

Het Grote Iran College

Paul Aarts over het onrustige Iran





Beste bezoeker van het Haagsch College

De afgelopen maanden is het opnieuw onrustig geweest in Iran. In verschillende steden gingen jongeren de straat op en protesteerden tegen de huidige machthebbers. Volgens officiële cijfers kwamen daarbij 25 mensen om het leven. Het waren de grootste protesten sinds 2009, toen miljoenen mensen demonstreerden.

Waarom zijn zoveel Iraners boos en teleurgesteld? In het Grote Iran College legt Paul Aarts, Midden-Oosteneskundige verbonden aan de Universiteit van Amsterdam, uit hoe we de spanningen in het land moeten begrijpen. Hoe is de macht verdeeld sinds de revolutie van 1979? En hoe gaan gematigde en conservatieve facties met elkaar om?

Terwijl het intern onrustig is, weet Iran in het buitenland weer een vuist te maken. Door militaire operaties in Syrië, Irak en Jemen veranderde Iran van een geïsoleerd land weer in een grote regionale machthebber. Welke gevolgen heeft dat voor Iran en het Midden-Oosten?

En hoe moeten we omgaan met het regime? Trump ergerde zich op het hoogtepunt van de protesten aan de ingehouden reactie van de EU. Kan een harde opstelling de machthebbers op de knieën dwingen? Of leidt het alleen maar tot meer wrak en instabiliteit?

Inhoudelijke goedgebagg

Als dank voor uw komst bieden we u in samenwerking met Repro van der Kamp deze inhoudelijke goedgebagg aan. Hierin vindt u onder andere een aantal artikelen van en met Paul Aarts.



Agenda Haagsch College

Het Grote Saudi-Arabië College

Nieuwspoort - 26 februari

Vrouwen mogen binnenkort autorijden en bioscopen gaan open in Saudi-Arabië. Kroonprins Mohammed bin Salman heeft de macht steyg in handen en wil het land snel veranderen. Ondertussen loopt de spanning met Iraal Iran flink op. Wat is er allemaal aan de hand in Saoedi-Arabië? In dit college legt Midden-Oosteneskundige van de UVA Paul Aarts uit wat de palaeirevolutie betekent voor Saoedi-Arabië zelf en de rest van de wereld.

Het Grote Poetin College

Nieuwspoort - 12 maart

Al 18 jaar heerst Vladimir Poetin over Rusland. Na de verliezingen in maart komen daar nog eens 6 jaar bij. Wie is de man die Syrië controleert, Europa boangstigt en Amerika ontvriecht? In het Grote Poetin College vertelt journalist en Ruslandkenner Hubert Smeets over de opkomst en ambities van de Russische president. Is Poetin thuis werkelijk de onaanraatsbare leider? En hoe bang moeten we echt zijn voor Russische inmenging in Westerse democratieën?

Science Battle

Nieuwspoort - 26 maart

Vier promovendi nemen het tegen elkaar op in de ScienceBattle: wie heeft het beste verhaal over zijn of haar onderzoek? Voor het eerst staan er 4 jonge wetenschappers op het podium in Nieuwspoort. Zij vertellen in 10 minuten over hun onderzoek en verrassen je met hun inspirerende verhalen. Verder praat presentator René M. Broeders je bij met het laatste nieuws uit de (politieke) wetenschap. Als je in de zaal zit, ben je na afloop verrast door materie waarvan je anderhalf uur geleden werkelijk geen flauw benul had.

Houdt onze site haagschcollege.nl in de gaten voor de komende colleges. We hopen u de volgende keer weer te begroeten.

De initiatiefnemers van het Haagsch College, Freek Ewals en Vincent Fleibergen





26 februari
NIEUWSPOORT

HET GROTE SAOEDI-ARABIË COLLEGE

Door Midden-Oostdeskundige Paul Aarts

Berenschot



HAAGSCH
COLLEGE

De Saoedi's zijn er heilig van overtuigd dat Iran de regio overneemt

Door Tine Danckaers.

Dit artikel verscheen eerder bij het
tijdschrift MO* op MO.be.

We beseffen te weinig hoe groot de angst van de Saoedi's is dat Iran hen zal omsingelen. De executie van een sjiiitische geestelijke kadert in dat denken en is een signaal voor Iran. Dat zegt Midden-Oostenexpert en Saoedi-Arabië-kenner Paul Aarts.

Op zaterdag 2 januari executeerde Saoedi-Arabië 47 gevangenen op grond van vermeend terrorisme, een actie die wereldwijd werd veroordeeld. Vooral de executie van de sjiiitische geestelijke Nimr al-Nimr zette kwaad bloed bij sjiiten in de hele regio. De Nederlandse Midden-Oostenexpert Paul Aarts (Universiteit Amsterdam) nam die dag het vliegtuig terug naar Nederland na twee weken onderzoek in Saoedi-Arabië voor een update van het boek *De Revolutie die nog moet komen*.

Het groeiende sektarische conflict tussen soennieten en sjiiten en de rol van Riyad en Teheran daarin was onderwerp van de vele gesprekken die Aarts voerde in Saoedi-Arabië. Het Saoedische wantrouwen tegenover de sjiiten was altijd diepgeworteld, zegt Aarts. En ja, volgens hem draagt Riyad als gevolg daarvan een grote verantwoordelijkheid voor de groeiende sektarische verdeeldheid in het Midden-Oosten.

Paul Aarts: Ik hoed me ervoor om me uit te drukken in termen als 'hoofdverantwoordelijkheid'. Maar ik denk wel dat Saoedi-Arabië een enorme verantwoordelijkheid draagt in het verspreiden van anti-sjiitische gevoelens in de regio.

Uit de vele gesprekken die ik had tijdens mijn onderzoek, kwam sterk naar voor dat er vanuit de overheid, vanuit officiële instanties, geen sprake is van een anti-sjiitisch beleid. In kringen van de conservatieve geestelijkheid echter, en zeker de uitwassen daarvan als de IS in Irak en Syrië, viert anti-sjiitisme wel hoogtij. Dat laatste weten we.



Alleen zegt Riyad daarover heel resoluut: 'S en hun anti-sjiitisme vormen niet onze verantwoordelijkheid. Men verschuilt zich achter de stelling dat Saoedi-Arabië 'S noot heeft gebeld, noch had kunnen vermoeden dat 'S de oorspronkelijke boodschap van het wahabisme zou misbruiken. Dat is de officiële Saoedische legitimatie tegenover het Westen, wat natuurlijk een ongeloofwaardige redenering is. Men had zich hier wel degelijk bewust van kunnen zijn.

Saoedi-Arabië zegt ook dat Teheran verantwoordelijk is voor de sektarische polarisering in de regio. In hoeverre draagt Iran volgens jou ook effectief bij aan die polarisering?

Paul Aarts: 'Het hangt ervan af. Laat ons beginnen met de vermeende rol die Iran zou spelen in Jemen, waar de sjiitische hoelthbbedelen pionnen van Teheran zouden zijn. De Saoedi's zijn daar massaal van overtuigd, in zowel conservatieve als progressieve kringen. Men mag zich verzetten tegen de enorme kosten van de oorlog, bijvoorbeeld is de overgrote meerderheid van de Saoedi's heilig overtuigd dat de Saoedische interventie in Jemen een goede zaak is.

Irak is een ander verhaal. Men wijst heel nadrukkelijk op de toenemende vervlochtenheid van Irak met Irak, niet alleen op economisch vlak maar ook via de sjiitische milities. Die milities zouden toch grotendeels de vrije hand krijgen van Bagdad. Ik ben geneigd om daar deels in mee te gaan.

Het is niet te ontkennen dat milities die tegen 'S vechten zelf ook oorlogsmisdaden begaan. Het idee dat Irak langzamerhand helemaal wordt ingepalmd door Iran, is volgens mij overtroven. Maar de invloed van Iran in Irak is in de voorbije jaren zeker een pak groter geworden.

Over de banden met Bashar al-Assad, Hezbollah kunnen we kort zijn: die zijn zeer duidelijk. Irak, Syrië, Hezbollah in Libanon, dragen bij tot die disgevoortelde perceptie van Saoedi-Arabië dat Iran bezig is aan een soort omringingspolitiek. En men wil dat een halt toeroepen.

Wanneer begon die sektarische verdeeldheid eigenlijk een rol te spelen in het Midden-Oosten?

Paul Aarts: 'Volgens mij is het begin ongeveer terug te voeren naar de Islamitische Revolutie van 1979 en de daaropvolgende export ervan door de leider van de Iraanse Revolutie, ayatollah Khomeini. De idee van een islamitische revolutie was niet per se sjiitisch. Khomeini beweerde dat hij alle moslims vertegenwoordigde. Maar Saoedi-Arabië zag het wel als een sjiitiseringscampagne. Toch bleven de relaties tussen Saoedi-Arabië en Iran lange tijd vrij normaal.

Daar kwam verandering na de Amerikaanse invasie van Irak in 2003, de de-Ba'athificatie door Paul Bremer en de daaropvolgende burgeroorlog. En uiteraard hebben de Syrische revolutie, de installatie van 'S in Irak en de militaire intervenentie van Saoedi-Arabië en co in Jemen, de idee gevoed dat proxy-oorlogen worden uitgeoefend in de regio.

