren hadden niet geantwoord op de eisen van vrouwen die ze toen openlijk stelden, vooral in de kranten. Op 18 maart 1957 had een groep vrouwen in het weekblad *Démocratie* een open brief aan de *oelema's* ingezonden. Hierin stond onder meer: "Als de islam, zoals u beweert, rechten voor de vrouw heeft ingesteld voor alle tijden en alle maatschappijen en haar een sociaal hoge rang heeft gegeven door haar de gelijke van de man te maken, waarom wordt de vrouw dan nog steeds gediscrimineerd op de volgende punten en de man bevoordeeld? Waarom telt de getuigenis van de vrouw in het islamitisch recht slechts voor de helft van die van de man? Waarom mag de vrouw niet evenals de man aanwezig zijn bij openbare religieuze gebeurtenissen? Waarom mag volgens de islam alleen de man de vrouw verstoppen en heeft de vrouw niet dit recht? Waarom wordt de waardigheid van de vrouw beledigd door de hadith: "Vrouwen zijn niet erg godsdienstig en niet erg intelligent".

Deze vragen blijven actueel en blijven zonder antwoord ondanks de sociale veranderingen die Marokko heeft gekend in de tweede helft van de 20e eeuw en ondanks de in de grondwet opgenomen mensenrechten zoals die overal worden erkend. "Vrouwen in Marokko", zegt Malika Benradi Khachani terecht, "kunnen dan wel een herformulering eisen van islamitische voorschriften en een overeenstemming tussen universele en specifieke rechten, het blijft echter waar dat het familierecht de tekst is die de meeste weerstand biedt aan de fundamentele beginselen van gelijkheid zoals die verankerd liggen in de universele en individuele mensenrechten".

Toch leek het erop, direct na de onafhankelijkheid in 1956, dat deze beginselen zouden worden geïntegreerd in de wetten die men toen bezig was op te stellen. De tijd was er rijp voor en het verbreiden van hervormingsideeën onder de toenmalige elite was een tweede positieve factor. Maar de *oelema's* hadden anders besloten en kozen de weg van de religieuze orthodoxie. Zij wilden de *sjarie`a* weer in ere herstellen, niet alleen ten nadele van het positieve recht, maar tevens ten nadele van het gewoonterecht, dat werd beschouwd als een overblijfsel van de voor islamitische tijd van onwetendheid (*djâhiliyya*). Dit alles ten koste van hervormingen, gewenst door de meerderheid van de elite en een brede publieke opinie.

Van nu af is er een duidelijke tegenstelling tussen twee stromingen. De eerste vindt zijn inspiratie in ideeën over sociale gerechtigheid en de mensenrechten en strijdt voor gelijkheid tussen man en vrouw. De tweede echter blijft gehecht aan de traditie en de waarden van het patriërchaat van de traditionele islamitische maatschappij. Maar beide stromingen baseren zich op de islam en vinden er een rechtvaardiging van hun voorstellen. De godsdienst zelf wordt nooit ter discussie gesteld in deze discussie over de vrouw. Het gaat om een bepaalde lezing van de heilige teksten (Koran) en de interpretatie van de traditie (soenna).

Het reformistische discours blijft altijd binnen een theologisch kader en vindt weerklink en openbare steun in het verenigingsleven of politieke bewegingen. Het gesecculariseerde discours, als het al bestaat, is een individueel gebeuren, dat nog geen voortzetting kent in een collectieve beweging. Gesecculariseerde meningen op dit terrein zijn een politiek taboe en het teruggrijpen op de religie functioneert nog steeds als een ondersteuning voor de intellectuele legitimiteit, als het gaat over de hervorming van de rechtspositie van de vrouw in een land als Marokko waar de islam staatsgodsdienst is.

Vrouwenbewegingen en standpunten

Het teruggrijpen op religie als legitimerende factor geldt vooral van twee soorten reformistische discours: het juridisch reformisme en het feministisch reformisme. Het intellectuele debat over de vrouw speelt zich af in de publieke arena. Het gaat niet om filosofische beschouwingen van specialisten in besloten kring maar om een debat met wijde vertakkingen en gedragen door een sociale beweging van twee contrasterende stromingen: de modernistische en de traditionele. Het debat gaat door alle scheidslijnen van de maatschappij heen. Velen doen er aan mee: actieve leden van politieke partijen, verenigingen, universiteiten, schrijvers. De ideologisch verschillende geschriften zijn vooral in de tachtiger en negentigerjaren ontstaan. De onophoudelijke stroom documenten hangt samen met de sociale beweging in die tijd die zich concentreerde op de problematiek van de vrouw. Twee gebeurtenissen zijn hebben geleid tot het begin van het hervormingsproces van de *mudawwanah*, de eerste tot de hervorming van 1993, de tweede tot die van 2001.

Hervorming van 1993

De hervorming van 1993 kwam tot stand door een mobilisatie van vrouwenverenigingen en vrouwenafdelingen van politieke partijen. De Unie voor Vrouwen Actie (UAF) richtte rond de Dag van de Vrouw, 7 maart 1992, een nationaal coördinatie comité op om de rechten van vrouwen te verdedigen en de *mudawwanah* te hervormen.

Gelijkheid en emancipatie moesten de democratie gaan versterken. Wat de vrouwen eisten, was gelijkheid van man en vrouw binnen het gezin; echtscheiding door de rechter en niet door de echtgenoot; het recht van de vrouw op echtscheiding; de toewijzing van het kind en het huis aan de vrouw in geval van echtscheiding; afschaffing van de voogd voor de vrouw bij het huwelijk evenals afschaffing van polygamie. Al deze eisen zijn volgens de geest van de sjarie`a en de beginselen van de islam zoals "billijkheid, rechtvaardigheid, gelijkheid, respect voor de menselijke waardigheid en garantie voor de voorwaarden waaronder vooruitgang en eerzaam leven voor de moslim gemeenschap mogelijk zijn". Het komt ook overeen met de inhoud van de

internationale conventies die Marokko getekend heeft om elke vorm van discriminatie van de vrouw te voorkomen. Niet alleen is de *mudawwanah* onverenigbaar met deze conventies maar ze is ook in tegenspraak met de grondwet, die gelijkheid garandeert tussen burgers, mannen en vrouwen, en die de hoogste wet van het land is. Bovendien is ze uit de tijd want ze loopt niet in de pas met de ontwikkeling van de maatschappij.

Het duurde niet lang of islamisten en traditionalistische *oelema*'s lieten van zich horen. De vijandige reacties werden verwoord door de vereniging Al-Islâh, die dreigde met drie miljoen handtekeningen te komen tegen de eisen van de vrouwen. De campagne bereikt zijn hoogtepunt met de publicatie van fatwa's van *oelema*'s, die de auteurs van de verklaring voor de vernieuwing van de *mudawwanah* beschuldigden van afvalligheid van de islam. Ze zouden deel uitmaken van een brede campagne tegen de islam precies zoals de kruistochten de islam hadden willen raken in wat hij als het dierbaarst heeft nl. het gezin... De vraag om gelijkheid van seksen en de eis van de vrouw om over zichzelf te beschikken komen er op neer om 'van de Marokkaanse maatschappij een maatschappij te maken die dierlijk is, zonder banden, atheïstisch, die niet alleen de teksten verwerpt van de Koran, de soenna (traditie) en de wetten van de sjarie`a, maar tevens alle morele et religieuze mondiale waarden in naam van de beschaving, de moderniteit en de vooruitgang''.

De tegenstellingen tussen de hoofdspelers van dit drama waren zo hoog opgelopen dat de politieke klassen begonnen te vrezen voor een politiek debacle. De koning moest ingrijpen en hij deed dit als Bevelhebber van de Gelovigen. Op 29 juli 1992 hield Hassan II een redevoering waarin hij de hadieth aanhaalde: "De vrouwen zijn rechtens gelijk aan de mannen" en hij kondigde aan dat hij zich tot de Marokkaanse vrouw zou richten in een nog te komen toespraak. Deze volgde inderdaad op 20 augustus, verjaardag van de deportatie van de koninklijke familie in ballingschap in 1953. Deze datum kreeg de nieuwe naam van 'het feest van de revolutie van de koning en van het volk'. Bij deze gelegenheid verklaarde de koning: 'Weet, dierbare dochter, Marokkaanse vrouw, dat de *mudwwanah* allereerst een zaak is die mij aangaat. Ik draag er de verantwoordelijkheid voor. Richt je tot mij, schrijf naar het kabinet van de koning, en jullie, vrouwen verenigingen, richt jullie opmerkingen, jullie kritiek, jullie eisen en al wat de vrouw en haar toekomst schaadt, aan de Koning van Marokko, die als Bevelhebber van de gelovigen bevoegd is om de religie toe te passen en uit te leggen''.

Op 9 september, vlak na het referendum over de grondwet, kondigt de koning aan dat hij zich met het onderwerp zou bezig houden: "Ik zal recht doen aan de Marokkaanse vrouw en vanzelfsprekend, voegde hij eraan toe, zal ik de sjarie`a toepassen maar in zijn milde vorm". Op 29 september ontvangt de koning een

groep vrouwelijke notabelen en herhaalt zijn oproep: “Verwar de zaak niet met een politieke strijd”. Zo maakt hij een einde aan de politieke strijd rond de vrouwenkwestie, die ‘als een bom het evenwicht van de Marokkaanse maatschappij dreigt te verstoren’. Bij dezelfde gelegenheid brengt hij het debat weer terug binnen het kader van de religie en maakt er een theologisch debat van over *de fiqh* (het religieuze recht) en de *sjarie`a*. “Uw eisen zijn bekend maar wij kunnen niet verbieden wat God heeft toegestaan noch geoorloofd verklaren wat Hij heeft verboden... Ik zal een groep *oelema's* bijeenbrengen aan wie ik zal vragen mij suggesties te doen. Als de twee partijen het eens worden, zullen we overgaan tot de noodzakelijke wijziging van de *mudawwanah*. Zonder deze overeenkomst hoeven jullie elkaar niet meer te ontmoeten. Ik wil namelijk niet dat de man zich tegen de vrouw opstelt. Als jullie niet tot overeenstemming komen, neem ik mijn verantwoordelijkheid als Bevelhebber van de Gelovigen.” De commissie van *oelema's* (20 mannen, onder wie 2 ministers), door de koning benoemd, houdt haar eerste vergadering op 15 oktober 1992. De gewijzigde tekst van de *mudawwanah* wordt als wet afgekondigd op 10 september 1993. De voornaamste eisen van de vrouwen worden niet ingewilligd. Er worden slechts enkele wijzigingen aangebracht in zake de voogd voor de vrouw bij het huwelijk, de voogdij over en zorgplicht voor het kind bij echtscheiding, en het statuut van polygamie. Groot was de teleurstelling van de vrouwen maar hun wil om te blijven vechten bleef constant.

Hervorming van 1999

Ze kwamen terug met een verzoek om hervorming met een Plan van Aanpak voor de Integratie van de Vrouw bij de Ontwikkeling. Dit maal kwam het initiatief van de regering. Op 19 maart 1999 zat de eerste minister Abderrahmaan Youssoufi een officiële plechtigheid voor in tegenwoordigheid van de vice-president van de Wereldbank, die het project financierde, en presenteerde aan de pers het plan, dat was opgesteld door de staatssecretaris van Familiezaken en Jeugd, Said Saadi.

