Iran en Saudi-Arabië,

Theocratische Rivalen op weg naar Democratie?

Master Thesis Politiek en Maatschappij in Historisch Perspectief

D.W. Aalderink

Studentnummer: 3495116

Docenten: Dr. J. Dijkman, Prof. Dr. M. Prak en Dr. U. Ü. Üngör

Cursusjaar: 2013-2014

Juni 2014

Inhoud

1. Inleiding 2
2. Een historische schets van Iran en Saoedi-Arabië. 11
3. Islam in Saudi Arabië en Iran: Wahhabisme en Sjiisme. 38
4. Politiek, bestuur en macht. 50
5. Iran en Saudi Arabië, een vergelijking. 62
6. Conclusie. 71
Literatuur en Bronnen. 80

1. Inleiding

De Belgische hoogleraar sociale-antropologie en religie Brigitte Maréchal vertelt in het door haar met de hoogleraar politicologie Sami Zemni geredigeerde boek *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships* een anekdote die tekenend is voor de verhoudingen tussen de twee hoofdstromen in de moderne Islam. Zij vertelt dat zij bij een bezoek aan de archeologische opgraving Klein Petra in Jordanië in gesprek kwam met een Palestijnse familie uit Hebron. Zoals haar vaker overkwam stelde de familie de vraag waar haar buitenlandse accent in haar Arabisch vandaan kwam. Als toevoeging aan het, vaak verwarrende antwoord dat zij uit België komt, voegde zij daaraan toe dat haar vader uit Tunesië komt, wat in het verleden vaak leidde tot de vraag of zij al dan niet Moslim was. In dit geval werd zij verbaasd door de vraag of zij moslim of Sjiiet was, een vraag waardoor zij zich realiseerde dat de verhoudingen tussen de twee Islamitische hoofdstromen, het Soennisme en het Sjiisme, de laatste jaren veranderd zijn, meer op scherp zijn gesteld.[1]

Binnen de Islam is het Soennisme de stroming met de meeste aanhang, 85 tot 90% van de moslims is Soenniet en 10 tot 15% Sjiiet. Als minderheid komen de Sjiieten in vrijwel alle landen in het Midden-Oosten voor, maar er is slechts één land waar zij de absolute meerderheid vormen, Iran. In dit land zijn 90 tot 95% van de 70 miljoen inwoners Sjiiet. Sinds de Islamitische Revolutie van 1979 onder leiding van grootayatollah imam Ruhollah Khomeini laat het land er zich op voorstaan de juiste, oorspronkelijke Islamitische lijn te volgen, de lijn van de strijdende geestelijkheid die er toe heeft geleid dat Iran de enige echte theocratie ter wereld is.[2] De tegenhanger van Iran in de Islamitische wereld is het overwegend Soennitische Saudi-Arabië met een inwonertal van 28 miljoen waar de macht in handen is van het vorstenhuis al-Saud dat het land als een absolute monarchie met theocratische trekken regeert. De leidende religie is, zoals gezegd, het Soennisme, maar dan wel het zeer strenge Wahhabisme waardoor de invloed van de Islam op het dagelijks leven enorm is en het land bijna een theocratie kan worden genoemd. Tegelijkertijd worden beide landen geconfronteerd met een steeds snellere modernisering waarbij er sprake is van een inhaalslag ten opzichte van het westen waar deze modernisering geacht wordt te zijn ingezet in de zeventiende eeuw. Het begrip modernisering is vooral van belang in de zin van een toenemend zelfbewustzijn, een zelfbewustzijn dat gepaard gaat met een roep om meer vrijheid, inspraak en rechten voor

[1] Brigitte Maréchal and Sami Zemni, (ed.) *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships* (London 2013) 215.
[2] Ruhollah Khomeini, (vertaald door Ali Soleimani) *Islamitische Grondwet Conform de Sjaria & Islamitisch Manifest, oftewel "Het gezag van de Geestelijke"* (Drachten 1991) 20.

vrouwen.[3] Modernisering in West Europa wordt meestal gezien als een gevolg van de Verlichting waarbij secularisatie een grote rol speelde en culturele, religieuze, materiële en politieke modernisering hand in hand gingen. Modernisering in de moslimwereld is tot op dit moment vooral materieel van aard, de stap naar modernisering van het begrip identiteit, waarden en normen, vrijheid van meningsuiting etc. wordt inmiddels voorzichtig gezet. Dat wil niet zeggen dat in de moslim wereld geen pogingen werden en worden ondernomen om secularisatie en modernisering in gang te zetten. Voorbeelden hiervan zijn de negentiende eeuwse hervormer Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897) die zich zag als de Arabische Maarten Luther en de Egyptische filosoof Hasan Hanafi (geb. 1935) die kijkt naar filosofen als Spinoza om een intellectuele hervorming in de Islam tot stand te brengen.[4]

Modernisering en democratisering zijn begrippen die in deze tijd niet los van elkaar kunnen worden gezien waardoor Islamitische religieuze denkers gedwongen worden om na te denken over de rol van democratie in relatie tot religie. Het Sjiisme in Iran is in het verleden al bijna een eeuw beïnvloed door een niet Islamitisch, seculier, bestuur, het Wahhabisme in Saudi-Arabië kent deze invloed niet. Beide landen kennen inmiddels wel verkiezingen en een parlement, maar dit is, zoals verderop in dit essay zal blijken, slechts een democratisch laagje waarbij veel fundamentele vragen ten aanzien van democratie en de daarbij behorende vrijheden onbeantwoord blijven.[5] Democratie is een begrip dat op vele manieren kan worden gedefinieerd, voor dit essay heb ik gekozen voor de definitie zoals de Oostenrijkse econoom en politicoloog Joseph A. Schumpeter die hanteerde: “de democratische methode is het institutionele arrangement om te komen tot politieke besluiten waarbij individuen de macht verkrijgen om te beslissen door middel van een competitieve strijd om de stem van het volk”,[6] met de toevoeging van de Amerikaanse politicoloog Samuel Huntington dat de beslissers in een democratisch systeem geselecteerd worden op basis van eerlijke en periodieke verkiezingen waarin de kandidaten vrijelijk kunnen strijden om de stemmen van de gehele volwassen bevolking.[7] In dit verband is het goed om op te merken dat, ongeacht of Islam in theorie of praktijk democratisch is, het woord democratie niet voorkomt het pre moderne Islamitische taalgebruik.[8]

---

[3]Jeffrey T. Kenney and Ebrahim Moosa, (ed.) *Islam in the Modern World* (New York 2014) 2.
[4] Jeffrey T. Kenney in Jeffrey T. Kenney and Ebrahim Moosa, (ed.) *Islam in the Modern World* 257-259.
[5] Forough Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000). From Bazargan to Soroush.* (Leiden 2001) 3.
[6]Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000) 7.*
[7] Ibidem 7.
[8] Ibidem 20.