De sektarische geest is uit de fles en niet meer terug te stoppen. Gebeurtenissen zoals de executie van Nimr al-Nimr versterken die opdeling alleen maar.

Had Nimr en hebben de Saoedische sjiit-banden met Iran zoals Saoedi-Arabië beweert?

Paul Aarts: 'Nee, Nimr had eerder een emotionele dan een politieke band met Iran en was beslist geen handlager of pion van Teheran. Nimr had gestudeerd in Iran, maar daar houdt het op. Hij beweerde altijd in diverse toonarden dat hij absoluut geen kopie zou willen van het Iraanse kleesysteem in Saoedi-Arabië.

Er zijn wel heel kleine radicale sjiitische groepen die nauw aanleunen bij Iran, zoals Hezbollah al-Helaz, maar ze vormen echt een marginaal groepje. De overgrote meerderheid van de Saoedische sjiiten is volledig georiënteerd op Saoedi-Arabië, wil gelijke Saoedische burgerrechten, geen alliantie met Iran.

Wie was die figuur Nimr nu eigenlijk?

Paul Aarts: 'Hij kwam voor het eerst in beeld in 2009, bij turbulenties tussen het sjiitische oosten en Riyad. Hij maakte pas echt naam in 2011, toen gelijktijdig met de Arabische opstanden protesten ontstonden in de steden Qatif en al-Awamiyah.

Nimr kwam echter pas echt in opspraak in 2012, naar aanleiding van zijn uitspraken over de dood van de Saoedische kroonprins Nayef. Die was altijd een anti-sjiitische die-hard geweest, die discriminerende en opruiende taal niet schuwde. Nimr vroeg zich luidop af wie zich 'nu niet kon verheugen op

de dood van Nayef'. Daarmee overtrad hij een absolute rode lijn en kort daarna werd hij opgepakt en twee jaar later tot de dood veroordeeld.

Hij had vooral aanhang bij de jongeren. Waarom?

Paul Aarts: 'Voor de jongeren was hij iemand die zich duidelijk afzette van de oudere generatie, de zogenaamde notabeelen. Deze bijnaam, een beelje een scheldnaam zeg maar, kregen de "ouderen" omwille van hun bereidheid om te blijven onderhandelen met de overheid. Ze onderhandelden zowel met de koning zelf als met de gouverneur van de provincie. En volgens de jongere generatie, die werd geleid door al-Nimr, heeft dat nooit tot iets geleid. Hij pleitte om actie te voeren.

Geweldloze actie, toch?

Paul Aarts: 'Ja, maar toch zijn er sterke verdachtmakingen dat hij door zijn taalgebruik zou aangezet hebben tot het gebruik van geweld. Alleen is zoiets moeilijk aan te tonen. Er is inderdaad geschoten door jongeren op politieagenten en -voertuigen. De vraag is of hij daarvoor verantwoordelijk kon worden gehouden. Een onafhankelijk rechter had die vraag moeten beoordelen maar een onafhankelijk gerecht is onbestaande in Saoedi-Arabië.



12 maart
NIEUWSPOORT

HET GROTE POETIN COLLEGE

Door Rusland-deskundige Hubert Smeets

Berenschot



HAAGSCH
COLLEGE
NIMRIS
POORT

De eisen van de sjitische demonstranten in het oosten van Saoedi-Arabië zijn in de eerste plaats gelijke rechten, gelijk aan die van de soennieten. Hoe zwaar worden de sjitische Saoedi's gediscrimineerd?

Paul Aarts: Om te beginnen worden ze religieus gediscrimineerd. In een land waar iedereen gelijke burgerrechten heeft, verwacht je ook gelijke religieuze rechten. Op die manier kan je je eigen moskeeën en eigen religieuze centra bouwen.

Er worden echter heel veel beperkingen opgelegd aan de sjieten van Saoedi-Arabië. In Qatif — een stad die overwegend sjitisch is — is maar één moskee voor de sjieten. Dat is heel kwetsend. Het is volgens mij ook zo dat de sjieten in overheidsfuncties zwaar gediscrimineerd worden. Er wordt ook gezegd dat ze op de arbeidsmarkt gediscrimineerd worden. Dat is volgens mij, eenzijdig, minder aantoonbaar. In het staatsoliebedrijf Aramco zitten bijvoorbeeld ook sjieten in topfuncties. Maar, algemeen kan je wel stellen dat de sjieten in Saoedi-Arabië tweederangsburgers zijn.

Nimrs executie zou volgens commentatoren kaderen in een verdeel-en-heerspolitiek, een manier om de soennieten aan zich te binden en genor over economische maatregelen in te dijken. Klopt dat?

Paul Aarts: Er lijkt onder commentatoren een consensus te zijn dat Nimrs executie vooral binnenlands gemotiveerd is. Ik ben het niet eens met die lezing. Ik ben er recent geweest en heb met heel veel mensen gesproken. Saoedi-Arabië heeft de binnenlandse zaak enorm goed onder controle. Er is geen reden om bang te zijn voor een mogelijk verzet door de soennitische bevolking naar aanleiding van aangekondigde en deels ingevoerde bezuinigingen. De Saoedische bevolking is immers zo goed voorbereid op die maatregelen, dat ik de kans heel klein acht dat ze om die reden in verzet zouden komen. Bovendien is de bevolking zich heel goed bewust van het gegeven dat de Saoedische wetgeving er geen twi-fel over laat bestaan: demonstreren is verboden. En ook wat de vrijheid van meningsuiting betreft, zijn er duidelijke rode lijnen.

Waar gaat het dan echt over?

Paul Aarts: Ik heb hier zeker niet het laatste woord maar ik plaats Nimrs executie in de obsessie van Riyad met de Iraanse omsingeling. De executie was een bewuste provocatie naar Teheran. Dat is gelukt: de Saoedische ambassade ging er in de fik, de sjieten gaan alom de straat op, er is heel veel onrust. De Syrië-conferentie in Genève einde deze maand is

op losse schroeven komen te staan. De tegenstelling tussen sjieten en soennieten, die toch al scherp was, is verder aangescerpt.

Kijk, we beseffen te weinig wat de Saoedische perceptie is over Iran. De Saoedi's zijn er heilig van overtuigd dat Iran aan de winnende hand is. Men zegt in Saoedi-Arabië letterlijk: Iran neemt Jemen over en heeft Irak al helemaal overgenomen, er is Hezbollah, men wil Bashar al-Assad in het zadel houden, en er is de dreiging van de eigen sjieten in Saoedi-Arabië met een link naar de Bahreinse sjieten.

Iran is, met andere woorden, in de ogen van de Saoedi's bezig de regio over te nemen. De executie is een poging om een spaak in het wiel te steken van die Iraanse expansie.

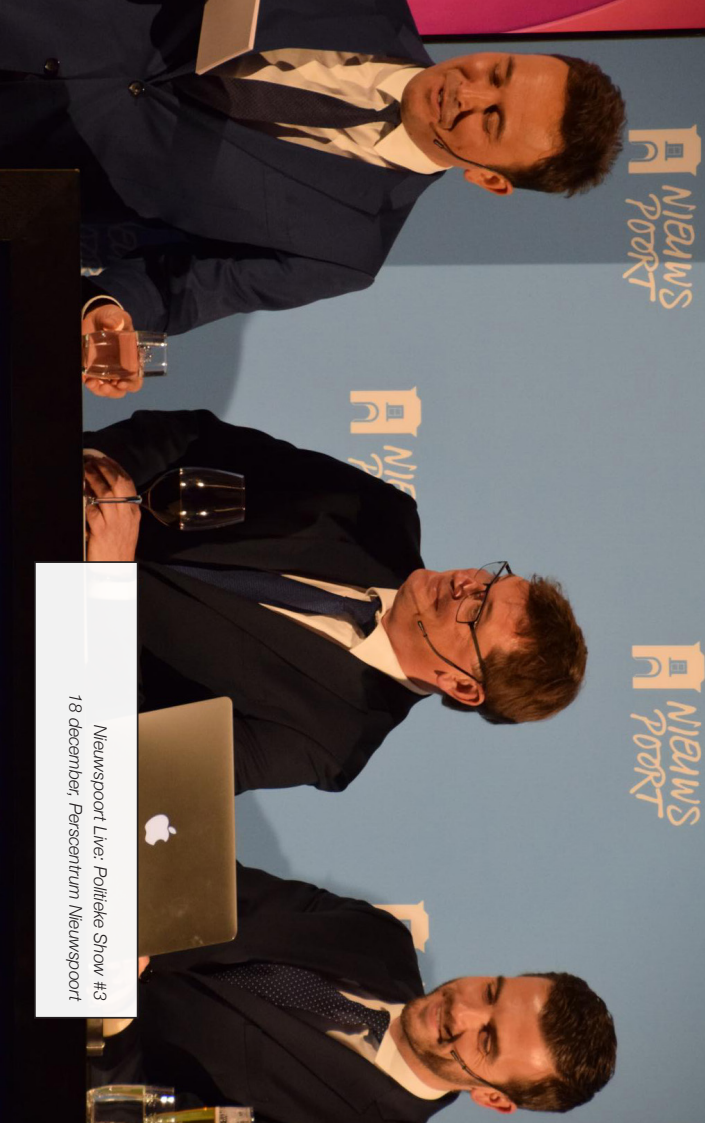
Zou dit hele gebeuren nu kunnen leiden tot een gewapend conflict tussen de twee rivalen in de Golf, Iran en Saoedi-Arabië?