Het project omvatte meerder hoofdstukken over onderwijs, gezondheid, integratie van de vrouw in de economische ontwikkeling en juridische aspecten. Dit laatste leverde een lijnrechte tegenstelling op van twee visies op de maatschappij. Die van de reformisten, die een verandering opeisten van de rechtspositie van de vrouw in het Marokkaanse rechtssysteem en die van de conservatieven, die vasthielden aan het patriarchale model van de moslim familie. Wederom staat de *mudawwanah* hier centraal in het debat.

Het juridische gedeelte van het Plan van integratie van de vrouw in de ontwikkeling wil het Marokkaanse recht en in het bijzonder het familierecht bijwerken. Het houdt rekening met de veranderingen die hebben plaats gevonden in de Marokkaanse samenleving en met de nieuwe rol die de vrouw speelt in de ontwikkeling. Het wil ook het familierecht in overeenstemming brengen met het

internationale recht en zo rekening houden met verplichtingen die de Staat op zich heeft genomen door talrijke Conventies te ratificeren over vrouwenrechten. De verdedigers van het project verwijzen voortdurend naar de islam en zijn waarden zoals billijkheid, tolerantie, gelijkheid en openheid. De voorgestelde maatregelen betroffen met name:

1. de leeftijd voor het huwelijk, voor meisjes verhoogd tot 15 jaar, overeenkomstig de Conventie voor de rechten van het kind, door Marokko aangenomen in juni 1993
2. de huwelijksvoogd, die niet verplicht zou moeten zijn.
3. echtscheiding moet juridisch het enige middel zijn tot ontbinding van het huwelijk.
4. polygamie wordt verboden
5. andere voorstellen over de zorgplicht voor het kind, waar het kind na scheiding verblijft, de verdeling van goederen bij scheiding.

Oppositie

Oppositie tegen dit plan in naam van de islam komt wederom van de Vereniging Al-Islâh en haar politieke bondgenoot de Partij van Ontwikkeling en Gerechtigheid (PJD) maar in tegenstelling tot de campagne van 1990-1993 zijn de *oelema's* deze keer sterk aanwezig via hun verenigingen en vertegenwoordigende organen. Ze oordelen dat het plan zijn inspiratie vindt in westerse familiewetgeving. Ze spreken van een strijd tussen beschavingen en zien het project als deel van de strijd tegen de islam en als een poging om het islamitisch reveil te niet te doen. Bovendien vinden de *oelema's* dat alleen zij bevoegd zijn om over het domein van de *mudawwanah* te oordelen. Deze argumenten komen steeds weer terug, ook bij andere verenigingen van de geestelijke stand, studenten van moderne of traditionele opleidingen, en - wat opvalt - bij predikanten van moskeeën in sommige steden van het koninkrijk. Een andere belangrijke gebeurtenis is dat op 7 november 1999 de Nationale Liga ter verdediging van de familie wordt opgericht. De kloof, veroorzaakt door het vrouwen vraagstuk, was niet meer beperkt tot de klassieke politiek, maar was een weerspiegeling van verschillende modellen van de maatschappij en van tegenovergestelde waarden. De grote demonstraties van 12 maart 2000 gaven een idee van de breuk die dwars door de maatschappij heen liep en de modernistische stroming stelde tegenover de traditionalistische. De oppositie tegen het plan werd gevoerd in naam van de verdediging van de godsdienst en degenen die de hervorming van de rechtspositie van de vrouw wilden hervormen, werden beschuldigd van alle kwalen. Voor de hoofdredacteur van het blad De Vernieuwing "hebben degenen die dit plan voorstellen, gedurfd te doen wat de kolonisator nooit heeft kunnen doen". Voor Ahmed Rayssoumi, voorzitter van

Al-Islâh, is ‘het werkelijke objectief van het plan de eliminatie van de wetten en waarden van de islam en van de basis van de Marokkaanse familie’.

Rol van koning

De regering moest het hoofdstuk juridische hervorming in het plan loskoppelen van de andere hoofdstukken. Want dit aspect van het vrouwenvraagstuk komt toe aan de koning vanwege zijn status als Bevelhebber van de Gelovigen en vanwege het religieuze karakter van de *mudawwanah*. Het weghalen van dit hete hangijzer bij de regering en het doorspelen van het dossier naar de koning werd gezien als een onjuiste en gevaarlijke stap voor de politieke instellingen omdat hierdoor de monarchie in een moeilijk parket kwam. De positie van de koning in deze zaak is bekend. Hij is voor een hervorming in de zin van rechtvaardigheid en gelijkheid van de seksen. Evenals zijn vader, heeft hij de symbolische datum van 20 augustus gekozen, verjaardag van de revolutie van de koning en van het volk, om zijn positie bekend te maken dat de rechtspositie van de Marokkaanse vrouw herzien moest worden. “Hoe kunnen we hopen op vooruitgang en voorspoed, als de belangen van de vrouwen, de helft van de maatschappij, met de voeten worden getreden, zonder dat men rekening houdt met de rechten waarmee onze heilige godsdienst hen op gelijke voet stelt met de mannen. Deze rechten komen overeen met hun edele missie en doen hun recht tegen alle onrechtvaardigheid en geweld in. Trouwens ze hebben een niveau bereikt die hen in staat stelt te wedijveren met de mannen, zowel op het terrein van de wetenschap als in de beroepen.” Zoals bij de vorige hervorming in 1993 ontving de koning een groep vrouwen, die deze keer alle stromingen vertegenwoordigden, en kondigde de oprichting aan van een werkgroep die voorstellen zou moeten doen.

Islamitische geloofsleer als kader voor het debat

De laatste 50 jaar van het debat over dit onderwerp laten zien dat de godsdienst het theoretische kader blijft waarbinnen gedebatteerd moet worden. De islam is tegelijkertijd het geloofsdogma van de conservatieve stroming en de rechtvaardiging voor de reformisten. De voorstanders van een hervorming van de rechtspositie van de vrouw geloven steeds meer dat aanpassing van het familierecht aan culturele, sociale, economische en politieke veranderingen binnen de Marokkaanse maatschappij alleen mogelijk zijn door een nieuwe verlichte kijk op de islam. Het islamistische discours claimt ook een reformistische visie op de vrouwenkwestie. We kunnen dus spreken van een modernistisch reformisme en een orthodox reformisme. Als we alle reformisten classificeren, de twee uitersten inclusief, onderscheiden we 5 stromingen: het klassieke *salafisme*, het juridisch reformisme, het feministisch reformisme, het orthodox reformisme en het islamitisch reformisme.

Het klassieke salafisme

Het boek van Allal al-Fassi, *Zelfkritiek (an-naqd ad-dâtî)* geeft de ideeën van deze stroming het beste weer. Ofschoon geschreven en gepubliceerd in 1952, toen de auteur naar Egypte moest uitwijken, blijft het een document waar men niet omheen kan in deze zaak. Sterk beïnvloed door Mohammed Abdou en meer door reformistische ideeën die toen opgeld deden, heeft hij lange hoofdstukken gewijd aan het gezin en aan de hervorming van de positie van de vrouw in Marokko. Gedurfd voor zijn tijd, blijft dit gedachtegoed nog actueel. Zijn aanhangers mogen dan zijn ideeën revolutionair vinden, door de conservatieve stromingen worden ze verworpen en als ketterijen veroordeeld.

Toch vinden feministische reformisten drie ideeën uit dit boek nog steeds actueel. Allereerst het verbod op polygamie. Vervolgens de vraag om echtscheiding wettelijk te regelen. Ten slotte het annuleren van een voogd bij het huwelijk, als het meisje meerderjarig is.

Hoofddoek

Een vierde, eveneens gedurfd voorstel, gaat over de hoofddoek. “De islam, volgens alle *oelema*'s van alle richtingen, staat de vrouw toe haar gezicht en delen van haar lichaam te laten zien in een normale situatie waar orde heerst. Indien men voor wanorde vreest, verschillen de *oelema*'s van mening. Sommigen zeggen dat de vrouw zich dan moet bedekken, anderen menen dat de man dan niet moet kijken...”.



Deze manier van redeneren wordt vandaag weer gehanteerd door de feministische reformisten, nu het klassieke *salafisme* terrein verliest door de opkomst van conservatieve religieuze ideologieën. Abdelhadi Boutaleb is een van de zeldzame *oelema*'s die de ideeën van Allal al-Fassi nog verdedigt, vooral zijn methode om de religieuze wetten in een historisch daglicht te plaatsen. Hij claimt een correcte

manier van lezen van Koran en hadieth door *idjtihâd* (persoonlijke rationele inspanning) toe te passen. Deze moet open en constructief zijn in een geest van rechtvaardigheid en gerechtigheid. Vrouwen rechten zijn zo niet alleen haalbaar en legitiem, maar zijn bovendien gegarandeerd in de islam.

Het juridisch reformisme

Deze stroming wordt vertegenwoordigd door een vrouw en twee mannen. Ze zijn alle drie jurist aan een universiteit: Farida Bennani, Ahmed Khamlichi en Aberrazak Moulay Rchid. Zij bestrijden het monopolie van de traditionele *oelema's* en zijn voorstanders van een uitleg van de religieuze teksten in overeenstemming met de universele mensenrechten en de gelijkheid van de seksen.

Ahmed Khamlichi is de pionnier van deze stroming. Zijn kritiek op *de mudawwanah* baseert zich op een progressieve uitleg van de islam en hij wil een scheiding tussen wat van goddelijke oorsprong is en wat door de mens is gemaakt. Zijn kritiek komt dus van binnen uit de islam. Deze dient als theoretisch kader voor het ter discussie stellen van een tekst, die hij achterhaald vindt.

Aberrazak Moulay Rchid, de meest in het oog springende theoreticus van de stroming, propageert een bijzondere methode, die van een geleidelijke en voortgaande interpretatie van de islam. Hij doet dit om de wind uit de zeilen te halen van de orthodoxen. In zijn proefschrift *De situatie van de vrouw in Marokko van 1981* is hij tegen 'een blinde overname van een westers model'. Hij gaat uit van het beginsel dat het islamitische recht 'in wezen een menselijk maaksel is'. Hij vindt dat men moet kunnen vernieuwen zonder in te gaan tegen de geest van de islamitische wetgever. De *oelema's* hoeven alleen maar de weg te volgen die de profeet Mohammed is voorgegaan "om de authentieke waarden te hervinden, gevormd door de islam." "De islam heeft niets te vrezen van hervormingen die mannen en vrouwen gelijk maken voor de wet. Deze gelijkheid is niet alleen in overeenkomst met de islam, ze sluit ook aan bij hervormingen uit het begin van de islam... We moeten deze arbeid voortzetten tegen achterlijke en reactionaire geesten, die jaloers zijn op hun voorrechten maar het moet gebeuren zonder de band met de islam te verbreken en zonder op slaafse wijze westerse modellen te kopiëren".

De positieve synthese die men zo opeist, leidt tot een geheel van uitgewerkte reformistische voorstellen die de voornaamste wetten van de *mudawwanah* ter discussie stellen. Enkele voorbeelden: het recht voor het meerderjarig meisje om zelf haar huwelijk te sluiten zonder tussenkomst van een *wâli*, voogd; afschaffing van polygamie, van verstoting; een regeling van echtscheiding waarbij beide seksen dezelfde rechten hebben; gelijke rechten van de echtgenoten binnen het huwelijk bevorderen; het erfrecht herzien...