Naast democratie speelt in dit essay ook het begrip nationalisme een belangrijke rol en dan vooral het begrip religieus nationalisme zoals de Amerikaanse universitair docenten religie Atalia Omer en Jason A. Springs in hun boek *Religious Nationalism* hanteren. Het centrale doel van dit boek is namelijk om het algemene beeld te bestrijden dat religieus nationalisme alleen maar een gewelddadige en anti moderne vorm van nationalisme is vanwege de religieuze component, alsof religie uniek is als oorzaak van geweld.[9] De achterliggende gedachte hierbij is dat nationalisme van zichzelf een niet religieus, seculier fenomeen is dat wordt gecorrumpeerd door er een religieuze component toe te voegen.[10] Volgens Omer en Springs maakt deze zienswijze de fout van een over-simplificering door nationalisme te koppelen aan moderniteit en vooruitgang en religie aan het pré moderne en onwetendheid.[11] Dat religie een veelheid van rollen kan vervullen wordt hierbij gemakshalve volledig over het hoofd gezien. Tegelijkertijd wordt in deze zienswijze de fout gemaakt dat naties een soort natuurlijke entiteiten zouden zijn die al sinds de oudheid onveranderd zijn gebleven, terwijl diezelfde naties juist het product zijn van hun geschiedenis.[12] Nog steeds volgens Omer en Springs laat zorgvuldige historisch bestudering van de moslim context zien dat Islam en staat vaker wel dan niet geschieden zijn en dat Islam ook open staat voor mensenrechten en democratie. In plaats van religie te zien als essentieel voor optredende conflicten in het Midden-Oosten laat een meer reducerende benadering zien dat de rol van religie veelal veel marginaler is dan zij in eerste instantie lijkt. Met andere woorden, oorzaken die religieus lijken te zijn, kunnen en moeten worden teruggebracht tot hun echte, niet religieuze essentie. Deze materialistische benadering laat zien dat aan de wortel van ieder conflict materiële oorzaken zijn te definiëren zoals economische achteruitgang en politieke tegenstellingen. Religie wordt in deze redenering gezien als een middel om de ware oorzaken van mislukkingen of conflicten te maskeren.[13] Eén van de doelstellingen van dit essay is om te laten zien of dit ook geldt voor de hoofdrolspelers van dit verhaal, Iran en Saudi-Arabië. Het is een vooral Westerse bril die de oorzaak van conflicten in het Midden-Oosten relateert aan religie en dan vooral aan de Islam, waarbij voorbij gegaan wordt aan het feit dat zowel seculier als religieus nationalisme beide modern zijn en verweven met de geschiedenis en grondslagen van de betreffende naties. De Franse grondlegger van de sociologie Émile

[9] Atalia Omer and Jason A. Springs, *Religious Nationalism* (Santa Barbara 2013) xiii-xiv.
[10] Omer and Springs *Religious Nationalism 1.*
[11] Ibidem 2.
[12] Ibidem 5.
[13] Ibidem 64-66.

Durkheim gaat zelfs zo ver dat volgens hem religie, in welke vorm dan ook, altijd van invloed zal blijven op nationalisme.[14]

De politicoloog Bassam Tibi wijst er met betrekking tot het Midden-Oosten op dat er in dit gebied voor het uiteenvallen van het Ottomaanse rijk twee types van staats formatie voorkwamen, de territoriale staat en de imperiale staat. Het instorten van het Ottomaanse rijk resulteerde in de opkomst van een groot aantal natie staten die werden gevormd door koloniale overheersing. De natie staat is echter in de Arabisch Islamitische geschiedenis iets nieuws en is gebaseerd op de concepten interne en externe soevereiniteit, concepten die in veel gevallen haaks staan op de tribale maatschappij die tot voor kort leidend was in het Midden-Oosten. Een basis component van interne soevereiniteit is het idee van burgerschap wat veronderstelt dat tribale en pre-nationale banden worden omgezet in een nationale identiteit en loyaliteit. Externe soevereiniteit is gebaseerd op de wederzijdse erkenning van grenzen door een groep staten die een raamwerk vormen van systematische interactie, een concept dat in de Arabisch Islamitische geschiedenis onbekend is. Noch in de territoriale staten, noch in de imperiale staten werden stammen getransformeerd tot een homogene gemeenschap, stamverbanden zijn altijd de basis gebleven, ondanks het feit dat deze verbanden werden onderdrukt en ontkend.[15] In het kader van dit essay is het van belang om te kijken of dit ook geldt voor Iran en Saudi-Arabië omdat deze beide landen niet het gevolg zijn van koloniale overheersing. Saudi-Arabië is het gevolg van de veroveringsdrang van het huis Al-Saud en Iran kan bogen op een eeuwenlange geschiedenis, maar tegelijkertijd zijn ook hier de invloeden van lokale stamverbanden niet te ontkennen. In de hoofdstuk twee komen de geschiedenissen van respectievelijk Iran en Saudi-Arabië aan de orde waarbij ook de invloed van stamverbanden op staatsvorming en bestuur de nodige aandacht zullen krijgen.

Na aandacht voor de geschiedenis van Iran en die van Saudi-Arabië in hoofdstuk twee, zal hoofdstuk drie gewijd zijn aan de Islam in het algemeen en het Saoedische Wahhabisme en het Iraanse Sjiisme in het bijzonder waarbij extra aandacht wordt geschonken aan de macht en invloed van de religieuze leiders. In hoofdstuk vier wordt gekeken naar de gevoerde politiek in beide landen en de invloed van de Islam op die gevoerde politiek met specifieke aandacht voor grondwet en parlement, de rol van de president in Iran en die van de koning in Saudi-Arabië en de gevoerde buitenlandse politiek. Om te komen tot een totaalbeeld worden in hoofdstuk vijf de beide landen vergeleken op de punten die in de hoofdstukken twee, drie

[14] Ibidem 68-69.
[15] Bassam Tibi in Philip S. Khoury and Joseph Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in the Middle East* (Los Angeles 1990) 127.

en vier aan de orde zijn gekomen. Hoofdstuk zes bevat dan de afsluitende conclusie met een voorzichtige vooruitblik op de politieke, sociale en democratische ontwikkelingen in beide landen, zowel afzonderlijk als in relatie tot elkaar. De hoofdvraag die ik met dit essay wil beantwoorden is de vraag of de Islam bepalend is voor de binnenlandse en buitenlandse politiek in respectievelijk Iran en Saudi-Arabië en zo ja waar dat dan uit blijkt. Om deze vraag te kunnen beantwoorden zal ik antwoord proberen te geven op een aantal deelvragen zoals de vraag wat de rol is van de president van Iran en de koning van Saudi-Arabië in relatie tot de religieuze leiders. Een andere vraag die beantwoord moet worden is de vraag wat de invloed is van de Islam en haar religieuze leiders op het parlement. Een heel belangrijke vraag die beantwoord moet worden is de vraag wat de invloed is van de Islam en haar religieuze leiders op de buitenlandse politiek van Iran en Saudi-Arabië. Aan de orde komt ook de politieke positie van de religieuze leiders in de beide landen. In het begin van deze inleiding is al gesteld dat Iran een echte theocratie is en Saudi-Arabië een theocratische absolute monarchie, de vraag is dan ook of theocratieën zich op een democratische manier kunnen ontwikkelen en hoe zij omgaan met de minderheden in hun land waardij het dan vooral gaat om Soennieten in Iran en Sjiieten in Saudi-Arabië. Deze laatste vraag is de aanleiding geweest voor de gekozen titel van dit essay: *Iran en Saudi-Arabië, Theocratische Rivalen op weg naar Democratie?*.

Er is al wel, zij het beperkt, gepubliceerd over de invloed van de Sjiitische Islam op de politiek en het bestuur van Iran, maar dan wel vooral met als achtergrond het eerder aangehaald religieus nationalisme als een achterlijke vorm van nationalisme ten opzicht van het nationalisme zoals dat in het Westen wordt gezien. Over de invloed van het Wahhabitische Soennisme op bestuur en politiek van Saudi-Arabië is volgens mij nog minder gepubliceerd en een vergelijking tussen beide landen op dit vlak is er bij mijn weten nog helemaal niet. Hoewel er al wel is gekeken of en in hoeverre er sprake is van een democratiseringsproces in beide landen, is er vrijwel geen aandacht geweest voor de invloed van de beide Islamitische stromingen op dit proces en al helemaal niet in vergelijkende zin. Met het beantwoorden van de hoofdvraag en de deelvragen denk ik dan ook een wezenlijke bijdrage te kunnen leveren aan de lopende discussie ten aanzien van de invloed van de Islam in het Midden-Oosten in het algemeen en die in respectievelijk Iran en Saudi-Arabië in het bijzonder. De keuze voor Iran en Saudi-Arabië is ingegeven door de grote invloed die deze beide landen uitoefen op de politieke verhoudingen in de hele Islamitische wereld, de scheidslijnen die er door de Islamitische wereld lopen zijn zowel politiek en religieus en komen steeds weer terug op Iran versus Saudi-Arabië en dus op Sjiisme versus Soennisme.