Paul Aarts: Geen van beide landen hebben hier belang bij. Maar je kan het natuurlijk niet uitsluiten: er kan altijd een nieuwe provocatie plaatsvinden. In Iran heb je allerlei figuren die zich niet aan de officiële lijn houden. De zogenaamde 'rode elementen' binnen de Revolutonaire Garde bijvoorbeeld voeren hun eigen agenda uit. Binnen die kringen is men allesbehalve blij met het nucleair akkoord. Wanneer men president Rouhani en de gematigde politieke groepen in Iran wil frustreren, en de nucleaire deal op de heiliging wil zetten, is een gewapend conflict koren op de molen.

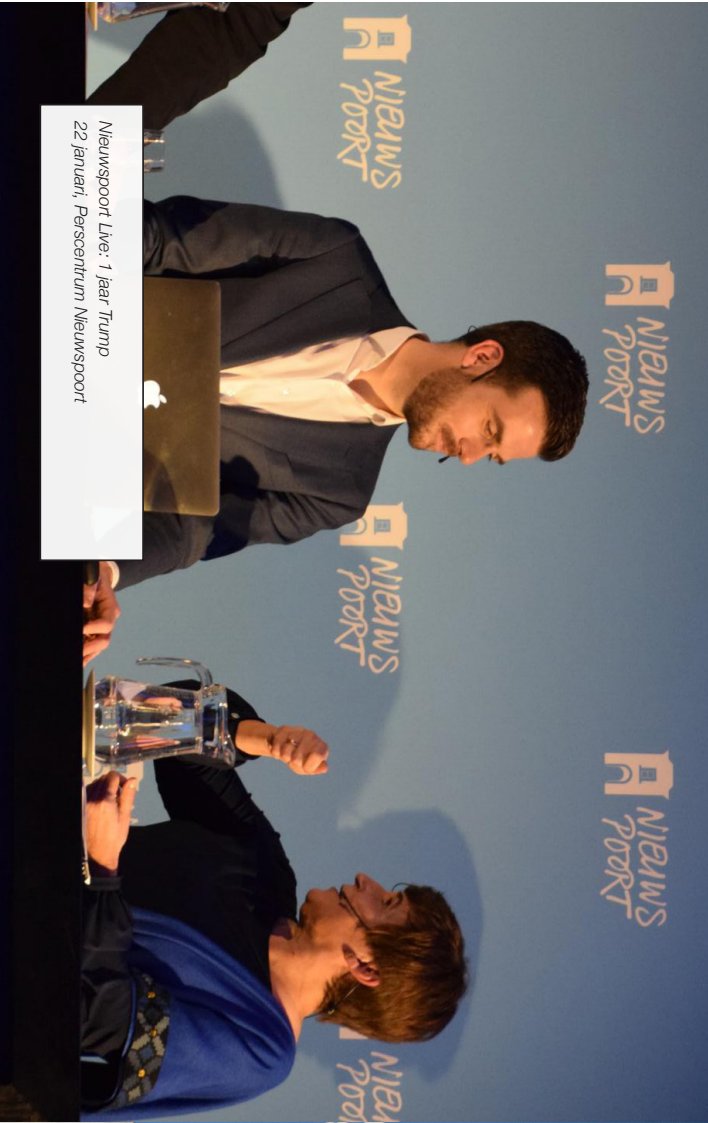
Maar nogmaals, dat scenario lijkt me zeer onaanneemlijk, zeker in het geval van Iran. Teheran weet dat het de strijd zou verliezen, omdat Saoedi-Arabië zich de afgelopen jaren tot de tanden toe bewapend heeft. Bijna wekelijks sluit Riyad een wapencontract van een paar miljard dollar af. Saoedi-Arabië wordt bovendien gesteund door Washington. Maar net in het belang van die relaties met de Amerikanen, zullen ook de Saoedi's niet zomaar een gewapend conflict beginnen.



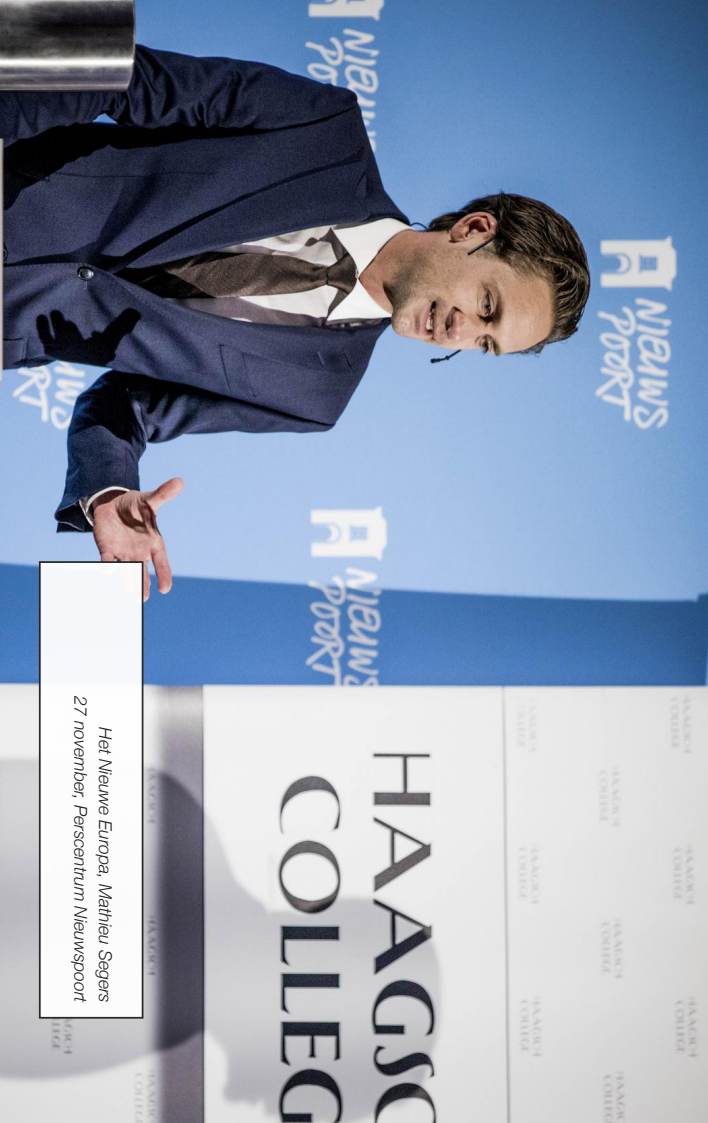
Het Grote Noord-Korea College, Remco Breuker
25 januari, Perscentrum Nieuwspoor



Nieuwspoor Live: Politieke Show #3
18 december, Perscentrum Nieuwspoor



Nieuwspoor Live: 1 jaar Trump
22 januari, Perscentrum Nieuwspoor



Het Nieuwe Europa, Mathieu Segers
27 november, Perscentrum Nieuwspoor



Na de gemeenteraadsverkiezingen met vernieuwde energie aan de slag?

Meer weten?
www.berenschot.nl/handvatten-gemeenten

Bent u goed voorbereid op de nieuwe collegeperiode? Wij helpen u graag met onze handvatten voor snel en duurzaam succes:

Uw regio op orde: alles over regionaal samenwerken en de regionale agenda

Grip op de Omgevingswet: wat is uw omgevingsvisie?

Integriteit binnen uw gemeente: de Integriteitscode voor (kandidaat-) wethouders

Participatie in de publieke sector: tevreden inwoners en een tevreden overheid

Berenschot



Islam en democratie: een oxymoron?

De praktijk van de Islamitische Republiek Iran

Door Paul Aarts

Islam en democratie

'Dinukratia kufr' ('democratie is ongeloof') is een zin die wordt toegeschreven aan Ali Benhadi, een van de leiders van het Algerijnse FIS. Voor sommigen is deze uitspraak het zoveelste bewijs dat moslims cultureel niet in staat zijn om zich te voegen naar het westerse model van de liberale, representatieve democratie. Ali Benhadi en Samuel Huntington zijn het op dit punt roerend met elkaar eens. Discussies over islam en democratie suggereren overigens dat er sowieso iets mis is met 'de islam'. In die suggestie wordt een culturele factor — 'de islam' (op zich al een discutabel begrip: is er niet eerder sprake is van meerdere soorten islam?) — aangewezen als verklaring van de afwezigheid van liberal-democratische instituties in de landen van het Midden-Oosten en Noord-Afrika, terwijl geheel andere factoren (van politieke, politiek-historische en vooral ook van politiek-economische aard) wellicht veel meer kunnen bijdragen aan een verklaring hiervan. Daarover hieronder meer.