Khamlichi

Deze methode kan worden beschreven als een tweeluik. Eerst moet men een onderscheid maken tussen wat ideologisch is en wat juridisch in de wetten met betrekking tot het familierecht. Vervolgens moet men de vrouwenzaak in Marokko boven nationale niveau uitheffen door het debat te plaatsen in het kader van de universele mensenrechten. Hierbij kan men een vergelijking maken tussen het seculiere model van de Verenigde Naties, de verklaring van de mensenrechten in de islam en het project van het gezamenlijke Arabische personen recht, zoals voorgesteld door Khamlichi in *Portraits de Femmes*, gepubliceerd door Le Fennec, Casa Blanca, 1987. Deze laatste zegt hierin: “De waarden die de westerse cultuur hanteert met betrekking tot de vrouw, zijn in een islamitisch land een wapen dat een tegenovergesteld effect kan hebben. Enerzijds zijn er voorstanders die zich op deze waarden beroepen, anderzijds werken ze averechts voor de verandering van de situatie van de vrouw want ze komen uit het Westen en worden gewantrouwd, betwist en zelfs verworpen.”

Farida Bennani

Het onderzoek van Farida Bennani gaat in dezelfde richting. Ook zij maakt een onderscheid tussen islam en traditie en bekritiseert heftig het *malekitische* recht. Dit zadelt ons op met een ongelijkheid van de twee seksen, maar dit is niet hoe de islam erover denkt, of de Koran en de praktijk van de profeet. Dit recht hebben juristen vrouwen opgelegd als een goddelijke verplichting, terwijl het in feite mensenwerk is.

Het reformistisch feminisme

Dit is de stroming gevormd door modernistische vrouwen die een filosofie van gelijkheid voorstaan maar die het recht opeisen om zelf de islam en zijn geschiedenis te mogen uitleggen. De meest markante persoonlijkheden van dit gedachtegoed zijn Fatima Mernissi, Aicha Belarbi en Fatima-Zohra Zryouil. Ze verdedigen dezelfde stellingen als die van het juridisch reformisme maar ze betwisten het monopolie van de *oelema's* in deze materie. Ze beschouwen de islam als een gemeenschappelijk erfgoed dat elke ontwikkelde moslim zich intellectueel mag toeigenen. “De islam is geen taboe”, zegt Aicha Belarbi. “Nadenken over de godsdienst is niet het alleenrecht van theologen. De islam als godsdienst geeft richting aan het leven, organiseert de gemeenschap op basis van gelijkheid, rechtvaardigheid en waardigheid. Onderzoekers en opgeleide mensen mogen dan ook vanwege hun kennis de ‘Heilige Tekst’ bestuderen, de verschillende interpretaties ervan onder kritiek stellen en de sociale praktijk die eruit voortkomt, analyseren... Het was niet gemakkelijk te werken aan een onderwerp dat angst oproept en terughoudendheid. Het is een onderwerp dat de

meest spraakzame personen tot zwijgen brengt. Angst om op schrift te zetten wat men denkt over de plaats van de vrouw in de islam is een obsessie geworden voor veel auteurs”.

Fatima Mernissi

Fatima Mernissi, feministe van het eerste uur, heeft deze zelfde weg bewandeld, toen zij de geschiedenis koos als intellectueel strijdterrein voor de gelijkheid van de vrouw. In haar boeken stelt ze twee vormen van geschiedenis tegenover elkaar. In de patriarchale geschiedenis, die ons al eeuwenlang wordt verteld, wordt de vrouw opgevoerd als een *dzjâriya*, een slavin of dienaar. In de verholde, dus bewust geheim gehouden geschiedenis had de vrouw rechten, vooral politieke rechten. Het tijdperk van de profeet is hiervan een goed voorbeeld. De feministische reformisten kunnen bij haar lezen hoe de vrouw bevrijd wordt in een patriarchale maatschappij waarin de vrouw al eeuwenlang buiten spel werd gezet. Haar boeken (*De politieke Harem*, De Geus, 1984 en *Sultanes: de macht van vrouwen in de wereld van de islam*, De Geus, 1992) maken deel uit van haar pogingen om de geschiedenis van de islam te herzien vanuit een feministisch perspectief. Ze halen de traditie van de profeet naar voren evenals de geschiedenis van beroemde moslim vrouwen op een moment dat toegankelijkheid tot politieke verantwoordelijkheid voor vrouwen in islamitische landen nog steeds op heftige weerstand stuit van de kant van de orthodoxe woordvoerders. Fatima Mernissi schrijft: “Degenen die in naam van het islamitische geheugen de vrouwen het recht ontzeggen om politieke rechten te hebben, kiezen uit de collectieve herinneringen het tijdperk waarin het absolutisme hoogtij vierde, belichaamd in en verbeeld door de slavin... Elke traditie is een politieke constructie, een nauwgezette selectie van een ‘gedenken’ dat de belangen van de spreker behartigt. De moslim mannen die democratisch willen leven, zullen geen enkele moeite hebben tijdens hun zoektocht in het verleden om moslimvrouwen te ontdekken die deelnamen aan de politiek zoals de vrouwen van de profeet en van zijn leerlingen. Maar zij daarentegen die zich storen aan een gelijke deelname van man en vrouw aan de politiek, kunnen altijd nog de courtisanes uit de paleizen van de vorsten in hun koninkrijk te voorschijn halen.” Waarom zijn de vrouwen aanvankelijk begonnen in de politieke islam als prestigieuze leerlingen van de profeet om zich onder de Omajjaden gedegradeerd te zien tot slavin?

“Of je nu marxist, maoïst of atheïstisch bent, je zult toch moeten gehoorzamen aan de wetten van het land, aan gerechtshoven die misdaden benoemen en gevangenis aansturen... Moslim zijn, voegt F. Mernissi eraan toe, is tegelijkertijd burgerschap, identiteitskaart, paspoort, familie wetgeving en wetboek van politieke rechten. Het samenvallen van islam als geloof en als persoonlijke keuze met de islam als wet en staatsgodsdienst, heeft, geloof ik, in islamitische landen grotendeels bijgedragen aan het mislukken van marxistische

bewegingen en meer in het algemeen van elke linkse politiek.”

In het beginstadium stond de islam positief tegenover de emancipatie van de vrouw. De feministische herziening van de geschiedenis van de islam wil dit bewijzen door terug te gaan naar de ervaringen opgedaan in Medina en naar het voorbeeld van de relaties die de profeet onderhield met zijn vrouwen. Volgens Mernissi getuigen deze relaties van de bevrijdende en democratische aspecten van de oorspronkelijke islam maar de moslims hebben dit vergeten in het voordeel van de dominante vrouw onvriendelijke geschiedenis. “Om de diepte van dit geheugenverlies te kunnen inschatten moeten we steeds terugkeren naar Medina met zijn steegjes, waar de discussie woedde over de gelijkheid van de seksen en waar de mannen er wel over moesten discussiëren, zoniet deze aanvaardden, omdat Medina en zijn profeet het eisten”.

Het orthodoxe reformisme

Het is het discours van de nieuwe klerikale juristen. Het gaat hier om een categorie van *oelema's* die actief zijn in het intellectuele debat over de hervorming van de rechtspositie van de vrouw. Hun taal onderscheidt zich van die van de klassieke *oelema's* enerzijds door de politieke inzet van de betrokkenen, anderzijds door de claim om deze hervorming te doen plaatsvinden binnen het kader van de pure orthodoxie. Deze officiële geleerden en ‘religieuzen’ worden verondersteld het godsdienstige boegbeeld voor te stellen van de Staat maar tegelijk moeten ze ervoor zorgen dat de Staat zich aanpast aan de nieuwe politieke omstandigheden van het land. Abdelkebir El Alaoui Mdaghri, de minister van Habous en Islamitische Zaken, is een typisch voorbeeld van deze categorie. Er zijn twee beginselen die hun discours bepalen: strikte navolging van de orthodoxie en politiek pragmatisme. Wat het eerste betreft, stelt Mdaghri dat de islam geen absolute gelijkheid van man en vrouw kent in de zin van gelijkheid zoals het Westen die verstaat. Volgens hem geeft de islam aan de vrouw een specifieke positie, die niet te vergelijken valt met welk ander model dan ook, vooral niet met het westerse model. “De vrouw in het Westen is een man met de schijn van een vrouw”. De positie van de vrouw wordt door haar eigen specifieke natuur bepaald. Deze is tegelijkertijd fysiologisch, psychologisch en dus functioneel. De vrouw is allereerst een echtgenote en haar functie als moeder gaat boven alle ander functies uit. Kinderen baren, ze opvoeden en de zorg voor het gezin zijn de voornaamste functies van de vrouw in het islamitische maatschappijbeeld en deze functies beslissen over haar statuut in de moslim maatschappij.

De eisen van de modernistische vrouwenbeweging zijn voor Mdaghri uit religieus oogpunt onaanvaardbaar. Bovendien zijn ze ook nog eens ontleend aan het westerse gesecculariseerde model, dus niet te rijmen met een staatsmodel in een islamitisch land. De Marokkaanse grondwet, die verwijst naar de beginselen van

de mensenrechten zoals ze universeel worden erkend, vereist immers dat de islam staatsgodsdienst is.

Pragmatisme

Maar vanwege zijn pragmatisme moet Mdaghri toegeven dat de positie van de vrouw slecht is in de moslim maatschappijen. Het negatieve beeld dat gepaard gaat met de islam, zegt hij, komt van deze situatie maar de islam zelf is er niet de oorzaak van. Integendeel, zegt hij, de vrouw in de islam heeft een bevoorrechte en benijdenswaardige positie. De werkelijkheid valt te veroordelen en moet veranderen maar de tekst is heilig en onveranderlijk en het toepassen van de tekst kan het onrecht, berokkend aan de vrouw, herstellen in de moslim maatschappij. In dit kader is de hervorming van de wet mogelijk. Het orthodox reformisme aanvaardt dit op voorwaarde dat men in de juridische tekst onderscheid maakt tussen de definitieve wetten, gebaseerd op expliciete en duidelijke oordelen en dus onaantastbaar en minder belangrijke oordelen, die het resultaat zijn van de intellectuele inspanningen van de *oelema's*. Deze laatste kunnen herzien worden al naargelang de nieuwe sociale omstandigheden. Hij komt dan met een voorstel van een contractuele fiqh die tegemoet komt aan enkele eisen van de feministen.

Het huwelijkscontract biedt in dit perspectief een ideaal kader voor een eerlijke relatie tussen man en vrouw binnen het moslim gezin. De verhoudingen binnen het huwelijk kunnen ook bepaald worden door een contract waarbij beide partners vooraf hun toestemming moeten geven aan bepaalde voorwaarden. Onder dit soort contract kunnen vallen de echtscheiding, de verdeling van goederen bij een echtscheiding of ook het recht op het huis. Het huwelijkscontract is volgens Mdaghri niet per se een geschreven en gelegaliseerd contract. Het is zelfs beter dat het een stilzwijgend contract blijft dat alleen die partners bindt die er zelf vrij voor gekozen hebben.

Het islamistisch reformisme

Over de positie van de vrouw zijn alle islamistische bewegingen in Marokko het eens ondanks hun grote verscheidenheid. Als er al enige nuances of verschillen zijn op dit punt tussen de diverse islamisten, dan zijn deze verschillen eerder politiek dan leerstellig. In een lijvig proefschrift, verdedigd door Mohammed al-Bachiri, geeft deze een opsomming van de eisen van de feministen. "Deze eisen zijn niet ontvankelijk en onverenigbaar met de islam", zo concludeert hij. Ze zijn niet serieus en hebben geen enkele grondslag of basis in het islamitisch recht (*fiqh*) of in de islamitische wet (*sjarie'a*)... We moeten de *mudawwanah* consolideren zodat ze de aanzet kan zijn voor het islamiseren van alle aspecten van het recht".