Grote vraag is hierbij wat leidend is, religie of politiek, waar gaat het om, economische, politieke of religieuze invloed?

De Amerikaans publicist Curtis F. Jones stelt dat het meest effectieve bestuur dat bestuur is dat het best in staat is om haar bevolking te mobiliseren in relatie tot het nationaal belang. De politiek die hierbij gevoerd moet worden is die van inclusivisme, een politiek die etnische verscheidenheid verwelkomd en daarvan profiteert. In de geopolitieke ontwikkeling van het Midden-Oosten is echter vooral een politiek van exclusiviteit gevoerd, uitsluiting van anderen dus. Voor de meeste inwoners van het Midden-Oosten zijn niet klasse, politieke partij of zelfs land hetgene waar de persoonlijke loyaliteit naar uit gaat, maar naar de eigen etnische groep.[16] Saudi-Arabië en Iran zijn echter op een andere manier tot natie gevormd dan de overige landen in het Midden-Oosten en het is dan ook uiterst belangrijk om vooral in de hoofdstukken die gaan over de geschiedenis van beide landen te kijken naar de invloed die deze afwijkende natievorming heeft gehad op het bestuur en de buitenlandse politiek. Tegelijkertijd zijn de beide landen rivalen, zowel ideologisch als geopolitiek. De ideologische rivaliteit is enerzijds gestoeld op etniciteit en anderzijds op religie waarbij de etnische component gevormd wordt door het verschil tussen Arabieren in Saudi-Arabië en Perzen in Iran. De religieuze rivaliteit is die tussen het al eerder aangehaald Wahhabisme in Saoedi-Arabië en het Sjiisme in Iran. De Islamitische revolutie van 1979 in Iran werd gevolgd door de claim van Iran dat zij het voorbeeld was voor heel de Islamitische wereld, wat een regelrechte aanval was op de positie van Saudi-Arabië en haar wil om de Islamitische wereld te controleren. Deze aanval werd nog eens versterkt door de stellingname van Iran dat het huis Al-Saud geen legitieme Islamitische dynastie was en dus niet langer geaccepteerd kon worden als de beschermer van de twee belangrijkste heilige plaatsen in de Islam, Mekka en Medina. Geopolitiek gaat het om de invloed op de regio rondom de Perzische golf en het gehele Midden-Oosten, vooral nu Irak als regionale macht is weggevallen gaat het nu alleen om Saudi-Arabië en Iran. Tekenend in dit verband is dat men vanuit Riyad spreekt over de Arabische Golf en vanuit Teheran over de Perzische Golf. Iran baseert haar aanspraken op het feit dat zij een natuurlijke staat is die teruggaat tot het jaar 700 BCE en niet zoals de andere staten in het Midden-Oosten het gevolg is van het ingrijpen door Westerse koloniale machten. Zij gaat er hierbij aan voorbij dat ook Saudi-Arabië niet op deze wijze tot stand is gekomen, zij het dan veel later en door de veroveringsdrang van de familie al-Saud en aan haar gelieerde stammen vanaf de achttiende eeuw. Bovenop deze geopolitieke historische claim

[16]Curtis F. Jones, *Divide and Perish: The Geopolitics of the Middle East* (Bloomington 2011) 83.

komt dan nog eens de positie van beide landen als de grootste producenten van olie en gas in het Midden-Oosten en daarmee de hele wereld, wat al tot vele aanvaringen heeft geleid binnen het samenwerkingsverband van olieproducerende landen, de OPEC.[17] Volgens Maréchal en Zemni is er tussen Iran en Saudi-Arabië niet zozeer een religieuze als wel een strijd om politieke invloed gaande, religie wordt gebruikt door beide landen als politiek middel. Fundamenteel hierbij is de toenemende invloed van Iran en haar centrale positie in de Sjiitische wereld. De tegenstelling Soennitisch-Sjiitisch is hierbij niet alleen religieus maar ook politiek van aard en het gaat er in de beoordeling van en vergelijking tussen deze beide landen dan ook om, om steeds het onderscheid te maken tussen wat politiek en wat religieus gedreven is.[18] Religieuze identiteit blijft voor Sjiieten en Soennieten in de hele moslim wereld een punt van strijd, of politiek nu wel of niet een rol speelt.[19] In de rivaliteit tussen Saudi-Arabië en Iran is het wel van belang te onderkennen dat de staat in Saudi-Arabië is gebaseerd op de zeer puriteinse en rigide doctrine van het Wahhabisme dat van nature zeer anti-sjiitisch is, een geven dat niet alleen de verhouding tussen de beide landen verder bemoeilijkt, maar ook de Sjiitische minderheid in Saudi-Arabië in een zeer moeilijke positie plaatst. Hieraan ligt niet alleen de religieuze tegenstelling ten grondslag, maar ook de angst dat deze groep zich als een Iraans vijfde colonne zal gedragen bij een eventueel conflict.[20] De Amerikaanse wetenschapper Joseph A. Kechichian beklemtoont dat, zeker in Saudi Arabië, de religieuze macht en autoriteit van de geestelijkheid, de *ulama*, intensief samenwerkt met de politieke machthebbers, deze 'religieus-politieke oriëntatie' dateert al vanaf 1744 toen Mohammed ibn Abd al-Wahhab en Mohammed ibn al-Saud een alliantie sloten. Tweehonderd jaar van wederzijdse steun hebben een systeem gecreëerd waarin religie en politiek, ook, of zelfs vooral, met betrekking tot wetgeving hand in hand gaan en elkaar versterken.[21] De vraag is, zeker in het licht van de vragen die in dit essay worden gesteld, hoe de *ulama* haar invloed uitoefent in deze tijd van veranderende politiek en of zij in staat is die invloed te behouden. De Amerikaanse jurist en hoogleraar Alexander Bligh wijst er op dat juist in Saudi-Arabië de *ulama* aan macht lijkt in te boeten ten gunste van de koning, ondanks het feit dat het Wahhabisme als zeer strikte vorm van het Soennisme historisch gezien op zijn minst de

[17]Simon Mabon *Saudi Arabia and Iran: Soft Power Rivalry in the Middle East* (London 2013) 4-5.
[18]Sabrina Mervin in Maréchal and Zemni, (ed.) *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships* 22.
[19]Rainer Brunner in Maréchal and Zemni, (ed.) *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships* 27.
[20]Ibidem 30.
[21]Joseph A. Kechichian 'The Role of the Ulama in the Politics of an Islamatic State: The Case of Saudi Arabia' *International Journal of the Middle East Studies'* Vol. 18, No. 1 (1986) 53-71, 53.