Overigens is niet alleen de term 'islami', maar ook de term 'democratie' problematisch. De discussies over 'democratie' zijn zo oud als de twee Griekse woorden (demos en kratos) waaruit het begrip ooit is samengesteld. Eenvoudig gezegd betekent het 'heerschappij van het volk'. Een dergelijke definitie is natuurlijk even simpel als voor veelvlei uitleg vatbaar. Een paar vragen dienen zich al onmiddellijk aan: wie is 'het volk'; welke vorm van participatie heeft men voor ogen, betreft die heerschappij zowel politieke als (sociaal-) economische zaken; moet er veel of weinig overheid zijn? Terzijde zij opgemerkt dat de Grieken ons weliswaar het woord 'democratie' hebben gegeven, maar niet het model. Wat later 'democratie' is gaan heten in Amerika en Europa - eind achtttiende en in de loop van de negentiende eeuw — gaat nauwelijks terug op het type (directe) democratie in Athene (Birch 1993). 'Democratie' is een 'essentially contested concept', 'heggen eenvoudig

geïllustreerd kan worden door een blik te werpen in een willekeurige politologisch of sociologisch handboek. Het aantal democratie-opvattingen is te omvangrijk om op te noemen: 'zuiver procedureel' versus 'radicaal-militant'; 'kapitalistisch' versus 'socialistisch'; 'Amerikaans' versus 'parlementair'; 'liberaal' versus 'sociaal-democratisch'; 'smal' versus 'breed'; 'direct' versus 'vertegenwoordigend', enzovoorts.

We gaan er hier niet voetstoots van uit dat alle vormen van democratie noodzakelijkerwijs een westers liberaal-democratisch model dienen te volgen. De specifieke invulling van 'democratie' is immers afhankelijk van de specifieke historische en culturele context waarin die 'democratie' opereert. Bovendien kan het nauwelijks ontkend worden dat sommige elementen van 'ons' type liberale democratie onderhevig zijn aan discussie en vatbaar voor alternatieve interpretaties. Is bijvoorbeeld liberale democratie uitsluitend gebaseerd op individuele rechten of is er ook ruimte voor groepsrechten? Wat zijn de bronnen op basis waarvan rechten worden geformuleerd, en op welke manier vindt die formulering plaats? Hoe zit het met het gevaar van het ontstaan van een 'dictatuur van de meerderheid' in liberaal-democratische systemen? Is het een noodzakelijk verband tussen politieke democratie en een vrije markteconomie? Is economische gelijkheid een voorwaarde voor politieke gelijkheid? Kortom, er is niet één zaligmakend en eenduidig liberaal-democratisch model, maar er is ruimte voor een variëteit aan democratisch-politieke modellen.

In onderstaand betoog kies ik dan ook niet voor een al te restrictieve definitie, geheel en al gebaseerd op het Westminster-model maar laat ik expliciet ruimte voor cultural-civilizational specificity, zonder evenwel in plat relativisme te vervallen. Het is wel degeijk de bedoeling Halliday's 'ultieme' wetenschappelijke standaard te halen, namelijk te komen tot een combinatie van analytisch universalisme en historisch particularisme. Wil er op enigerelei betekenisvolle manier van 'democratie', 'democratisering' of 'politieke liberalisering' gesproken kunnen worden, dan dient minimaal aan een drietal voorwaarden voldaan te zijn: (1) regelmatige en vrije verkiezingen met een zo groot mogelijk aantal kiezers. (2) verantwoordingsplicht van de overheid aan de gekozen wetgevende macht; en (3) voldoende civiele en politieke vrijheden.

Het Midden-Oosten als 'exceptioneel geval'

Het valt moeilijk te ontkennen dat de islamitische wereld matig scoort op het gebied van politieke liberalisering of democratisering. Bernard Lewis had weinig tijd nodig om te berekenen dat eigenlijk maar één van de 53 landen die lid zijn van de Organisation van de Islamitische Conferentie (OIC) als 'democratisch' geaffectieerd kan worden. Turkije en dan nog met de nodige restricties. Weliswaar is in veel landen sprake van democratische bewegingen en soms zelfs van bedoelvolle ontwikkelingen lichte een volwaardige democratie, toch komt geen enkel land ook maar in de buurt van wat Turkije beschaaft als 'democratie' (Lewis 1996). De 'derde golf' (Huntington 1991) lijkt aan deze regio voorbij te zijn gegaan. Hoe verklaren we dat? Klopt het inderdaad dat dit gebied - zoals veel oriëntalistien beweren - een 'exceptioneel' geval is, gekenmerkt door een cluster of absences.

Dit veronderstelde exceptionalisme wordt in de wetenschappelijke literatuur doorgaans op een drietal verschillende manieren onderbouwd: men wijst op het moderniseringsdenken, op de invloed van bepaalde internationale factoren of op de 'politieke cultuur'. Eerst een paar woorden over het exceptionalisme verklaard op basis van de moderniseringstheorie. Deze stelt een aantal noodzakelijke socio-economische voorwaarden voor het op gang komen van processen van democratisering. Daarbij wordt doorgaans gedacht aan ontwikkelingen als economische groei en stijgende inkomens, afname van de betekenis van de landbouwsector, toename van industriële activiteiten en voorgaande urbanisatie en alfabetisering. Kijken we naar de reële wereld - zowel in het Midden-Oosten als in andere delen van de Derde Wereld - dan zien we dat een hoge socio-economische status een noodzakelijke noch een voldoende voorwaarde is voor het op gang brengen van democratiseringsprocessen. Behulpzaam is zo'n status doorgaans wel, maar meer dan dat kan er niet van gezegd worden. In het Midden-Oosten zelf, waar de genoemde socio-economische indicatoren zich tocht al geruime tijd in opwaartse richting bewegen, is er altesbehelive sprake van een democratische pay-off (Waterbury 1994).

Een tweede manier om de uitzonderingspositie van het Midden-Oosten te verklaren, wordt ons aangereikt door de school die wijst op de bijzondere plaats van de regio in het kapitalistisch wereldstelsel. Daarbij focust men op factoren als de rol van olie ('het is niet zozeer de vraag of islam en democratie verenigbaar zijn, maar of olie en democratie dat wel zijn') en de invloed van het Arabisch-israëliisch conflict (en meer in het algemeen de gevolgen van de strijd tussen de supermogendheden ten tijde van de Koude Oorlog, onder meer via

het proces van militarisering). Uiteraard valt niet te ontkennen dat er nauwelijks positieve stimulansen zijn uitgegaan van deze internationale omgevingsfactoren, verre van dat, maar in sommige andere delen van de Derde Wereld bestond een vergelijkbare situatie zonder dat daar democratiseringsprocessen noodzakelijkerwijs opgehouden werden. Met andere woorden: het is nogal lastig om juist dit soort factoren aan te dragen voor de verklaring van het 'exceptionele' karakter van het Midden-Oosten.

Een derde, meer populaire verklaring van het Midden-Oosten als 'eeuwige uitzondering' berust op de veronderstelling dat de politieke cultuur (lees 'de islam') van de regio een fundamenteel obstakel vormt voor de totstandkoming van democratiseringsprocessen. Oriëntalistien spannen zich in om aan te tonen dat de islam nu eenmaal het idee van de natiesstaat verwerpt en daarmee dus ook moderne seculiere opvattingen van nationalisme. Tegelijkertijd beweren ze dat 'de islam' en bijgevoig ook, geen ruimte laat voor intermediare instituties tussen de religieus-politieke leider en de individuele gelovige. In een opvallend bieu étonnés de se trouwer ensemble bewaeren islamisten op hun beurt vaak hetzelfde.

Daartegenover bewindt zich de opvatting die vooral de politieke en maatschappelijke contingente van religie benadrukt. Culturalistische en essentialistische argumenten hebben ook in het verleden niet essentieelsoeden en culturen hebben bewezen dynamisch te zijn. In dat verband is het wellicht interessant om in herinnering te roepen dat in de jaren vijftig en zestig de traditioneel katholieke cultuur van Spanje verantwoordelijk werd gehouden voor de aanhoudende dictatuur van generaal Franco. Een kleine generatie later gaf niemand nog een stuur voor een dergelijk verklaaringsmodel. Meer in het algemeen kan gewezen worden op de rijke, vooral wisselende geschiedenis van de joods-christelijke traditie: ook een steunpilaar van het politieke absolutisme, later geïnterpreteerd als zijnde in overeenstemming met het democratische ideaal. Met andere woorden, de institutionalisering van godsdienstige overtuigingen is behalgen- en context-gebonden (Gronley 1996). Het is ook belangrijk erop te wijzen dat in de islamitische wereld in feite al meer dan duizend jaar geleden een functionele schieding heeft plaatsgevonden tussen staat en moskee en er dus al tijden lang geen sprake meer is van 'Caesaro-païsme'. In het verlengde daarvan ligt de opvatting dat ook 'de islam' en alle daardoor geïnspireerde politieke activiteiten niens volens onderworpen zijn aan de 'seculiere logica van de staat' (Tipp 1996). Zoals we straks zullen zien, kan de Islamitische Republiek Iran evenmin ontspannen aan dit proces van secularisering.

