

Islam en Mensenrechten

Rechtsvergelijkende invalshoeken

Valentijn De Boe

Onder begeleiding van prof. M.E. STORME

INLEIDING

De woorden Islam en mensenrechten in één adem vernoemen is zo goed als zich wagen in een ideologisch mijnenveld. Het stellen van de vraag naar hun problematische onderlinge verhouding is op zich al een sprong in het antropologische duister. De hedendaagse discussies terzake, en dan voornamelijk op antropologisch vlak, hebben veel weg van stellingenoorlogen waarbij het gebruik van ongeoorloofde wapens niet geschuwd wordt. Toch heeft de actualiteit nog nooit zo uitgedaagd tot het zoeken naar werkbare antwoorden als in onze prille eenentwintigste eeuw.

De houding van een aantal regimes in het Midden Oosten t.a.v. mensenrechten en hun fundamentele kritiek op de filosofische onderbouwing ervan zijn een van de belangrijkste uitdagingen geworden voor mensenrechtenbewegingen zowel in het Westen als in het Oosten. Deze regimes wezen op het relativisme van mensenrechten als een typische westerse uitvinding en onverzoenbaar met de plaatselijke cultuur, hetgeen een aanzienlijke hypotheek heeft gelegd op het enthousiasme van mensenrechtenbewegingen in hun strijd voor een wereldwijd respect voor mensenrechten. Dit culturele relativisme lijkt een machtige bondgenoot te hebben gevonden in Samuel Huntingtons theorie van botsende beschavingen¹.

In dit werk wil ik het probleem van een meer juridische zijde benaderen. Zoals Ann E. Mayer heeft aangetoond, kan een rechtsvergelijkende invalshoek een zinvolle bijdrage leveren aan het debat over de verzoenbaarheid van de rechtssystemen van Moslimlanden en mensenrechten². Volgens haar biedt een dergelijke benadering een uitweg voor bepaalde cultureel-relativistische

¹ S. HUNTINGTON, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Aff.*, Summer 1993, at 22. and S. HUNTINGTON, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon & Schuster, New York, 1997.

² A. E. MAYER, *Islam and human rights: tradition and politics*, Westview: Boulder, Colo, 1991, 258p.

claims. Het culturele relativisme is volgens haar immers geen concept dat toepassing vindt op het terrein van de rechtsvergelijking of bij het onderzoek naar de naleving door regeringen en staten van internationale rechtsregels. De term was daarentegen ontwikkeld voor het gebruik in antropologie en moraalfilosofie³.

Een rechtsvergelijkende aanpak bij de studie van een aantal 'Islamitische' rechtsbronnen met betrekking tot mensenrechten toont aan dat er op zijn zachtst gezegd sprake is van inconsistenties en contradicties in de redenering van hun opstellers. Hun schijnbare onvermogen om mensenrechten te interpreteren in het licht van Islamitische vereisten zou tot de conclusie kunnen leiden dat de vooronderstelling van 'Islam' als één monolithisch cultureel blok onjuist is en dat er op zijn minst discussie bestaat onder moslimauteurs over de compatibiliteit van traditioneel islamrecht met mensenrechten. Ten tweede kan men zich dan afvragen of de motivatie van de opstellers van deze teksten, wanneer zij mensenrechtenschendingen trachten te legitimeren op culturele gronden, niet eerder politiek is.

In deel I zal rechtsvergelijkend te werk worden gegaan door de formulering van een aantal 'Islamitische' mensenrechtendocumenten naast die van hun internationale tegenhangers te leggen. Waar nodig zal ook af en toe ingegaan worden op de praktische toepassing van deze documenten en op de (schaarse) rechtsleer terzake. In een deel II zullen dissidente moslimauteurs aan bod komen. Met name zal ingegaan worden op de bronnentheorie van de Soedanese auteur Abdullahi An-Na'im.

1. BOTSSENDE MENSENRECHTENOPVATTINGEN

In dit deel wordt kort ingegaan op de recente trend in het mensenrechtendiscours, als zou de Islamcultuur een afwijkende benadering van mensenrechten toelaten en wordt de formulering van deze idee in diverse juridische documenten uitgebreid behandeld.

1.1. SCEPSIS T.A.V. HET UNIVERSALITEITSDENKEN

1.1.1. Botsende beschavingen?

Een invloedrijk westers auteur die begin jaren '90 van vorige eeuw zijn bijdrage tot het debat heeft geleverd, is Samuel P. Huntington. In zijn bovenvermelde werk stelt hij onomwonden dat mensenrechten onbetwistbaar westers zijn en fundamenteel onverenigbaar met Islamcultuur. Zijn werk ging in de eerste plaats over internationale relaties en zijn hoofdthesis was dat

³ F. TESON, "International human rights and cultural relativism", *Virginia Journal of International Law*, 25, 1985, 875.

toekomstige internationale conflicten voornamelijk te situeren zullen vallen op culturele breuklijnen.

Huntington betoogt dat mensenrechten zoals ze universeel erkend zijn in diverse documenten hun wortels vinden in typisch westerse vooronderstellingen en concepten die “fundamenteel verschillen van die welke aanwezig zijn in andere beschavingen”. Tot die westerse concepten rekent hij: individualisme, liberalisme, constitutionalisme, mensenrechten, gelijkheid, vrijheid, de rechtsstaat, democratie, vrijhandel en de scheiding tussen Kerk en Staat⁴. Deze begrippen krijgen volgens hem slechts zeer beperkte navolging in moslimlanden.

Huntington waarschuwt bovendien tegen de ondersteuning van de universaliteit van mensenrechten als contraproductief en stelt dat zulke westerse inspanningen een reactie tegen ‘mensenrechtenimperialisme’ teweeg zullen brengen en een versterkte herbevestiging van traditionele waarden, een thesis waarvan hij de bevestiging ziet in het groeiende religieuze fundamentalisme in niet-westerse landen.

1.1.2. Afwijzing van de universaliteit door niet-westerse overheden

Huntington krijgt op het eerste zicht versterking in de antwoorden van gezagsdragers van de Islamitische Republiek van Iran en van Saudi Arabië op westerse kritiek als zouden zij de mensenrechten schenden. In 1983 wees de Iraanse UN-ambassadeur, Sa'id Raja'l Khorasani, internationale mensenrechten in de meest strenge bewoordingen af. In een toespraak voor de Algemene Vergadering stelde hij:

“Conventions, declarations and resolutions or decisions of international organizations, which were contrary to Islam, had no validity in the Islamic Republic of Iran... The Universal Declaration of Human Rights, which represented secular understanding of the Judeo-Christian tradition, could not be implemented by Muslims and did not accord with the system of values recognized by the Islamic Republic of Iran; his country would therefore not hesitate to violate its provisions, since it had to choose between violating the divine law of the country and violating secular conventions.⁵”

Het discours van Raja'I Khorasani is representatief voor de houding van een aantal regimes in het Midden Oosten. Hij rechtvaardigt schendingen van mensenrechten, zich baserend op een veronderstelde incompatibiliteit tussen de waarden die voortkomen uit het islamitische erfgoed en het judeo-christelijke erfgoed. Impliciet lijkt hij te beweren dat Islam een soort plafond oplegt op de toelaatbaarheid van rechten en vrijheden, in de veronderstelling dat die vrijheden die worden verschaft door internationale

⁴ S. HUNTINGTON, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon & Schuster, New York, 1997, 72-73.

⁵ U.N. Doc. A/C.3/39/SR.65, 1984, §95.

mensenrechtenverdragen de grenzen overschrijden zoals vastgelegd door de Islam⁶.

Enkele regels verder stelt Khorasani echter nogal inconsequent dat seculiere en niet-moslimstaten, “who could not live up to the divine standards of Islam should at least meet the minimum requirements established by international organizations.”⁷

In plaats van expliciet toe te geven dat Moslims slechts beroep kunnen doen op een inferieure vorm van mensenrechtenbescherming omwille van hun godsdienst (respect voor mensenrechten onder het regime van Khomeini was duidelijk beneden de internationaalrechtelijke standaarden op dat moment) wordt de schijn hooggehouden dat Islam juist een hogere bescherming biedt. Zijn betoog komt neer op de bewering dat Iran de mensenrechten respecteert, maar dit in overeenstemming met Islamitische waarden, zoals vastgelegd in het goddelijke recht.

Dit standpunt, dat ook kan teruggevonden worden in de verklaringen van de Saudische gezagsdragers over mensenrechten⁸, lijkt dus Huntingtons bewering over botsende culturen en waarden te bevestigen, maar komt na aandachtiger analyse enigszins bedenkelijk over. In het geval van Huntington is het argument dat er één bepaalde monolithische Islamitische cultuur bestaat die bepaalde voorschriften inzake rechtenkwesities oplegt, gebaseerd op Oriëntalistische stereotiepen⁹; in het geval van Saudi Arabië lijkt de argumentatie van Islam als een legitimerende factor eerder ingegeven door de kritiek die het regime kreeg omwille van hun politiek inzake mensenrechten. Een kritische analyse van een aantal zogenaamde islamitische bronnen versterkt deze indruk.

1.2. ISLAMITISCHE VS. INTERNATIONALE MENSENRECHTENDOCUMENTEN

1.2.1. *Overzicht van Islamitische rechtsbronnen i.v.m. mensenrechten*

Voor dieper wordt ingegaan op de relevante teksten dienen eerst een aantal begrippen te worden verduidelijkt. Hoewel ‘islamitisch’ en ‘moslim’ vaak door elkaar worden gebruikt, zal een onderscheid tussen deze termen hier voor de overzichtelijkheid gehanteerd worden. ‘Islamitisch’ wordt best gebruikt

⁶ A. E. MAYER, “Universal versus Islamic Human Rights”, Michigan Journal of International Law, 15:307, Winter 1994, 316.

⁷ Supra noot 5.

⁸ Zie bijvoorbeeld: Interview with King Fahd, King of Saudi Arabia, in Kuwait (March 28, 1992), geciteerd in HUMAN RIGHTS WATCH, “Empty reforms, Saudi Arabia’s New Basic Laws”, Middle E. Watch, May 1992, at 2.

⁹ Een inleiding tot de betekenis van dit Oriëntalisme en kritiek hierop kan gevonden worden in het werk van Edward Said: E. SAID, Orientalism, London, 1978, 368p. Het voornaamste aspect van het Oriëntalisme dat Said bekritiseert, is de misleidende constructie van “het Oosten” en de overdreven nadruk op de Islam als determinerende factor in oosterse samenlevingen.

voor aangelegenheden met betrekking tot de religie, ‘moslim’ zal voorbehouden worden voor de volgelingen van deze religie.

Bovendien moet men voortdurend in het achterhoofd houden dat er een onderscheid bestaat tussen datgene wat Islamitisch is in die zin dat het door moslims universeel wordt aanvaard als opgelegd door godsdienst, bijv. dat men zich bij het gebed in de richting van Mekka dient te richten, en datgene dat enkel een onderdeel vormt van een bepaalde moslimopinie of politiek van een overheid en dat zichzelf presenteert als Islamitisch¹⁰. Mayer haalt in die optiek het taalgebruik aan van Iran, dat van zichzelf beweert een Islamitische republiek te zijn, maar uiteindelijk slechts gebaseerd is op een idiosyncratische interpretatie van de twaalver sjieten¹¹. Daarom zal hier verder een onderscheid gemaakt worden tussen Islamitische landen, waar Islam officieel als staatsgodsdienst of ideologie geldt, en moslimlanden waar overwegend moslims wonen.

Met Islamitische mensenrechtendocumenten bedoelen we die bepalingen in grondwetten of grondwettelijke documenten die zichzelf presenteren als gebaseerd op islamitische principes en niet slechts grondwetten die van kracht zijn in landen waar de inwoners voornamelijk moslims zijn¹². De overeenkomsten tussen deze islamitische mensenrechtendocumenten en hun internationale tegenhangers geven de mate weer waarin de opstellers bereid waren zich aan de internationale normen te conformeren.

Het eerste document dat aandacht verdient is de 1981 Universal Islamic Declaration of Human Rights (UIDHR)¹³, een verklaring opgesteld door juristen uit landen zoals Egypte, Pakistan en Saudi Arabië, onder de auspiciën van het Islamic Council, een ngo met zetel in Londen die de visies vertegenwoordigt van conservatieve moslims. De tekst werd in 1981 voorgesteld in de UNESCO, op een zitting, bijgewoond door prominenten als Ahmad Ben Bella en Mukhtar Ould Daddah, respectievelijk voormalige staatshoofden van Algerije en Mauritanië, Prins Muhammed al-Faisal van Saudi Arabië en een adviseur van President Zia van Pakistan. De Engelse versie van deze UIDHR lijkt sterk op de UDHR, maar deze gelijkenissen blijken bij nauwkeuriger onderzoek misleidend. Bovendien valt op dat de Engelse en Arabische versie onderling danig verschillen.

Een tweede document dat onderzocht zal worden is de Draft of the Islamic Constitution, een voorstel tot een Islamitische Grondwet, opgesteld door academici aan de Islamic Research Academy of Cairo, die verbonden is met de

¹⁰ A. E. MAYER, “Universal versus Islamic Human Rights”, *Michigan Journal of International Law*, 15:307, Winter 1994, 321.

¹¹ *Ibid.*, 321.

¹² A. E. MAYER, *Islam and human rights: tradition and politics*, Westview: Boulder, Colo, 1991, 24.

¹³ De volledige tekst van de UIDHR is te vinden op <http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>

Al-Azhar Universiteit, internationaal de meest prestigieuze instelling voor hoger onderwijs voor Soennitische moslims en bakermat van het conservatieve islamitische gedachtegoed¹⁴. Dit ontwerp van grondwet werd gepubliceerd in 1979 in het publicatieblad van de al-Azhar Universiteit¹⁵. Het waarom van deze ontwerp tekst moet vooral gezien worden in de context van de uitvaardiging van de Iranese (sjiitische) Grondwet, waarop deze tekst een soennitisch antwoord moest vormen.

De Iranese Grondwet¹⁶ is volgens haar preambule “gebaseerd op Islamitische principes”. De vergelijking van deze sjiitische tekst met het soennitische al-Azhar ontwerp is bijzonder interessant. Bovendien is deze Grondwet een van de weinige bronnen die ook actueel juridisch effect resorteert. Zij kwam tot stand in de turbulente dagen na het ontstaan van de revolutie en een eerste ontwerp werd in augustus 1979 door conservatieve sjiitische geestelijken vervangen door een nieuwe grondwet na verkiezingen waarvan de geldigheid was aangevochten door seculiere politieke groeperingen¹⁷. De uiteindelijke versie bevatte een groter aantal elementen van klassiek Islamrecht en merkelijk minder garanties voor mensenrechten dan het oorspronkelijke ontwerp.

In dezelfde sfeer moet de Saudische Basic Law, die eveneens juridisch bindend is, vermeld worden. Tot vóór 1992 had de Islamitische jurisprudentie, zoals vastgelegd in de traktaten van Middeleeuwse juristen, overleefd als het officiële recht in Saudi Arabië¹⁸. Het gebrek aan een constitutionele legitimatie van de absolute monarchen leidde in de jaren '80 tot groeiend ongenoegen in alle geledingen van de bevolking en vond uiting in twee petitieën waarin om democratische hervormingen werd gevraagd, waarvan een ingediend door liberale Saudi's in december 1990 en een andere door conservatieve geestelijke academici in februari 1991. Beide groepen ergerden zich aan het autocratische regime dat noch democratisch, noch religieus gelegitimeerd leek¹⁹. Het ongeduld van de bevolking en het ontwrichtend effect van de eerste Golfoorlog in de regio dwong de Saudische koninklijke familie uiteindelijk tot het erkennen van de nood aan grondwettelijke hervormingen²⁰ en leidde tot de afkondiging de Saudische Basic Law op 1

¹⁴ A. E. MAYER, supra noot 12, 27.

¹⁵ Draft of the Islamic Constitution, Majallat al-Azhar, Cairo, 1979, Vol. 51.

¹⁶ Engelse tekst te vinden op http://www.oefre.unibe.ch/law/icl/ir00t____.html

¹⁷ C. MALLAT, *The renewal of Islamic law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i international*, Cambridge, 1995, 79-89.

¹⁸ A. E. MAYER, “Universal versus Islamic Human Rights”, *Michigan Journal of International Law*, 15:307, Winter 1994, 351.

¹⁹ Voor vertalingen van deze petitieën, zie: “Empty reforms, Saudi Arabia's New Basic Laws”, *Middle E. Watch*, May 1992, 59-62. De tekst van de ‘liberale’ intellectuelen kan ook geraadpleegd worden op <http://www.saudhouse.com/petition1.htm>. De tekst van de islamitische hervormers (Movement for Islamic Reform in Arabia) kan men vinden op <http://miraserve.com/appendix.html>.

²⁰ R. MATTHEWS, “Saudi Arabia; Rulers under Pressure”, *Fin. Times*, jan. 30, 1992, 5.

maart 1992. Een nauwkeurige analyse van deze Basic Law verraadt dat het project voor een groot deel een vorm van ‘window dressing’ is²¹.