politieke en wetgevende macht deelde met de vorst.[22] De Amerikaanse journalist en wetenschapper Geneive Abdo stelt in haar onderzoeksrapport *The new Sectarism: the Arab Uprising and the Rebirth of the Shi'a Sunni Divide* dat de tegenstelling tussen Sjiieten en Soennieten in de toekomst een groter uitdaging wordt dan de tegenstelling tussen moslims en het Westen, waarbij zij verwijst naar een 45 jaar oude uitspraak van de Amerikaanse econoom Micheal Hudson dat de reden waarom gezamenlijk beleefde identiteiten zo sterk blijven ligt in de toenemende mogelijkheden van communicatie, een uitspraak die in deze tijd niets aan waarde en relevantie heeft ingeboet.[23]

In deze inleiding zijn in vogelvlucht een groot aantal onderwerpen met betrekking tot de relatie tussen Saudi-Arabië en Iran aan de orde geweest waarbij één punt in ieder geval duidelijk is geworden: de relatie, de tegenstellingen en in sommige gevallen de strijd tussen deze twee Islamitische grootmachten is buitengewoon complex en verdient dan ook een diepgaande en zorgvuldige benadering. Duidelijk is ook dat de tegenstelling zowel (geo)politiek als religieus van aard is en dat naast politiek de eeuwenoude tegenstelling tussen het Soennisme en het Sjiisme een niet te onderschatten rol speelt, misschien zelfs wel de hoofdrol. Naast het geven van antwoorden op de hoofd- en deelvragen, is dit essay een poging om een zo helder mogelijk inzicht te verschaffen in verleden, heden en toekomst van dit deel van de wereld, temeer daar deze landen van grote invloed zijn op de geopolitieke verhoudingen in het Midden-Oosten en daarmee op die in de gehele wereld. De gebruikte methode is die van de binaire vergelijking. De Franse politiek-socioloog Mattei Dogan onderscheidde twee vormen van binaire vergelijking, expliciet en impliciet waarbij met expliciet wordt bedoeld een vergelijking tussen twee landen waarvan geen van beide het land is waarin degene die de vergelijking uitvoert woonachtig is. Impliciet is dan een vergelijking tussen het eigen land en een ander land. De binaire methode in dit essay is dus de expliciete vorm, waarbij het gaat om een gelijkwaardige analyse op basis van vergelijkbare criteria en focus.[24] Dit betekent in dit essay dat op basis van de hoofdvraag en een aantal deelvragen Iran en Saudi-Arabië met elkaar worden vergeleken. Deze vergelijking is het duidelijkst in

[22]Alexander Bligh 'The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom' *International Journal of the Middle East Studies'* Vol. 17, No. 1 (1985) 37-55, 40.
[23]Geneive Abdo 'The New Secatarianism: The Arab Uprising and the Rebirth of the Shia-Sunni Divide' *Analysis Paper nr. 29* (2013) 2-3.
[24]Mattei Dogan 'Strategies in Comparative Sociology' Comparative *sociology* 1.1 (2002) 63-92. 20-23.

hoofdstuk zes, maar ook in de andere hoofdstukken zullen vergelijkingen tussen beide landen vanuit verschillende onderwerpen aan de orde komen.

2. Een historische schets van Iran en Saoedi-Arabië.

Zonder inzicht in de geschiedenis van Iran en Saudi-Arabië is het niet mogelijk antwoord te geven op de vragen zoals die in de inleiding zijn gesteld. Immers, alles wat er nu gebeurt, heeft zijn wortels in het verleden en dat geldt in hoge mate voor het politiek en religieus bestel in beide landen en daardoor voor de verhouding tussen deze Islamitische grootmachten. Zonder te pretenderen uitputtend te zijn is het doel van dit hoofdstuk dan ook een korte schets te geven van de recente geschiedenis van Iran en Saoedi-Arabië. Het gaat er hier niet om terug te kijken naar de oude geschiedenis, hoe boeiend die ook is in het geval van het Iran van nu en de Perzische rijken die terug gaan tot ver voor het begin van onze jaartelling, het gaat om de periode die vormend is geweest voor het huidige Iran en Saoedi-Arabië, de lange twintigste eeuw.

Wat meteen in het oog springt, zeker in vergelijking met de andere landen in het Midden-Oosten, is het feit dat de grenzen van Iran, met drie keer de omvang van Frankrijk, al eeuwen, zo niet millennia min of meer vastliggen. Drie vijfde van het land is door gebrek aan regen ongeschikt voor permanente agricultuur en daardoor van oudsher het domein van (semi) nomadische stammen. Irans nationale identiteit wordt enerzijds gevormd door haar historisch bewustzijn en anderzijds door haar keuze voor de Sjiitische Islam. Het Sjiisme kenmerkt zich onder meer door het feit dat zij nooit geaccepteerd heeft op afstand te worden geplaatst van de politiek waardoor er in Iran altijd een nauwe samenwerking tussen staat en geestelijkheid is geweest.[25] De geestelijkheid had altijd een veel wijder vertakt netwerk in het land dan het centraal gezag en kon daardoor grote invloed uitoefenen op de politiek wat duidelijk zichtbaar werd in haar betrokkenheid bij de grondwet van 1906, de nationalisatie van de oliebelangen in 1953 en natuurlijk de Islamitische Revolutie van 1979.[26] Bij het uitbreken van die revolutie is het Sjiisme drastisch getransformeerd tot een sterk gepolitiseerde doctrine die in feite meer een radicale ideologie is dan een vrome en conservatieve religie. De centrale boodschap was het gevecht om sociale rechtvaardigheid en politieke revolutie.[27]

De negentiende eeuw in Iran was de eeuw van de Qajaren sjahs, eind achttiende eeuw kregen zij de macht en zouden deze behouden tot in de jaren twintig van de twintigste eeuw. Deze macht betrof echter vooral de hoofdstad Teheran omdat, door het ontbreken van een

[25] Farid Mirbaghari 'Shi'ism and Iran's Foreign Policy' *The Muslim World* Vol. 94 (2004) 555-563, 558.
[26] Mirbaghari 'Shi'ism and Iran's Foreign Policy' 562.
[27] Ervand Abrahamian A *History of Modern Iran* (Cambridge 2008) 5.

overheids bureaucratie en een sterk staand leger, het gezag buiten de hoofdstad en haar directe omgeving zeer beperkt was. Buiten de hoofdstad stelde de autoriteit van de sjah weinig voor, behalve daar waar deze autoriteit werd ondersteund door de regionale leiders.[28] Het juridische systeem was in de belangrijkste steden verdeeld tussen de *sharia* (religieuze) rechtbanken en de *urf* (overheids) rechtbanken. De eerste werden voorgezeten door geestelijke rechters en erfelijke *sheikh al-Islams* (hoofden van de Islam), de tweede door *hakims*, door de overheid aangewezen rechters. *Sharia* rechtbanken hielden zich bezig met familierecht, de overheidsrechtbanken met 'overtredingen tegen de staat' waaronder ook dronkenschap, diefstal, opruiing en ketterij vielen.[29] In de verhoudingen tussen deze twee rechtbanken is het van belang te beseffen dat de Sjiitische *ulama* (geestelijkheid), in tegenstelling tot de Soennitische, haar eigen bronnen van inkomsten had en dus niet afhankelijk was van de staat en het zich dus kon veroorloven een eigen koers te varen.[30] Iran was, en is, geen Arabisch land, de meerderheid wordt gevormd door Perzen, en een land waarin zeker twintig stammen leven met vaak een eigen taal, cultuur en identiteit.[31]