Twee beginselen

Twee beginselen zijn de leidraad voor de gedachtegang van de islamisten. Ten eerste, de wet van God staat boven die van de mensen. Ten tweede, de islam is staatsgodsdienst in Marokko. Met deze beginselen als uitgangspunt is het niet moeilijk om te kiezen tussen islam en secularisme. "Er is geen derde weg, zegt Bachiri. Er zijn slechts twee mogelijkheden. De eerste is een geleidelijke islamisering van de wetten om de religieuze leer en de wetten van de sjarie'a met elkaar in overeenstemming te brengen enerzijds en met de juridische en politieke werkelijkheid anderzijds. Dan kan de sjarie'a toegepast worden op alle handelingen van individuen en van gemeenschappen. De tweede tegenovergestelde mogelijkheid is de godsdienst te beperken tot de rituelen en de relatie van het individu met God en zo een volledige gelijkheid te erkennen van man en vrouw en de godsdienst buiten de wet te houden. Dan kiest men officieel voor een gesecculariseerd regime zoals de feministen willen... De sjarie'a is geldig voor alle tijden en plaatsen. Zijn rechtsgeldigheid ontstaat door het behoud van zijn constante waarden en door het uitoefenen van de *idjtihad* bij details, die eventueel kunnen veranderen volgens de regels van het religieuze recht (*fiqh*).""De volledige gelijkheid tussen echtgenoten, zoals de feministen die willen, is absoluut onaanvaardbaar. Die is slechts mogelijk als de sjarie'a wordt afgeschaft en als de staat zich openlijk seculier verklaart." Een uitgesproken en duidelijk standpunt, dat we ook terugvinden bij de islamisten van Al-Islâh en de Partij voor Ontwikkeling en Gerechtigheid (PJD).

Welke bevrijding wensen wij voor de vrouw, vraagt Mostefa Ramid zich af. Gaat het om een bevrijding binnen het kader van de islam of om een bevrijding om los van de islam te komen? Dit laatste is geen bevrijding maar een ontsporing. De echte bevrijding van de vrouw moet plaatsvinden binnen de islam en deze moet worden bewerkstelligd tegen alle geërfde en onrechtvaardige tradities in. "Wij doen een oproep dat de vrouw van twee zaken bevrijd wordt, zegt Ramid: van onterechte tradities en van geïmporteerde westerse tradities. Die bevrijding kan alleen maar gebeuren door de islam en niet door een recht (*fiqh*) dat oude gewoontes weerspiegelt. Kortom, wij willen dat de vrouw zich bevrijdt door de Koran en de ware traditie..."

HOOGSTE WETGEVING

De seculiere feministische stroming wil volgens de islamisten de wil van de wereld opleggen ten nadele van de islam door een beroep te doen op de Marokkaanse grondwet, die in zijn voorwoord de mensenrechten erkent zoals die universeel worden aanvaard. Welnu, deze grondwet, zeggen de islamisten, maakt van de islam in artikel 6 de godsdienst van de staat. En artikel 19 maakt van de koning de Bevelhebber van de Gelovigen die de godsdienst moet waarborgen. Al deze teksten, zo verklaart Ramid, geven de islam het hoogste gezag en erkennen

dat deze godsdienst boven elke andere juridische instantie in de wereld staat en boven elke mensenrechten verklaring. Deze wetten zijn wel belangrijk, voegt hij eraan toe, maar slechts in de mate dat ze overeenkomen met de sjarie'a. De islamitische wetgeving moet worden beschouwd als de hoogste wet.

Het islamistisch reformisme moet gezien worden binnen het kader van het oppergezag van het religieuze dogma. Vrouwen kunnen hun heil slechts bereiken volgens deze dogmatici binnen de sharie'a. De *mudawwanah*, die de belichaming is van deze wet, bevat wetten waarover niet te discussiëren valt, omdat ze voortkomen uit expliciete en heilige teksten. Aanpassing kan alleen gebeuren met wetten die door mensen gemaakt zijn. Maar de hervorming waar het hier om gaat, is een sociale hervorming die individuen en de gemeenschap moet aanzetten tot het naleven van religieuze wetten in het dagelijkse leven volgens het islamitisch model van de maatschappij, waarvan het islamitisch familiemodel een onderdeel is.

Echtgenote en moeder

De hechtheid en het geluk van het gezin zijn het doel van dit model: "De vrouw, zegt Abdessalam Yassine, is de centrale pijler van het stabiele gebouw, de spil van het geluk van het gezin." Ze wordt niet gezien als een autonoom individu, ze is vooral echtgenote en moeder. Haar positie wordt van deze functie afgeleid:

"Elke vrouw, zegt Yassine, moet er trots op zijn dat ze het menselijk geslacht voortbrengt en in stand houdt. Als deze functie wordt opgeschort of tegengewerkt, raakt de vrouw volkomen uit haar evenwicht evenals de maatschappij waarin ze leeft: deze dreigt bij gebrek aan moeders demografisch achteruit te gaan en zelfs te verdwijnen." Islamisten zien de vrouw niet als een seksueel wezen. Ze wordt gereduceerd tot een



sociale functie, die van echtgenote die het soort vermenigvuldigt en van moeder die binnen het gezin moet opvoeden en liefhebben.

De positie van vrouwen in moslim maatschappijen valt niet te benijden. De

islamisten erkennen en veroordelen deze situatie. Ze beklagen ook in het algemeen de positie van de vrouw. “Verwesterde elites in ons land, zegt A. Yassine, jammeren over de positie van de moslim vrouw in onze onderontwikkelde landen. Ze hebben gelijk, zoals ook de intellectuele feministen, die bij het zien van de ellende van vrouwen dit een schandaal noemen. Tot hier kunnen we het met hen eens zijn. Daarna scheiden zich onze wegen.” Ook al zijn de islamisten het dus eens met deze constatering, ze gebruiken een andere analyse om hun diagnostiek te stellen. Ze schrijven de slechte positie van de vrouw in moslim landen toe aan twee factoren. De eerste is dat moslim losraken van hun eigen godsdienst. De tweede bestaat uit het nabootsen van het Westen.

Dubbel ongelukkig

“De moslim vrouw in onze tijd, is dubbel ongelukkig” beweert Yassine,. Ze is speelbal van twee werelden: enerzijds die van haar ongelukkige positie, veroorzaakt door de onrechtvaardigheid van de mannen in dit land, anderzijds die van het westerse model, dat aantrekkelijk lijkt door zijn vrijheid. Zodra ze de kans krijgt, probeert ze de Europese vrouw na te bootsen. ... Het Westen kijkt op ons neer en veroordeelt ons ten onrechte. De islam zou vrouwvijandig zijn, de islamitische wet als een molensteen om haar hals. De islamisten wijzen deze veroordeling af en stellen er het islamitisch model tegenover. Volgens hen is dit het tegenovergestelde van het westerse model. De zogenaamde vooruitgang, waarvan de verwesterde strijdlustige feministen de mond vol van hebben, stelt niets voor. De vooruitgang van de moderne vrouw ziet er vreemd uit. Losgerukt uit de slaafse dienst aan haar man, wordt ze als een stuk vlees de man toegeworpen, als welwillend lustobject, als een opgemaakte pop, een wassen pop, die geluid maakt”... “Het is de hoogste tijd, zegt Yassine, de hedendaagse moslim vrouw omhoog te trekken uit de afgrond van onrechtvaardigheid en onachtzaamheid waartoe ze is verlaagd. Onze tijd is misschien niet barmhartiger voor de vrouw dan het tijdperk waarin de ontaarde en onmenselijke vader Op wrede wijze zijn eerstgeboren kind begroef, als dit ongelukkigerwijs een meisje bleek”.

Kortom, het vrouwenvraagstuk maakt deel uit van een algemene problematiek, die van de hervorming van de gehele maatschappij in islamitisch perspectief. Anders gezegd, de verandering van de levensomstandigheden van de vrouw hangt af van de verandering van de omstandigheden van het gezin. Deze zijn weer afhankelijk van de oprichting van een waarlijk islamitische maatschappij waarin de vrouw haar positie zou moeten terugkrijgen uit de tijd van de profeet en de ‘rechtgeleide kaliefen’.” (uit Tanwîr al-muminât, 1995).

Idjtihād

Het intellectuele debat over de vrouw vindt plaats in een theologisch kader. En het religieuze reformistische model is terug te vinden bij de verschillende categorieën van reformisme hierboven beschreven. Allen proberen hun standpunt te legitimeren met de islam. Het verschil tussen de stromingen komt niet van een veelheid aan filosofische referenties maar van de wijze waarop ieder zich de godsdienst toeigent als enige legitimerende referentie.

Het gebruik van *idjtihād* speelt een hoofdrol in de debatten. Dit is de klassieke methode om de leer enigszins aan te kunnen passen aan nieuwe omstandigheden. Iedereen eist dit klassieke en geijkte middel op om de hervorming van de positie van de vrouw door te kunnen voeren. De orthodoxe en islamistische bewegingen zien het als een intellectuele stap die hoort bij de religieuze wetenschap.

Ook de modernisten claimen het zonder het beginsel expliciet te noemen of opnieuw te definiëren. Waar de discussie over gaat, wie bevoegd is om de *idjtihād* weer te 'openen' en toe te passen, aangezien de poorten van dit zelfstandig denken door het oprichten van de vier rechtsscholen al eeuwen 'gesloten' zijn. Voor de *oelema's* en de islamisten is dit domein strikt gereserveerd aan de religieuze mannen. "De wetenschap om teksten uit te leggen, zegt Bachiri, is een wetenschap met bepaalde bronnen. Alleen de *oelema's* van de *sjarie'a* kunnen deze uitoefenen." Elke andere poging hiertoe is seculier, onwettig en irrelevant. Deze houding wordt ook aangenomen door de klassieke *oelema's* die het voorrecht verdedigen waarop hun positie hun het recht verleent als religieuze autoriteit met exclusief alleenrecht op dit gebied. Modernistische reformisten evenwel vinden dat iedereen gemachtigd is *idjtihād* te bedrijven.

Modernistische reformisten

De vereniging Alternative geeft een samenvatting van de argumenten van deze modernisten.

"In de soennitische islam is onfeilbaarheid een eigenschap van God. Daar om kan geen enkele groepering, georganiseerd of informeel, regerings - of civiele instantie, zich opstellen als klerikale autoriteit of uitroepen dat zij de waarheid bezit of de hoeder is van de religieuze orthodoxie, hoe geleerd of gelovig ze ook mag zijn. De functie van Bevelhebber van de Gelovigen is een exclusief constitutioneel voorrecht van de koning. We gaan ervan uit dat de vijandige reacties, opgeroepen door het Plan voor de Integratie van de Vrouw, slechts de politieke ultra conservatieve standpunten weer geven die horen bij kringen die deze meningen voortbrengen of verspreiden. Wij denken dat, hoe dan ook, de scholastieke methode die deze negatieve reacties onderbouwt, berust op een ernstige verwisseling van enerzijds heilige dogma's en basiswaarden van de islam die het fundament vormen van onze geestelijke en culturele identiteit, met anderzijds normen die maatschappelijke verhoudingen regelen en die van nature

zich kunnen ontwikkelen en verbeterd kunnen worden. Deze laatste behoren tot de *ijtihâd*, overeenkomstig de beginselen van uitleg die sa-menhangen met de omstandigheden van de openbaring.