Het meest interessante document voor het bestek van dit werk vormt ongetwijfeld de Cairo Declaration on Human Rights in Islam²², aangezien het de neerslag bevat van een benadering van mensenrechten die ondertekend werd door de ministers van buitenlandse zaken van de Organization of the Islamic Conference, een internationale organisatie, opgericht in 1973 en waartoe alle moslimlanden behoren. De Cairo Declaration was in 1990 bedoeld als een islamitisch alternatief voor mensenrechten zoals ze geformuleerd waren in de universele VN-documenten. Indien dit geschrift als representatief beschouwd kan worden voor een islamitisch beschavingsmodel, dan zou het Huntingtons thesis bevestigen en betekenen dat constitutionalisme, mensenrechten, gelijkheid, vrijheid, democratie, scheiding van Kerk en Staat en andere “westerse” concepten onverzoenbaar zijn met islamcultuur²³. Door de contradicties en inadequaties in dit document bloot te leggen, zal getracht worden deze hypothese onderuit te halen. De Cairo Declaration zal wegens haar bijzonder karakter onder een apart hoofdstuk behandeld worden.

Verder zal in dit deel waar nodig melding gemaakt worden van de schaarse rechtsleer door moslimauteurs die het onderwerp van de verenigbaarheid tussen mensenrechten en islamrecht diepgaand hebben behandeld. Aandacht zal gaan naar A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights, door de Iranese conservatieve auteur Sultanhussein Tabandeh²⁴. Dit pamflet, oorspronkelijk geschreven in het Perzisch, werd in 1970 in het Engels vertaald en heeft de verdienste een totaalaanpak van het probleem te bevatten. Als vooraanstaand religieus leider kan zijn visie als bijzonder representatief beschouwd worden voor de conservatieve sjiietische klasse in Iran.

Een tweede pamflet, getiteld Human Rights in Islam, werd in 1976 geschreven door Abu'l A'la Mawdudi, een prominente conservatieve soennitische leider in Pakistan²⁵. Ondanks het gebrek aan traditionele religieuze scholing heeft zijn werk vooral relevantie door zijn politieke ervaring als leider van Jama'at-i-Islami, een politieke beweging die begaan zijn met de stichting van een islamitische staat.

In een deel 2 wordt aan de hand van een aantal typische thema's dieper ingegaan op de mate waarin de Islamitische mensenrechtendocumenten garanties bieden en worden deze vergeleken met de internationale teksten. In

²¹ A. E. MAYER, supra noot 18, 352.

²² Engelse vertaling te vinden op <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/cairodeclaration.html>

²³ Ibid, 328.

²⁴ S. TABANDEH, A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights, Guildford, 1970, 185p.

²⁵ A. A. MAWDUDI, Human Rights in Islam, Leicester, 1980, 40p.

deel 3 wordt tenslotte de Cairo Declaration artikel per artikel onder de loep genomen.

1.2.2. Vraagstukken van mensenrechten en antwoorden naar islamitisch recht

In dit deel wordt aan de hand van een aantal typische thema's dieper ingegaan op de mate waarin de Islamitische mensenrechtendocumenten garanties bieden en worden deze vergeleken met de internationale teksten.

a. Beperkingen op mensenrechten

Waarschijnlijk het meest opvallende kenmerk van de Islamitische mensenrechtenschema's is dat ze Islamitische criteria gebruiken om mensenrechten te kwalificeren. De consistentie van de patronen in het gebruik van deze restricties toont volgens MAYER aan dat de auteurs wel degelijk op de hoogte moeten zijn van werkelijke omvang van de bescherming van mensenrechten naar internationale maatstaven²⁶.

Het gebruik van dergelijke islamitische criteria roept een aantal vragen op, aangezien er geen traditie van mensenrechtenbescherming bestaat in moslimlanden en de reikwijdte van deze islamitische criteria dus onduidelijk is. Zij zijn nergens uitdrukkelijk geformuleerd in de traditionele bronnen van het islamrecht en worden evenmin geëxpliciteerd in islamitische rechtsspraak.

- Restricties in het internationaal recht

In het internationaal recht zijn beperkingen meestal mogelijk gesteld onder de Magna Charta-voorwaarden: een beperking moet voldoen aan de eisen van legaliteit, proportionaliteit en legitimiteit. Wat deze legitimiteitsvoorwaarde betreft, worden in documenten zoals het BuPo-verdrag de geoorloofde doeleinden telkens limitatief opgesomd²⁷. Hoewel de formulering van de restricties in de internationale documenten nog verre van perfect is, heeft zij de verdienste naar duidelijkheid te streven in het verwoorden van de situaties waarin staten over rechtvaardiging beschikken om de uitoefening van rechten te beperken. Het problematische aan de islamitische schema's is dat de beperkingen er zeer ruim en vaag geformuleerd zijn²⁸.

²⁶ A. E. MAYER, *Islam and human rights: tradition and politics*, Westview: Boulder, Colo, 1991, 73.

²⁷ Zie bijv. Art. 21 Verdrag Burgerrechten en Politieke Rechten, 19 december 1966 voor beperkingen op het recht van vrije vergadering. In de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens wordt een apart art. 29.2.

²⁸ A. E. MAYER, *supra* noot 12, 76.

- Islamitische beperkingen

Met uitzondering van een aantal nieuwe “rechten” verschillen de islamitische mensenrechtenschema's vaak enkel van de internationale in de beperkingen die ze opleggen. Dikwijls wordt de formulering uit internationale documenten overgenomen, slechts aangevuld met beperkingen die verwijzen naar de shari'ah. Dit schept grote problemen aangezien de shari'ah geen eenduidig geheel van duidelijke regels is, maar slechts slaat op de regels die voortkomen uit een aantal rechtsbronnen, waarvan de verschillende scholen binnen het islamrecht het bovendien niet eens zijn welke bronnen precies de status van rechtsbron verdienen²⁹.

De verwijzing naar de shari'ah dreigt ook een groot deel van de internationale mensenrechtenbepalingen zonder inhoud te maken, met name op het gebied van de status van vrouwen en niet-moslims. AN-NA'IM wijst op het grote aantal koranverzen uit de Medina-periode dat vrouwen als ondergeschikt aan mannen voorstelt en niet-moslims een groot aantal rechten ontzegt³⁰. MAYER en AN-NA'IM verschillen echter in hun perceptie van het interpretatieprobleem. Waar MAYER betoogt dat er voldoende diversiteit bestaat om aan te nemen dat deze beperkingen onmogelijk een eenduidige stellingname van de shari'ah t.a.v. mensenrechten kunnen inhouden³¹, toont AN-NA'IM aan dat deze verzoenende houding, die hij ook bij een aantal moslimauteurs terugvindt, onmogelijk afbreuk kan doen aan de duidelijkheid van bepaalde koran- en soennateksten³².

Een ander probleem is dat de shari'ah naar hedendaagse normen vrij onvolledig is, wat betekent dat een voor een groot aantal van de bepalingen in de islamitische mensenrechtendocumenten die verwijzen naar de beperkingen van de shari'ah, de bronnen in alle talen zwijgen. Dit, gecombineerd met het onduidelijke karakter van de shari'ah en het gebrek aan een centrale autoriteit die in een gezaghebbende interpretatie zou kunnen voorzien, zet de deur open voor misbruik door nationale overheden³³.

- Restricties in de Iranese Grondwet

Een oorspronkelijk ontwerp van Grondwet, opgesteld na de Iranese revolutie van 1978-1979, was voornamelijk gebaseerd op seculiere beperkingen van burgerlijke en politieke rechten. Nochtans waren daar beperkte uitzonderingen

²⁹ Zie over deze discussie tussen de verschillende islamitische rechtsscholen (ikhtilâf-al-madhahib) N. COULSON, *Histoire du droit islamique*, PUF, Paris, 1995, 85 e.v. Ook binnen de vier grote scholen was er vaak discussie over fundamentele aspecten van het recht.

³⁰ A. A. AN-NA'IM, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University Press, New York, 1996, 54-55.

³¹ A. E. MAYER, *supra* noot 12, 77.

³² A. A. AN-NA'IM, *supra* noot 28, 59. Deze discussie zal uitgebreider behandeld worden in Deel II.

³³ A. E. MAYER, *supra* noot 12, 78.

op. Zo werd in art. 25 van dit ontwerp vrijheid van meningsuiting toegekend, tenzij voor publicaties die een belediging konden betekenen voor de religieuze overtuiging.

Dit ontwerp kreeg scherpe kritiek, zowel van plaatselijke mensenrechtenorganisaties, als van de geestelijkheid die de steun kreeg van Ayatollah Khomeini³⁴. Uiteindelijk werd het herschrijven van de Grondwet toevertrouwd aan een Vergadering van Experten, overwegend samengesteld uit geestelijken. Het werk was beëindigd in december 1979, toen er in het regime reeds een duidelijke politieke ommekeer merkbaar was³⁵.

De uiteindelijke tekst van de Iranese Grondwet reflecteert duidelijk deze omslag. Het voorstel van mensenrechtenorganisaties om de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens op te nemen in de Grondwet werd niet alleen verworpen, de grondrechtenbepalingen werden ook herschreven d.m.v. verwijzingen naar Islamitische criteria. Nochtans zijn de fervente tegenstanders er niet in geslaagd elke verwijzing naar mensenrechten uit de uiteindelijke tekst te weren.

Waarschijnlijk de meest markante bepaling in de tekst is die van art. 4:
 “All civil, penal financial, economic, administrative, cultural, military, political, and other laws and regulations must be based on Islamic criteria. This principle applies absolutely and generally to all articles of the Constitution as well as to all other laws and regulations, and the wise persons of the Guardian Council are judges in this matter.” (eigen cursivering)

Ook de bepaling van art. 20 is opvallend:
 “All citizens of the nation, whether men or women, are equally protected by the law [vertaald als qanun, of seculier recht]. They also enjoy human, political, economic and cultural rights according to Islamic standards [mavazine eslam]” (eigen cursivering).

Het probleem van de gelijkheid zal verderop behandeld worden, maar een korte verklaring van het concept van de qanun dringt zich op. Deze term wordt gebruikt om seculier recht aan te duiden, in tegenstelling tot dat recht, dat gebaseerd is op islamitische bronnen. De qanun was de bevoegdheid van de soeverein om de procedure- en bewijsregels op te leggen, die meestal tot gevolg hadden de bevoegdheid van de traditionele kadi-rechtbanken te beperken. Volgens COULSON liet dit wereldlijk recht de doctrine van het klassieke shari'ah-recht intact, maar had het een aanzienlijk effect op de

³⁴ S. BAKHASH, *The Reign of the Ayatollah*, New York, 1984, 77.

³⁵ Noot: de bezetting van de Amerikaanse ambassade en de gijzeling van de Amerikaanse diplomaten in november 1979 wordt algemeen beschouwd als de overgang van de macht van de gematigde revolutionairen en de liberale nationalistenaar de conservatieve geestelijkheid.

rechtsmacht die de kadi-rechtbanken uitoefenden en daarmee op de toepassing van de shari'ah zelf³⁶.

De bijdrage van COULSON dateerde echter van voor de Iranese revolutie en de status van het qanun-recht is fel verminderd onder invloed van de geestelijkheid. Dit blijkt uit de formulering van de artikelen 4 en 20 van de Iranese Grondwet. De gelijkheid van art. 4 is slechts een gelijkheid t.a.v. het procedure- en bewijsrecht, onafhankelijk van eventuele discriminaties die voortvloeien uit de 'islamitische principes'.

Artikelen 21, 24, 26, 27 en 28 over resp. rechten van vrouwen, persvrijheid, rechten van minderheden, vrijheid van vergadering en vrijheid van beroepsuitoefening bevatten gelijkaardige formuleringen.

De praktijk bewijst dat de vaagheid van de formuleringen in praktijk neerkwam op een vrijgeleide voor de Iranese overheid om op grote schaal mensenrechtenschendingen te legitimeren op basis van islamitische criteria³⁷.

- Beperkingen in de UIDHR

De Universal Islamic Declaration on Human Rights doet explicieter dan de Iranese Grondwet beroep op islamitische criteria om rechten te beperken, hoewel dit nog veel duidelijker is in de Arabische versie van de verklaring, die als gezaghebbend wordt beschouwd, dan in de Engelse versie³⁸. De inconsistentie tussen beide versies bevorderen de helderheid allerminst.

Zo kan men in de verklarende tekst bij de verklaring:

“In the exercise and enjoyment of the rights referred to above every person shall be subject only to such limitations as are enjoined by the Law for the purpose of securing the due recognition of, and respect for, the rights and the freedom of others and of meeting the just requirements of morality, public order and the general welfare of the Community (Ummah).”

Deze tekst leunt sterk aan tegen de tekst van de Universal Declaration on Human Rights, ware het niet dat “Law” in de gezaghebbende Arabische versie vertaald wordt als shari'ah. De verklarende tekst van de Engelse versie verduidelijkt dat het gaat om:

“the totality of ordinances derived from the Qur'an and Sunnah [de overlevering van wat de profeet Mohammed zei en deed] and any other laws that are deduced from these two sources by methods considered valid in Islamic jurisprudence”

³⁶ COULSON, *Histoire du droit islamique*, PUF, Paris, 1995, 166.

³⁷ A. E. MAYER, *supra* noot 12, 86.

³⁸ *Ibid.*, 87.

Zoals in het geval van de Iranese Grondwet is ook hier onduidelijk wat precies bedoeld wordt met deze beperkingen. Een definitie van de shari'ah zoals deze zou slaan op het geheel van de premoderne islamitische doctrine die niet uitblinkt door eenduidigheid. "Methods considered valid in Islamic jurisprudence" doet echter de vraag rijzen of recentere interpretaties ook een rol toebedeeld horen te krijgen.

Sectie 12 van de Preambule bij de UIDHR bepaalt dat:

"no one shall be deprived of the rights assured to him by the Law except by its authority and to the extent permitted by it"

Deze formulering is tekenend voor de rest van de rechtenvoorzieningen in de tekst en komt er eigenlijk op neer dat het de shari'ah is die in rechten voorziet en ze beperkt. De vraag is dan ook wat de betekenis is van een mensenrechtendocument als de UIDHR als zij geen verregaander bescherming kan bieden dan de reeds bestaande.

- Beperkingen in het Azhar ontwerp van grondwet

Het Azhar ontwerp van grondwet gebruikt een groot aantal verschillende formuleringen om beperkingen op te leggen op mensenrechten. Art. 29 van de oorspronkelijke Arabische versie garandeert vrijheid van religieuze en intellectuele overtuiging, vrijheid van arbeid, vrijheid van meningsuiting, vrijheid van vereniging en vergadering, persoonlijke vrijheid (al-hurriya al-shakhsiya) en vrijheid om te reizen, allemaal binnen de grenzen van de shari'ah (hudud al-shari'a al-islamiya). Art. 37 garandeert het recht om te werken en een inkomen te hebben, overeenkomstig de voorschriften van de shari'ah (ahkam al-shari'a al-islamiya). Art. 43 tenslotte zegt dat rechten genoten kunnen worden overeenkomstig de doelstellingen van de shari'ah (wafqan li maqasid al-shari'a). Met uitzondering van de seculiere criteria gebruikt in art. 42 wordt ook hier het traditionele islamrecht als de enige basis gebruikt op grond waarvan rechten kunnen toegekend of ontnomen worden³⁹. De enige verklaring die gegeven kan worden aan de betekenis van islamitische beperkingen op de vrijheid om te reizen is volgens MAYER een bepaalde strekking binnen de conservatieve moslims die vrouwen het recht op autorijden ontzegt⁴⁰.

b. Gelijkheid

Men kan in de islamitische traditie hoofdzakelijk twee strekkingen vinden t.a.v. gelijkheidsvraagstukken. Uit een groot aantal koranteksten, en met name die uit de Mekka-periode, blijkt de egalitaristische inslag van het islamitische gedachtegoed⁴¹. Interpretatiemethodes die later behandeld zullen worden,

³⁹ Ibid., 89.

⁴⁰ Ibid., 90.

⁴¹ A. A. AN-NA'IM, supra noot 30, 52.

hebben deze teksten echter opgeschort ten gunste van de latere teksten uit de Medina-periode die duidelijk een ondergeschikte status toekenden aan vrouwen en niet-moslims. Deze spanning, die in het premoderne shari'ahrecht aanwezig is, kleurt tot vandaag de discussies onder moslimauteurs.

- Gelijkheid in islamitische mensenrechtenschema's

In de teksten van moslimauteurs valt op hoezeer zij hun onwil trachten te verbergen om het principe van gelijkheid te erkennen, zoals dat erkend is in internationale teksten. Zo neemt MAWDUDI de "gelijkheid van menselijke wezens" op in zijn lijst van islamitische mensenrechten⁴² en specificeert hij daarbij dat islam elke discriminatie verbiedt tussen "men [mannen]" – niet tussen "men and women" – en dat op basis van kleur, ras, nationaliteit, geboorteplaats⁴³ of sociale klasse⁴⁴. Door deze manier van formuleren, die grotendeels gelijkloopt met die van de UIDHR, worden handig de problematische terreinen van seksediscriminatie en discriminatie op grond van geloof ontweken.

Art. 19 van de Iranese Grondwet gebruikt een gelijkaardige, ontwijkende formulering om het principe van gelijkheid te behandelen:

"The people of Iran, regardless of their ethnic, family and tribal origins shall enjoy equal human rights. Color, race, language and the like shall not be a cause for privilege."