Conclusie van het voorgaande moet zijn dat 'islam' niet de verklaarnde factor kan zijn. Dat neemt niet weg dat we wel degelijk gedwongen worden om aandacht te schenken aan de relatie 'islam/islamisme en democratie'. Sinds de jaren tachtig immers zien we dat in grote delen van de islamitische wereld er niet alleen een roep is om meer politieke participatie, maar dat die roep gepepaard gaat met de loep om erkening van een speciale, islamitische identiteit. Bijgevoig zijn de processen van democratisering en islamitische 'revol' complementair in veel landen. De islamistische oppositie is vaak de enige serieuze tegenkracht tegen de zittende, doorgaans seculier-autocratische regimes. Het is dan ook interessant om na te gaan welke ideeën over 'democratie' in die kringen de ronde doen. Islamisme) en democratie in theorie

Niet zomin als er gesproken kan worden van 'de' islam is er sprake van 'het' fundamentalisme of 'het islamisme. Theoretisch en politiek zijn er teveel verschillen om van één beweging te spreken. Dat wil natuurlijk niet zeggen dat er niet een aantal gedeelde denkbeelden is, zoals de suprenatie van tawhid (de absolute eenheid van God: 'Er is geen God dan God') als centraal doctrinair en politiek, fundamenteel en de superioriteit van de sharia (de islamitische wet, die de basis zou moeten vormen van een islamitische staat). Het zal overigens niet verbazen dat bij de vertaling van deze doctrines in politieke filosofieën sprake is van zeer uiteenlopende interpretaties. Nemen we de twee uitersten, dan zien we aan de ene kant de opvattingen van radicale islamisten die zich vooral uitdrukken in exclusivistische termen: authenticiteit, puurheid, superioriteit en vooral salvational knowledge (Moussalli 1995), en aan de andere kant de mainstream islamisten die meer oog hebben voor de morele autonomie van de mens en dus ook voor de toelaatbaarheid van interpretatie van de openbaring (Hoebink 1997). De laatste stellen zich aanzienlijk minder antagonistisch op tegenover waarden als gelijkheid, pluralisme en democratie.

Voor de islamistische dienards is er eigenlijk weinig discussie mogelijk. Zij verwerpen het idee dat islam en democratie, zoals boven gedefinieerd, ook samen zouden kunnen gaan: er is immers geen andere soeveriniteit dan Gods soeveriniteit (hakimiyat). In het algemeen benadrukken dit soort islamisten de beperkingen en de subbechttheit van het menselijk consoel. Bijgevoig verwippen ze elke vorm van secularisme en staan ze zeer afdwizend tegenover waarden als persoonlijke vrijheid. Het welzijn van het individu dient volledig ondergeschikt te zijn aan dat van de gemeenschap. Het gaat, kortom, om een totalitaire visie op de maatschappij. De belangrijkste ideologen van deze radicale trend binnen het islamisme zijn Sayyid Qutb (gest. 1966) en Abu Ala al-Mawduidi (gest. 1979). Hun ideeën hebben sommige Islamistische activisten in de jaren tachtig en negentig tot gewelddadige activiteiten geïnspireerd.



VAN STOCKUM
B O E K V E R K O P E R S



BELEEF BOEKEN BIJ VAN STOCKUM AAN HET SPUI

www.vanstockum.nl | facebook.com/vanstockum

Spui 40 | 2511 BS Den Haag

T 070 – 3028110 | E spui@vanstockum.nl

Naast - en soms tegenover - deze scherpstijpers bevindt zich een groep islamisten die als 'gematigd' te boek staan. Een aantal van hun denkbeelden voert terug naar Hasan al-Banna (gest. 1949), de oprichter van de Moslim Broederschap. Ofschoon al-Banna ook hakimyya als het noodzakelijke fundament erkende van de staatsinrichting, liet hij niettemin ruimte voor pluralistische interpretaties van die doctrine. In die zin legde hij mede de basis voor religieus en dus ook politiek pluralisme (Moussalli 1999). Gedurende de laatste twee decennia heeft zich een groep islamistische denkers gemarkeerd die juist deze ideeën van al-Banna verder ontwikkeld hebben. Het gaat hier om vooraanstaande figuren als Tahir al-Din al-Nabhani, Muntir Shaqib, Mohammed Salim al-Awwa, Sa'Id Hawwa, Rashid al-Ghannushi, Mohammed 'Imrta, Fahmi Howeidi en Hassan al-Tulabi.

Stuk voor stuk zijn ze wens van elke vorm van secularisme, maar dat wil niet zeggen dat men helemaal geen onderscheid zou maken tussen het religieuze en het profane. Sterker nog, in de islamitische rechtswetenschap (fiqh) wordt juist het onderscheid gemaakt tussen de 'ibadat en de mu' amalat, dat wil zeggen de relatie van de gelovige met zijn Schepper (de 'vijf zuilen van de islam' omvattend), en al die aspecten die het economische, politieke en familiale leven betreffen. De eerste ligt voor eeuwig vast, de tweede is aanpasbaar aan veranderende omstandigheden. Dat geldt ook voor de politieke organisatie van de moslinggemeenschap, waarvoor God in al zijn wijsheid geen gedetailleerde beschrijvingen heeft nagelaten (Ayubi 1991; Kramer 1993). De gemeenschap dient dat zelf in te vullen.

Ook wat betreft de verhouding tussen heerser en de gemeenschap is er sprake van een zekere flexibiliteit in interpretatie. Lag vroeger de nadruk op de persoon van de heerser en de gehoorzaamheidsplicht van de gemeenschap der gelovigen ter behoud van de status quo, in deze tijd ligt de nadruk op het gezag van de gemeenschap en de persoonlijke verantwoordelijkheid van elke individuele gelovige. Moderne islamitische denkers beklemtonen meer dan vroeger de noodzaak van beperking van absoluut gezag en wettelijke door de rule of law. Dit soort mainstream islamisten — zoals de Moslim Broederschap — gaan er bijgevolg van uit dat de heerser (president, koning, emir) weliswaar de vertegenwoordiger van God op aarde is, bevest met de uitvoering van Gods wet, maar dat deze heerser geen religieus gezag kan bezitten. De staat dient dus wel een religieuze basis te hebben, maar het leiderschap kent geen enkele religieuze sanctiëring (Kramer 1993).

Er is nog een derde gebied waarin de gematigde islamisten openstaan voor moderne westerse politieke ideeën. Dat blijkt in discussies over allerlei vormen van politieke participatie. We zien een verschuiving van de beperkte betrokkenheid van de gemeenschap bij het kiezen van een leider via shura (consultatie) en bair'a (de eed van trouw), naar een constitutioneel systeem met een meer permanente controle over de heerser en het heersen in het algemeen. Sleeds meer wordt ook gepleit voor een duidelijke scheiding van uitvoerende en wetgevende macht. Die laatste wordt dan gevormd door een shura-raad, tegenwoordig regelmatig opgevat als het functionele equivalent van het westerse parlementaire systeem.

De positie van de radicale islamisten is duidelijk. Zij stellen zich compromissloos op tegenover elke vorm van pluralisme, politieke participatie en andere elementen die doorgaans onder het label 'democratie' vallen. Dimukratala kuf'r is daar de slogan. De opstelling van de tweede groep, de gematigde islamisten, is ambigue en minder helder dan we zouden willen, maar kan toch gezien worden als een belangrijke bijdrage aan het debat over de inrichting van het staatsbestel volgens 'moslim-democratische' beginselen. Ik realiseer me dat dit een veelwillende interpretatie is en dat andere meningen mogelijk zijn. Wat voor de één 'gematigd' is, kan voor de ander nog steeds voor 'radicaal' doorgaan. Kan de één al 'bij' zijn met voorzichtige openingen in de lichte van een islamisch pluralisme, de ander is pas 'teverden' als er sprake is van een volledig seculiere democratische orde.

De sceptici benadrukken eigenlijk simpelweg dat islamisten überhaupt niet te vertrouwen zijn en ze zien dan ook niets in theorieën (en daarop gebaseerde politieke strategieën) die via een proces van political pacting de (gematigde) islamitische oppositie de regels van het democratische spel proberen bij te brengen. Als islamistische opposanten zeggen het democratisch gedachtegoed te omarmen, dan doen ze dat slechts uit tactische overwegingen en zodra ze de macht hebben, zullen ze niet aarzelen de democratische orde buiten spel te zetten: 'one man, one vote... one time'. Dit soort twijfels wordt niet makkelijk weggeworpen, ook niet na de niet aflatende inspanningen van islamistische ideologen als de Tunesiër Rashid al-Ghannushi, die maar blijft benadrukken dat voor hem de keuze voor 'vrijheid, pluralisme en democratie' wel degelijk strategisch is en niet tactisch (Kramer 1995; al-Ghannushi 1998). Hoe hat ook zij, doorslaggevend kan natuurlijk alleen de evaluatie van de praktijk zijn.

Islam en democratie in de praktijk: het geval Iran

Hoe manifesteert zich 'het islamisme' - in al zijn variëteit — in werkelijkheid? In de afgelopen tien tot vijftien jaar hebben islamistische bewegingen in landen als Algerije, Egypte, Jordanië en Tunesië leren participeren in het bestaande politieke systeem. Dat impliceert dat zij bereid zijn geweest om hun voorheen stare denkkleedden met betrekking tot ideologisch en politiek pluralisme deels op te geven of op z'n minst aan te passen. Vooral de Egyptische Moslimbroeders hebben laten zien hoe eertijdse onvoorwaardelijke afwijzing van hizbiyya (partijpolitiek) langzaam maar zeker plaats heeft gemaakt voor actieve deelname aan het politieke systeem, zij het als 'quasi'-politieke partij. Er bestaan aanzienlijke overeenkomsten en verschillen tussen de situatie in elk land, afhankelijk van de historisch gegroeiide context en de krachtsverhoudingen binnen de verschillende staat-maatschappijcomplexen. In het algemeen zou je kunnen zeggen dat '...de strategie van de islamistische oppositie (...) in belangrijke mate wordt bepaald door de strategie van het regime tegenover die beweging' (Kramer 1995). In sommige gevallen betekent dat dat volledige uitsluiting uit het politieke systeem geweldadig verzet oproept (Algerije), in andere gevallen leidt al dan niet volledige opname in het politieke systeem ertoe dat ook de (gematigde) islamistische oppositie opereert volgens de regels van het democratische spel (Jordanië, Egypte, Koeweit, Jemen, Libanon). Anders gezegd, elk regime krijgt de (islamistische) oppositie die het verdient.