Meer dan formalisme is de islam vooral een boodschap van hoop, die waardigheid van de mens predikt, rechtvaardigheid en tolerantie. Het zijn juist deze standaardwaarden waaraan de *idjtihâd* regelmatig de openbaring van het recht moet toetsen om het aan te passen aan de ontwikkeling van de geschiedenis en de vooruitgang van het sociale leven.

In deze zin is de islam trouwens de ideale godsdienst die hoog in het vaandel draagt om obscurantisme te bestrijden evenals het bijgeloof en de vooroordelen van de voor islamitische periode van de *djâhiliyya* (onwetendheid, barbaarsheid).

Meer in het algemeen doet Alternative een plechtige oproep om de poorten van de idjtihâd te heropenen zodat onze traditie niet meer gehuld blijft in een sacrale visie op het verleden, noch wordt gezien als een rem op onze ontwikkeling, maar dat men deze traditie beschouwt en beleeft als een vruchtbare grond waarop onze toekomst wordt gebouwd”.

Uitkomst?

Ten slotte, hoe gaat dit beginsel van *idjtihâd* werken? Als middel om het gezag van de *sjarie'a* te versterken tegenover een onontkoombaar proces van secularisatie? Of integendeel, als middel om de macht van de theologie te breken en de bevrijding van de vrouw te bewerken, een niet-theo-logisch project? Het antwoord hierop komt niet van de analyse van *idjtihâd* maar van de verhoudingen tussen de politieke krachten in het veld, tussen de hoofdspelers in het debat en van de politieke strijd over de positie van de vrouw.

Vertaald en samengevat door P.Reesink

VERNIEUWING VAN DE SJARIE'A IN MODERN INDONESIË?

Karel Steenbrink

Indonesië, met 220 miljoen inwoners, waarvan 87% moslim, geldt als “het grootste islamitische land”. Hoe is het gesteld met de discussie over de (her?)-invoering van de islamitische wet, de sjarie'a? Na de koloniale periode, kende Indonesië als zovele moslim landen regeringen van min of meer socialistische aard (Soekarno,1945-1965), dan wel een rechtse militaire regering (Soeharto, 1965-1998). Beide drongen sterk aan op de centralistische eenheidstaat. Sinds

1998 is regionale autonomie een politiek succeswoord: van Atjeh tot Papua willen velen meer zeggingschap voor de provinciale regeringen. Dit wordt her en der ook uitgedrukt in de wens dat minstens voor een deel van Indonesië de sjarie'a (weer) zou moeten worden ingevoerd. Deze bijdrage wil fragmenten uit deze discussie bespreken.

Lokale versus internationale moslimcodes

Al in de tijd van de grote Nederlandse handelsmaatschappij, de VOC of *Verenigde Oost-Indische Compagnie*, (1602-1799) moesten de koloniale bestuurders voor de gebieden waar zij rechtstreeks heersten, zoals de hoofdstad Batavia/Jakarta, iets doen met de islamitische regels. In 1754 werd voor dit 'Nederlandse' gebied een *Compendium der voornaamste Mahomedaansche wetten en gewoontes nopens erfenissen, huwelijken en echtscheidingen* afgekondigd. We zullen dat in de 21^e eeuw voor het moderne Nederlandse grondgebied nog niet zo gauw opnieuw zien gebeuren, maar toen vond men het kennelijk toch nodig. Overigens valt ook hier al op, dat slechts een deel van de islamitische gedragscode wordt opgenomen: er zijn geen bepalingen voor strafrecht (handen afkappen), economisch recht (geen rente) of staatsrecht (waar moslims meer rechten zouden hebben dan niet-moslims).

Toen de Nederlandse koloniale regering zich in de loop der 19^e eeuw steeds meer met het dagelijks leven van de gewone bevolking ging bemoeien, moesten er meer zaken voor de islamitische gedragscode worden geregeld. Onder de inheemse bestuurders, die weer onder Nederlands gezag stonden, werd er sjarie'a recht gesproken. Dat werd in 1882 geregeld door de wet op de 'Priesterraden'. 'Priester' staat hier niet voor een katholieke, maar voor een moslimleider, die aangesteld was voor rechtspraak volgens de sjarie'a. Die islamitische rechters hadden meestal een lang wit gewaad aan, en werden zowel door de bevolking als door de ambtenaren in één lijn gezien met de katholieke priesters. De wet van 1882 beperkte het gezag van de sjarie'a rechtbank tot huwelijks- en erfeniszaken. Daar was nog een stevig debat aan vooraf gegaan. De regeringsadviseur voor islam, L.W.C. van den Berg (1845-1927) had namelijk de theorie ontwikkeld van de *receptio in amplexu*. Letterlijk betekent dit: ontvangen door omarming. Het wil zeggen dat als iemand individueel of een hele maatschappij als geheel moslim wordt door uitspreken van een eenvoudige geloofsbelijdenis hij/zij de gehele islam omarmt en aanvaardt. Dus ook de gehele 'islamitische gedragscode', de sjarie'a. Van den Berg had in 1879 dan ook al een vaak gebruikt Arabisch boek voor het islamitische recht in het Frans vertaald in drie dikke delen, zodat de rechterlijke macht daarvan goed op de hoogte zou zijn. De ideeën van Van den Berg werden heftig bekritiseerd door een andere koloniale islamkenner,

Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936), die vanaf 1889 de koloniale islampolitiek bepaalde. Hij vond de regering overdreven pro-islam. Immers, nergens op de wereld werd ooit de formele islamitische gedragscode echt ooit uitgevoerd. Het was meer een 'geleerdendroom'. Overal had je wel mengvormen van drie rechtssystemen: 1° traditionele gewoontes, voor het oplossen van geschillen en regelen van praktische zaken, die van plaats tot plaats verschillen;



Ze ging naar de Priesterraad toe en ...

2° door de staat opgelegde wetgeving op gebied van belasting, financiën, administratie en strafrecht; 3° de tot huwelijks- en erfrecht beperkte sjarie'a. Een curieus voorbeeld van de toepassing van de sjarie'a regels door Nederlandse ambtenaren stamt uit de periode kort na 1900. In de grote Sumatraanse stad Palembang kwam het meermalen voor dat een vrouw, waarvan de man een tweede echtgenote had genomen maar de eerste niet wilde verlaten, haar toevlucht nam tot een zonderlinge methode om van haar man te scheiden. Zij ging naar de *Priesterraad*, verklaarde dat zij geloofde dat er twee goden waren. Daarmee was zij ongelovig geworden, waardoor haar huwelijk ontbonden was. Na de periode van drie menstruaties (dus 3 maanden en 10 dagen) ging zij weer naar de priesterraad om haar 'ongeloof' te herroepen. Daardoor werd zij weer moslima, maar haar vroegere huwelijk bleef ontbonden. Als hoogste koloniale ambtenaar voor islamzaken tekende Snouck Hurgronje protest aan tegen deze

gang van zaken. In zijn visie had de *priesterraad* zich hier schuldig gemaakt aan handelingen die tegen de islam ingingen. Zij hadden ongetwijfeld aan de vrouw deze methode gesuggereerd om van een huwelijk af te komen, maar hadden zich niet mogen laten lenen voor het noteren van geloofsafval met duidelijke bedoeling om tot huwelijksontbinding te komen.

De grondwet van 1945

In maart 1945 zagen de Japanners wel in dat zij de oorlog zouden gaan verliezen en hun bezetting uit Indonesië moesten terugtrekken. Zij stelden toen dus een commissie in die een voorlopige grondwet voor een onafhankelijk Indonesië moest gaan voorbereiden. Deze commissie kwam in eerste instantie enkele maanden later tot een concept, waarin de formulering stond, dat in het land vrijheid van godsdienst zou bestaan 'met de verplichting voor moslims om de sjarie'a na te volgen'. Binnen de commissie ontstond een stevig debat over dit voorstel. De christelijke leden dreigden met afscheiding van de oostelijke eilanden van Indonesië, waar in sommige streken christenen een meerderheid vormen. Daarop werden de 'zeven woorden' uit de grondwet gehaald. Maar het debat over het *Piagam Jakarta*, het Jakarta-charter, gaat nog steeds door. Steeds weer wordt dan door voorstanders gezegd, dat de koloniale periode heeft gezorgd dat de volledige islamitische gedragscode niet is uitgevoerd en dat dit nu maar zou moeten gaan gebeuren. Er wordt dan vrijwel altijd in algemene termen gesproken, zonder dat op specifieke zaken wordt ingegaan. Het meest uitgesproken is wel de huidige minister van justitie, Ihza Yusril Mahendra, die een nieuw burgerlijk wetboek en een wetboek van strafrecht aan het voorbereiden is. Daarin moet volgens hem een bepaling komen dat ongehuwd samenwonenden gestraft kunnen worden. In een interview voor de Nederlandse televisie, begin oktober 2003, zei hij uitdrukkelijk dat Nederland in de koloniale tijd zijn normen en waarden aan Indonesië had willen opleggen. Dat was onder meer de aandacht voor de rechten van het individu. Volgens Mahendra willen de 87% moslims van Indonesië dat juist de staat meer toezicht houdt op allerlei normen van bovenaf. Zo moet ze ook toezien op de zedelijkheid en als westerse landen daar nu kritiek op zouden hebben, zouden ze nog steeds in een neo-koloniale stijl proberen hun ideeën op te leggen. Mahendra noemde dit in één adem met de pogingen van de Nederlanders om de islam in zijn land te ondermijnen en activiteiten ten gunste van kerstening uit te voeren. We zien hier dat de debatten historisch en politiek geladen zijn en ook rechtstreeks de verhoudingen tussen de religies raken.

Van Soekarno tot Nurcholis Madjid

Soekarno, die van 1945-1965 eerste president van een onafhankelijk Indonesië was, heeft er persoonlijk voor gepleit om de islamitische gedragscode aan de moderne tijd aan te passen. Volgens hem zouden moslims meer naar de bedoeling moeten kijken en de praktijk aanpassen aan de moderne wetenschap. Als voorbeeld voor de spijswetten gaf hij de regel dat borden, waar een hond aan gelikt heeft, zeven keer met water afgespoeld moeten worden voor de reiniging. Volgens Soekarno was één keer wassen met goede desinfecterende zeep beter dan een aantal keren water er overheen. Moderne biologische wetenschap zou zo een aantal traditionele hygiëne regels kunnen aanvullen. Een aantal individuele personen hebben dit voor zichzelf zeker wel opgevolgd, maar de godgeleerden hebben de traditionele regels van de islamitische gedragscode niet ingrijpend willen wijzigen. Het is vrijwel steeds gebeven bij klachten over incidentele gevallen. Zo schreef de grote geleerde Haji Abdulkarim ibn Abdulmalik Amrullah (afgekort bekend als Hamka), naar aanleiding van de eerste landing van de mens op de maan in 1970, dat moslims zich veel te druk maken om allerlei kleine regeltjes. Zo was er een debat hoe je de gebeden vijfmaal daags zou moeten doen als je in een satelliet om de aarde draait en iedere 45 minuten een 'etmaal' meemaakt. Hoe zou je dan de gebedstijden moeten vaststellen en hoe de richting naar Mekka bepalen. "Het zou beter zijn als de moslims zelf serieus wetenschap beoefenen en aan dat onderzoek meedoen, dan dat ze zich met zulke futiliteiten bezighouden!" schreef Hamka.