Ook hier wordt seksediscriminatie, nochtans een heet hangijzer in postrevolutionair Iran handig gemeden⁴⁵. Nochtans draagt art. 3.14 van de Grondwet de sporen van het oorspronkelijke ontwerp van 1979:

"securing the multifarious rights of all citizens, both women and men, and providing legal protection for all, as well as the equality of all before the law [qanun];"

Het feit dat een dergelijke bepaling, hoewel in strijd met de algemene overtuiging van de opstellers van de Grondwet, toch de uiteindelijke tekst heeft gehaald, zegt iets over de normatieve kracht van de internationale mensenrechtenconcepten.

- Gelijke rechtsbescherming in islamitische mensenrechtenschema's

Gelijke rechtsbescherming werd in islamrecht vaak fundamenteel anders opgevat dan in het internationaal recht. Voor een groot aantal auteurs was dit principe niet geschonden zolang het shari'ah-recht, met de discriminaties die het tot stand bracht, gelijk toegepast werd op de verschillende categorieën die

⁴² A. A. MAWDUDI, *Human Rights in Islam*, Leicester, 1980, 28-29.

⁴³ *Ibid.*, 21.

⁴⁴ *Ibid.*, 32.

⁴⁵ A. E. MAYER, *supra* noot 12, 96.

het in het leven riep⁴⁶. Een dergelijke vorm van gelijke bescherming voor het recht is bijzonder geneigd tot het bevestigen van de bestaande discriminaties en verschilt van de internationale formulering van de UDHR in art. 2 en art. 7: “Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status.”

“All are equal before the law and are entitled without any discrimination to equal protection against any discrimination in violation of this Declaration and against any incitement to such discrimination.”

De Engelse versie van de UIDHR bepaalt in art. 3.a dat:

“all persons are equal before the Law and are entitled to equal opportunities and protection of the Law.”

Deze formulering kan de indruk wekken dat de UIDHR de discriminatoire bepalingen van de shari’ah heeft afgeschaft, maar dit is niet het geval. De Arabische versie van art. 3.a bepaalt dat mensen gelijk zijn voor de shari’ah en dat er geen onderscheid wordt gemaakt in de toepassing hiervan op hen of in de bescherming die de shari’ah biedt. Men krijgt dus geen garantie op gelijke bescherming door een neutraal recht; maar ‘gelijke bescherming’ onder een recht dat in zijn premoderne formuleringen inherent discriminatoir is en daarmee de bepalingen van het internationaal recht schendt⁴⁷.

De echte bedoeling van de UIDHR kan achterhaald worden door onderlinge vergelijking van een aantal artikels. Zo voorziet art. 11 in een recht tot deelname aan het openbare leven. De Arabische versie bepaalt dat alle leden van de umma, of de islamitische gemeenschap van gelovigen, die voldoen aan de vereiste shari’ah-vereisten, gerechtigd zijn om in openbare dienst of bij de overheid te werken. Volgens de Arabische versie kan ras en sociale klasse niet als een rechtvaardiging worden gebruikt om mensen uit te sluiten van zulke posities. De UIDHR zwijgt echter over criteria zoals geslacht en geloof, die traditioneel gebruikt worden door de geestelijkheid om uitsluiting van vrouwen en niet-moslims te rechtvaardigen⁴⁸.

De opstellers van de Iranese Grondwet moeten zich gerealiseerd hebben dat de garantie op gelijke bescherming onder de shari’ah een contradictio in terminis zou inhouden en hebben daarom in art. 20 gelijke bescherming onder de qanun verleend. In combinatie met andere bepalingen van de Iranese Grondwet wordt de reikwijdte van art. 20 echter grondig beperkt. Zoals eerder gesteld bepalen artikelen 4 en 20 immers dat islamitische criteria voorgaan op grondwettelijke principes.

⁴⁶ Ibid., 98.

⁴⁷ Ibid., 99.

⁴⁸ Ibid., 100.

Het Azhar ontwerp van Grondwet behandelt het probleem van de gelijkheid niet eens en houdt het op een korte bepaling in art. 28 die zegt dat rechtvaardigheid en gelijkheid de basis vormen voor het recht, zonder ook maar enigszins de praktische uitwerking daarvan te stipuleren of te voorzien in beschermingsmechanismen.

Het verschil tussen de Iranese Grondwet en het Azhar ontwerp is waarschijnlijk te verklaren door het feit dat de Iranese Grondwet een actueel document is met bindende kracht, terwijl het Azhar ontwerp in de eerste plaats een conservatieve denkoefening was. Bovendien is de Iranese Grondwet tot stand gekomen in een discussie tussen de conservatieve geestelijkheid en een liberale oppositie die beroep kon doen op een juridisch erfgoed dat reeds vertrouwd was met de principes van het constitutionalisme. Het feit dat die discussie bestond, doet tevens vragen rijzen naar de representativiteit van de andere islamitische mensenrechtendocumenten voor de publieke opinie in moslimlanden.

c. Beperkingen op de rechten en vrijheden van vrouwen

De status van vrouwen is waarschijnlijk het meest problematische aspect van het geldend islamrecht wanneer het getoetst wordt aan de internationale verdragen.

- Islamrecht en vrouwenrechten

Het is belangrijk na te gaan welke bronnen aangaande de status van vrouwen men citeert, want er is een duidelijke breuk merkbaar tussen de vroege bronnen en de latere juridische traditie. Zowel de conservatieven als modernisten en feministen beweren aanwijsbare stavingen van hun standpunten te vinden in Koran en Soennah⁴⁹.

De Koran, als goddelijke en belangrijkste rechtsbron, neemt een centrale plaats in. Er wordt uitgebreid aandacht besteed aan de status van vrouwen en het is opmerkelijk dat de veranderingen die de Koran in het geldende recht van de Arabische stammen teweegbracht, een enorme vooruitgang teweegbrachten. Zo voerde de Koran een verbod op kindermoord in, maakte de vrouw bekwaam om te erven, legde grenzen op aan polygamie, beperkte de gronden voor de echtgenoot tot verstoting, gaf vrouwen het juridisch bezit van de bruidsschat, dat voordien naar de vader van de bruid ging⁵⁰.

De positie van vrouwen in de zevende eeuw was op het Arabische schiereiland zelfs merkkelijk beter dan die in het Westen. Moslimvrouwen genoten volledige rechtsbekwaamheid, waren bekwaam om eigendom te hebben en te

⁴⁹ Ibid., 110.

⁵⁰ N. J. COULSON, supra noot 36, 131 e.v.

beheren en konden volgens bepaalde interpretaties van de Koran op vrij liberale gronden de echtscheiding aanvragen⁵¹.

In de traditionele rechtspraak consulteerde men niet de originele bronnen, maar deed men beroep op teksten van de rechtsgeleerden van diverse scholen. De juridische uitwerking van de shari'ah-principes kwam tot stand in een premoderne samenleving waar een traditioneel patriarchaal familiemodel dominant was. Volgens MAYER lag die overheersende cultuur aan de oorzaak van het vrouwonvriendelijk karakter van het islamrecht. SCHACHT en COULSON halen de verplichte monogamie voor vrouwen in tegenstelling tot mannelijke polygamie aan, het recht van de man om gehoorzaamheid van de echtgenote te eisen, de mogelijkheid om de echtgenote te ad nutum te verstoten door het uitspreken van een simpele formule. Mannen krijgen bovendien het hoederecht over de kinderen vanaf het einde van de 'kindsheid' (uit de discussie tussen de rechtsscholen blijkt dat men het niet eens was over die periode, volgens COULSON gaat het om een periode van enkele maanden tot zelfs de meerderjarigheid). In het successierecht erfdn vrouwen de helft van het aandeel dat vrouwen in dezelfde hoedanigheid toekwam⁵².

Sinds het midden van de negentiende eeuw zijn de stringente regels inzake de handelingsbekwaamheid van vrouwen langzamerhand in de landen van het Midden Oosten hervormd geworden, behalve in Saudi Arabië. De golf van islamitisering die na de Iranese Revolutie op gang was gekomen, heeft deze evolutie echter abrupt tot staan gebracht⁵³.

De conservatieve rechtsgeleerden zoals TABANDEH, maar vooral MAWDUDI hoeden zich ervoor de inferieure status van vrouwen expliciet te verdedigen, hetgeen volgens MAYER wijst op het prestige dat van de internationale schema's afstraalt⁵⁴.

- Tabandeh

Tabandeh is uitzonderlijk in zijn openlijke stellingname dat Islam zich verzet tegen man-vrouwgelijkheid. Waarschijnlijk is dit te wijten aan het feit dat hij weinig politieke ervaring heeft en de problemen vanuit zuiver religieuze hoek benadert⁵⁵.

Tabandeh was verrassend ongezoeten in zijn reactie op art. 16 van de UIDHR, dat voorzag in gelijke rechten voor mannen en vrouwen in huwelijks- en

⁵¹ Voor de Malikitische school konden vrouwen o.a. de echtscheiding aanvragen omwille van de "wreedheid" van hun echtgenoot. Zie N. J. COULSON, supra noot 36, 180.

⁵² J. SCHACHT, *Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, 126-127.

⁵³ A. E. MAYER, supra noot 12, 113.

⁵⁴ *Ibid.*, 114.

⁵⁵ S. TABANDEH, *A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, Guildford, 1970, 1.

echtscheidingsaangelegenheden en dat het recht om te huwen garandeert zonder enige beperking omwille van ras, nationaliteit en geloof. Volgens hem was deze bepaling op verschillende punten in strijd met het bestaande islamrecht⁵⁶.

Zijn voornaamste bezwaar was het feit dat art. 16 huwelijken tussen moslims en niet-moslims en echtscheidingen op initiatief van de echtgenote zou toelaten, hetgeen volgens hem manifest in strijd was met de shari'ah. Bovendien stelt Tabandeh dat Islam vrouwen de deelname aan het politieke leven verbiedt en verantwoordt de strenge vestimentaire normen van de shari'ah als volgt:

“Islam has taken measures to prohibit practices which would lead to stimulating of sensual passion or to deviation from chastity. Women are therefore ordered not to do what would titillate men’s feelings of lust. She must therefore cover her body, and not show her adornments of beauty or of jewellery or make-up to the outside world or to strangers. She must not frequent, more than absolutely essential, public gatherings attended by men. She must spend much time at home.”⁵⁷

- Mawdudi

Mawdudi kon zich omwille van zijn politiek carrière waarschijnlijk niet veroorloven om eenzelfde standpunt als Tabandeh openlijk in te nemen in zijn mensenrechtenpamflet. Uit andere van zijn artikels blijkt echter dat hij het grotendeels eens is met Tabandeh, met uitzondering van het feit dat hij minder bezwaar had tegen echtscheiding op initiatief van de echtgenote en op liberale gronden⁵⁸. Zijn afkeer van gelijkheid komt voort uit misprijzen voor wat hij de ‘westerse decadentie’ noemt.

Waarschijnlijk moet hij zich hebben gerealiseerd dat het vreemd zou zijn indien hij vrouwen geen enkel recht zou toekennen, daarom plaatste Mawdudi in zijn lijst van basisrechten ‘respect for the chastity [eerbaarheid, zuiverheid] of women’. Dit zogenaamde recht blijkt uit de praktijk eerder een voorwendsel om vrouwen een groot aantal rechten te onttrekken dat hen toekomt volgens de internationale standaarden⁵⁹.

Bovendien blijkt uit de formulering van dit zogenaamde recht dat Mawdudi de essentie van het principe van mensenrechten verkeerd interpreteert. De bescherming geboden door de internationale mensenrechtendocumenten is in de eerste plaats bedoeld om fundamentele rechten van burgers te beschermen tegen inmenging door de overheid en machtsmisbruik tegen te gaan in de

⁵⁶ Ibid., 35.

⁵⁷ Ibid., 52.

⁵⁸ A. A. MAWDUDI, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore, 1955, 138-139.

⁵⁹ A. E. MAYER, *supra* noot 12, 118.

relatie burger-overheid. Het recht van 'respect voor de eerbaarheid' zou net zoveel betekenen als een recht om niet overvallen te worden. De formulering van dit 'recht' geeft de indruk dat het om een afleidingsmanoeuvre gaat.

- De UIDHR

Hoewel het niet expliciet uit de tekst van deze verklaring blijkt, is de tekst toch zodanig opgesteld dat een ondergeschikte positie voor vrouwen erdoor gelegitimeerd wordt. De nuances zijn echter uiterst subtiel. Zo leest men in art. 19.a van de Engelse versie van de UIDHR:

“Every person is entitled to marry, to found a family, and to bring up children in conformity with his religion, tradition and culture.”

De reikwijdte van deze bepaling wordt maar duidelijk wanneer men haar naast die van art. 16.1 van de UDHR legt:

“Men and women of full age, without any limitation due to race, nationality or religion, have the right to marry and to found a family.”

De misleidende toevoeging van de bewoordingen “in conformity with his religion” in het UIDHR zet de deur open voor de toepassing van enkele restrictieve shari'ahbepalingen. Zo is het moslimvrouwen niet toegestaan om niet-moslimmannen te huwen en mag een moslimman slechts een moslimvrouw huwen of een vrouw die behoort tot een van de 'religies van het boek' (dhimmi)⁶⁰. De internationale bepaling beoogt een volledige vrijheid om de eigen echtgenoot te kiezen, de formulering van het UIDHR lijkt eerder bedoeld om beperkingen op te leggen.

Art. 19.a van de Engelse tekst gaat verder als volgt:

“Every spouse is entitled to such rights and privileges and carries such obligations as are stipulated by the Law.”

terwijl art. 16.1 van de UDHR bepaalt:

“They are entitled to equal rights as to marriage, during marriage and at its dissolution.”

Men kan zich afvragen wat de betekenis is van de bepaling in de UIDHR, wanneer men met de 'Law' de shari'ah bedoelt, wat art. 19.a tot een bevestiging maakt van alle discriminaties op grond van geslacht die men in het premoderne sharia'ahrecht kan terugvinden. Dit komt veel duidelijker aan bod in de Arabische versie van de tekst die ook de islamitische bronnen vermeldt. Zo refereert men in de Arabische versie naar koranvers 2:228 dat zegt dat “[women] have rights similar to those [of men] over them in kindness, and

⁶⁰ Zie J. J. NASIR, *The status of women under Islamic law and under modern Islamic legislation*, London, 1990, 159p.

men are a degree above them.” Deze tekst wordt traditioneel door conservatieve auteurs gebruikt om genderdiscriminatie te legitimeren.

De dispariteit tussen de Engelse en Arabische versies van de teksten doet de vraag rijzen of de Engelse tekst niet opgesteld is met de bedoeling het te laten lijken op datgene wat voor een westers publiek herkenbaarder en aantrekkelijker zou lijken⁶¹.

De UIDHR lijkt over het algemeen de traditionele premoderne beperkingen op de rechten en vrijheden van vrouwen te bevestigen, met uitzondering van één bepaling. Art. 19 bepaalt immers dat niemand mag uitgehuwelijkt worden tegen zijn of haar wil. Premoderne shari'ahregels stonden immers toe dat de huwelijksvoogd van het meisje haar uithuwelijkte op eender welke leeftijd en zonder haar instemming⁶². Een groot aantal moslims beschouwt deze premoderne regels van de jabr of ijbar (gedwongen huwelijk) echter als verouderd en onverenigbaar met het ideaal van het huwelijk als een gemeenschap met vrijwillige toestemming van beide partijen, in de meeste staten in het Midden Oosten heeft men het recht van de voogd om uit te huwelijken dan ook afgeschaft⁶³. Deze bepaling in het UIDHR is nochtans een van de weinige artikels die werkelijk een vooruitgang betekent daar de praktijk van het uithuwelijken in de moslimwereld nog steeds een actueel thema blijkt⁶⁴.

De meest uitgebreide bepaling van de UIDHR i.v.m. vrouwen is art. 20 dat in een lijst voorziet van “rechten voor gehuwde vrouwen”. Opvallend is dat het UIDHR geen rechten lijkt te voorzien voor ongehuwde vrouwen en er kan dus gespeculeerd worden naar wat precies de bedoeling geweest moet zijn van de opstellers van deze bepaling. Bovendien hebben de opstellers het evenmin aangedurfd te voorzien in een lijst van rechten voor gehuwde mannen. Gezien de nogal verregaande en vrouwonvriendelijke aspecten van het shari'ahrecht terzake (het recht om in geval van ongehoorzaamheid zijn echtgenote te slaan, het recht op seksuele gemeenschap tegen de wil van de echtgenote tenzij die een religieus aanvaarde grond tot weigering zou hebben, het recht op polygamie) zou dit waarschijnlijk het tegengestelde effect hebben gehad van wat men met de UIDHR gepoogd had⁶⁵.

De “rechten van de gehuwde vrouw” zijn het vermelden waard. Art. 20 UIDHR:

“Every married woman is entitled to:

- a) live in the house in which her husband lives;

⁶¹ A. E. MAYER, supra noot 12, 122.

⁶² Ibid.

⁶³ J. J. NASIR, supra noot 60, 104.