Opname in het politieke systeem temperd gewoonlijk het radicalisme, zoveel is de afgelopen jaren wel duidelijk geworden. Of de islamisten zich net zo gezellig zullen gedragen als ze eenmaal aan de macht zijn, is een vraag die uiteraard niet met een simpel 'ja' of 'nee' beantwoord kan worden. Van de weinige gevallen die er zijn (of geweest zijn), was de situatie in Turkije (onder de Welzijnspartij van Erbakan) redelijk positief, met als negatieve tegenhanger het Soedan van generaal Umar al-Basir' en Hassen al-Turabi. Het meeste materiaal voor onderzoek biedt natuurlijk de Islamitische Republiek Iran, zij het dat de islamisten hier niet na verkiezingen - zoals in Turkije — maar via een revolutie aan de macht zijn gekomen. Dit land onder de loep nemen, is des te interessanter omdat het — voor velen althans - niet alleen het primaire referentiekader is in discussies over 'de dreiging van het islamistisch fundamentalisme', maar ook met betrekking tot zaken als 'islam en revolutie' én 'islam en democratie'.

Met het slagen van de Revolutie (1978-1979), die overigens eerder Iraans dan islamistisch of sjiiitisch was, en de vestiging van de Islamitische Republiek Iran brak een volgende fase aan in de nog niet zo lange geschiedenis van Iran als 'hyperi-autonome staat' (Kazemi 1996: 121). Door de eeuwen heen was de macht van de Iraanse staat altijd vrij beperkt geweest, ten gunste van een veelheid aan groepen, associaties en organisaties die zich redelijk onafhankelijk van het staatsapparaat konden bewegen. Onder de Qadirië-dynastie (1794-1925) begon de situatie te veranderen, merendeels als gevolg van een politiek van militaire modernisering. Dit proces van machtscentralisatie zette door onder Reza Shah en de Pahlavi-dynastie. Het kwam niet alleen tot uiting in de bijna ongecontroleerde expansie van het veiligheidsapparaat, maar ook via een geestelijkheid was eigenlijk de enige sector die wist te ontkomen aan al te strakke staatscontrole (Ter Haar 1991). Door de tijd heen was zij erin geslaagd een belangrijke mate van economische en institutionele autonomie te behouden en kende zij een traditie van afwisselend samenwerking met en oppositie tegen de staat. Na de vestiging van de Republiek bereikte de bemoeienis van de staat met politieke, maatschappelijke en economische zaken opnieuw een hoogtepunt. Na de dood van Khomeini zou daar echter verandering in komen.

Gedurende de eerste tien jaar van het bestaan van de Islamitische Republiek — tot aan de dood van Khomeini in 1989 - was de macht van de staat over de maatschappij vrijwel compleet. Het was voor welke groepering dan ook zo goed als onmogelijk zich onafhankelijk van de staat op te stellen. Al het goede werd met de staatsislam geassocieerd en de minste kritiek — ook van de kant van de geestelijkheid - stond gelijk aan kritiek op haar grondslagen. De aan de staat toegekende macht was zo groot dat zelfs de sharia er ondergeschikt aan werd gemaakt' (Van den Bos 1998). Tussen 1979 en 1981 vond de institutionalisering plaats van de Islamitische Republiek Iran, onder andere door de invierkingstelling van een nieuwe grondwet. In dat kader vonden er overigens niet alleen discussies plaats over de wenselijkheid van een seculiere dan wel een islamistische staatsvorm, ook voorstanders van een islamistische regering waren het lang niet in alle opzichten met elkaar eens. Zo bestond er, vooral ook binnen kringen van de geestelijkheid zelf, belangrijke oppositie tegen Khomeini's doctrine van de velayat-e faqih ('het gezag van de wetgeleerde').

Op basis van dit idee, neergelegd in het derde artikel van de grondwet, wist Khomeini de absolute heerschappij van de geestelijkheid (in de eerste plaats die van hemzelf) te vestigen. Khomeini's interpretatie als zou in een islamistisch staatsbestel iedere scheiding tussen politiek en godsdienslert per definitie zijn uitgesloten, en dus de macht per definitie in handen moet komen van de faqih, is een duidelijke breuk met de sjiiitische orthodoxie, die al heel vroeg een scheiding heeft gaeocepteerd tussen politiek en godsdienslert, tussen seculier en geestelijk gezag.

De faqih zou worden bijgestaan door een tweakoppige Raad van Hoeders van de Grondwet', bestaande uit zes door Khomeini aangewezen en zes door het parlement te benoemen islamitische rechtsgeleerden. Deze raad kreeg tot taak erop toe te zien dat het islamitische getalite van wetgeving en van politieke wetgevers wordt gewaarborgd. Daarnaast opereerde de Assemblée van Experts, bestaande uit 86 geestelijken, met als belangrijkste taak de hoogste gezagsdrager te kiezen en op diens functioneren toe te zien.

Het constitutionele debat en het eclectisch karakter van de grondwet zelf waren een reflectie van de moeizame pogingen om een mengvorm tot stand te brengen tussen elementen van een theocratie en die van een republiek: 'Neem bijvoorbeeld het feit dat de Iraanse ayatollahs ten tijde van hun overwinning niet het islamitische kalliat hebben hersteld (...) noch tot een imanaat of vice-imanaat zijn overgegaan, maar voor de eerste keer in de lange geschiedenis van Iran een republiek hebben opgericht, met verkiezingen, een grondwetgevende vergadering, een parlement met echte debatten, een president, een ministerraad, politieke facties, een grondwet (een kloon van de Franse grondwet van 1958) en een soort Hooggerichtshof: allemaal zaken die absoluut niets te maken hebben met islamitische geschiedenis, orthodoxie en dogma's, maar alles met moderne Europese gewoonten en instellingen...' (al-Azm 1996).

Hoe het ook zij — 'republiek' en/of 'theocratie' — de militante derus slaagde erin om in het begin van de jaren tachtig volledige controle te krijgen over het staatsapparaat. De breed samengeselde coalitie die het regime van de shah ten val had gebracht viel uiteen, gevolgd door de instelling van een nieuwe 'islamitische' oude, waarbinnen verschillende geestelijken en seculiere proteststemmen de mond wijd gesproei. De belangrijkste slachtoffers van dit nieuwe beleid van ideologische puurheid waren de verschillende religieuze minderheden (de Bahai in het bijzonder) en vrouwen.

Met de dood van Khomeini (juni 1989) brak een eerste fase van behoedzaam pluralisme aan, algemeen aangeduid als de 'Tweede Republiek'. Al Khomeini, tot dan toe president, werd tot nieuwe Opperste Leider benoemd en Hashemi Rafsanjani, spraakmakend voorzitter van het parlement, werd president. Met het wegvallen van Khomeini's charismatische, bindende autoriteit groeide de fictionele verdeeldheid en wedijver als nooit tevoren. Een proces van ontideologisering en voorzichtige 'secularisering' zette in en de eerste hervormingen werden afgekondigd. Zo volgde meteen in 1989 al een wijziging van de grondwet die de tot dan toe onbetwist religieuze basis van gezag in de republiek ter discussie stelde. De post van premier werd afgeschaft en de president kreeg meer bevoegdheden als hoogst verantwoordelijke binnen de uitvoerende macht. Deze president - anders dan de premier rechtstreeks door het volk gekozen — kreeg alle functies die voorheen aan de premier hadden toebehoord. Belangrijke natuurlijk was de herdefiniëring van het centrale instituut van het systeem, de velayat-e faqih. Artikel 107 werd uit de grondwet geschrapt waarna stond dat de leider van de Islamitische Republiek een marja-i taqidi ('bron van naxoling', het hoogste godsdienslertige gezag) moest zijn. Dat gebeurde om de benoeming van Ali Khomeini, die geen marja-i taqidi was, tot leider mogelijk te maken. De politieke functie van de faqih werd oegwaardoerd ten koste van zijn religieuze gezag. 'Met het overlijden van Khomeini was de post die hij creëerde, en zelf tien jaar lang bezette, niet langer de leidende bron van religieus in Iran' (Erteshami 1996). Die twee hervormingen samen vormden een belangrijke eerste etappe in het proces van 'secularisering van de Islam in Iran.