Een ander algemeen voorstel kwam van de in 1939 geboren Dr. Nurcholis Madjid. Als student aan de Staatsacademie voor Islam wetenschappen van Jakarta werd hij nationaal voorzitter van de *Himpunan Mahasiswa Islam*, HMI: Islamitische Studentenvereniging. De HMI was actief geweest in de strijd tegen communisme en corruptie, tegen het Soekarno-regime en hoopte op een betere koers in het begin van de Soeharto periode. Madjid schreef het basisprogramma van de HMI, dat hij de titel gaf: 'De basiswaarden waarvoor wij moeten strijden'. Hier werd uitdrukkelijk afgezien van de concrete voorschriften van de islamwet, de gedetailleerde gedragscode van de sjarie'a. Doel van de HMI was het verwezenlijken van zoveel mogelijk islamitische waarden. Een van die waarden is *Islam* als eigenschap van Godsvertrouwen, het zich onderwerpen aan God. Deze eigenschap is belangrijker dan het beperkte begrip *islam* (met een kleine letter) dat duidt op de religieuze organisatie, de institutie, waar mensen al dan niet lid van worden. Solidariteit, democratie, verantwoordelijkheid, gelijke rechten: dat waren enkele van die fundamentele waarden. Madjid gebruikte hiervoor zelfs het woord secularisatie in een betekenis, die er ook al door Harvey Cox aangegeven was: deze basiswaarden moeten praktisch worden toegepast in de context van de moderne wereld. (Zie over Madjid ook *BEGRIP* no. 115, Oktober

1993, 4-23).

Een sympathisant van Madjid was Munawir Sjadzali, die van 1983-1993 minister van godsdienstzaken was. In deze periode werd in 1989 een nieuwe regeling vastgesteld voor de godsdienstige rechtbanken (als vernieuwing van de koloniale bepalingen van 1882). Hierop kwam kritiek van katholieke en protestantse zijde. Ze verweten deze minister eenzijdig ten gunste van de moslimgemeenschap op te treden. Waarom zou die wel van staatswege een religieuze rechtspraak moeten hebben, als dat bij de christenen niet het geval was? Anderzijds kreeg Sjadzali wel weer de steun van onder meer vrouwen, omdat hij verdedigde dat volgens de Arabische versie van de islamitische gedragscode vrouwen slechts de helft erven van mannen, maar dat de Indonesische versie aan vrouwen vanouds hetzelfde geeft als aan mannen. Hij beschouwde bepalingen hierover in Koran en hadieths niet als voorschriften met eeuwigheidswaarde: zij kunnen en moeten aan verschillende landen aangepast worden. Contextuele interpretatie noemde Sjadzali dit en in de Indonesische vorm *Kontekstualisasi* werd dit ook de titel van het *Festschrift* dat aan hem werd aangeboden bij zijn 70^e verjaardag in 1995. Het boek heet *Contextualisatie van de Leer van de Islam*. Naast een biografie van Sjadzali vinden we daarin 35 artikelen over het onderwerp. Onder 'leer van de Islam' moeten we hier niet allereerst denken aan de leer over God, de profeten, de conditie van de mens, en al helemaal niet over de leerstellige punten die vanuit de christenen aan moslims worden gevraagd zoals de godheid van Jezus en de triniteit, maar allereerst over de gedragscode, de praktische richtlijnen voor het dagelijks leven, als die al vanuit de islam te geven zijn. Sjadzali stelt zich daar nogal bescheiden op: voor het politieke leven heeft de islam wel algemene waarden als gelijkheid van alle mensen, democratie, maar er zijn geen precieze richtlijnen of een land nu een erfelijk koningschap dan wel een presidentiële republiek zou moeten zijn, centralistisch geregeerd of juist met heel veel nadruk op de regionale verschillen.

Zo gauw discussie inhoudelijk over concrete onderwerpen gaat, willen moderne Indonesische moslims nogal eens een bescheiden rol geven aan de islamitische gedragscode. Harun Nasution, van 1973 tot eind jaren 1990 de belangrijkste geleerde aan de Staatsacademie van Islam wetenschappen van Jakarta, schreef een boek over 'Geloof en Ratio', waarin hij wijst op de talrijke koranverzen, waarin God de mensen aanspoort om goed na te denken. "Als alle regels al duidelijk in de Koran zouden staan, waarom zouden wij dan nog na moeten denken? Het is dus helemaal niet zo dat de Koran een antwoord heeft op alle vragen van wetenschap en ethiek. Mensen krijgen alleen algemene richtlijnen om zelf na te denken'.

Datzelfde vinden we ook bij het moderne debat over islam en economie. De

econoom Prof. Dawan Rahardjo heeft een stevig boek geschreven over de 'sleutelwoorden' van de Koran, waarin hij vooral veel nadruk legde op de Koran als gids op de weg naar sociale gerechtigheid. Maar hij wil niet te gemakkelijk de link leggen naar een renteverbod als de weg in deze richting. Hij ziet ook nadelen in het renteloze systeem van de zogenaamde islamitische banken. Als iedereen zo eigenlijk 'aandeelhouder' wordt, moet er veel meer geld gestoken worden in de controle op de boekhouding. Dat is al lastig in een land met zoveel corruptie als Indonesië, maar soms ook wel erg inefficiënt. Waar wel zeer velen het over eens zijn, is de vernieuwing van de regels voor de *zakât*. Huidig parlementsvoorzitter en presidentskandidaat Amien Rais stelde in 1984 al voor om *zakât* niet alleen te heffen over traditionele bezittingen als goud, zilver en veestapel, maar ook over saldi op bankrekeningen.

Tot de meer economisch gerichte denkers over de islamitische gedragscode hoort ook Masdar Mas'ud. Zij klagen er vaak over dat het debat over de *sjarie'a* vaak geobsedeerd is door te algemene slogans en vaak juist de wezenlijk vernieuwing uit de weg gaat.

Revitalisering of jacht op stemmen?

De echo van 'het verlies van de zeven woorden', van de formele erkenning van Indonesië als islamstaat, klinkt nog steeds door. Bijna ieder jaar klinkt wel weer ergens de roep om het 'verderfelijke compromis' van 1945 ter herzien, waardoor de islamitische gedragscode uit de grondwet werd gehaald en daarvoor in plaats alleen de erkenning van 'de enige en hoogste godheid' werd geplaatst als fundament van de Indonesische natie. Maar tijdens de echte vrije verkiezingen van 1955 behaalden de partijen die een islamstaat wilden, met de *sjarie'a* als banier, slechts 42% van de stemmen en dus onvoldoende. In de Soeharto periode werd religie helemaal uit de politiek verbannen, of minstens, partijen mochten religie niet als basis hebben. Dit veroorzaakte dat er bij de laatste verkiezingen van 1999, de eerste na de val van de militaire dictator, wel zeven islamitische partijen waren die zetels in het parlement hadden veroverd, maar toch een vrouw van de nationalistische partij tot President kozen, Megawati Soekarnoputri. Aan die verkiezing was trouwens een eigenaardige *fatwa*-oorlog vooraf gegaan. Midden jaren 1990, toen Soeharto nog strak de regering in handen had, heeft hij enige tijd de enige politiek begaafde van zijn 6 kinderen, dochter Tutut gepromoveerd als mogelijk opvolger. De Raad van Godgeleerden (*Majelis Ulama*), door regering ingesteld en (toen nog) gecontroleerd, vaardigde een fatwa uit, dat een vrouw zeker geschikt is om aan natie te leiden. Toen na de val van Soeharto de strijd ontbrandde tussen Abdurrahman Wahid en Megawati, vaardigde een andere raad van godgeleerden een fatwa uit, waarin volgens Koran

en hadieths een vrouw een land niet kan/mag leiden. Een fatwa is dus zeker geen objectieve religieuze uitspraak, maar kan ook een politiek wapen zijn.

Ook al kregen de islamitische partijen, die de *sjarie'a* voorstaan, slechts een kleine 20% van de stemmen, zij deden er toch toe. Zij hielden de pro-Soekarno partij uit de regering en 'hun' Hamzah Haz, tot voor kort nog uitgesproken tegenstander van een vrouw als president, werd vice-president onder Megawati. In de strijd voor de verkiezingen van april 2004, spelen deze islamitische partijen weer een rol. Zij hebben zelfs een anti-corruptie pact gesloten, wat stemmen van alle armen moet opleveren. Om islamitische stemmen niet te verliezen, gaan ook de andere grote partijen de kaart van de religie van de meerderheid spelen. Zo zie je in een verkiezingsjaar de religieuze factor in de politiek weer stijgen.

De post-Soeharto-regeringen hebben sinds 1999 decentralisering en gewestelijke autonomie als belangrijk ideaal gepropageerd. Het gaat dan niet alleen om financiële delegatie, maar ook om culturele en religieuze verschillen, die mogen worden bekrachtigd. De provincie Atjeh, rijk aan olie en gas, vroeg om een veel groter aandeel uit deze inkomsten, maar moest zich voorlopig tevreden stellen met de toestemming om de *sjarie'a* te mogen toepassen. Wat betekent dat in feite? Eigenlijk nog bitter weinig, als we naar de concrete invulling kijken. In de provinciale 'toepassingswet' van 25 juli 2000 wordt wel gezegd de 'de *sjarie'a* de toepassing is van de islamitische leer voor alle gebieden van het leven'. In feite echter worden de bepalingen beperkt tot de dagelijks gebeden (voor alle moslims verplicht), het tegengaan van 'morele decadentie' en een 'sociale omgang volgens de islamitische *sjarie'a* (dus geen vrije omgang tussen mannen en vrouwen, geen jongens en meisjes in dezelfde klas op middelbare school of universiteit; dat tot nu toe nog niet), toeristen van buiten de provincie moeten zich –ook in kleding– aanpassen aan de islamitische Atjehse maatschappij. In de praktijk van het dagelijkse leven stelt dit allemaal erg weinig voor en Atjehse politieke en religieuze leiders zien het dan ook duidelijk als een zoethoudertje: om de provinciale regering die tussen de centrale regering in Jakarta en de onafhankelijkheidsstrijders van de GAM in zitten, toch wat populair te maken met leuzen die op zich inhoudelijk weinig betekenen.

De erkenning van geloof in de ene en allerhoogste godheid, als een van de vijf zuilen (*Pancasila*) betekent in feite dat iedere Indonesiër op zijn identiteitsbewijs of paspoort één van de vijf religies (islam, boeddhisme, hindoeïsme, katholicisme of protestantisme) moet aangeven. Religie is dus geen puur private zaak in een land als Indonesië: je kunt op je religie worden aangesproken en wordt er soms ook naar behandeld. De huwelijkswetgeving van 1974 bepaalt dat ieder huwelijk volgens de betreffende religie moet zijn gesloten. Dat betekent, dat er tussen

moslims en niet-moslims uiteindelijk praktisch geen huwelijken kunnen worden gesloten, of een van de partners moet (tijdelijk vaak!) een andere religie aannemen. Sinds enige tijd is het zelfs zo, dat voor godsdienstlessen alleen de lessen in de 'eigen religie' worden geaccepteerd. Om aan een middelbare school te beginnen moet je een getuigschrift van voltooide lagere school hebben. Daarvoor moet je dan minstens een voldoende voor godsdienst hebben. Sinds drie jaar worden in enkele provincies geen diploma's van christelijke lagere scholen meer goedgekeurd waarop staat dat moslim leerlingen lessen van een andere religie hebben gevolgd. Er is de laatste jaren grote ongerustheid ontstaan, toen deze bepalingen landelijk werden doorgevoerd. Leidt dit tot een soort van 'apartheidspolitiek' waardoor een volk wordt verdeeld op basis van religie? Is dit een invoering van elementen van de oude *sjarie'a*, waarin immers heel vaak onderscheid wordt gemaakt tussen rechten van moslims tegenover niet-moslims? Het is juist dit politieke aspect van het hele debat dat bij veel moslims en christenen ongerustheid wekt.