Mede als gevolg van de economische crisis van 1905-1906, veroorzaakt door een groot aantal faillissementen en een steeds verder oplopende inflatie, werd de roep om een constitutionele regeringsvorm steeds sterker. De leiders van de oppositie tegen het bewind van de sjah eisen niet alleen een Gerechtshof, maar ook een geschreven grondwet, opgesteld door een verkozen nationale assemblee (*Majles-e Melli*). Op vijf augustus 1906 tekende sjah Muzaffar al-Din de Koninklijke proclamatie waarin landelijke verkiezingen voor een Grondwetgevende Vergadering werden aangekondigd, vijf augustus wordt sindsdien gevierd als de Dag van de Grondwet.[32] Eén van de eerste acties van de Grondwetgevende Vergadering was het verklaren van het Sjiisme van de *Ja'fari* (Twaalfde Imam) tot staatsgodsdienst. De geestelijkheid werd een grote mate van vrijheid toegekend, zolang ze zich maar niet met de politiek bemoeiden. Tot de jaren 30 werkte deze afspraak goed, maar met de opkomst van Ruhollah Khomeini als religieus leider werden religie en politiek steeds meer vermengd.[33] In 1907 besteeg Mohammed Ali Sjah de troon en hij voelde zich in juni 1908 sterk genoeg om met hulp van de Kozakken een militaire coup te plegen tegen de *Majles*. Gevolg van deze coup was een regelrechte burgeroorlog die uiteindelijk in het

[28] Abrahamian *A History of Modern Iran* 8-9.
[29] Ibidem 12.
[30] Ibidem 15.
[31] Ibidem 18.
[32] Ibidem 44-45.
[33] Jones, *Divide and Perish 343*.

voordeel uitviel van de *Majles* die het electorale systeem democratiseerde met als gevolg dat Iran al in 1911 stemrecht voor alle volwassen mannen invoerde. Probleem hierbij was echter dat de nieuwe regering door het ontbreken van een centraal gezag en bureaucratie niet in staat was het land te besturen, laat staan te hervormen.[34] Het land bewoog zich nu van crisis naar crisis, wat nog eens werd verergerd toen de grote mogendheden Engeland, Rusland, het Ottomaanse Rijk en Duitsland zich als gevolg van de Eerste Wereld Oorlog zich met Iran gingen bemoeien. In 1920 was Iran dan ook een "mislukte staat".[35]

In de vroege ochtend van 21 februari 1921 pleegde de commandant van de Kozakken, generaal Reza Khan, met steun van de Britten, een coup waarna hij, zoals afgesproken, de Britten zich liet terugtrekken, het Anglo-Perzische verdrag opzegde en in plaats daarvan een Perzisch-Sovjet verdrag sloot. In dit verdrag werd de terugtrekking van alle Russische legers geregeld en werden alle leningen die verstrekt waren door het regime van de Tsaren kwijtgescholden net zoals de claims die de Tsaar had gelegd op delen van Iran. De Sovjets behielden zich echter wel het recht voor militair in te grijpen als een andere mogendheid Iran dreigde binnen te vallen en zo een bedreiging voor de Sovjet Unie zou kunnen vormen. Hiermee had Iran ineens een machtige beschermer van haar soevereiniteit. In eerste instantie respecteerde Rezah Khan Ahmad Sjah als staatshoofd maar functioneerde hijzelf als militair dictator om hem vervolgens in 1926 af te zetten en zichzelf tot sjah te kronen waarbij hij voor hem en zijn familie de naam Pahlavi aannam. Hij hield deze positie tot de Britse invasie in 1941 en wist in die periode Iran om te vormen van een sterk decentraal georganiseerd land tot een staat met een sterk centraal bestuur zoals Iran dat in de voorafgaande tweeduizend jaar niet meer had gekend.[36] Reza Khan streefde een moderne, totalitaire staat na met als één van de hoofddoelen de eliminatie van de Islam als politieke, sociale en culturele macht.[37] Langzamerhand werd Imam Khomeini één van de religieuze leiders, niet zozeer door benoeming, maar vooral door het feit dat hij zich als één van de zeer weinigen kritisch opstelde ten opzicht van het Pahlavi regime.[38] Naast een enorme groei van het overheidsapparaat kenmerkte de regering van Rezah Sjah, zoals hij zich nu liet noemen, door een enorme groei van het leger, zowel in manschappen als in bewapening, waarbij een belangrijk deel van het nationaal inkomen werd besteed aan defensie. Naast aandacht en

[34]Abrahamian *A History of Modern Iran* 49-54.
[35] Ibidem 60-62.
[36] Ibidem 63-65.
[37] Khomeini Islam *and Revolution 14*.
[38] Ibidem 15.

middelen voor het leger werd er ook fors geïnvesteerd in landbouw, industrie, onderwijs en infrastructuur. Iran werd onder Rezah Sjah in hoog tempo gemoderniseerd.[39] Dit alles met als doel om te komen tot een sterk centraal geleide staat, waarbij de invloed van het parlement steeds verder afnam. Lager en hoger onderwijs werden sterk verbeterd en kwamen beschikbaar voor iedereen, ook voor vrouwen. De staat breidde haar invloed uit naar de geestelijkheid door zich het recht voor te behouden om te bepalen wie er wel en niet tot de *ulama* behoorde en door de inhoud van de godsdienstlessen op scholen te controleren waarbij het niet ging om de religieuze inhoud, maar wel op de mate waarin dit onderwijs staatsondermijnend zou kunnen zijn. Tegelijkertijd werd invloed van de *sharia* ingeperkt.

In 1941 vielen Engeland en de Sovjet Unie Iran binnen om de oliewinning zeker te stellen ten gunste van de geallieerden en een landcorridor naar de Sovjet Unie te creëren. Zij vonden het hierbij verstandig om de sjah uit zijn macht te zetten, maar de staat wel in stand te houden met als legitimatie dat het volk bevrijd moest worden van de tirannie van de sjah in ruil voor de invasie van hun land. Rezah Sjah trad af ten gunste van zijn twintig jarige zoon, kroonprins Mohammed Reza, en ging in ballingschap. Kroonprins Mohammed Reza volgde weliswaar niet zijn vader op, maar werd wel benoemd tot opperbevelhebber van het leger met volledige zeggenschap in ruil voor samenwerking met de geallieerden.[40] Met steun van de Britten werd hij langzamerhand niet alleen opperbevelhebber, maar ook regeringsleider. Dit "interregnum" hield stand tot 1953, het jaar waarin de sjah door een coup, gesteund door zowel de Britten als de Amerikanen, de macht weer volledig aan zich trok en het regime van zijn vader herstelde. [41] Met deze coup werd de legitimiteit van de monarchie sterk ondermijnd en werd de weg geëffend voor de opkomst van een religieuze, anti-sjah beweging. Met andere woorden, de coup hielp mee om nationalisme, socialisme en liberalisme te vervangen door Islamitisch fundamentalisme en in feite werd hier de basis gelegd voor de revolutie van 1979.[42]

Mohammed Reza Sjah ging verder waar zijn vader in 1941 was gestopt, dus met het uitbreiden van de drie pilaren waarop zijn macht was gestoeld, het leger, de bureaucratie en het systeem van hof patronage waarmee hij de adel, het grootgrondbezit en de lokale sjeiks aan zich bond. 50% van de olie inkomsten gingen naar Iran, inkomsten die nog eens spectaculair toenamen toen de olieprijzen als gevolg van de Arabisch-Israëlische oorlog in 1973 verdrievoudigden. Een groot deel van dit geld ging naar het ministerie van defensie,

[39] Abrahamian *A History of Modern Iran* 69.
[40] Ibidem 97-98.
[41] Ibidem 99.
[42] Ibidem 122.