Overschoon zich in het post-Khomeini tijdperk een groter aantal zichtbare en actieve machtscentra manifesteerde, mag daar ook weer niet teveel aan worden opgetelangen. Er was weliswaar meer discussie dan voorheen, maar die was toch in de eerste plaats het resultaat van verdeeldheid binnen de clericale elite circuits van de staat. 'Maatschappelijke groeperingen konden [slechts] meer invloed krijgen door zich met een van de facties te verbinden en vice versa' (Van den Bos 1998). Het belang van deze facties als barometer van Iraans binnenlandse politiek werd met name duidelijk tijdens de derde zitting van het parlement (1998-1992). Dankzij de relatief sterke positie van de zogeheten radicale facties werd menig wetsvoorstel geamendeerd of ronduit gedorpedeerd. Het regime zag dit met lede ogen aan en om een herhaling van een dergelijke situatie te voorkomen, riep het in 1992 de nadrukkelijke assistentie in van de Raad van Hoeders van de Grondwet. Resultaat was dat veel ririnder 'betrouwbare' kandidaten op de kieslijst terecht kwamen. Desondanks kan het belang van de majlis nauwelijks overschat worden (Kazemi 1996).



Ben jij een young professional en woon of werk je in Den Haag? Dan wordt het tijd dat je YoungTheHague leert kennen!

YoungTheHague verbindt & inspireert

YoungTheHague is het, stadsbrede netwerk waar overheid en bedrijfsleven samenkomen: een netwerk voor alle young professionals in Den Haag. Dankzij YoungTheHague kunnen young professionals contacten opdoen buiten hun eigen organisatie en een kijkje over de schuldlijn nemen.

Bent u nu wel bij YoungTheHague evenementen eraan komen of wilt u zelf actief worden? Check de agenda en vacatures op www.youngthehague.nl



Ten tijde van de 'Tweede Republiek' was er nog slechts sprake van zeer rudimentaire vormen van wat algemeen wordt aangeduid als een 'civiele maatschappij'. Zoals al eerder opgemerkt, zijn in Iran altijd al veel van de maatschappelijke organisaties geleerd geweest aan politieke facties in de regering; het Parlement, de Raad van Hoeders, de Assemblée van Experts en de Oppeerste Leider. Zo leek het er eerder op dat — via het proces van politieke patronage — conflicten op staatsniveau in de 'civiele maatschappij' werden geproduceerd dan dat er sprake was van de vorming van een bottom-up netwerk van maatschappelijke organisaties. Dit is echter geen statisch gegeven gebleken en naarmate de tijd vordere kreeg het 'onderhandelingsproces' tussen staat en maatschappij steeds meer dynamiek. Dit uitte zich sinds begin jaren negentig in een tamelijk openhartig, openbaar debat over tal van zaken die voor die tijd moeilijk bespreekbaar waren: betrekkingen met Israël en de Verenigde Staten, vrouwenrechten, dertienmaal leiderschap, democratie, corruptie binnen het overheidsapparaat, problemen onder de jeugd, enzovoorts.

In al die debatten doernen de contouren op van (1) een voortgaande 'secularisering' (waarbinnen vooral de rol van de religieuze 'super-intellectueel' Abdol Karim Sorush opvallend is); (2) een verschuiving van het debat tussen ideologische links en rechts naar dat tussen technocraten en traditionalisten; en (3) een meer dan opvallende accentverschuiving van een islam-centrisch naar een Iran-centrisch perspectief.

Eén van de meest prominente deelnemers aan het publieke debat was (en is) de religieuze intellectueel Abdol Karim Sorush, door sommigen aangeduid als de 'Luther van de Islam'. Vooral via het maandblad Kyan heeft Sorush zijn mening kenbaar weten te maken over de door hem gewenste inrichting van de Islamitische Republiek Iran. Hij heeft zich de afgelopen tien jaar ontwikkeld tot het entant terribile van het regime en meer recentelijk zelfs tot het bête noire, dankzij zijn niet aflatende kritiek op de theologische, filosofische en politieke fundamenteën van het bewind in Teheran. Weliswaar gaat hij niet zoveel als Ali Shari'ati en andere zogenoemde mehdi-ynan ('zonderlingen'), die voor een Islam zonder geestelijkheid pleitten, maar hij bepleit wel een grondige hervorming van die geestelijkheid. Om te beginnen zou de sjiitische geestelijkheid in zijn ogen niet langer afhankelelijk moeten zijn van de godsdienstige bevestigingen die de gelovigen moeten opbrengen, maar veeleer uit andere hoorden in haar levensonderhoud moeten voorzien. Ook de Iraanse geestelijken immers kunnen zich niet onttrekken aan het 'wiens brood men eet, diens woord men spreekt', en daarmee is hun vrijheid en onafhankelijkheid aangetast. Zijn motto is dat '...een godsdienst alleen veilig is in handen van mensen die er geen belang bij hebben' (Tir Haar 1998). Sorush zet dus nog wel degelijk een belangrijke rol weggelegd voor de geestelijkheid.

Op het gebied van godsdienst en politiek is Sorush zeer uitgesproken. Hij beoogt dat in een ideale islamitische democratie de geestelijkheid geen a priori recht op heerschappij heeft. De staat dient gelegeerd te worden door degenen die na vijf, algemene verkiezingen aan de macht zijn gekomen. Een godsdienstige staat heeft in de eerste plaats tot taak om de mensen in alle vrijheid te laten geloven en niet om hen 'in boeien naar de hemel te brengen'.

'Een "godsdienstige staat" in de context van de Islam, mag niet gemitrepreteerd worden als een op de islamitische rechtsgebeurde of op jurisprudentie (fiqh) gebaseerde staat, een staat dus waarin de regels en voorschriften van de fiqh worden nageliefd en waarin het bevoegde gezag, dat in handen is van een rechtsgeleerde (faqih), tot taak heeft deze regels zo nodig met dwang aan de bevolking op te leggen. Want in een dergelijke interpretatie wordt de godsdienst die de Islam is, tot fiqh gereduceerd, en daarmee wordt de basis van de godsdienst, namelijk het geloof, buiten beschouwing gelaten (.).'. Er is een wezenlijk verschil tussen fiqh en geloof. De Islam van de fiqh is niet per se de echte Islam. Fiqh is de buitenkant, de exoterische dimensie van de godsdienst; het geloof de binnenkant, de esoterische dimensie' (Tir Haar 1999).

Het zal niet verbazen dat Sorush van mening is dat 'Islam' en 'democratie' moeiteloos samen kunnen gaan. Sterker nog, Islam en democratie zijn niet alleen verenigbaar ze zijn noodzakelijkewijs met elkaar verbonden. In een Islamitische maatschappij kan het ene niet volmaakt zijn zonder het andere (Wright 1996, 68). Een Islamitische democratie kan dan ook niet van bovenaf worden opgelegd; zij is slechts legitiem als ze verkozen is door een meerderheid van de bevolking, die zowel gelovigen als ongelovigen omvat.

Volgens een aantal critici, gaan sommige van Sorush's ideeën zo ver dat ze gevaarlijk dicht in de buurt komen van een secularistisch programma. De auteur zelf, die niet bang is het woord 'secularisme' in de mond te nemen, heeft daarover een zeer genuanceerde opvatting. Hij zegt een tussenpositie in te nemen tussen aan de ene kant de 'radicale Ieken-modernisten' en aan de andere kant de 'nativistische, anti-moderne en anti-groedwetelijke islamisten' (Saadi en Saadi 1998). Hij maakt nadrukkelijk onderscheid tussen 'objectieve secularisatie' (institutionele scheiding van kerk en staat) en 'subjectieve secularisatie' (verweerdijking van culturele praktijken en van het persoonlijk). Het eerste moet mogelijk zijn zonder daarmee meteen het tweede ook toe te laten: secularisatie zonder 'verweerdijking'. Dat een en ander bijzonder gevoelig ligt, moge blijken uit het feit dat Sorush op nog wat tegenwerking van het regime heeft mogen rekenen. Die campagne bereikte in 1995 zijn hoogtepunt toen Sorush gedwongen

werd zijn academische carrière in Iran op te geven en hij stek in zijn bewegingsvrijheid werd beperkt. Dat heeft er evenwel niet toe geleid dat hij helemaal mond dood is gemaakt omdat hij als publicist via Kyan een publiek bereikt dat groter lijkt dan ooit tevoren. Dat betekent dan ook dat er voldoende belangstelling blijkt te bestaan voor de even simpele als gewaagde vraag of '...er in de islam maar één juiste weg is, of dat er meer, misschien wel vele wegen zijn die naar Mekka leiden' (Ter Haar 1998).

De 'Derde Republiek'

Met de verkiezing van Mohammed Khatami tot president in mei 1997 lijkt de eerder schoorvoelend ingezette politiek van liberalisering nadrukkelijk doorgezet te worden. In een eerste commentaar na Khatami's verkiezingsoverwinning jubelde Gary Sick terecht dat 'de bevoking van Iran op massale wijze voor civil society, de rechtsstaat en brede persoonlijke vrijheden had gestemd' (Sick 1997). Tijdens deze verkiezingen was datgene wat niet gebeurde bijna net zo belangrijk als wat wel gebeurde:

- president Ratsaniani deed geen poging om zijn (reeds eenmaal eerder verlengde) ambtstermijn opnieuw te verlengen, ofschoon velen in zijn directe omgeving hem daartoe aanzetten;
- Khatami's kandidatuur werd niet afgekeurd door de conservatieve Raad van Hoeders van de Grondwet, alhoewel het voor iedereen duidelijk was dat hij de enige serieuze uitdager was van de establishment-kandidaat, Nateq-Nuri;
- de hardliners hebben er vanaf gezien om de verkiezingen te manipuleren;
- en tot slot heeft het establishment geen enkele poging ondernomen om de uitkomst van de verkiezingen ter discussie te stellen (Sick 1997).