Agendapunten voor interreligieuze dialoog

Bij het debat over moslims in Europa zien we vaak dat de meest concrete zaken het onderwerp van discussie zijn, zoals het dragen van de sluier, *halaal* voedsel, gemengd huwen, gescheiden dan wel gezamenlijk onderwijs. We zouden hierbij kunnen zeggen dat het juist de niet-theologische onderwerpen zijn die de verschillen uitmaken, zoals in de 'kleine oecumene' tussen de christelijke kerken juist ook vaak die niet-theologische verschillen ertoe doen en de echte pijnpunten uitmaken. Dat is misschien toch wel te gemakkelijk gezegd. Voor de meeste moslims, zowel leken als hoog opgeleide religieuze 'vakmensen' is de kern van de islam immers te vinden in de vervulling van een vroom en godgevallig leven. De gedragscode lijkt belangrijker te zijn dan de geloofscodes. Bij het definiëren en vaststellen van de agenda van de dialoog zullen we hier zeker rekening mee moeten houden.

MOSLIMS HIER EN DAAR

Vrouwen verleggen grenzen

Zondagavond 4 januari 2004. In de Samuel Hirschstraat in Zwolle zoeken mensen de weg naar de synagoge. Daar branden de lichten, en klinkt er “gelukkig nieuwjaar!” De mannen krijgen een keppeltje op. Een Turkse moslim weigert dat beleefd: “Dat is voor mij niet nodig”. Een Turkse moslima legt hem rap uit waarom dat, ook voor hem, wél nodig is. Daarmee is de toon gezet. Vrouwen verleggen grenzen. Iedereen krijgt bij binnenkomst een denkbeeldig ‘symbool van ’s negers hoop’(naar een gedicht van Leo Vroman) opgespeld. En gaat daar direct heel blij van kijken: “ik ben tolerant!”

Harry Kan, voorzitter van de Nederlands Israëlitische Gemeente, heet ons welkom. En we zingen: “Vrede, vrede, vrede voor de mensen in alle landen, groot en klein”. De vrouwen onthullen de bron: adem, hartslag, meebewegen. In heel persoonlijke verhalen maken zij ons deelgenoot van wie en wat hen inspireert. Ruth, dat boerenmeisje, dat thuis kwam in een vreemd land. De eerste volgeling van de profeet Mohammed, zijn eerste vrouw. Een vriendin in een ver land.

De kinderen zingen: “liefde is ons lot, bij jullie op een wijze, bij ons op een wijze”. In deze ontmoeting woont de vrede, als onze ogen samensmelten in een nieuw zien. *Sholem sol sajn*, zingt

Ingrid Petiet. Samen bidden we. We verzilveren onze saamhorigheid met een gift voor een vredesproject in Israël: Oase van de Vrede. Een dorp waar Palestijnse en joodse kinderen al jarenlang vredesonderwijs krijgen. Joden, christenen, moslims, Druzen, Arabieren, Israëli’s: het dorp heeft een democratisch gekozen bestuur. De collecte brengt 400 euro op. We ontvangen de zegen van elkaars samenzijn en gaan arm in arm, dansend op de wijs van “Heb je wel gehoord van de vrede, de vrede”, in optocht naar de koffie en de thee. Een half uur voor een heel jaar. Genoeg? Een goed begin is het halve werk. Dank voor de gastvrijheid, dank voor alle inzet van iedereen, dank voor uw aanwezigheid! Sjaloom, vrede, salaam. Egbert van Veldhuizen, Diaconaal predikant Zwolle



Enkele van de medewerkers, van links naar rechts: Hatice Karakütük, Hanife Aydin, Bea Mulder, Sevim Yildirim, Ingrid Petiet.

Interreligieus Arnhem

Hierbij een overzicht van wat er gebeurt op interreligieus gebied in Arnhem.

De Werkgroep “Ontmoeting Moslims-Christenen” van de Raad van kerken, Arnhem

a Neemt initiatief tot ontmoeting, en organiseert andere activiteiten.

Informatie: Ds Cees Bouma, voorzitter
T 3232297; E ceesbouma@hetnet.nl

b Heeft een **“Gespreksgroep Bijbel en Koran”** voor moslims, christenen en andere belangstellenden (v/m). Elke eerste maandag van de maand in de Salvatorkerk, Salvatorplein 274, van 20.00-21.45 u.

Informatie bij de begeleiders: Dhr. M. Ilyas Sekha, T 3816323, E misekha@chello.nl; ds Cees Bouma, T 3232297; E ceesbouma@hetnet.nl

2 **“In ter-Actie”** organiseert in Arnhem regelmatig ontmoetingen voor jongeren met verschillende religieuze en culturele achtergronden. Er is ook een nieuwsbrief op papier. Zie www.interactie-online.nl. Voor informatie/proefexemplaar, neem contact op met Ineke Klijnsma, Eindhovensingel 140, 6844 CP ARNHEM. T. 026 3811522. E sperling-klijnsma@hetnet.nl.

3. **Huis der werelden**, organiseert ontmoetingen en debatten in de multi-culturele samenleving.

Info: Dhr. Jaap Huurman Sobczak,
T 3629962, E nulmat@bos.nl

4. Presikhaaf

(Multiculturele Gespreksgroepen)

Informatie: Ds. Han Hoekstra,
T 3618103, E j.hoekstra04@chello.nl

5. Gespreksgroep Moslim-Christen vrouwen Malburgen

Informatie: Pastor Ellie Smeekens,
T 3211311,

E smeekens@kerkinarnhemzuid.net

Vaticaan en Al Azhar

In 1998 werd een commissie opgericht van katholieken uit de Pauselijk Raad voor Interreligieuze Dialoog en moslims van de Cie. voor Dialoog met de Monotheïstische Godsdiensten van de Al Azhar universiteit in Egypte. Aan het eind van hun 9^e ontmoeting in januari 2004 constateerden ze dat dialoog het beste middel is om conflicten op te lossen en vrede en gerechtigheid tot stand te brengen voor individuen en maatschappijen.

“Omdat wij, christenen en moslims, in één God geloven, erkennen wij dat vrede een naam is van God en dat menselijke waardigheid een gift is van de Almachtige....We doen een oproep om een eind te maken aan alle conflicten, gewapend of niet, en aan alle vormen van agressie tegen de veiligheid en stabiliteit van volken. We bevestigen de rechten van volken op zelfbeschikking zodat mensenlevens kunnen worden gered, vooral die van onschuldige mensen, kinderen, vrouwen, ouderen en gehandicapten. We vragen dat niemand toegang wordt geweigerd tot water, voedsel, medicijnen en gezondheidszorg. We doen ook een oproep voor het behoud van infra-

structuren, eigendom, huizen, bomen, dieren, en alles wat voor het leven nodig is. Deze oproep is gebaseerd op gemeenschappelijke godsdienstige waarden en de behoefte om internationale conventies in stand te houden.” Verder werd nog een beroep gedaan op vrijheid van godsdienst en uitoefening ervan.

Op gezamenlijke audiëntie bij de paus kregen ze te horen dat ‘alle godsdienstige leiders een cultuur van dialoog moeten bevorderen en dat het zelfs een plicht is om mensen te overtuigen dat vrede mogelijk is”.

zenith.org 26.1.2004

Contactorgaan Moslims en Overheid

Op 14 januari is op het CMO opgericht. Sinds het rumoer rond de uitspraak van de imam El Moumni in 2001 heeft Mohammed Sini van Islam en Burgerschap, het initiatief genomen een representatief orgaan samen te stellen voor de moslims in Nederland. Vanuit de regering werden de bijeenkomsten van de islamitische koepelorganisaties om tot één orgaan te komen aangemoedigd en mogelijk gemaakt.

De christenen hebben vanuit de Raad van Kerken, die zeker niet alle christenen vertegenwoordigt, al lang een dergelijk orgaan, het CIO (Interkerkelijk Contact in Overheidszaken). Het overleg gaat vooral over aanstellingen van geestelijke verzorgers in leger, penitentiaire inrichtingen en zieken-

huizen en over zendmachtiging voor radio en tv.

Het CMO vertegenwoordigt het merendeel van de soennitische moslims. De sji'ieten, en Ahmadi's zijn buitengesloten en de Alevieten voelen zich er niet op hun plaats en hebben zelf afgezien van deelname. Op het laatste moment heeft ook de Nederlandse Moslim Raad, die momenteel zendgemachtigde is voor de Nederlandse Moslim Omroep, zich teruggetrokken.

Volgens de Hr. Sini kunnen na de oprichting ook andere moslim organisaties toetreden. De niet-soennitische moslims en de NMO hebben daarover hun twijfel. Zij tekenen bezwaar aan tegen de procesgang, het eindresultaat en de rol van de overheid. Ze hebben inmiddels aangekondigd met een tweede contactorgaan te zullen komen (Contact Groep Islam).

Zes koepels maken nu deel uit van het CMO: ISN (Islamitische Stichting Nederland), MGN (Milli Görüs Noord Nederland), NIF (Nederlandse Islamitische Federatie), TICF (Turks Islamitische Culturele Federatie), UMMON (Unie van Marokkaanse Moskee Organisaties in Nederland), WIM (*World Islamic Mission*).

Na de vele pogingen in het verleden om tot een overkoepelend orgaan van alle moslim koepels te komen komt het CMO dicht hierbij in de buurt.

Tegen Hoofddoek

De hoofddoek of een variant ervan lijkt een groot deel van de media te beheersen. Sommigen zien deze bedekking als een politiek symbool, anderen als een religieus, weer anderen als een signaal tegen xenofobie of een teken van interculturele emancipatie.

De Franse wet tegen 'opzichtige' religieuze symbolen in het openbare onderwijs heeft de steun van de sjeikh



van Al Azhar, de prestigieuze islamitische universiteit in Cairo. Deze heeft verklaard dat regeringen in niet-moslim landen bij de wet

moslim vrouwen mogen verbieden om sluiers te dragen.

Volgens de verpleegkundige Fadoua Bouali in Amsterdam hoeft de moslim vrouw nu niet meer van de moslim man te aanvaarden dat hij 'bevoorrecht' is boven de vrouwen en 'zaakwaarnemer' is voor hen. Velen van deze mannen falen namelijk in het uitvoeren van hun verantwoordelijkheid. Daardoor raken ze hun verheven status kwijt, niet alleen in Frankrijk.