later omgedoopt in ministerie van oorlog, met als gevolg dat Iran beschikte over de grootste vloot in de Perzische Golf, de grootste luchtmacht in West Azië en het in grootte vijfde leger ter wereld. Tevens tekende de sjah contracten met West Europa voor het bouwen van kerncentrales met duidelijk militaire bedoelingen. Met hulp van de Amerikaanse FBI en de Israëlische Mossad werd een geheime dienst opgezet, de SAVAK, die op haast Orwelliaanse manier toezicht hield op alle geledingen van de maatschappij. Premier, *majles* en ministers waren alleen in naam vrij om te handelen, in de praktijk was hier geen sprake van een constitutionele monarchie, maar een dictatuur.[43] De sjah zag zichzelf als een democraat die vastbesloten was een sterk traditionele staat te moderniseren. In 1963 lanceerde hij de "Witte Revolutie" als tegenkracht tegen een mogelijke "Rode Revolutie" van onderaf. Hij wilde van Iran een rijk maken dat haar Perzische voorgangers in alles zou overtreffen met een levensstandaard die superieur zou zijn aan het Westen, aan het kapitalisme en het communisme en met de vijfde economie ter wereld. Hoewel bedoeld om socialisme en communisme de wind uit de zeilen te nemen zorgde de Witte Revolutie ervoor dat de verhouding tussen arm en rijk alleen maar verslechterde, 0,1% van de bevolking bezat 85% van de economie, de inkomensongelijkheid was in 1970 vrijwel het grootst van de wereld.

Imam Khomeini verwierp deze Witte Revolutie onmiddellijk en stelde de ware bedoelingen van de sjah in een aantal preken aan de kaak, preken die een impact hadden in het hele land. De sjah stuurde als reactie een legereenheid die de moskee van waaruit Khomeini preekte bezette waarbij een aantal studenten werden gedood. Deze aanval versterkte Khomeini alleen nog maar in zijn kritiek op het regime, waarbij hij niet alleen de uitwassen van het regime aan de kaak stelde, maar het regime als zodanig onwettig verklaarde. Uiteindelijk leidde dit tot zijn arrestatie en opsluiting met als gevolg demonstraties in het hele land die vervolgens bloedig werden neergeslagen met 15.000 doden tot gevolg. Om Khomeini de mond te snoeren werd hij in 1964 verbannen, iets wat niets afdeed aan zijn populariteit en invloed in Iran[44].

De steeds toenemende sociale spanningen leidden op hun beurt tot politiek radicalisme met als belangrijkste woordvoerders de in Frankrijk opgeleide socioloog Ali Shariati en de geestelijke Ayatollah Ruhollah Khomeini die al sinds 1963 in ballingschap leefde. Beide hadden een enorme invloed op de Islamitische Revolutie van 1979 die in feite een complexe

[43] Abrahamian *A History of Modern Iran* 123-125.
[44] Khomeini *Islam and Revolution* 16-18.

combinatie van nationalisme, politiek populisme en religieus radicalisme was.[45] Revolutie op basis van de Islam vond volgens Khomeini haar basis in moraal en spiritualiteit. Het oplossen van de dagelijkse problemen waarmee mensen werden geconfronteerd was volgens hem een religieuze plicht van zowel de leek als de geestelijke.[46] Voor velen was Shariati de ideoloog van de Islamitische Revolutie die radicale ideeën vertaalde naar religieuze termen waarbij hij de conservatieve en apolitieke geestelijkheid er van beschuldigde religie als opium voor het volk te gebruiken.[47] Terwijl Shariati vooral de jonge intelligentsia aan zich bond, richtte Khomeini zich op de *ulama* terwijl hij een eigen interpretatie van het Sjiisme ontwikkelde die zich het best laat omschrijven als een vorm van "klerikaal populisme". Volgens deze interpretatie had de hoge geestelijkheid die zich had gespecialiseerd in *feqh* (wet) de ultieme autoriteit om de staat te besturen. De traditionele geestelijkheid bedoelde met de term *velayat-e-faqeh* (het voogdijschap door de rechtsgeleerde) hun bevoegdheid over de grondslagen van het geloof en over hen die leiding nodig hadden zoals weduwen, minderjarigen en geestelijk onbekwamen. Khomeini breidde dit echter zodanig uit dat hiermee de hele bevolking werd omvat. Deze uitbreiding had geen enkele precedent, niet in de Koran, niet in de *sharia* en niet in de leerstellingen van de Twaalf Imams. Verder stelde hij dat de monarchie een heidens instituut was dat was overgeleverd uit de tijd van het polytheïsme en daarmee in strijd met de Islam. Moslims hadden in zijn ogen dan ook de plicht zich overal te verzetten tegen de monarchie. Met deze opvatting brak Khomeini met een twaalf eeuwen oude traditie waarin de *ulama* de monarchie accepteerde als op zijn minst nuttig om erger te voorkomen.[48]

Als reactie op de toenemende kritiek stapte de sjah onder invloed van de Amerikaanse politicoloog Samuel Huntington over op een één partij stelsel door de bestaande partijen op te heffen en de nieuwe *Herzb-e Rastakhiz*, Partij van de Heropleving op te richten. Volgens Huntington was dit de manier om revolutie te voorkomen, de enige toegestane partij zou dan als een soort organische link fungeren door middel waarvan orders van boven naar beneden werden gestuurd en tegelijkertijd belangen van onderaf werden gekanaliseerd naar boven. De partij zou zich houden aan de principes van democratisch centralisme en het beste van kapitalisme en socialisme in zich verenigen om zo de grote leider te helpen de Witte Revolutie tot een goed einde te brengen[49]. Met de oprichting van deze partij werd de controle van de staat over de middenklasse, de stedelijke arbeiders en de coöperaties op het platteland

[45] Abrahamian *A History of Modern Iran* 143.
[46] Khomeini *Islam and Revolution* 13-14.
[47] Abrahamian *A History of Modern Iran* 145.
[48] Ibidem 146.
[49] Ibidem 147.

geïntensifieerd. Tegelijkertijd was het een aanval op de geestelijkheid omdat in de partijideologie de sjah zowel spiritueel als politiek leider was. Versterkte staatscontrole en het van zich vervreemden van de geestelijkheid zouden uiteindelijk desastreus zijn voor de sjah. Khomeini verklaarde de Partij van de Heropleving *haram*, verboden. In plaats van stabiliteit te brengen werd het regime verder verzwakt, verloor de monarchie nog meer haar banden met het land en nam de verontwaardiging van het volk alleen maar toe.[50]

De revolutie van 1979 brak niet uit naar aanleiding van één of andere politieke fout, maar was een uitbarsting van de druk die al decennia was opgebouwd in de Iraanse samenleving. De sjah had inmiddels vrijwel alle geledingen van de samenleving van zich vervreemd en met de Witte Revolutie had hij zijn vertrouwde achterban van landadel, stamhoofden en plattelands notabelen buiten spel gezet, waarmee hij de klasse waarop hij steunde in feite ophief. De oprichting van de Partij van de Heropleving werd gezien als een oorlogsverklaring door de traditionele middenstand en de daar nauw aan gelieerde geestelijkheid die daarmee in de armen werden gedreven van de meest actieve tegenstander van de sjah, ayatollah Khomeini.[51] Ambtenaren sloten zich aan bij de revolutie en begonnen te staken wetend dat de sjah en de hele Pahlavi dynastie verwijderd kon worden zonder de staat als instituut in gevaar te brengen. Op 8 september 1978 riep de sjah de staat van beleg uit en liepen betogingen in Teheran uit op een waar bloedbad waarbij 84 doden vielen. Op 11 december 1978 gingen in Teheran naar schatting twee miljoen mensen de straat op en werden de volgende eisen geformuleerd: stichting van een Islamitische Republiek, de terugkeer van Khomeini, de afschaffing van de keizerlijke macht en de invoering van sociale rechtvaardigheid voor de onderdrukte massa. De sjah verliet half januari 1979 het land en op 1 februari 1979 keerde Khomeini na zestien jaar ballingschap terug in Iran.[52]