⁶⁴ zie T. MONNEKOSSO, “Africa's forced marriages”, BBC, 2001, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/africa/1209099.stm>

⁶⁵ A. E. MAYER, supra noot 12, 123.

- b) receive the means necessary for maintaining a standard of living which is not inferior to that of her spouse, and, in the event of divorce, receive during the statutory period of waiting (Iddah) means of maintenance commensurate with her husband's resources, for herself as well as for the children she nurses or keeps, irrespective of her own financial status, earnings or property that she may hold in her own right;
- c) seek and obtain dissolution of marriage (Khul'a) in accordance with the terms of the Law. This right is in addition to her right to seek divorce through the courts;
- d) inherit from her husband, her parents, her children and other relatives according to the Law;
- e) strict confidentiality from her spouse, or ex-spouse if divorced, with regard to any information that he may have obtained about her, the disclosure of which could prove detrimental to her interests. A similar responsibility rests upon her in respect of her spouse or ex-spouse.

Bepaalde aspecten van de bepalingen over onderhoud en erfrecht versterken de discriminatoire behandeling van vrouwen. Zo lijkt uit artikel 20.b de bekommernis om het onderhoud van de echtgenote door haar man te verzekeren. Er wordt verwezen naar de 'idda, de wachtperiode volgende op de scheiding. De 'idda was volgens COULSON bovendien het eerste punt van discussie onder moslimgeleerden omdat de koranteksten zich op dat punt al tegenspraken⁶⁶. In ieder geval stopte de onderhoudsverplichting samen met het einde van de 'idda, waarna er geen alimentatievoorzieningen bestonden en de vrouw dus aan haar lot werd overgelaten.

In een systeem waarin mannen bovendien unilateraal hun echtgenote kunnen verstoten heeft deze regeling vrouwen bijzonder afhankelijk gemaakt. Bovendien heeft de economische ontwikkeling en urbanisatie ervoor gezorgd dat vrouwen minder beroep kunnen doen op de familiebanden die in premoderne tijden voor het onderhoud konden instaan. Nochtans merkt NASIR op dat recente ontwikkelingen in familierecht in landen in het Midden Oosten de rechter de bevoegdheid hebben toegekend de onderhoudsverplichtingen van het premoderne shari'ahrecht uit te breiden⁶⁷. In feite werkt de UIDHR, door te verwijzen naar de oude 'idda-regeling als een verwerping van reformistische ideeën⁶⁸ en kan dit document zelfs schadelijk zijn voor de situatie van vrouwen.

De Arabische tekst maakt op dit punt referentie naar koranvers 4:34 dat stelt dat "Men are in charge of women, because Allah hath made the one of them to

⁶⁶ N. J. COULSON, supra noot 33, 33 en 93. De scholen der Malikieten en Hanafieten waren het onderling eens dat deze wachtperiode tijdens dewelke de man zijn echtgenote diende te onderhouden (drie maanden of, indien de echtgenote zwanger bleek, tot de geboorte van het kind) vooral in het belang van de man was, aangezien op die manier het vaderschap van het kind vaststond.

⁶⁷ J. J. NASIR, supra noot 55, 117.

⁶⁸ A. E. MAYER, supra noot 23, 125.

excel the other, and because they [the men] spend of their property [for the support of women].” Het is vreemd om een dergelijk citaat te moeten lezen in een tekst die ‘rechten van de gehuwde vrouw’ is getiteld.

Ook de bepaling over het recht om te erven volgens het shari’ahrecht is van weinig betekenis, daar dat recht vrouwen over het algemeen discrimineert door hen maar de helft van het aandeel van mannen toe te kennen. Het in de Arabische tekst overgenomen koranvers kent aan de weduwe toe “[a maximum of] one-quarter of her husband’s estate if there are children.” Volgens de doctrine gaat het hier wel degelijk om een maximum en verhindert de shari’ah dat vrouwen meer zouden erven⁶⁹. Bovendien mag niet vergeten worden dat in geval van polygamie dat ene kwart te verdelen valt over meerdere echtgenotes⁷⁰. Tegelijk heeft een weduwnaar recht op de helft van de nalatenschap indien er geen kinderen zijn en een kwart indien er kinderen zijn, dit deel hoeft hij niet met andere erfgenamen te delen.

Art. 20.c lijkt een recht op echtscheiding toe te kennen, maar blijkt bij nadere analyse gewoon bevestiging van de klassieke shari’ahregel dat de echtgenote haar man mag vragen in te stemmen met een vorm van echtscheiding door onderlinge toestemming of khul’⁷¹. Enkel de Malikitische school laat toe dat de rechter een vorm van echtscheiding op grond van feiten uitspreekt in een aantal beperkte gevallen⁷².

De tekst van de UIDHR, en vooral wanneer men de Engelse met de Arabische versie vergelijkt, lijkt dus wat grotesk aan te doen. Onder de noemer van het toekennen van rechten bevestigt de UIDHR de oude discriminaties.

- De Iranese Grondwet

De Iranese Grondwet vermeldt in art. 3.14 in de lijst van doelstellingen van de revolutie:

“securing every human right for both men and women, and establishing judicial security for all based on justice and the equality of all before the law [qanun].”

Artikel 21.1 roept vervolgens op tot de:

“creation of an environment favourable to the personal growth of women, and to the restoration of their material and spiritual rights.”

Zoals hierboven reeds vermeld, bevat de Iranese Grondwet echter ook een aantal bepalingen die aansluiten bij de verhullende kenmerken van de UIDHR.

⁶⁹ N. J. COULSON, *Succession in the Muslim Family*, Cambridge, 1971, 214.

⁷⁰ A. E. MAYER, *supra* noot 12, 126.

⁷¹ Bovendien op voorwaarde van teruggave van de bruidsschat. Zie N. J. COULSON, *supra* noot 36, 133.

⁷² *Ibid.*

De preambule van de Iranese Grondwet heeft het over het gezin als de fundamentele sociale eenheid en de voornaamste instelling voor menselijke welvaart en ontwikkeling:

“[...] With the restitution of the noble and respected duty of motherhood, to raise ideological men [ensanha-ye maktabi], women will be in the vanguard and in fact the comrade of men in all aspects of active life. Consequently, women will assume greater responsibilities, and from the Islamic point of view they will be held in greater esteem.”

Deze bepaling en een aantal gelijkaardige werden in de periode na de revolutie vaak aangegrepen voor de legitimatie van programma's die de traditionele familieverhoudingen moesten herstellen⁷³. Bij de eerste maatregelen die Khomeini nam na de machtsvername bestond erin de zeer liberale Family Protection Act 1967, die het familierecht volledig had gesecculariseerd, af te schaffen⁷⁴. Bovendien werd de huwbare leeftijd voor meisjes verlaagd naar 13 jaar en werd de sjiitische figuur van het tijdelijk huwelijk, dat door Soennitische moslims als prostitutie wordt gezien, opnieuw ingevoerd⁷⁵. Waarschijnlijk het meest tekenend is dat vrouwen van verantwoordelijke posities binnen de samenleving werden geweerd, maar dat het hen bovendien ook verboden werd rechten te studeren of een functie uit te oefenen in het gerechtelijk apparaat⁷⁶.

- Azhar ontwerp van Grondwet

Het Azhar ontwerp van Grondwet vertoont een aantal gelijkenissen met de Iranese Grondwet in de explicitering van de rol van vrouwen in de samenleving. De positie van vrouwen wordt behandeld onder de titel “Islamic Society” en art. 7 bepaalt dat het gezin de basis is van de samenleving en dat de fundamentele van het gezin geloof en moraliteit zijn. Art. 8 bepaalt vervolgens dat het beschermen van het gezin een taak van de staat is.

Het Azhar ontwerp is in hetzelfde bedje ziek als de andere islamitische documenten door de verwijzing naar de reeds eerder vermelde islamitische beperkingen. Art. 37 voorziet in de algemene garantie van een recht op werk, terwijl een apart art. 38 stelt dat vrouwen het recht hebben te werken binnen de

⁷³ A. E. MAYER, supra noot 12, 129.

⁷⁴ Deze Family Protection Act bepaalde o.a. dat alle echtscheidingskwesties voor een rechtbank moesten gebracht worden, wat een einde maakte het recht van de echtgenoot op een buitengerechtelijke echtscheiding door het uitspreken van een echtscheidingsformule. Bovendien had deze wet de gronden tot echtscheiding aanzienlijk uitgebreid, werd bij het hoederecht over de kinderen verplicht rekening gehouden met het belang van deze kinderen en moest een man toestemming vragen aan de rechtbank voor hij een nieuw huwelijk kon aangaan, toestemming die hij slechts kreeg indien hij kon bewijzen in voldoende middelen te kunnen voorzien voor beide vrouwen. Zie D. HINCHCLIFFE, “the Iranian Family Protection Act”, *International and Comparative Law Quarterly*, 17, 1968, 516-21.

⁷⁵ A. E. MAYER, supra noot 12, 130.

⁷⁶ E. SANASARIAN, *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini*, New York, 1982, 94-97.

grenzen van de shari'ah. Er worden geen specificaties gegeven over de betekenis van deze beperking, maar verondersteld mag worden dat ze ook hier kan dienen om praktijken te legitimeren als de verplichte toestemming van de echtgenoot, een beperkt aantal betrekkingen die openstaan voor vrouwen en het weren uit die beroepsbezigheden die hen in contact brengen met mannen⁷⁷. Art. 14 bepaalt dat:

“Bedizenment [opsmuk, opzichtige kledij] is forbidden and observing others' feelings is a duty. The government is to pass the laws and decisions to preserve the feelings of the public against profligacy [losbandigheid, verspilzucht] according to the rules of the Islamic Sharia”

Dit is zoveel als een oproep aan overheden om maatregelen te nemen zoals in Iran waar de hoofddoek verplicht is en vrouwen worden ontmoedigd om hun huizen te verlaten. Bovendien blijkt ook hier de Arabische tekst verhelderend. Deze verwijst immers naar koranvers 33:33: “bedizen not yourselves with the bedizenments of the Time of Ignorance.”, dat algemeen geïnterpreteerd wordt als een verbod voor vrouwen opzichtige of uitdagende kledij te dragen.

De bespreking van bovenstaande documenten doet dus vermoeden dat de garanties voor de bescherming van de rechten van vrouwen ondermaats zijn. Nochtans blijkt dat maar pas na aandachtige lezing van de teksten, de regelmatige verwijzingen naar de shari'ah ogen immers op het eerste zicht vrij onschuldig.

d. Islamitische mensenrechtenschema's en niet-moslims

Een ander gevoelig punt in het mensenrechtenbeleid van een aantal moslimstaten betreft de behandeling van niet-moslims en religieuze minderheden in moslimlanden. Hoewel er in de shari'ah historisch gezien bekend staat omwille van een vrij liberale houding t.a.v. niet-moslims (o.a. het dhimma-stelsel), had de Islamitische Heropleving na 1979 verregaande implicaties voor religieuze minderheden. Die minderheden die zichzelf tot de islam rekenden, maar niet die versie van het geloof beleden dat opgelegd werd door de staat, werden al snel beschouwd als tegenstanders van het regime.

- Shari'ahrecht en de rechten van niet-moslims

De oorspronkelijke premoderne shari'ahregels m.b.t. de status van niet-moslims zijn, hoewel historisch gezien erg liberaal, niet meer in overeenstemming met de vereisten van het huidige internationaal recht⁷⁸. Deze premoderne regels moeten gezien worden in de context van de prille gemeenschap die voortdurend bedreigd werd van buitenaf en toch een groot aantal niet-moslimgemeenschappen moest opnemen die door snelle veroveringen onder moslimcontrole waren gekomen.

⁷⁷ A. E. MAYER, supra noot 12, 134.

⁷⁸ A. E. MAYER, supra noot 12, 147.

In het islamrecht is een bijzondere status weggelegd voor christenen en joden als de ontvangers van eerdere goddelijke openbaringen. Deze twee grote monotheïstische godsdiensten stonden bekend als ahl al-kitab, of volkeren van het boek. Joden en christenen hadden de status van dhimmis, wat betekende dat ze getolereerd werden, indien ze zich onderwierpen aan de moslimoverheersing en een aantal gedragsregels aanvaardden. Dhimmis hoorden een bijzondere belasting te betalen (jizya) en waren uitgesloten van de dienst in het leger. Hoewel over het algemeen onderworpen aan de shari'ah, waren ze inzake familierecht onderhevig aan hun eigen recht, tenzij in gemengde aangelegenheden⁷⁹.

Andere godsdiensten werden niet getolereerd en werden beschouwd als polytheïsten of ongelovigen. Wanneer ze werden overwonnen door moslims hadden ze naar de premoderne shari'ah-doctrine de keuze om zich tot de islam te bekeren of te sterven. In praktijk was het erg moeilijk om dat consequent toe te passen toen de islamheerschappij zich naar het polytheïstische oosten (o.a. India) uitbreidde⁸⁰.

Studies hebben uitgewezen dat de status en behandeling van niet-moslims, wanneer getoetst aan de maatstaven van vandaag, een grotere tolerantie reflecteerden dan de christelijke houding t.a.v. niet-christenen in het westen. Vooral de houding t.a.v. joden komt verlicht over wanneer vergeleken met de droevige westerse reputatie op dit gebied⁸¹.

Met de opkomst van het seculiere nationalisme in de moslimwereld in de negentiende eeuw leek het dan ook dat de verschillen tussen moslims en niet-moslims langzaam zouden verdwijnen. Hoewel het verbod op interreligieuze huwelijken blijkbaar diepgeworteld was, nam de de jure discriminatie verder af in de twintigste eeuw⁸².

Nu de invloed van het seculiere nationalisme echter verminderd is en het gezag de islam als een politieke ideologie flink toegenomen is, is de vraag om de oude premoderne regels over dhimmis in ere te herstellen terug aan de orde⁸³.

- Tabandeh

Tabandeh sprak zich openlijk uit tegen gelijkheid en zijn kritiek op art. 1 van de UDHR was dan ook dat het principe van gelijkheid niet van toepassing is in geval van verschillen in religie, geloof en overtuiging. Dit is zo aangezien "nobility, excellence and virtue consist in true worship of the One God and

⁷⁹ J. SCHACHT, supra noot 49, 129.

⁸⁰ Ibid, 130-131.

⁸¹ Zie B. LEWIS, *The Jews of Islam*, Princeton, 1984, 245p.

⁸² A. E. MAYER, supra noot 12, 149.

⁸³ Ibid.

obedience to the commandments of Heaven”⁸⁴ De ahl al-kitab verdienen volgens Tabandah respect voor hun geloof, maar aangezien hun devotie niet het hoogste peil van spiritualiteit heeft bereikt, acht hij het onderscheid dat de shari’ah maakt tussen moslims en niet moslims gerechtvaardigd⁸⁵. Bovendien is hij ervan overtuigd dat niet-moslims die niet tot de ahl al-kitab behoren, geen rechtsbekwaamheid verdienen.

Bij Tabandeh kan men ook duidelijk zien hoe de discriminatie t.a.v. vrouwen zich vermengt met discriminatie t.a.v. niet-moslims in zijn opinie over interreligieuze huwelijken:

“The scripture says: “Men are guardians of women and guarantors of their rights” [Qur’an IV:34]. The wife must obey her husband. But, if she weds a non-Muslim husband it means that she as a Muslim is subordinating herself: and Islam never allows a Muslim to come under the authority of a non-Muslim in any circumstance at all, as is made perfectly plain in “God will never make a way for infidels (to exercise lordship) over believers” [Qur’an 4:41]: and therefore He never granted permission that Muslims should by marriage voluntarily subordinate themselves to non-Muslims... In Islam every distinction is abolished except the distinction of religion and faith; whence it follows that Islam and its peoples must be above infidels, and never permit non-Muslims to acquire lordship over them.”⁸⁶

- De UIDHR

De UIDHR behandelt de situatie van niet-moslims in art. 10. Dit artikel voorziet niet in gelijke behandeling voor religieuze minderheden, maar voorziet in art. 10.a dat de religieuze rechten van niet-moslims gebaseerd zijn op het principe dat er in de godsdienst geen dwang kan bestaan, hetgeen gebaseerd zou zijn op koranvers 2:256, een interpretatie die volgens AN-NA’IM overigens niet strookt met de gangbare interpretatie van de shari’ah⁸⁷. In de formulering van de UIDHR lijkt zij het systeem van de milletler, of het personeel statuut dat gold in het Ottomaanse Rijk en dat de verschillende niet-moslimgemeenschappen onderhevig maakte aan hun eigen religieus recht in interne aangelegenheden en aangelegenheden tussen leden van dezelfde gemeenschap. Een dergelijk systeem is nog steeds in het gros van de moslimlanden in zwang⁸⁸.

In de Engelse versie van art. 10.b wordt religieuze minderheden het recht toegekend om ofwel onder islamrecht, ofwel onder hun eigen recht in familieaangelegenheden te ressorteren. Dit lijkt verder te gaan dan het

⁸⁴ S. TABANDEH, supra noot 55, 15.

⁸⁵ Ibid., 28.

⁸⁶ Ibid., 37

⁸⁷ A. A. AN-NA’IM, supra noot 30, 87. Dit koranvers werd traditioneel geïnterpreteerd als alleen toepasselijk op dhimmis, maar gaf geen bescherming aan niet-moslims.