De Iraanse schrijfster Chadort Djavann gaat in haar pamflet *Weg met de sluier*. Zij noemt het verplichten van minderjarige kinderen tot het dragen van een sluier kindermishandeling en een verminking van de vrouwelijke identiteit en de sluier zelf 'een uiting

van religieus fanatisme en obscurantisme". 'Als vrouw ontleen je je identiteit niet aan een lap stof'. Volgens haar beschermt de sluier ook niet tegen de geile blikken van mannen. Integendeel, haar lichaam wordt erdoor gereduceerd tot een object van zondig verlangen. Ook noemt ze de sluier 'de gele jodenster van de moslim vrouw, zichtbaar teken van haar status als *Untermensch*'. Trouw 17,2; 18.2 en 21.4.2004

Migranten en media

Migranten en Media stimuleert evenwichtige berichtgeving over de multiculturele samenleving. Het richt zich daarbij in eerste instantie tot journalisten, programmamakers en andere mediaprofessionals.

In dat kader van diversiteit in de berichtgeving, streeft het bureau ook naar een toename van allochtone journalisten. Immers, de beeldvorming en instroom is niet los van elkaar te zien, dus waar mogelijk stimuleert het bureau instroom van allochtone journalisten.

Sinds de oprichting in 1984 organiseert M&M congressen, workshops, journalistencafés en discussieavonden. De voorbereiding en organisatie zijn in handen van allochtone en autochtone journalisten. Tevens initieert het bureau wetenschappelijk onderzoek, voorziet het journalisten en studenten journalistiek van kennis en contacten met betrekking tot het berichten over de multiculturele samenleving.

Op de website staan links naar o.a. publicaties en feestdagen van etnische en/of religieuze oorsprong. Men kan zich abonneren op een nieuwsbrief.

www.beeldvorming.net

Renteverbod

‘Een goede moslim leent niet’. Zo luidt het artikel van Mohammed Ajouaou in *TROUW* van 5.1.2004. De auteur legt uit dat *ribâ* woekerrente betekent en niet de normale rente. Omdat veel moslims geen huis kopen met hypotheek of het geld op hun bankrekening laten staan, verliezen ze geld of worden gemakkelijk slachtoffer van banken. Ook islamitische banken zouden niet altijd kosjer zijn.

Hier volgt de conclusie van het artikel: “Een bekende uitspraak van de profeet Mohammed luidt: ‘Vertrouw bij twijfel op je hart en intuïtie en trek je niet veel aan van al die fatwa’s’.

Mijn hart zegt: ‘nooit beleggen, noch bij een islamitische, noch bij een andere bank. Bouw een spaarpot voor je kinderen op en zie de rente als inflatiecompensatie. Vermijd leningen, niet vanwege het renteverbod, maar omdat je daar armer van wordt’.”

Nieuwe hoogleraar godsdienstwetenschappen

Dr. Gerard Wiegers is per 1 januari 2004 benoemd tot hoogleraar aan de Faculteit der Theologie van de KU Nijmegen. Zijn leeropdracht luidt godsdienstwetenschappen, in het bijzonder islamologie. Hij promoveerde

in 1991 in Leiden op een godsdienst-historisch en islamologisch onderwerp over islamitische literatuur in Spanje. Hij heeft gepubliceerd over interreligieuze betrekkingen tussen joden, moslims en christenen en religieuze identiteit.

"De realiteit in de ogen kijken"

Natan Alterman schreef het lied "Sijoem" (Einde) waarin een aantal Israëliische kunstenaars het leger oproept zich minder hard op te stellen bij wegvsperringen in de Palestijnse gebieden. "Kijk in de ogen, in de wijdopen ogen", staat in de tekst, die gericht is aan het Israëliische leger, dat een hard beleid voert bij de wegvsperringen in de bezette gebieden. "Wij mogen 3 miljoen mensen hun fundamentele mensenrechten niet ontzeggen. Wij mogen niet toestaan dat wij onze menselijkheid verliezen", zegt Yossi Pollack, één van de deelnemers aan het project. Meer dan honderdduizend kopieën van de clip zullen worden verspreid door de Israëliische mensenrechten organisatie B'Tselem. Het lied van Natan Alterman, "Sijoem", wordt meestal gespeeld als een morele levensles. "Zet geen bril op, een donkere noch een gelukkige. Kijk in de ogen, in de wijdopen ogen", zeggen mensen vaak aan het einde van een legertraining, bij afstuderen aan de universiteit en andere belangrijke afsluitende gebeurtenissen.

Een maand geleden kreeg het lied een nieuwe versie, uitgevoerd door de Is-

raëlsche artiesten Dana Berger, Yossi Polack, Dafnah Armoni, Albert Amar, Daniel Salomon, Dani Litani en Jermi Kaplan. In het begin had de song helemaal geen politieke lading, maar vorige week werd bekend dat het lied onderdeel is van een nieuwe campagne van B'Tselem, getiteld "Kijk in het ogen". Onderwerp van de campagne is het verstikkende beleid van het Israëli-sche leger bij de 'road blocks' in de Palestijnse gebieden.

Als deel van het project is voor het lied een nieuwe videoclip gemaakt die gedeeltelijk bestaat uit beelden die bij de wegversperringen langs de West Bank werden gefilmd. Ook is een jong meisje van klei een beeldje aan het maken van drie apen - één bedekt zijn oren, de tweede zijn mond, en de derde zijn ogen, "horen, zien en zwijgen". De boodschap is duidelijk: het verstikkende beleid maakt dat de Israëli-ers de onrechtvaardigheden niet zien en niet horen en er ook niet over praten.

Los van de islam

In Nederland wonen bijna 1 miljoen moslims. Jaarlijks breekt een klein deel hiervan met de Islam. Zij krijgen vaak grote problemen. Helemaal als ze besluiten om christen te worden. In 't Zal je maar gebeuren het verhaal van twee ex-moslims die christen werden: Adraa Shamari (zie foto) en Mohammed Al Sudany.

Beiden keerden de islam de rug toe en traden toe tot een christelijke gemeen-

te. Hun keuze stuitte op onbegrip en woede onder hun familie en vrienden. Onbekenden dreigden Adraa met de dood en de ontvoering van haar kinderen. Mohammed werd met een mes aangevallen door een van zijn vroegere vrienden.

Gematigde moslims veroordelen deze vormen van agressie, maar in veel landen - ook in Nederland - heerst er onder moslims die overstappen grote angst.

Overigens haakt tweederde van de moslims die christen wordt, na enige tijd weer af. De meesten kunnen niet aarden in de Nederlandse kerken. Adraa is een van de uitzonderingen. Zij voelt zich erg thuis in haar kerk, maar geeft toe dat dit heel wat inspanning vergde. Mohammed knapte af op de afstandelijke houding van zijn nieuwe 'broeders en zusters'. Inmiddels is hij teruggekeerd naar Irak, het land dat hij meer dan tien jaar geleden ontvluchtte.

De aflevering van 20 januari liet het isolement zien, de bedreiging en het koude kerkelijke bad waar Adraa en Mohammed mee te maken kregen. En de mening van imam Abdel Wahid Khairoun en andere moslims en christenen over dit probleem.

www.joods.nl 27 januari 2004

Islam en integratie

Al is dan voor het CDA volgens M. Verhagen het integratie beleid mislukt, VVD kamerlid Fadime Örgü denkt er anders over. Volgens haar is het inte-

gratiebeleid niet volledig mislukt en is de islam geen belemmering voor integratie. Met die stelling keerde VVD-Kamerlid zich in een interview in Het Parool tegen haar fractiegenote Ayaan Hirsi Ali. Örgü is positief over onderdelen van het integratiebeleid en vindt de islam 'een stimulans' voor vrouwen om te integreren.

Enkele uitspraken van Örgü gedaan in Het Parool: 'Culturele aspecten kunnen negatief uitpakken, maar ook positief. Voor sommige vrouwen betekent het dat ze niet mogen studeren en werken. Voor anderen is het juist een stimulans om te studeren en te werken en gelukkig is die laatste groep het grootst. Mijn ervaring is ook positief. Op mijn zeventiende heb ik in Vlaardingen een groep gevormd met meisjes uit vooral de migrantengroepen. Juist de negatieve onderdelen van de cultuur heb ik bespreekbaar gemaakt en ik heb oplossingen gezocht voor meisjes die bijvoorbeeld niet mochten doorleren. Ik heb de ouders benaderd en dat werkte. Bovendien is economische integratie veel belangrijker dan culturele, religieuze integratie. Het hebben van een baan is de sleutel tot integratie. Ik heb het integratieproces twintig jaar lang aan den lijve onderzocht en vanuit mijn persoonlijke ervaring kan ik zeggen dat het op sommige punten is geslaagd en op andere punten heeft gefaald. Bij de sociale zekerheid zijn er te weinig prikkels geweest om mensen uit de lagere arbeidersklasse te motiveren werk te

vinden. Dat heeft er mede toe geleid dat relatief veel allochtonen een WAO-uitkering hebben. En bij het huisvestingsbeleid zijn onvoldoende koopwoningen aangeboden, zodat de doorstroming stopte. Aan de andere kant hebben veel allochtone jongeren met analfabete ouders een goede opleiding genoten. En kijk eens naar de wijze waarop de allochtone gemeenschap is georganiseerd. Het nut daarvan zag je na de aanslagen van 11 september. In vergelijking met andere landen was het voor de regering eenvoudig moslim organisaties onder één paraplu te brengen om de onrust te kanaliseren. Dat heeft goed gewerkt. Het is prima dat allochtonen in Nederland al ruim twintig jaar lokaal kunnen stemmen. Daardoor zijn ze meer betrokken bij de politiek dan in omliggende landen. En er heerst een goed ondernemingsklimaat. Relatief veel allochtonen zijn ondernemer. Onder Turken zijn er zelfs meer starters dan onder de autochtone bevolking. Allemaal goede ontwikkelingen en die mag je best noemen. Ik geloof niet dat het nut heeft om steeds het negatieve te benadrukken. Dat werkt averechts, het lost niks op.'

www.etnomediair.com

Katholieken: voorbeeld voor moslims?

Ja, zegt J. de Bruijn in de bundel 'Kerk en recht' (L. C. van Drimmelen, T. J. van der Ploeg (red.): *Kerk en recht*. Uitgeverij Lemma, ISBN

9059312171, A 54.), die besproken werd tijdens een symposium op de V.U.

De positie van de islam in Nederland vertoont overeenkomsten met de positie van de rooms-katholieken in het 19^{de} eeuwse Nederland. In de tachtigjarige oorlog hadden de katholieken zich bij de Spanjaarden aangesloten. Tot de grondwet van Thorbecke in 1848 zouden ze een tweede rangpositie innemen, te vergelijken met de positie van christenen in een islamitisch land. Als katholieke minderheid met een sociale achterstand”, zo schrijft hij, “en een sterke gehechtheid aan de kerk van Rome was hun loyaliteit aan het protestantse vaderland, dat hen zo lang had gediscrimineerd, niet vanzelfsprekend.” Toch, zo concludeert De Bruijn, kon hun integratie juist tot stand komen nadat zij hadden gekozen voor de weg van het geïnstitutionaliseerde en georganiseerde pluralisme. “Een bewuste beleving van de eigen identiteit ging gepaard met een succesvol streven naar emancipatie en integratie.”

Nee, zegt Winnie Sorgdrager. Zij meent dat in de praktijk de traditioneel joods-christelijke en humanistische waarden nog steeds de grondvesten van onze cultuur zijn. En aan die grondvesten is door de katholieke minderheid in de loop der eeuwen nooit getornd. Dat gebeurt nu wel. Daarom vraagt Sorgdrager zich af of de vergelijking met de katholieken wel opgaat. “In hoeverre accepteren wij

dat onze identiteit nu gevormd wordt door mensen van andere culturen en nieuwe religies?” Trouw 11.01.2004