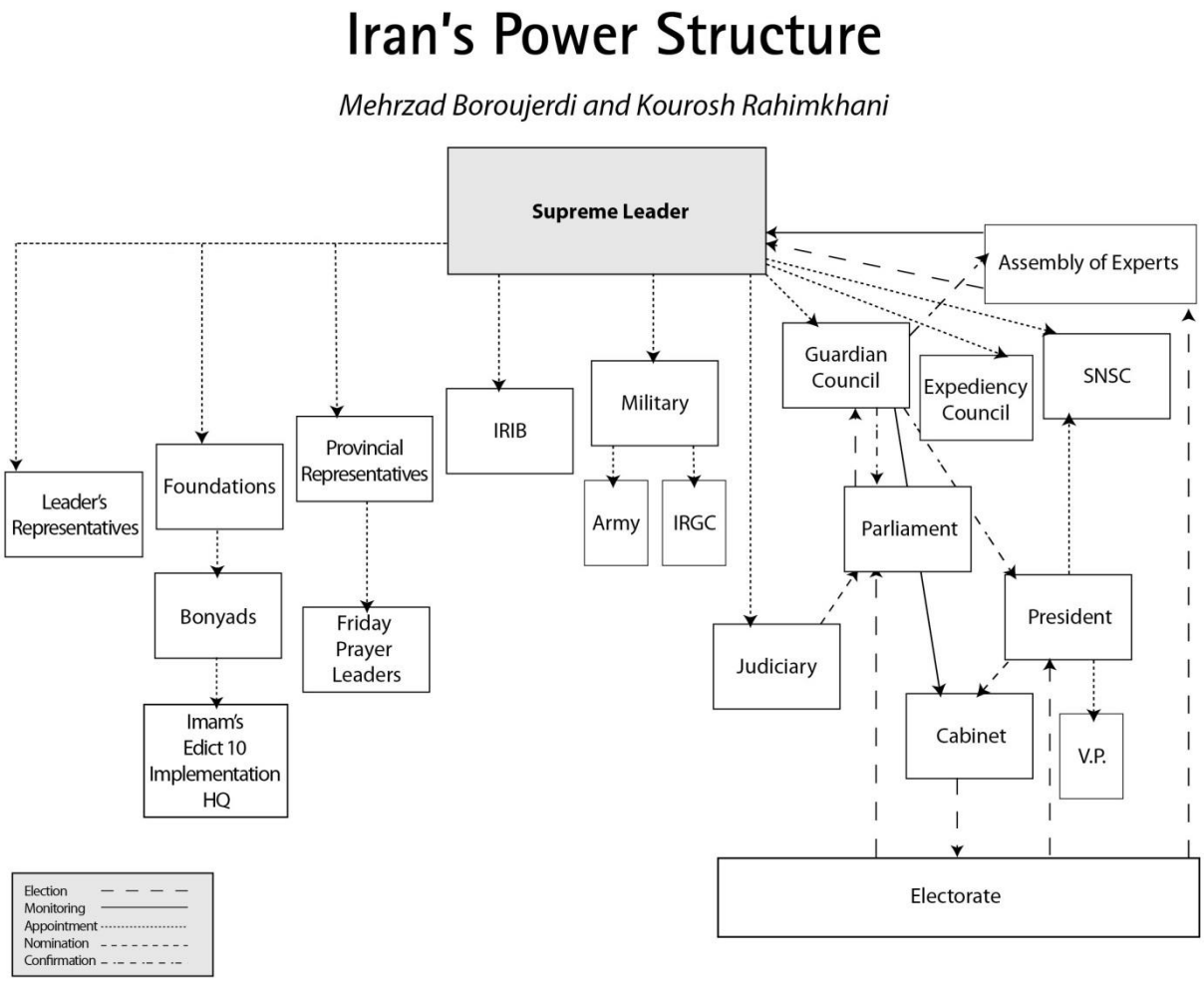
De belangrijkste taak na de revolutie was het opstellen van een grondwet om die van 1906 te vervangen. Enerzijds was er het standpunt van Khomeini en zijn volgelingen, die vastbesloten waren hun concept van de *velayat-e faqeh* te institutionaliseren, terwijl aan de andere kant premier Mehdi Bazargan en zijn achterban van liberale moslims er op uit waren een constitutie in te voeren gebaseerd op de Vijfde Republiek van Charles de Gaulle. Bazargan, de leider van de voorlopige regering, zag een staat voor zich die in naam een moslim staat was, maar democratisch wat betreft de inhoud. Khomeini had zijn voorlopige

[50] Abrahamian *A History of Modern Iran* 149-154.
[51] Ibidem 155-157.
[52] Ibidem 157-158.

regering opgezet om de bestaande bureaucratie in stand te houden, zowel wat betreft de ministers en hun ministeries als het leger. Hij was er niet op uit de staat te ontmantelen, hij wilde slechts de sjah en zijn kliek verwijderen. Naast het staatsbestuur bestond er echter ook een schaduwregering van de geestelijkheid met enorme macht. Om alles te controleren zette Khomeini in de nadagen van de revolutie de Revolutionaire Raad en het Centraal Comité op. De eerste was bedoeld als waakhond voor de voorlopige regering en de tweede bracht de lokale comités en hun *pasdars* (wachters) die door het hele land vanuit de vele moskeeën waren ontstaan onder haar vleugels. Verder richtte Khomeini in Teheran de Revolutionaire Rechtbank op om de vele gerechtshoven die door het hele land werden opgericht te overzien en in de stad Qom het Centraal Moskee Bureau dat als taak had om de imams die het vrijdagsgebed moesten leiden te benoemen in de provinciale hoofdsteden. Met al deze instituties overschaduwde de schaduwregering van Khomeini de officiële van Bazargan volledig. Het op één april gehouden referendum leverde 99% voorstemmers op voor de Islamitische Republiek met een bijna 100% opkomst van de 21 miljoen stemgerechtigde Iraniërs. Op basis hiervan werden 73 mannen gekozen voor een wetgevende instantie met de naam *Majles-e Khebregan* (de Vergadering van Experts), een term met duidelijk religieuze connotaties.[53] De uiteindelijke grondwet was een hybride tussen Khomeini 's *velayat-e faqeh* en Bazargan 's Franse Republiek, tussen goddelijke rechten en de rechten van de mens, tussen theocratie en democratie, tussen *vox dei* en *vox populi* en tussen de autoriteit van de geestelijkheid en de soevereiniteit van het volk. Het uiteindelijke document bevatte 175 clausules waaraan na de dood van Khomeini nog eens 40 amendementen werden toegevoegd. Het document zou wetskracht moeten behouden tot de terugkeer van de Mahdi (zie hoofdstuk vier). De preambule bevestigde het geloof in God, Goddelijk recht, de Koran, de Dag des Oordeels, de Profeet Mohammed, de Twaalf Imams, de terugkeer van de Verborgen Mahdi en bovenal Khomeini 's concept van de *velayat-e faqeh*. Khomeini werd beschouwd als onfeilbaar iets wat nog nooit aan een mens was toegekend in de moslim wereld. In de grondwet werd opgenomen dat Khomeini de Opperste Leider was met zeer vergaande bevoegdheden waarmee hij constitutionele rechten verkreeg die de sjahs zich niet hadden kunnen voorstellen.[54] Onderstaand schema is een weergave van de manier waarop de macht in Iran is verdeeld. Dit schema maakt duidelijk hoe complex de Iraanse staat in elkaar zit waarbij absolute en democratische elementen zijn vermengd omdat een deel van de machthebbers en

[53] Abrahamian *A History of Modern Iran* 158.
[54] Ibidem 159-161.

instituten wordt gekozen zoals parlement, president en de vergadering van experts, maar een ander deel, inclusief de opperste leider worden benoemd.