⁸⁸ A. E. MAYER, supra noot 12, 153.

traditionele shari'ahrecht, dat dit voorrecht enkel aan dhimmis verleende. De Arabische versie is dan ook eerlijker door te stellen dat enkel zij die behoren tot de ahl al-kitab dit recht genieten en verwijst naar koranverzen 5:47, dat over het volk van het Evangelie handelt, en 5:42, dat over de volgelingen van de Torah gaat.

Art. 12.e stelt vervolgens dat niemand de religieuze overtuiging van anderen belachelijk mag maken of beledigen. Ook hier hebben we te maken met een bepaling die de status van mensenrechtenbepaling niet waardig is aangezien ze niet tot de overheid is gericht, maar eerder een moralistisch principe verwoordt dat relaties tussen individuen zou moeten beheersen⁸⁹.

- De Iranese Grondwet

Ook de Iranese Grondwet lijkt een systeem zoals dat van de milletler te huldigen. Art. 13 stelt:

“The Iranian Zoroastrians, Jews and Christians are the only recognized minorities, who, within the limits of the law [dar hodud-e qanun], are free to perform their own religious rites, and who, in matters relating to their personal affairs and teachings, may act in accordance with their religious regulations.” (eigen cursivering)

Daarbuiten zijn de ahl al-kitab onderworpen aan het Iranese recht, dat volgens art. 4 ondergeschikt was aan het islamrecht. M.a.w. zij beschikken over geen enkele constitutionele bescherming tegen de discriminerende bepalingen van de shari'ah.

De praktijk in Iran wijst bovendien uit dat de islamitische religie zoals gepropageerd door de staat vooral een ideologisch karakter heeft gekregen in die zin dat niet-moslims uit het staatsapparaat worden geweerd en niet tot het leger worden toegelaten. Art. 144 van de Grondwet bepaalt:

“The Army of the Islamic Republic of Iran shall be an Islamic army. It must be an ideologically-oriented and democratic army and it must accept competent people who will be faithful to the goals of the Islamic revolution and will be self-sacrificing in the attainment of these goals.”

Art. 14 bepaalt:

“The Islamic Republic of Iran and Moslems shall treat non-Moslems according to the dictates of virtue and Islamic justice, and to honor their human rights [hoquq-e ensani]. This principle will be applicable only to those who do not become involved in conspiracies and activities which are anti-Islamic or are against the Islamic Republic of Iran.”

De toevoeging van de uitzondering in geval van samenzweringen en staatsgevaarlijke activiteiten is zo vaag dat ze de deur openzet voor potentiële

⁸⁹ Ibid, 154.

schendingen van grondrechten⁹⁰. Samengelezen met de beperkingen in art. 26 op de vrijheid van vereniging kan uit dit artikel overigens begrepen worden dat de straffen voor niet-moslims i.g.v. 'staatsgevaarlijke activiteiten' strenger zullen zijn dan voor moslims.

- Mawdudi

Mawdudi verdedigde openlijk discriminatie van niet-moslims, hoewel niet in zijn boven aangehaalde mensenrechtenpamflet. Hij steunde de herinvoering van de jizya belasting voor dhimmis, de uitsluiting van niet-moslims uit de militaire dienst en buitensluiting uit de hoge posities bij de overheid⁹¹.

Uit de lezing van de teksten blijkt dat de besproken documenten onvoldoende bescherming bieden aan minderheden en niet-moslims, wanneer men hen naast de internationale documenten legt. Het Azhar ontwerp van Grondwet behandelt de status van niet-moslims niet eens.

e. Godsdienstvrijheid

In het westen wordt godsdienstvrijheid niet zozeer opgevat als het recht om van godsdienst te veranderen, dan wel als een garantie tegen godsdienstige vervolgingen en allerlei vormen van discriminatie op grond van godsdienst⁹².

In moslimkringen is het perspectief anders, en de vraag of men er het recht moet hebben om zich te bekeren is een actueel punt van discussie. Het premoderne shari'ahrecht verbood moslims immers zich te bekeren van de islam. Volgens de interpretaties van de middeleeuwse rechtsgeleerden hadden afvalligen de keuze om zich te bedenken en terug te keren tot de islam, indien ze weigerden, moesten ze gedood worden ingeval het mannen waren en opgesloten tot ze van gedachte veranderden indien het vrouwen waren. Bovendien bracht afvalligheid naar het premoderne islamrecht de burgerlijke dood met zich, wat betekende dat het huwelijk van de afvallige van rechtswege was ontbonden en dat hij onbekwaam werd om te erven⁹³.

De wijze waarop het recht op godsdienstvrijheid in de UDHR werd opgenomen, is opvallend. Art. 18 UDHR voorziet in vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst en bevat eveneens het recht om te veranderen van godsdienst of overtuiging, alsook het recht om zijn religie of geloof uit te dragen en te beleven. Het is historisch gezien opmerkelijk dat de bepaling die het recht toekent om van godsdienst te veranderen, door de Libanese delegatie (een Libanese christen) toegevoegd was in de tekst. Libanon was in de jaren

⁹⁰ Ibid., 57.

⁹¹ A. E. MAYER, supra noot 12, 159. Mayer verwijst hier naar een onvindbaar tijdschriftartikel van de hand van Mawdudi.

⁹² Ibid., 163.

⁹³ Ibid.

'40 en '50 van vorige eeuw een zeer tolerante natie waar grote gemeenschappen christenen, moslims en druzen samenleefden⁹⁴.

Felle tegenstand tegen deze bepaling kwam van enkele moslimlanden⁹⁵. De Saudische afgevaardigde was er ronduit tegen gekant en stelde dat de keuze van godsdienst in de islam geen keuze is die aan het individu toekomt. De Pakistaanse delegatie, bestaande uit een lid van de in Pakistan fel onderdrukte Ahmadi minderheid⁹⁶, was echter groot voorstander van de bepaling en zag haar als volledig in overeenstemming met de islam. Uiteindelijk hebben alle moslimlanden de tekst van de UDHR goedgekeurd, alleen Saudi Arabië had zich onthouden⁹⁷. Gelijkaardige bezwaren als die van Saudi Arabië tegen de UDHR werden later door Iran vertolkt bij de discussies in 1981 over de Verklaring over de uitbanning van alle vormen van intolerantie en discriminatie op basis van religie of geloof. Iran herhaalde dat het individuen niet toekomt van godsdienst te veranderen en dat op afvalligheid de doodstraf hoort te staan⁹⁸.

Aangezien de gevallen van bekering vanuit de islam vrij zeldzaam zijn en islam nog altijd de snelst groeiende godsdienst is, zou men kunnen veronderstellen dat het aantal mensen dat door deze stringente shari'ahbepaling wordt geraakt, vrij klein is. Deze bepaling heeft echter een veel grotere impact dan men op het eerste zicht zou vermoeden. Zij wordt namelijk gebruikt om allerlei vormen van discriminatie te verantwoorden tegen moslims die niet de vorm van islamgeloof belijden dat door hun regeringen wordt opgedrongen als de norm. Een aantal regimes in het Midden Oosten zijn immers die moslims die afwijken van de vormen van geloof die door de islamisatieprogramma's worden opgelegd, gaan bestempelen als 'afvalligen' of 'keters'⁹⁹, waarmee men hen dus in praktijk vogelvrij heeft verklaard.

Bovendien heeft deze strenge houding t.a.v. afvalligen ook indirect gevolgen voor de rechten van vrouwen. Een uitweg om te ontsnappen aan de zeer stringente voorwaarden tot echtscheiding van de Hanafitische school was bijvoorbeeld door zich te bekeren tot een andere godsdienst en op die manier onder toepassing te vallen van een ander recht over de staat van de persoon. Deze vorm van 'shopping' tussen verschillende sekten of rechtsscholen (vergelijkbaar met het forum-shopping door litiganten tussen de verschillende

⁹⁴ Ibid., 164.

⁹⁵ J. KELSAY, "Saudi Arabia, Pakistan and the Universal Declaration of Human Rights", in D. LITTLE, J. KELSAY and A. SACHEDINA, *Human Rights and the Conflict of Culture: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty*, Columbia, 1988, 35-37.

⁹⁶ De vervolging van de Ahmadi's in Pakistan in de jaren '80 kwam er overigens voor een groot deel op aanstalten van Mawdudi's religieuze Jama'atpartij.

⁹⁷ J. KELSAY, supra noot 95.

⁹⁸ A. E. MAYER, supra noot 12 164.

⁹⁹ Ibid., 165.

staten in de VS) is lang gebruikt geweest om de eigen rechtspositie te verbeteren¹⁰⁰.

De meest radicale weg voor vrouwen was dus om zich af te keren van de islam en daardoor de eigen burgerlijke dood, met ontbinding van hun huwelijk, uit te lokken. Omwille van de sociale druk die van de premoderne islamgemeenschappen uitging, was dit geen voor de hand liggende keuze, maar gezien de huidige evolutie in de moslimwereld van urbanisatie en snelle economische veranderingen is dit een reële optie geworden.

In Koeweit werd een dergelijke keuze als een bedreiging ervaren en men heeft er dan ook een wet ingevoerd waarbij bepaald werd dat het huwelijk van die vrouwen die zich afkeerden van de islam onveranderlijk gehandhaafd bleef, een regel die op geen enkele manier rechtvaardiging vindt in welke interpretatie van de shari'ah dan ook¹⁰¹.

- Tabandeh

De boven beschreven figuur waardoor vrouwen aangetrokken zouden worden tot afvalligheid van de islam verontrustte ook een aantal auteurs, waaronder Tabandeh, die dan ook een straf voorstelde waarvoor hij geen enkele bron binnen de shari'ah kon aanhalen: levenslange opsluiting en dwangarbeid voor de vrouwelijke afvallige¹⁰².

Tabandeh ondersteunt, zoals eerder aangetoond, het recht van dhimmis om hun eigen religie aan te hangen, maar is bijzonder onverdraagzaam t.a.v. religieuze minderheden binnen de islam zoals de Iranese Baha'i.

Tabandeh zei bovendien dat er in de islam geen onderscheid bestaat tussen godsdienst en politiek en dat de overheid niet gescheiden kan gezien worden van de staatsgodsdienst¹⁰³. Islam wordt hier geïdeologiseerd en behandeld zoals een politieke filosofie¹⁰⁴. Op die manier wordt de vervolging van religieuze minderheden gelegitimeerd als een aangelegenheid van de staatsveiligheid.

- De UIDHR

De UIDHR bepaalt in art. 12.a van de Engelse versie over het "Recht op Vrijheid van Geloof, Gedachte en meningsuiting":

¹⁰⁰ Ibid., 166.

¹⁰¹ S. A. A. SAHLIEH, "Liberté religieuse et apostasie dans l'Islam", *Praxis juridique et religion*, 23, 1986, 53.

¹⁰² S. TABANDEH, *supra* noot 55, 71.

¹⁰³ Ibid., 71.

¹⁰⁴ A. E. MAYER, *supra* noot 23, 171.

“Every person has the right to express his thoughts and beliefs so long as he remains within the limits prescribed by the Law. No one, however, is entitled to disseminate falsehood or to circulate reports that may outrage public decency, or to indulge in slander, innuendo, or to cast defamatory aspersions on other persons.”

Deze bepaling oogt vrij onschuldig en bevat elementen die ook in internationale documenten zijn terug te vinden, op voorwaarde dat de beperkingen hier vermeld restrictief worden geïnterpreteerd. De Arabische versie van art. 12.a verraadt echter een heel andere boodschap:

“Everyone may think, believe and express his ideas and beliefs without interference or opposition from anyone as long as he obeys the limits [hudud] set by the shari’ah. It is not permitted to spread falsehood [al-batil] or disseminate that which involves encouraging abomination [al-fahisha] or forsaking the Islamic community [takhdhil li’l-umma].”

De shari’ah legt in deze bepaling dus niet alleen grenzen op aan de vrijheid van religie, maar ook aan de vrijheid van gedachte en meningsuiting. Bovendien zijn er geen duidelijk omschreven standaarden in de shari’ah die bepalen hoe ruim de beperkingen op dit soort vrijheden zijn¹⁰⁵. Overheden beschikken dus over praktisch onbeperkte marges bij het beperken van deze vrijheden.

Art. 13 UIDHR verleent het recht op vrijheid van eredienst:

“Every person has the right to freedom of conscience and worship in accordance with his religious beliefs.”

Ook deze bepaling leunt sterk aan bij de internationale formulering, maar wordt pas duidelijk wanneer men er de Arabische versie naast legt. Deze verwijst naar het principe “You have your religion, I have mine” naar koranvers 109:6 over ongelovigen, maar dat in een volledige vertaling betekent:

“Say: O disbelievers! I worship not that which ye worship; Nor worship ye that which I worship. And I shall not worship that which ye worship. Nor will ye worship that which I worship. Unto you your religion, and unto me my religion.”

Deze tekst gaat volgens MAYER allerminst over vrijheid van eredienst, maar bevestigt juist de tegenstelling gelovigen-ongelovigen. Art. 13 biedt geen bescherming tegen de eerder vermelde patronen van onderdrukking van minderheden en tegen de strenge premoderne shari’ahregels inzake niet-moslims¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Ibid., 174.

¹⁰⁶ Ibid., 175.

- Azhar ontwerp

Het Azhar ontwerp van Grondwet is minder verhullend dan de UIDHR in de formulering van de bescherming van de godsdienstvrijheid. Art. 29 bepaalt dat:

“within the limits of the Islamic Sharia, the Government provides for the natural basic rights of religious and intellectual beliefs.”

Er wordt zelfs geen melding gemaakt van enige vorm van godsdienstvrijheid en door het hele terrein toe te vertrouwen aan de nationale overheid is er geen sprake van ook maar enige effectieve mensenrechtenbescherming.

Bovendien stelt dit ontwerp in art. 71 onomwonden de doodstraf op afvalligheid. De compromisloze formulering van deze bepaling wijst nogmaals op het feit dat het Azhar ontwerp een pure academische denkoefening was en weinig politieke relevantie kende.

- De Iranese Grondwet

De Iranese Grondwet behandelt het thema van de godsdienstvrijheid niet expliciet. Art. 23 verbiedt enkel “interrogating or attacking people because of their beliefs”. Wat de betekenis ook geweest mag zijn voor de opstellers van de tekst, de Iranese overheid heeft dit artikel niet geïnterpreteerd als een garantie op vrijheid van godsdienst of als een bescherming voor religieuze minderheden¹⁰⁷.

1.2.3. Mensenrechtenbescherming in de Cairo Declaration

Net zoals de andere islamitische mensenrechtenmodellen is de Cairo Declaration eigenlijk een hybride van internationale en islamitische elementen. De reden waarom de Cairo Declaration hier afzonderlijk wordt behandeld, is tweërlei. Enerzijds werd de Cairo Declaration opgesteld op een ogenblik dat de discussie over de relativiteit van mensenrechten internationaal aan de orde was en is de Cairo Declaration nog meer dan de andere documenten als een islamitisch antwoord bedoeld geweest op de internationale documenten. Anderzijds biedt een analyse van deze Cairo Declaration een uitstekende samenvatting van de contradicties en inconsistenties die ook bij de bespreking van de andere documenten reeds ter sprake kwam en kan de Cairo Declaration bovendien bogen op een grote representativiteit aangezien deze werd ondertekend door alle ministers van buitenlandse zaken van de OIC.

Belangrijk is dat de voorbereiding van deze Verklaring plaats had in Teheran op een moment dat Iran zware kritiek van het westen had gekregen omwille

¹⁰⁷ Ibid., 178. Mayer verwijst naar de uitgebreide vervolging door het regime van de Baha'i-minderheid

van mensenrechtenschendingen. De Iranese minister van buitenlandse zaken Ali Akbar Velayati beschuldigde het westen ervan dat deze kritiek was ingegeven door politieke motieven¹⁰⁸. De reden dat Iran gastland was voor het opstellen van het ontwerp zou hebben kunnen liggen in de hoop dat de bijeenkomst een gemeenschappelijk moslimantwoord met zich zou brengen.

Typisch voor de Cairo Declaration is ook hier de veronderstelling dat de internationale bescherming op het vlak van burgerlijke en politieke rechten te ver gaat¹⁰⁹. Dit blijkt reeds uit de preambule:

“Reaffirming the civilizing and historical role of the Islamic Ummah which Allah made as the best community and which gave humanity a universal and well-balanced civilization, in which harmony is established between hereunder and the hereafter, knowledge is combined with faith, and to fulfil the expectations from this community to guide all humanity which is confused because of different and conflicting beliefs and ideologies and to provide solutions for all chronic problems of this materialistic civilization.”

Voor het overige bestaat de Verklaring uit een opsomming van rechten en vrijheden waarop de reeds bekende islamitische beperkingen worden opgelegd. Algemene bepalingen zoals art. 24 stellen dat: “All the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic Shari’ah,” en art. 25: ” The Islamic Shari’ah is the only source of reference for the explanation or clarification of any of the articles of this Declaration.”

a. Man-vrouwgelijkheid

Art. 1(a) van de Verklaring stelt

“All human beings form one family whose members are united by their subordination to Allah and descent from Adam. All men are equal in terms of basic human dignity and basic obligations and responsibilities, without any discrimination on the basis of race, colour, language, belief, sex, religion, political affiliation, social status or other considerations. The true religion is the guarantee for enhancing such dignity along the path to human integrity.” Dit artikel lijkt op het eerste zicht zeer sterk op het eerste en tweede artikel van de UDHR:

“All humans are born free and equal in dignity and rights”

“Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property.”