Kortom, het was een eerlijke verkiezing geweest die op nauwkeurige wijze de mening van de kiezers had weergegeven. Meer dan tachtig procent van de kiesgerechtigden - het hoogste percentage ooit - was naar de stemms gegaan en Khatami kreeg bijna zeventig procent van de uitgebrachte stemmen. Het gegeven dat alle mannen en vrouwen van boven de zestien mochten stemmen, heeft de uitslag op fundamentele wijze beïnvloed. Zowel de jongeren als een groot deel van de Iraanse vrouwen brachten hun stem uit op de hervormingskandidaat Khatami. Daarnaast kreeg hij veel steun uit kringen van de intelligentsia en de middenklasse, die hem veel dank verschuldigd waren voor zijn liberale beleid ten tijde van zijn ministerschap van Cultuur en Islamitische Leiding in de jaren tachtig en vroege jaren negentig.

De presidentsverkiezingen van mei 1997 waren om nog een andere reden bijzonder. Voor het eerst in de geschiedenis van de Islamitische Republiek werden de belangrijkste kandidaten gestemd door een divers aantal politieke organisaties, te beschouwen als 'quasi-partijen' (Fairbanks 1998). Dit zijn weliswaar geen echte politieke partijen, maar de vorm waarin dit soort politieke organisaties optradt vormt wellicht wel een belangrijke stap op weg naar de eventuele vorming van formele politieke partijen. Nateq-Nuri bijvoorbeeld, voor velen lange tijd de gedooftverfde winnaar van de verkiezingen, was officieel naar voren geschoven door de belangrijkste politieke organisatie van de clerus, de rechts georiënteerde Jame'eh-ye Rowhaniyat-e Mobaraz (JRM), de Militant Clergy Association. Khatami zelf stelde zich weliswaar nadrukkelijk als onafhankelijk kandidaat op, maar kreeg veel steun uit kringen van de Majma'-e Rowhaniyun-e Mobaraz (MRFM), de Militant Clerics Society. Tijdens zijn verkiezingscampagne had hij zich positief uitgelaten over de vestiging van politieke partijen, zij het dat dat plaats zou moeten vinden op basis van 'Iraanse instituties en filosofische tendensen' (Fairbanks 1998).

Met het aan de macht komen van Khatami heeft zich een reeks ingrijpende veranderingen voorgedaan, niet alleen op het terrein van de buitenlandse politiek (verbeterde betrekkingen met de buurstaten - Afghanistan uitgezonderd - en met West-Europa en de Verenigde Staten) maar vooral ook binnen Iran zelf. De censuur van boeken, kranten, tijdschriften en films is aanzienlijk verlicht en inmiddels hebben meerdere nieuwe culturele verenigingen en politieke organisaties het licht gezien.

'Dezer dagen heeft Iran een vitale pers, een parlement dat levensdiger is dan het Egyptische, en een politiek die - ook al is hij beperkt tot de heersende elite — een competitief karakter heeft en zich met reële issues bezig houdt' (Bakrashi 1998).

Het contrast is immers vergeleken met de laatste drie jaren van Ratsaniani's presidentschap. Toen functioneerde de majlis nog maar nauwelijks en was de pers, op een enkele uitzondering na, van weinig betekenis. De controle op hans veiligheidsdiensten liet sterk te wensen over en mening intellectueel en schrijver was zijn leven niet zeker.

Het zou getuigen van wijsnuh thinking als we de nieuwe Iraanse president als een soort 'Jeffersoniaanse demoraat in Islamitische kledij' zouden beschouwen (Bakrashi 1998). Weliswaar heeft Khatami zich door de jaren heen een groot beroonderaar getoond van de westerse politieke filosofie — in het bijzonder van Thomas van Aquino, Machiavelli, Voltaire en vooral Locke —, maar aan de andere kant ziet hij de Islamitische Revolutie als één van de belangrijkste gebeurtenissen in het Iran van de afgelopen eeuwen. Ook kent hij de godsdienst een belangrijke plaats toe in hans cultuur en maatschappij, en wellicht ook in de politiek en het overheidsapparaat. Van beide zal hij het beste, zou je kunnen zeggen: hij spant zich in om de islamitische wet, traditie en praktijk in overeenstemming te brengen met individuele rechten en vrijheden, en met westerse begrippen als rechtsstaat en civiele maatschappij. Zo is Khatami er bijvoorbeeld in geslaagd om het idee van civil society tot onderwerp van het gewone discours te maken, zelfs in de rechts georiënteerde pers.

Teruggrijpend op sjiitische hervormers als Taabataei en Motahhari, bepleit Khatami een heintriepelatie van de islamitische jurisprudentie en het islamitisch denken in het licht van de eisen van deze tijd. Het kost niet veel moeite om daarin een pleidooi te lezen voor een hervorming van het Kleinkale establishment. Het is dan ook niet verwonderlijk dat het laatste jaar met enige regelmaat de basis van het regime zelf openlijk werd bediscussieerd. Dat was tot voor kort taboe. Zo riep onlangs Heshmatollah Tabarazi, de leider van een groep islamitische studentenverenigingen, op tot constitutionele veranderingen. Niet alleen zou de Opperste Leider rechtstreeks door het volk gekozen moeten worden, ook zou hij slechts voor een beperkte tijd zijn ambt mogen uitoefenen en bovendien zouden zijn bevoegdheden nauw omschreven dienen te worden. Tot nog toe is het zo dat de Opperste Leider voor het leven wordt benoemd en uitgebreide constitutionele bevoegdheden heeft. Regelmatig ook klinkt de roep om verandering van de kleswet. Voorstanders daarvan betogen dat het niet meer van deze tijd is dat de Raad van Hoeders van de Grondwet een veto kan uitspreken over mensen die zich kandidaat willen stellen voor het parlement, de Assemblée van Experts of elk ander gekozen orgaan.

Het zal niet verbazen dat Khatami's poging tot liberalisering van het regime op forse tegenstand stuiten van de conservatieve klerikaten. In de eerste plaats van de Opperste Leider zelf. Ayatallah Khamenei heeft nog steeds uitgebreide bevoegdheden (hij is opperbevelhebber van het leger, de Revolutie Garde en het politiekorps). Ook benoemt hij onder meer zss van de twaalf leden van de Raad van Hoeders van de Grondwet, het hoofd van de rechtelijke macht (die weer de zss overige Hoeders aanwijst) en de directeur van de staatsradio en -televisie. Tegenstanders van Khatami doen hun uiterste best om niet alleen hemzelf maar ook zijn belangrijkste bondgenoten het leven zuur te maken. Zo moest Ghohlan-Hosain Khabachi, Tehrans burgemeester en één van Khatami's nauw-site bondgenoten, medio 1998 het veld ruimen.45 Hetzelfde gebeurde met Abdollah Nuri, minister van Binnenlandse Zaken in Khatami's kabinet. Dit soort politieke rivaliteit laat onvretel dat er ook af en toe pogingen worden ondernomen om te komen tot een 'centrum-coalitie', met uitsluiting van de linkse en rechtse hardliners. Afgelopen zomer bijvoorbeeld leek een dergelijk verband in de steigers te staan (Future Alliances International 1998).

De verkiezingen voor de 86 leden tellende Assemblée van Experts in oktober vorig jaar (1998) gooide echter roet in het eten. Hoopten kort daarvoor nog veel Iraniers dat een vernieuwde Assemblée het voorzichtig opkomende liberalisingsdebat een nieuwe impuls zou geven (waaronder de discussie over de rol de Opperste Leider zelf), door een ruime conservatieve meerderheid werd die hoop vooralsnog de bodem ingezagen. De Raad van Hoeders van de Grondwet had zijn taak als 'waakbord' van de Revolutie wel erg slijt vervuld en niemand van de dissidente kandidaten (onder wie negen vrouwen en enkele Iranellen niet-geesteliken) had ook maar een schijn van kans gehad bij de kandidaatstelling. De lage opkomst - minder dan 45 procent van de stemgerechtigden — kan worden uitgelegd als een motie van wantrouwen van de Iraanse bevolking (Fair 1998). De eerstvolgende krachtmeving zal plaatsvinden in het jaar 2000 als er weer parlementsverkiezingen worden gehouden.

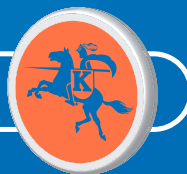
Dan zal blijken of president Khatami, ondanks regelmatige tegenstegen, in staat is gebelken voldoende steun te mobiliseren voor zijn hervormingsprogramma en een meerderheid te verwerven in de majlis - die tot nog toe wordt gedomineerd door een hem vijandig gezinde samenstelling.

Conclusie

De islam is niet meer of minder verenigbaar met democratie dan andere religies. De Iraanse ervaring toont in ieder geval aan dat ze samen kunnen gaan en de conclusie kan dan ook

TROTSE PARTNER VAN HET HAAGSCH COLLEGE

REPRO- VAN DE KAMP



PAPIER | DIGITAAL | 3D

WEGASTRAAT 40, DEN HAAG | TELEFOON: 070-3476464

WWW.REPROVANDEKAMP.NL