¹⁰⁸ zie Meeting on Human Rights in Islam Ends, Xinhua General Overseas News Service, Dec. 28, 1989, te vinden in LEXIS, Nexis Library, XINHUA file.

¹⁰⁹ A. E. MAYER, “Universal versus Islamic Human Rights”, Michigan Journal of International Law, 15:307, Winter 1994, 328.

Wanneer men echter aandachtiger kijkt, ziet men dat het enkel gaat om een gelijkheid “in terms of basic dignity and basic obligations and responsibilities”. De vraag is maar wat men juridisch onder zo’n ‘gelijkheid in waardigheid’ moet begrijpen en wat het verschil is met een gelijkheid in rechten. Er is immers geen enkele bepaling die gelijkheid in rechten of gelijke bescherming biedt zoals art. 26 van het Internationaal Verdrag over Burgerlijke en Politieke Rechten (BuPo) verschaft. Art.19(a) van de Cairo Declaration bepaalt enkel: “All individuals are equal before the law, without distinction between the ruler and the ruled.” In combinatie met art. 1(a) zet dit de deur open voor discriminatie op basis van geslacht of godsdienst.

Een aantal bepalingen behandelt specifiek de situatie van vrouwen, maar ook hier worden geen juridische garanties geboden. Art. 6 herhaalt dat een “woman is equal to man in dignity”. In praktijk heeft deze gelijkheid in waardigheid aanleiding gegeven tot versterking van patriarchale patronen¹¹⁰.

Art. 6 gaat verder op de volgende ambigue wijze, stellende dat “a woman has rights to enjoy as well as duties to perform”, zonder daarbij te stipuleren dat rechten en plichten van beide seksen gelijk horen te zijn¹¹¹. Slechts drie rechten worden vermeld:

- (1) the right to enjoy legal personality;
- (2) the right to financial independence;
- (3) the right “to retain her name and lineage”.
- (4)

Verder bepaalt art. 6(b) dat “the husband is responsible for the maintenance and welfare of the family,” waarmee de traditionele taak van de echtgenoot om in onderhoud of nafaqa te voorzien wordt herbevestigd. Deze taak correleert met zijn wettelijke prerogatieven t.a.v. de echtgenote, bijvoorbeeld het recht om gehoorzaamheid van haar te eisen¹¹².

Dubbelzinnige en vage formuleringen van artikelen zoals art. 13 over “the right for each person able to work” laten de mogelijkheid open voor misbruik allerhande. Art. 5 voorziet bijvoorbeeld in het recht om te huwen “without restrictions stemming from race, colour or nationality”, waarbij handig de categorie van geloofsovertuiging wordt vermeden, zoals hierboven reeds aangetoond een zeer problematische kwestie onder islamrecht.

Kortom, de Cairo Declaration was in geen enkel opzicht een vooruitgang op de bestaande garanties voor de rechten van vrouwen.

¹¹⁰ R. E. HOWARD, "Dignity, Community, and Human Rights", in Abdullahi Ahmed An-Na'im (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, Washington: The Brookings Inst., 1990, pp.81-102.

¹¹¹ A. E. MAYER, *supra* noot 109, 331.

¹¹² J. J. NASIR, *the status of women under Islamic law and under modern legislation*, London, 1990, 59-60.

b. Godsdienstvrijheid

De Cairo Declaration slaagt er niet in in een reële godsdienstvrijheid te voorzien. Dit heeft in de eerste plaats gevolgen voor de niet-moslims die reeds zeer weinig bescherming tegen discriminatie genoten en evenmin voor de minderheidssekten binnen de islam zoals hierboven reeds vermeld.

Art. 10 behandelt het onderwerp:

“Islam is the religion of true unspoiled nature. It is prohibited to exercise any form of pressure on man or to exploit his poverty or ignorance in order to force him to change his religion to another religion or to atheism.”

Dit artikel lijkt op art. 18(2) van het BuPo-Verdrag, maar in tegenstelling tot dit verdrag bevat de Cairo Declaration enkel het verbod een moslim tot een ander geloof of tot het atheïsme te bekeren, terwijl art. 18(2) gebaseerd is op een algemene godsdienstvrijheid.

c. Vrijheid van meningsuiting

Art. 22 van de Cairo Declaration stelt:

“(a) Everyone shall have the right to express his opinion freely in such manner as would not be contrary to the principles of the Shari’ah.

(b) Everyone shall have the right to advocate what is right, and propagate what is good, and warn against what is wrong and evil according to the norms of Islamic Shari’ah.”

Ook hier maken implementatie van vage en waardegeladen termen zoals ‘de principes van de shari’ah’, het ‘goede’, het ‘kwade’ elke voorspelbare rechtspraak onmogelijk. Het recht verlenen te bepleiten wat goed is, kan slechts het verbod betekenen te verdedigen wat als ‘slecht’ moet worden beschouwd. Art. 22 gaat verder:

“(c) Information is a vital necessity to society. It may not be exploited or misused in such a way as may violate sanctities and the dignity of Prophets, undermine moral and ethical Values or disintegrate, corrupt or harm society or weaken its faith.”

Verschillende auteurs hebben reeds betoogd dat dit soort bepalingen ideale voorwendselen inhoudt om censuur te verantwoorden. Ook hier is de politieke context van de bepaling erg belangrijk, gezien die geschreven lijkt om de fatwa te verantwoorden tegen Salman Rushdie uitgesproken door Ayatollah Khomeini op 14 februari, 1989¹¹³.

¹¹³ A. E. MAYER, supra noot 109, 337; A. E. MAYER, supra noot 12, 180-182.

d. De Cairo Declaration en democratie

Het gebrek aan bepalingen over de organisatie van de staat is te wijten aan het onvermogen van de moslimlanden om overeen te komen over een politiek systeem dat als typisch islamitisch zou kunnen beschouwd worden¹¹⁴. In plaats van te voorzien in vrije verkiezingen, zoals art. 25 van het BuPo-Verdrag doet, stelt de Cairo Declaration in art. 23:

“(a) Authority is a trust; and abuse or malicious exploitation thereof is explicitly prohibited, in order to guarantee fundamental human rights.
(b) Everyone shall have the right to participate, directly or indirectly in the administration of his country's public affairs. He shall also have the right to assume public office in accordance with the provisions of Shari'ah.”

De formulering van art. 23(a) is behoorlijk cynisch. Gezien het gebrek aan bescherming in het systeem van de Verklaring zijn de bewoordingen nogal misplaatst. Bovendien maakt de toevoeging in art. 23(b) alweer discriminatie op grond van geslacht of godsdienst mogelijk.

Het gebrek aan effectieve democratische garanties wordt duidelijk wanneer men de tekst van art. 25 BuPo-Verdrag erbij neemt:

“Every citizen shall have the right and the opportunity, without any of the distinctions mentioned in art. 2 [distinctions based on race, colour, sex, etc.] and without unreasonable restrictions:

- (a) To take part in the conduct of public affairs, directly or through freely chosen representatives;
- (b) To vote and to be elected at genuine periodic elections which shall be by universal and equal suffrage and shall be held by secret ballot, guaranteeing the free expression of the will of the electors;
- (c) To have access, on general terms of equality, to public service in his country.”

e. Strafrecht

Het Shari'ahrecht was historisch gezien nogal onderontwikkeld op het terrein van het strafprocesrecht¹¹⁵, reden waarom vrijwel alle moslimlanden voor hun strafprocesrecht beroep hebben gedaan op westerse wetboeken. Het is maar sinds de islamiseringsbeweging van de jaren '80 dat men deze in een klein aantal landen heeft afgeschaft¹¹⁶. Hieruit zou men kunnen afleiden dat er slechts weinig traditionele islamitische regels over strafprocesrecht kunnen

¹¹⁴ A. A. AN-NA'IM, supra noot 30, 35-42.

¹¹⁵ PINTENS, W., Inleiding tot de rechtsvergelijking, Leuven, 1998, 234.; N. COULSON, supra noot 36, 151-58; A. A. AN-NA'IM, supra noot 30, 119-120. Procesrecht was voornamelijk het terrein van de qanun.

¹¹⁶ A. A. AN-NA'IM geeft het voorbeeld van Soedan.

bestaan die een obstakel zouden kunnen betekenen voor de modernisering van het strafprocesrecht.

Nochtans is de bescherming die de Cairo Declaration biedt zeer beperkt. Art. 19(b) bepaalt:

“The right to resort to justice is guaranteed to everyone.”

Dit artikel heeft geen betekenis, aangezien de Verklaring niet in procedurele garanties voorziet zoals een eerlijk proces of openbare terechtzittingen. Art. 19(d) gaat verder:

“there shall be no crime or punishment except as provided for in the Shari’ah.”

De implementatie van de notie van de Shari’ah hier maakt het mogelijk om het legaliteitsprincipe te ontwijken dat in het internationaal recht wordt gegarandeerd aangezien er in het traditionele islamrecht niet zoiets bestond. Traditioneel waren er in het islamrecht drie soorten misdrijven. De huid betroffen een aantal specifieke misdrijven (o.a. overspel) die met de beruchte en wrede hadd-straffen (amputaties, steniging, ...) werden vergolden. Deze zijn op zich al moeilijk verenigbaar met het verbod van wrede en onmenselijke behandeling van art. 7 BuPo-Verdrag. Vervolgens zijn er de jinayat, misdrijven als doodslag en slagen en verwondingen, die werden bestraft met qisas (gelijke vergelding) of met de betaling van diya (geldelijke schadevergoeding). Een laatste categorie zijn de ta’zir, waarmee gedoeld werd op de residuaire bevoegdheid van de rechters om discretionair straffen op te leggen¹¹⁷. Deze laatste gaan dan ook lijnrecht in tegen het internationaal vastgelegde legaliteitsbeginsel.

Art. 19(e) voorziet dat:

“A defendant is innocent until his guilt is proven in a fast trial in which he shall be given all the guarantees of defence.”

Zolang de rechten van de verdediging niet gedefinieerd zijn, heeft deze bepaling geen betekenis.

Een van de weinige artikels dat niet refereert aan islamitische beperkingen is art. 20 van de Cairo Declaration:

“It is not permitted without legitimate reason to arrest an individual, or restrict his freedom, to exile or to punish him. It is not permitted to subject him to physical or psychological torture or to any form of maltreatment, cruelty or indignity. Nor is it permitted to subject an individual to medical or scientific experiments without his consent or at the risk of his health or of his life. Nor is it permitted to promulgate emergency laws that would provide executive authority for such actions.”

Dit verbod op foltering lijkt een aanzienlijke vooruitgang, aangezien een groot aantal moslimlanden een slechte reputatie hebben op dit vlak. In realiteit bestaat er echter een grote discrepantie tussen deze verklaringen en de

¹¹⁷ A. A. AN-NA’IM, supra noot 30, 104-105.

herhaaldelijke gevallen van foltering in islamitische staten zoals Iran en Saudi Arabië¹¹⁸. Dit doet de vraag rijzen of de OIC-leden die de Cairo Declaration hebben ondertekend ook de bedoeling hadden de zojuist verklaarde cultuurgerelateerde principes na te leven, vooral in die aangelegenheden waar zij potentieel de wanverhouding tussen de heersende elites en de gewone burger zouden aantasten of hun overheidsrepressie zouden beperken¹¹⁹.

f. Recht op privacy

Art. 18(b) voorziet in een recht op privacy:

“Everyone shall have the right to privacy in the conduct of his private affairs, in his home, among his family, with regard to his property and his relationships. It is not permitted to spy on him, to place him under surveillance or to besmirch his good name. The State shall protect him from arbitrary interference.”¹²⁰

Afgezien van de seksistische verwoording van dit recht zou het gebrek aan verwijzingen naar islamitische restricties dit wel eens tot een zinvol artikel kunnen maken, gezien de wijdverspreide praktijk van bespieding door de staatsveiligheid in moslimlanden. Helaas hebben de leden van de OIC tot nog toe weinig bereidheid getoond deze bepaling in praktijk om te zetten.

g. Andere rechten en vrijheden

Een groot aantal andere rechten en vrijheden die erkend zijn door internationale mensenrechtendocumenten krijgen geen vermelding in de Cairo Declaration. Zo worden bijvoorbeeld de vrijheid van vereniging en vergadering, noodzakelijk voor een pluralistisch politiek landschap en voor de legaliteit van mensenrechtenorganisaties, niet vernoemd.

Een andere vreemde contradictie kan men vinden in de formulering van art. 11(b) van de Cairo Declaration, dat kolonialisme verbiedt en stelt dat volkeren die lijden onder kolonialisme recht hebben op vrijheid en zelfbeschikking. Nochtans is deze notie van zelfbeschikking vooralsnog enkel gebruikt door de OIC-leden om situaties van kolonialisme te bekritisieren waarbij het westen of de voormalige U.S.S.R. betrokken waren. Deze selectieve houding contrasteert met de houding van deze landen t.a.v. hun eigen minderheden die om zelfbeschikking vragen zoals de Koerden in Turkije en Irak.

Nieuw tenslotte in het islamrecht was het verbod op slavernij, waarin art. 11(a) voorzag. Dit traditioneel diepgewortelde element in vele

¹¹⁸ AMNESTY INTERNATIONALS REPORTS: Voor Iran: <http://web.amnesty.org/library/eng-irn/index>, voor Saudi Arabië: <http://web.amnesty.org/library/eng-sau/index>

¹¹⁹ A. E. MAYER, supra noot 109, 343.

¹²⁰ Eigen cursivering.

moslimsamenlevingen¹²¹ werd maar afgeschaft in Saudi Arabië in 1962. Slavernij is bovendien tot op de dag van vandaag nog volledig verenigbaar met het shari'ahrecht in zijn huidige interpretatie¹²². Het is dan ook opvallend dat de leden van de OIC bereid waren voor een dergelijk diepgewortelde islamitische praktijk andere overwegingen dan deze waarin de islamitische traditie voorzag te laten meespelen en dat ze zich niet gebonden voelden door islamitische principes.

1.2.4. Conclusie

De Cairo Declaration is, net als de andere bovenvermelde islamitische teksten, wanneer ze vergeleken wordt met de maatstaven van de internationale verdragen zoals de UDHR en het BuPo-verdrag, een aanfluiting van de internationale mensenrechtenschema's, afgezien misschien van enkele bepalingen zoals de afschaffing van de slavernij¹²³. De International Commission of Jurists heeft niet nagelaten zware kritiek te uiten toen de tekst in 1992 werd voorgelegd aan de Mensenrechtencommissie van de VN¹²⁴.

Op het eerste zicht lijkt de Cairo Declaration, wanneer ze als het standpunt van een beschaving wordt beschouwd, de thesis van Huntington te bevestigen dat mensenrechten niet in de islamcultuur passen. Zoals zal worden aangetoond hieronder, is de premisse van de islamcultuur als één homogeen blok een valse aanname. Zoals hier uitvoerig gepoogd is aan te tonen, geven de islamitische mensenrechtenteksten de indruk niet zozeer ingegeven te zijn door culturele, dan wel door politieke motieven. Alleen al het feit dat zowel Iran als Irak, in termen van politiek t.a.v. religie elkaars complete tegengestelden en aartsvijanden¹²⁵, bijgedragen hebben aan de opstelling van het ontwerp van de Verklaring, geeft te denken. Het enige gemeenschappelijke belang dat zij gehad kunnen hebben in hebben gehad bij de ondertekening van de Verklaring was de noodzaak hun afwijking van de internationale mensenrechtenbescherming te legitimeren.

Eveneens interessant is dat de opstellers van deze Verklaring niet de bedoeling hadden hun nationale wetten aan te passen aan de standaarden van de

¹²¹ B. LEWIS, *Race and slavery in the Middle East*, New York, 1990, 6-15.

¹²² A. A. AN-NA'IM, supra noot 30, 172-175. Zie ook II.B.2.a

¹²³ Een ander geluid vinden we bij TRAUTNER, die wel degelijk vooruitgang ziet in de Cairo Declaration, met name op het vlak van de rechten van minderheden. Hij lijkt echter niet ten volle de beperkende werking van de shari'ah op de ronkende verklaringen te beseffen en minimaliseert de textuele subtiliteiten. Zie <http://www-user.uni-bremen.de/~bjtraut/sofia.pdf>

¹²⁴ I. VICHNIAC, « La commission internationale de juristes dénonce un projet de "déclaration des droits de l'homme en Islam" », *Le Monde*, feb. 13, 1992.

¹²⁵ Na de revolutie van 1979 werd Iran een Twaalver Sjiitische theocratie met een islamitisch-fundamentalistische agenda, terwijl Irak een militaire dictatuur was voornamelijk gedomineerd door Soennieten die een seculiere Arabisch-nationalistische ideologie aanhingen en op grote schaal islamitische fundamentalisten alsook het Twaalver Sjiitische deel van de bevolking vervolgden en onderdrukten. Zie A. E. MAYER, supra note 109, 348.

Verklaring. Zelfs de Iranese Grondwet van 1979 voorzag in een betere bescherming dan de Cairo Declaration¹²⁶.

Dit alles doet vragen rijzen naar de motivatie van de opstellers van deze documenten.

2. 'MATTER OF FAITH' OF 'MATTER OF THE STATE'?

Het cultureel relativisme, de kritiek op mensenrechten door gezagsdragers in moslimstaten en Huntingtons thesis van botsende beschavingen zouden een sterk argument hebben indien de Cairo Declaration en de andere islamitische mensenrechtendocumenten een algemeen gedeelde islamitische opvatting over mensenrechten zou bevatten. Met andere woorden, indien de Cairo Declaration, die in plaats van mensenrechtenbescherming te bieden, eerder restricties oplegt op de internationale mensenrechten, wortels zou vinden in een gemeenschappelijk, op cultuur gebaseerd concept van de samenleving dan zouden mensenrechten niet thuishoren in een moslimmaatschappij.

In subsectie 2.1. wordt kort behandeld hoe mensenrechten, ondanks hun schijnbaar westerse herkomst, universeel gelezen kunnen worden wanneer men de nadruk legt op hun politieke en juridische dimensie. In subsectie 2.2. wordt ingegaan op de bronnentheorie van dissidente Soedanese auteur Abdullahi Ahmed An-Na'im.

2.1 MENSENRECHTEN: CULTUREEL OF POLITIEK?

2.1.1. Een juridische en politieke definitie van mensenrechten

Om de bovenvermelde problemen aan te pakken zou ik het politieke en juridische aspect van mensenrechten willen benadrukken, zoals BIELEFELDT in een artikel heeft gedaan¹²⁷. Hij beklemtoont dat het werkvlak van mensenrechten beperkt is, in tegenstelling tot dat van de islam en andere religies, die aanspraak maken op de vorming van het hele spirituele, ethische, ... leven van hun volgelingen. Mensenrechten zijn niet bedoeld om, bijvoorbeeld, de christelijke oproep tot naastenliefde te vervangen, of de boeddhistische ethiek van medeleven¹²⁸.

¹²⁶ A. E. MAYER, supra noot 109, 348.

¹²⁷ H. BIELEFELDT, "Muslim voices in the human rights debate", Human Rights Quarterly, 17, 1995, 587-617.

¹²⁸ H. BIELEFELDT, "Muslim voices in the human rights debate", Human Rights Quarterly, 17, 1995, 588.

Aangezien mensenrechten echter beroep doen op een engagement tot wederzijdse erkenning van mensen in hun onvervreembare waardigheid, gaat hun invloed duidelijk een pak verder dan recht en politiek. Deze idee van menselijke waardigheid heeft wortels in verschillende culturen en, zoals reeds bleek uit de islamitische mensenrechtenschema's¹²⁹, doet men er in de islamwereld ook beroep op. Deze idee is politiek bindend geworden in termen van gelijke rechten en vrijheden, zoals geformuleerd in de UDHR in art. 1: "All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood."

Dit artikel claimt de universaliteit van mensenrechten. Recent heeft de World Conference on Human Rights in Wenen bevestigd dat "the universal nature of these human rights and freedoms is beyond question."¹³⁰

BIELEFELDT combineert deze drie elementen tot een korte definitie, die zal aangewend worden voor de verdere behandeling van dit onderwerp. Mensenrechten zijn (1) politieke en juridische aanspraken; (2) op gelijke vrijheid; (3) in een universeel perspectief¹³¹.

2.1.2. *Mensenrechten in de moderne natiestaat*

In haar boek "Le droit d'être un homme"¹³² toont Jeanne Hersch aan dat mensenrechten, in de definitie zoals hierboven, terug te vinden zijn in een groot aantal tijden en beschavingen. De bescherming van de menselijke waardigheid tegen machtsmisbruik allerhande is een bekommernis geweest van een groot aantal beschavingen, ook van de islamitische.

De eerlijkheid gebiedt toe te geven dat de principes zoals die van de rechtsstaat en de Magna Charta hun herkomst uitsluitend in het Europese gedachtegoed vinden. Dat betekent niet dat die principes, die de formulering van de garanties tegen machtsmisbruik in de internationale mensenrechten-documenten hebben bepaald, ook uitsluitend Europese waarden vertolken. Mensenrechten zijn echter een evolutief begrip, een tijdsgebonden antwoord op concrete ervaringen van onrechtvaardigheid en machtsmisbruik in de moderne wereld¹³³. De opkomst van de moderne kapitalistische natiestaten en de mogelijke vormen van machtsmisbruik waar zij vatbaar voor zijn vereist

¹²⁹ H. BIELEFELDT, supra noot 127, 589; A. A. AN-NA'IM, supra noot 30, 168. AN-NA'IM wijst echter op de moeilijkheid de betekenis van het definiëren van het begrip waardigheid; zie ook O. SCHACHTER, "Human Dignity as a Normative Concept", *American Journal of International Law*, 77, 1983, 853.

¹³⁰ Vienna Declaration and Programme of Action of 25 June, 14 Hum. Rts. L.J. 353, 1993.

¹³¹ H. BIELEFELDT, supra noot 127, 589.

¹³² J. Hersch., *Le Droit d'être un homme*, recueil de texte préparé sous la direction de Jeanne Hersch, Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (Unesco) et Robert Laffont, Paris, 1968.

¹³³ H. BIELEFELDT, supra noot 127, 590.

moderne waarborgen om de waardigheid van het menselijk leven te garanderen¹³⁴.

2.1.3. Nuances op de cultuurgerelateerde kritiek

De definitie die Bielefeldt voorstelt, biedt de mogelijkheid af te rekenen met een aantal hardnekkige cultuurgebonden argumenten tegen mensenrechten.

Zo is het niet omdat mensenrechten de individuele vrijheid zouden uitbreiden voorbij het niveau dat dikwijls aan het individu is toegestaan in traditionele culturen, dat ze ook individualistisch zijn en noodzakelijkerwijze zouden leiden tot een ‘atomistische samenleving’, ontdaan van elke communitaristische solidariteit¹³⁵. De aanspraak op gelijke vrijheid beoogt niet de ontbinding van traditionele communitaristische banden, maar tracht het individu te beschermen tegen de autoritaire elementen binnen deze gemeenschappen.

Bovendien is het niet omdat mensenrechten geformuleerd werden door het Westen dat ze ook volledig de westerse waardepatronen reflecteren, noch dat ze automatisch voortvloeien uit de westerse cultuur. Dit kan geïllustreerd worden met de revolutionaire omstandigheden tijdens dewelke de ideeën van mensenrechten ingang vonden en de tegenstand van machtige culturele en religieuze instanties en tradities in het Westen¹³⁶.

Bijgevolg is het niet omdat mensenrechten, zoals geformuleerd in internationale mensenrechtendocumenten, westers zijn wanneer het op hun ontstaansgeschiedenis en formulering aankomt, dat ze ook enkel als westers gelezen kunnen worden. Culturen kunnen geen aanspraak maken op het eigendom van de ideeën die ze voortbrengen. Met andere woorden, deze begrippen kunnen vanuit een pragmatisch oogpunt als universeel gedacht worden: als een aantal minimale juridische normen die waarborgen bieden tegen machtsmisbruik.

Tenslotte zijn mensenrechten niet tegengesteld, noch superieur aan culturele tradities. Zoals reeds eerder gesteld is hun werkerrein beperkt en kunnen zij geen antwoord bieden voor de existentiële menselijke vraagstukken. Zij zijn niet bedoeld om alle aspecten van het menselijk leven te omkaderen¹³⁷, hun invloedssfeer is beperkt genoeg om plaats te laten voor religieuze en culturele waarden.

¹³⁴ See J. DONNELLY, *Universal human rights in theory and practice*, Denver, 1989, 64.

¹³⁵ H. BIELEFELDT, *supra* noot 127, 591.

¹³⁶ KONRAD HILPERT geeft het voorbeeld van de katholieke Kerk, die maar na het Tweede Vaticaans Concilie vrijheid van religie officieel erkend heeft. K. HILPERT, *Die Menschenrechte: Geschichte, Theologie, Aktualität*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1994, 137-173.

¹³⁷ H. BIELEFELDT, *see supra* note 127, 601.

2.2. MOSLIMSTEMMEN IN HET DEBAT

Volgens Bielefeldt en An-Na'im is de notie van pluralisme essentieel voor het begrip van de universaliteit van mensenrechten¹³⁸. Om de religieuze conflicten en burgeroorlogen te overwinnen in het West-Europa van na de protestantse reformatie, werd de notie van vreedzame coëxistentie van levensbelang om in naties met verschillende godsdiensten samen te leven¹³⁹. Godsdienstvrijheid was in die zin slechts een manier om die vreedzame coëxistentie te bereiken.

Dit is niet anders voor moslimsamenlevingen. In tegenstelling tot Huntingtons aanname van het monolithische islamitische blok, staan de begrippen die hij uitsluitend met westerse samenlevingen associeert, zoals mensenrechten, gelijkheid, vrijheid, de rechtsstaat, democratie, de vrije markt en de scheiding van Kerk en staat, ook in islamitische samenleving ter discussie.

Moslims hebben geen gemeenschappelijke overtuiging over wat het islamitische standpunt is t.a.v. mensenrechten of wat de verhouding is van hun culturele traditie t.a.v. internationale bepalingen m.b.t. mensenrechten is. Moslimauteurs hebben een groot aantal verschillende visies verwoord over deze mensenrechten, van de onvoorwaardelijke afwijzing tot de onvoorwaardelijke aanname¹⁴⁰.

De onvoorwaardelijke tegenstanders zijn al aan het woord gekomen in de personen van Mawdudi en Tabandeh. De onvoorwaardelijke voorstanders zijn minder interessant voor dit werk aangezien zij de spanningen tussen traditioneel islamrecht en mensenrechten vaak verzwijgen. Een boeiende tussenpositie wordt ingenomen door de Soedanese auteur Abdullahi Ahmed An-Na'im. Zijn bronnentheorie ambieert de spanningen tussen het islamrecht en de internationale verplichtingen te overbruggen.

2.2.1. De methodologische reformatie van An-Na'im

a. Klassieke bronnen van islamrecht

De vier bronnen van de Shari'ah zijn de Koran, de Sunna van de Profeet, de Ijma en de qiyas, waarvan de laatste twee gewoonlijk worden vertaald als consensus en analogische redenering. De Ijtihad of onafhankelijke juridische redenering wordt in de vroege traditie wel eens genoemd als een bron van de shari'ah¹⁴¹.

¹³⁸ De discussie over pluralisme in moslimsamenlevingen en relevant feitenmateriaal terzake vinden we bij TRAUTNER, B. J., "The Clash within Civilisations: Islam and the Accommodation of Plurality", Arbeitspapier Nr. 13/99, <http://www-user.uni-bremen.de/~bjtraut/clash/>, 53p.

¹³⁹ H. BIELEFELDT, see supra note 127, 593.

¹⁴⁰ A. E. MAYER, *Islam and human rights: tradition and politics*, Westview: Boulder, Colo, 1991, 11-12.

¹⁴¹ A. A. AN-NA'IM, supra noot 30, 19; in tegenstelling tot PINTENS, die de Ijtihad als een vorm van Qiyas beschouwt, zie W. PINTENS *Inleiding tot de rechtsvergelijking*, Leuven, 1998, 238.

De logica van de shari'ah als een religieus recht betekent dat het in de eerste plaats afgeleid wordt van de rechtstreekse goddelijke openbaring, oftewel de Koran; secundair zijn de tradities of Sunna van de Profeet en pas op de laatste plaats komen de betrouwbare handelingen van de individuele personen en de gemeenschap die in overeenstemming met de openbaring en traditie heeft geleefd¹⁴².

- Koran

Relevant hier is de status van de Koran als bron van positief recht. Essentieel voor een juist begrip van de Koran is dat deze in de eerste plaats de bedoeling had een aantal basisrichtlijnen voor menselijk gedrag te formuleren, eerder dan deze vast te leggen in termen van rechten en verplichtingen¹⁴³. De Koran bevat een aantal basiswaarden die aan de grondslag liggen van de beschaafde maatschappij, zoals medelijden, eerlijkheid en goede trouw in handelsactiviteiten en integriteit en onkreukbaarheid in de rechtspraak, en noemt ze als de islamitische religieuze ethiek¹⁴⁴. Met uitzondering van een aantal specifieke misdrijven (zoals de hudud) voorziet de Koran niet in de juridische gevolgen van inbreuken op het 'koranisch publiek recht'¹⁴⁵. Volgens Coulson is het voornaamste doel van de Koran niet de onderlinge relatie van mensen te reguleren, dan wel de relatie van de mens met zijn Schepper¹⁴⁶.

De Koran is niet bedoeld als een wetboek, maar is eerder een literaire oproep aan de mensheid om de goddelijke wet te gehoorzamen, die (voor een groot deel) al was geopenbaard of die nog ontdekt kon worden. Niettemin zou het een zware vergissing zijn de invloed van de Koran in de creatie van het islamitisch recht te onderschatten¹⁴⁷. Van de 6.219 verzen van de Koran zijn er weliswaar ongeveer 500 die een juridisch element bevatten, waarvan nog een groot aantal over rituelen en eredienst gaan. Slechts circa 80 verzen hebben een juridisch karakter in de enge zin van het woord¹⁴⁸. De niet-juridische verzen zijn echter zo opgesteld dat ze tot de interpretatie van de juridische kunnen dienen.

Van bijzonder belang voor de verdere uiteenzetting is het principe van de naskh (de opheffing of intrekking van het juridisch effect van bepaalde verzen van de Koran ten gunste van andere verzen). Dit principe van naskh wordt aanvaard door de overgrote meerderheid van de Soennitische juristen en de grote rechtsscholen en ligt duidelijk aan de basis van veel shari'ahregels,

¹⁴² A. A. AN-NA'IM, supra noot 30, 19.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ COULSON, *Histoire du droit islamique*, PUF, Paris, 1995, 11.

¹⁴⁵ A. A. AN-NA'IM, supra noot 30, 20.

¹⁴⁶ COULSON, supra noot 36, 12.

¹⁴⁷ Ibid., 17.

¹⁴⁸ A. A. AN-NA'IM, supra noot 30, 20.

vooral op het publiekrechtelijke terrein. Deze opheffing werd doorgevoerd om de consistentie te behouden, een aantal verzen bleken elkaar immers onderling tegen te spreken. Aan de hand van het principe *lex posterior derogat priori* werden een groot aantal van de Mekka-verzen opgeheven ten voordele van de latere Medina-verzen¹⁴⁹. De theorie van An-Na'im is grotendeels gebaseerd op een herijking van het naskh-principe.

- Sunna

Zoals gedefinieerd door RAHMAN bestaat het concept van de Sunna uit twee elementen: enerzijds is er een (beweerd) historische gedraging door de profeet en zijn eerste discipelen en anderzijds de normativiteit die ervan uitgaat voor de nakomende generaties¹⁵⁰.

De onduidelijkheid over de betrouwbaarheid van de Sunna-verzen leidde tot zeer strenge criteria om de authenticiteit van de verzen te achterhalen. Deze methode bevatte het grote gebrek dat de respectabiliteit van auteurs gelijk werd gesteld met de authenticiteit van de door hen geformuleerde verzen. Logischerwijs ondersteunt dit de thesissen dat er doorheen de geschiedenis op zijn minst een aantal 'valse' Sunna's moeten zijn geslopen in de zes compilaties die door de Soennieten als gezaghebbend worden beschouwd¹⁵¹.

- Ijma

Ijma slaat op de consensus onder de islamitische rechtsscholen en is als bron ondergeschikt aan de Koran en Sunna. In bepaalde compilaties van de Sunna vindt men volgend vers terug dat de positie van de Ijma als islamitische rechtsbron zou ondersteunen: "My people (Ummati) shall never be unanimous in error."¹⁵² Het belang van de Ijma lag eerder dan als onafhankelijke rechtsbron, vooral in haar functie als methode om de authenticiteit van de teksten vast te stellen.

De problemen die echter opdoken bij toepassing van de Ijma maakten haar onderwerp van veel controverse en interpretatiediscussies. Wanneer ontstaat Ijma? Moet er sprake zijn van unanimiteit of mag er minieme onenigheid bestaan? Gaat het om consensus van een bepaalde moslimgemeenschap of moet het gaan om de Ummah? Deze laatste vraag geeft aanleiding tot de gedachte dat Ijma ook opgevat zou kunnen worden als de consensus van een politieke gemeenschap van moslims, bijv. een natiestaat, hetgeen een soort democratische lezing van het begrip mogelijk maakt. Essentieel blijft de vraag naar de grond van de Ijma: is deze gebaseerd op het principe van

¹⁴⁹ Ibid., 21.

¹⁵⁰ PINTENS definieert slechts aan de hand van het eerste aspect. W. PINTENS *Inleiding tot de rechtsvergelijking*, Leuven, 1998, 237.

¹⁵¹ A. A. AN-NA'IM, *supra* noot 30, 23.

¹⁵² Ibid.

volkssoevereiniteit of op een veronderstelde religieuze autoriteit, godsdienstigheid en moraliteit?¹⁵³

- Qiyas

De Qiyas of redenering door analogie vereist het zoeken naar de achterliggende reden voor het precedent (illa). Aangezien de opinie van de jurist aan te pas komt, bestond er een aanzienlijke tegenstand tegen de Qiyas, aangezien deze meer op menselijke rede beroep zou doen dan op goddelijke openbaring. Dit kon men enkel ontwijken indien men Qiyas beperkte tot die kwesties waarbij geen van de andere bronnen uitkomst bood en de uitkomst volledig consistent bleek met de totaliteit van het bestaande shari'ahrecht¹⁵⁴.

Hoewel de Qiyas duidelijk aanleunt tegen de Ijtihad (de onafhankelijke juridische redenering) is een onderscheid tussen beide verantwoord, aangezien de poorten van de Ijtihad gesloten werden na de negende eeuw na Christus. De Qiyas maakte het mogelijk verder regels te deduceren voor nieuwe casussen uit het bestaande recht, zonder beroep te moeten doen op de Ijtihad¹⁵⁵.

- Positie van de Ijtihad

Ijtihad betekent letterlijk 'inspanning' en is de methode waarbij de principes afgeleid uit Koran, Sunna en Ijma toepast op problemen die daar niet expliciet onder vallen¹⁵⁶. Het ging om een vorm van individuele juridische redenering en kon dus enkel toegepast worden in gevallen waarbij de andere bronnen geen uitkomst boden.

De Ijtihad speelde een belangrijke rol bij de formulering van de shari'ah tijdens de achtste en negende eeuw na Christus. In die periode kwam de shari'ah stilaan tot wasdom en tegen het einde van de negende eeuw was de nood aan nieuwe regels aan het verminderen. Dat resulteerde in de tiende eeuw na Christus in het sluiten van de poorten van de Ijtihad¹⁵⁷.

Sommige hedendaagse moslimrechtsgeleerden hebben gevraagd om de heropening van de poorten van de Ijtihad. De vraag is echter of het principe van de Ijtihad uitkomst zou kunnen bieden aan de crisis waarin het islamrecht zich bevindt en de spanningen met het internationaal recht zou kunnen overbruggen. De Ijtihad is immers enkel van toepassing in geval er geen duidelijke en ondubbelzinnige Koran- of Sunnateksten bestaan. Bovendien, in de historische formulering van de usul al-fiqh (de regels om het shari'ahrecht

¹⁵³ Ibid., 24.

¹⁵⁴ COULSON, supra noot 36, 60.

¹⁵⁵ A. A. AN-NA'IM, supra noot 30, 25.

¹⁵⁶ COULSON, supra noot 36, 59.

¹⁵⁷ A. A. AN-NA'IM, supra noot 30, 27.

af te leiden uit de bronnen), is de toepassing van de Ijtihad evenmin mogelijk in problemen waar de Ijma een uitkomst biedt¹⁵⁸.

b. Een evolutionaire invalshoek

Om te beginnen wijst An-Na'im op het feit dat islam niet ontstond in een religieus, sociaal, economisch en politiek vacuüm. Islam was eerder een voortzetting van de Abrahamische traditie. Het islamrecht deed bovendien voor een groot deel nog beroep op de pre-islamitische Arabische gewoonte¹⁵⁹. De vroege moslims hadden echter de overtuiging en psychologische ingesteldheid dat zij ab initio een nieuw sociaal weefsel moesten bouwen. Het is die creatieve mentaliteit die volgens An-Na'im nieuw leven moet worden ingeblazen.

An-Na'im doet daartoe beroep op de het werk van de Soedanese auteur Ustadh Mahmoud Mohammed Taha, een islamitisch dissident die onder het Soedanese Nimeiri-regime in 1985 terechtgesteld werd omwille van vermeende afvalligheid¹⁶⁰. De essentie van diens theorie is gebaseerd op het feit dat de inhoud van de Koran en Sunna twee stadia in de boodschap van de islam aan het licht brengt: enerzijds is er de vroege Mekka-periode, gevolgd door de latere Medina-periode anderzijds. De boodschap uit de Mekka-periode zou volgens Taha de eeuwige en fundamentele boodschap van de islam inhouden, met nadruk op de inherente waarde van alle menselijke wezens, zonder onderscheid naar geslacht, geloof, ras etc. Uit deze vroegere verzen zou een veel liberaler inslag blijken dan uit de latere Medina-verzen¹⁶¹.

Toen bleek dat de toenmalige samenleving niet klaar was voor de implementatie van de principes van de Mekka-periode, werd de meer realistische boodschap van Medina ingevoerd. Volgens Taha hebben de opgeheven bepalingen van de Mekka-periode echter hun relevantie als rechtsbron niet verloren, maar hun toepassing werd slechts opgeschort tot de omstandigheden er rijp voor waren¹⁶².

De logica van deze interpretatie blijkt uit de historische omstandigheden waarin de islam ontstaan is. Tijdens de eerste dertien jaren van zijn boodschap, tussen 610 en 622 na Christus, was aan de Profeet opgedragen de islam te verkondigen enkel met vredelievende middelen en in overeenstemming met de volledige vrijheid van keuze¹⁶³. De Mekka-verzen belichaamden fundamentele waarden zoals rechtvaardigheid, gelijkheid en de universele menselijke waardigheid. Deze verlichte boodschap resulteerde in

¹⁵⁸ Ibid., 28.

¹⁵⁹ Ibid., 52.

¹⁶⁰ A. E. MAYER, supra noot 18, 37-39.

¹⁶¹ A. A. AN-NA'IM, supra noot 30, 52.

¹⁶² Ibid., 53.

¹⁶³ Relevante koranverzen worden geciteerd in *ibid.*, 53-54.

de vervolging van Mohammed en zijn discipelen, en in 622 vluchtte hij noodgedwongen naar Medina om er een politiek onafhankelijke gemeenschap te stichten. Deze gewijzigde omstandigheden noodzaakten het gebruik van geweld, dat ingang vond in de koranverzen van Medina. Ook de houding t.a.v. vrouwen veranderde aanzienlijk¹⁶⁴.

Taha merkt volgens An-Na'im op dat ook uit de formulering van de verzen en de aanspreking die erin gebruikt wordt, blijkt dat de Mekka- en Medina-verzen voor een verschillend publiek bedoeld waren, respectievelijk 'de mensheid' en de geloofsgemeenschap van Medina¹⁶⁵.

De oplossing ligt dus volgens An-Na'im in de herwaardering van techniek van de Naskh waarbij traditioneel een onderscheid werd gemaakt tussen naskh al-hukm wa al-tilawa (opheffing zowel van de regel als de tekst) en naskh al-hukm duna al-tilawa (opheffing van de regel, maar niet van de tekst). Het eerste type van naskh heeft betrekking op een klein aantal verzen die waren uitgesproken door de Profeet, maar die hij later terug introk. De tweede soort is de juridische techniek waarbij teksten deel blijven uitmaken van de Koran, maar die als niet van kracht worden beschouwd omwille van juridische redenen¹⁶⁶. Het principe van de naskh wordt door de overgrote meerderheid van moslimjuristen als legitieme praktijk aanvaard, aangezien het anders onmogelijk geweest zou zijn een consistent juridisch systeem uit de vaak contradictorische koranverzen af te leiden.

De centrale vraag is of de opheffing van de koranteksten door latere teksten finaal en definitief is of nog open staat voor heroverweging. Vast staat intussen dat de Ijtihad die slechts binnen het kader van het bestaande shari'ahrecht werkzaam kan zijn, geen uitkomst kan bieden voor het probleem van die verzen die duidelijk onverdraagzaam zijn voor vrouwen en niet-moslims. An-Na'im ziet vervolgens twee mogelijke oplossingen: ofwel moet men de shari'ah buiten beschouwing laten in het publiek recht en naar een seculiere staat streven, ofwel moet men de shari'ahregels doen naleven onafhankelijk van constitutionele en mensenrechtenbezwaren.

Beide opties keurt An-Na'im af: de eerste omwille van het feit dat seculariteit ingaat tegen de religieuze verplichting die uitgaat van de islam om elk aspect van zowel publiek als privé-leven in overeenstemming te brengen met de voorschriften van de islam. De tweede optie is moreel verwerpelijk aangezien een hedendaagse toepassing van het shari'ahrecht op vrouwen en niet-moslims tot onwaardige en vernederende situaties leidt¹⁶⁷. De herwaardering van de naskh zou hier een uitweg kunnen bieden.

¹⁶⁴ Ibid., 55.

¹⁶⁵ Ibid., 56.

¹⁶⁶ Ibid., 57.

¹⁶⁷ Ibid., 59.

2.2.2. *Mensenrechten vanuit de evolutionaire invalshoek*

Aan de hand van het principe van de naskh kan de relevantie van internationale mensenrechten voor het shari'ahrecht opnieuw geëvalueerd worden. An-Na'im stelt de vraag waarom universele mensenrechten gebruikt zouden moeten worden om de shari'ah te evalueren en een doelstelling voor modern islamitisch publiek recht¹⁶⁸. Zijn antwoord aangaande de universaliteit van mensenrechten en zijn transculturele invalshoek¹⁶⁹ leunen aan bij de benadering van Bielefeldt.

a. Shari'ah en mensenrechten

De positie van de shari'ah t.a.v. wat in hedendaagse terminologie begrepen wordt als mensenrechten was begrijpelijk vanuit de historische context. Gedurende de ontwikkelingsjaren van de shari'ah bestonden er nergens in de wereld de juridische garanties die er nu bestaan. Discriminatie en slavernij hadden niet de stuitende bijklank die ze vandaag hebben. In dat opzicht mag de shari'ah zelfs als een verlichting gezien worden t.a.v. het pre-islamitische recht, m.n. voor de positie van de vrouw¹⁷⁰.

Gezien de omstandigheden sinds de maatschappijvorm waarin de islam opgang vond, sterk gewijzigd zijn, is die historische rechtvaardiging niet langer legitiem volgens An-Na'im. De huidige positie van vrouwen is van die aard dat zij hen niet toelaat op gelijke wijze mensenrechten te genieten als mannen.

Het problematische van een groot aantal voorstanders van mensenrechten in de islamwereld is dat zij een adequate methodologie ontberen. Typisch is bijvoorbeeld het werk van HASSAN, die de verzen die in strijd lijken met mensenrechten in hun historische context tracht te plaatsen en die verzen die wel met mensenrechten verenigbaar lijken als positief recht beschouwt¹⁷¹. Het werk van bijv. Tabandeh heeft daarentegen de verdienste dat het duidelijk aangeeft waar de pijnpunten liggen. Een aantal belangrijke van deze pijnpunten werden uitvoerig besproken in deel I. Hier wordt kort nog even ingegaan op het instituut van de slavernij bij wijze van voorbeeld.

- Slavernij

Het mag duidelijk zijn dat de shari'ah de slavernij niet heeft ingevoerd. De shari'ah heeft de slavernij erkend als een instituut, maar heeft tegelijk restricties opgelegd op de verwerving van slaven, heeft hun positie trachten te

¹⁶⁸ Ibid., 161.

¹⁶⁹ Zie A. A. AN-NA'IM (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: Quest for Consensus*, Philadelphia, 1992, 12.

¹⁷⁰ A. A. AN-NA'IM, supra noot 30, 170.

¹⁷¹ R. HASSAN, "On Human Rights and the Qur'anic Perspectives", *Journal of Ecumenical Studies*, 19, 1982, 51.

verbeteren en hun emancipatie aan te moedigen door een aantal religieuze en burgerlijke rechtsfiguren. Nochtans is slavernij tot op de dag van vandaag wettelijk onder shari'ahrecht.

In de zogenaamde verlichte interpretatie van het islamrecht van An-Na'im tracht hij deze archaïsche en gedateerde principes van het shari'ahrecht te vervangen door moderne en humane beginselen van islamrecht¹⁷².

Er is geen vers in de Koran dat slavernij expliciet toelaat, maar een aantal verzen maken melding van het bestaan van slaven. De Sunna daarentegen vermeldt dat de enige wijze waarop een vrij man tot slaaf kan worden gebeurd door militaire nederlaag in een heilige oorlog. De Shafitische school liet de imam vier keuzes in het geval van krijgsgevangenen: onmiddellijke terechtstelling, slavernij, of invrijheidstelling met of zonder losgeld. De Malikitische school beperkte deze opties tot executie, slavernij of vrijheid na losgeld. De Hanafitische school beperkte verder tot executie of slavernij¹⁷³.

Eens tot slavernij gebracht blijft men slaaf tot de emancipatie. De meester mag volgens de shari'ah zijn slaven gebruiken naar goeddunken maar moet ze menselijk behandelen, wat beperkingen oplegde inzake de verkoop van slaven. De shari'ah voorzag bovendien in de emancipatie van slaven op een groot aantal wijzen¹⁷⁴.

Een aantal auteurs zoals Hassan maakte de opmerking dat aangezien de Koran de oorsprong van slavernij beperkte tot krijgsgevangenen en dat krijgsgevangenen moesten vrijgelaten worden volgens koranvers 47:4, al dan niet met losgeld, de poort tot de slavernij gesloten was door de Koran. Volgens An-Na'im berust een dergelijke interpretatie op een selectieve lezing van shari'ahbronnen en is ze zonder meer onjuist. Het geciteerde vers is nooit op die wijze geïnterpreteerd en de praktijk van slavernij spreekt dit tegen¹⁷⁵.

De pogingen van een groot aantal moslimauteurs om slavernij te interpreteren als strijdig met shari'ahrecht en het feit dat het instituut van slavernij sinds 1965 in alle moslimlanden formeel is afgeschaft (evenwel altijd d.m.v. seculier recht), doen geen afbreuk aan het feit dat het naar huidige islamrecht nog altijd perfect legitiem is¹⁷⁶.

b. De evolutionaire invalshoek als oplossing

Opnieuw kan men hier wijzen op het verschil tussen de koranteksten van de Mekka-periode t.a.v. die van de Medina-periode. Er is geen enkele manier om

¹⁷² A. A. AN-NA'IM, supra noot 30, 173.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ voor relevante verzen zie ibid.

¹⁷⁵ Ibid., 174.

¹⁷⁶ Ibid., 175.

slavernij als wettelijk instituut af te schaffen, net zoals het onmogelijk is om alle vormen van discriminatie uit te bannen zolang het kader van de shari'ah bindend blijft. De traditionele technieken blijken bovendien inadequaat om de noodzakelijke graad van hervorming te bewerkstelligen. Om die hervorming te bereiken zal men een aantal duidelijke en ondubbelzinnige koran- en sunnateksten uit de Medina-periode opzij moeten zetten en ze vervangen door teksten uit de Mekka-periode¹⁷⁷.

Zo zou deze methode de koranteksten die solidariteit exclusief met moslims prediken, vervangen kunnen worden door de Mekkaverzen die de universele solidariteit met de hele mensheid verkondigen. Eveneens zou op die manier de mannelijke voorgedij over vrouwen (qawama) die volgens koranvers 4:34 beruiste op de vooronderstelde economische afhankelijkheid en afhankelijkheid omwille van veiligheidsoverwegingen opgeheven kunnen worden aangezien die afhankelijkheid niet langer realiteit is¹⁷⁸.

Deze methode is interessant, enerzijds omdat zij een tussenpositie vertolkt tussen de aanhangers van een volledige secularisering en de voorstanders van een onvoorwaardelijke invoering van het traditionele shari'ahrecht, en anderzijds omdat zij gebaseerd is op een consistente methodiek die geen afbreuk doet aan de karakteristieken van het islamrecht.

CONCLUSIE

Dit werk begon met een korte schets van de problematische houding van een aantal regimes van moslimlanden t.a.v. mensenrechten en hun argument dat deze typisch westerse waarden reflecteerden die onmogelijk in overeenstemming zijn te brengen met de islamitische cultuur. Opmerkelijk was dat zij in dit debat versterking kregen van westerse hedendaagse denkers zoals Huntington.

Deze stelling werd rechtsvergelijkend getoetst door de internationale mensenrechtenverdragen naast enkele islamitische teksten te leggen. Hieruit bleek dat de verhouding inderdaad problematisch was, maar tevens ontstond de indruk dat het culturele argument vaak politieke doelstellingen moest camoufleren.

Vervolgens werd gezocht naar een werkbare definitie van mensenrechten, waarbij vooral op de politieke en juridische kant werd gefocust. Deze definitie bleek een beter vertrekpunt voor interculturele discussie.

¹⁷⁷ Ibid., 180.

¹⁷⁸ Ibid., 181.

Tenslotte werd aangetoond dat er op zijn minst discussie bestaat onder moslimauteurs over de status van mensenrechten t.a.v. het traditionele islamrecht. Dit deed tevens vragen rijzen naar de adequatie van het culturele argument aangezien de moslimwereld niet zo homogeen bleek als bepaalde auteurs hadden beweerd.

Ik hoop dat dit werk, door gebruik te maken van een vrij onverdachte discipline als de rechtsvergelijking, heeft kunnen aantonen dat mensenrechten, als garanties tegen machtsmisbruik, juist het hardst nodig zijn in die landen waar regimes ze trachten uit te hollen en hun belang proberen te minimaliseren.