55

In de grondwet werden echter ook belangrijke concessies gedaan aan de democratie waarbij stemrecht werd gegeven aan alle volwassenen, dus ook vrouwen, om door middel van geheime en directe verkiezingen de president, het parlement, de provinciale en lokale raden en de Vergadering van Experts te kiezen. Op deze manier werd recht gedaan aan het feit dat de revolutie niet alleen in naam van de Islam, maar ook in naam van vrijheid, gelijkheid en sociale rechtvaardigheid was gesticht. Tegelijkertijd bevatte de constitutie echter canon-22s die stelt dat "alle wetten en regels moeten conform de principes van de Islam zijn, de vergadering van wachters (Guardian Council) heeft het recht deze principes te bepalen en alle

[55] Bron: google, Washington Post.com/ Mabon *Saudi Arabia and Iran 98.*

wetgeving moet naar de vergadering worden gestuurd om te worden beoordeeld, zij moet er voor zorgen dat dat de wetgeving niet in tegenspraak is met de Islamitische voorschriften en de principes van de grondwet".[56] Bazargan en zeven leden van de voorlopige regering stuurden een petitie naar Khomeini om er voor te pleiten de Vergadering van Experts op te heffen met als argument dat op deze manier de grondwet de soevereiniteit van het volk ontkende, dat er geen consensus over bestond, dat zo de natie in gevaar werd gebracht, de geestelijkheid werd verheven tot een regerende klasse en ondermijnend was voor de religie omdat zo toekomstige generaties tekortkomingen in het bestuur zouden wijten aan de Islam. Het is niet ondenkbaar dat als het volk de keuze had gehad zij de voorkeur zou hebben gegeven aan Bazargans versie van de grondwet, maar het was op dit kritieke moment dat de Amerikaanse president Carter besloot om de sjah toe te laten tot de Verenigde Staten om behandeld te worden tegen kanker met als gevolg dat 400 studenten de Amerikaanse ambassade bezetten en aan een gijzelneming van 444 dagen begonnen.[57] Het was tijdens deze crisis dat Khomeini de grondwet voorlegde aan een referendum waarbij hij verklaarde dat zij die niet stemden of tegen stemden helpers van de Amerikanen waren en de martelaren van de Islamitische Revolutie in diskrediet brachten. Bazargan werd op deze manier buiten spel gezet en zag geen andere mogelijkheid dan zijn volgelingen op te roepen voor te stemmen uit angst dat er anders een situatie van anarchie zou ontstaan. Uiteindelijk stemde 99% voor de grondwet van Khomeini.[58] De terugkeer van religie als wezenlijk onderdeel van het politieke bestel in Iran verschilde in hoge mate van de rol die religie speelde in de politiek van de late negentiende eeuw en de vroeg twintigste. Een belangrijk verschil was de rol die intellectuele leken speelden in de rol van de Islam in de politiek. Hoewel de revolutie een keerpunt was voor de Sjiitische geestelijkheid, waarbij zij een voorheen ongekende politiek macht kregen toebedeeld, was dit niet het hoofddoel. Streven was om te komen tot een religieuze democratie binnen de Islamitische politieke ideologie. Dit sloot aan bij de anti dictatoriale lijn die de geestelijkheid voorstond in haar reactie op de wetgeving van de sjah. Democratie was in hun ogen uitstekend te combineren met het idee van een Waardig Leider. Voor veel religieuze leiders waren democratie en Islam niet strijdig en hadden zij zelfs dezelfde basis, deze vorm van democratie werd door hen omschreven als een "gestuurde" democratie. Khomeini zelf legde de nadruk vooral op het anti dictatoriale karakter van het nieuwe bewind

[56] Abrahamian *A History of Modern Iran* 162-163.
[57] Ibidem 163-164
[58] Ibidem 164-168.

en de rol van supervisor die de geestelijkheid had met betrekking tot het bestuur.[59] In de eerste twee jaar van de Islamitische Revolutie was de politieke participatie hoger dan ooit daarvoor. Er werden meer dan honderd politieke partijen opgericht en honderden kranten zagen het licht. Dit alles was vooral mogelijk door de strijd om de uiteindelijke controle van de staat. Khomeini zegevierde omdat hij een meester was in het bespelen van de massa en gesteund werd door een enorme achterban. Na die eerste periode van politieke pluriformiteit werd de politieke speelruimte van hen die vragen stelden bij de legitimiteit van de Islamitische Republiek steeds verder ingeperkt.[60]

Ondanks voorspellingen dat de Islamitische Republiek niet lang stand zou houden omdat in de hele geschiedenis theocratieën nooit lang stand hadden gehouden, is Iran zeer levensvatbaar gebleken. Belangrijk hierbij was dat het bestaande staatsapparaat vrijwel geheel werd overgenomen en zelfs werd uitgebreid, alleen de bestuurlijke toplaag werd vervangen. Het leger van het oude regime bleef ook vrijwel ongemoeid, al werd ook hier de toplaag vervangen. Nieuw was wel de invoering van de religieuze variant op het communistische systeem van politieke commissarissen. De staat nam een groot deel van de industrie onder haar hoede nadat de voormalige eigenaren waren gevlucht en zette de activiteiten voort met behoud van alle werknemers.[61] Khomeini benadrukte tegelijkertijd dat bezit heilig was in de ogen van de Islam en dat de geestelijkheid privé bezit zou respecteren waarbij de grondwet een speciale rol toekende aan de privé sector met betrekking tot de economie. Op zijn sterfbed benadrukte Khomeini dat vrij ondernemerschap de basis is voor economische groei en dat hieruit sociale rechtvaardigheid voor allen voortvloeit. Islam, zo stelde hij, verschilt enorm van communisme omdat de Islam privé bezit respecteert waar het communisme alles deelt "inclusief vrouwen en homoseksuelen". Zijn opvolger als Opperste Leider, Ali Khamenei stelde dat de Islam de bazaar respecteerde, dat de Koran ondernemerschap prijst en dat socialisten, niet de moslims, zaken doen associëren met diefstal, corruptie, hebzucht en uitbuiting.[62]

Eén kwart van de staatsinkomsten werd besteed aan subsidies om armoede te verdrijven. De levensverwachting steeg van 56 jaar in 1979 naar 70 in 2000. Analfabetisme nam met 50% af. Aan de andere kant schuwde de staat terreur niet zoals bleek uit haar

[59] Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000) 172-173.*
[60] Mohsen M. Milani in Esposito, John L. (ed.) *Political Islam* (London 1997)83.
[61] Abrahamian *A History of Modern Iran* 169-174.
[62] Abrahamian *A History of Modern Iran* 179.

bloedige reactie op de poging van de *Mojahedin* om met steun van president Bani Sadr de regering omver te werpen in juni 1981. In de periode 1981-1985 werden meer dan 8.000 tegenstanders veroordeel door revolutionaire rechtbanken en vervolgens ter dood gebracht. Op zijn sterfbed benoemde Khomeini een Raad ter hervorming van de Grondwet bestaande uit 25 leden die Khamenei benoemde als de volgende Opperste Leider. Als eerste verviel de eis dat het leiderschap in handen van een *faqeh* (religieuze rechtsgeleerd) of een raad van faqehs zou moeten zijn en werd besloten dat de Opperste Leider iedere in een seminarie opgeleide geestelijke kon zijn zolang hij maar beschikte over de juiste kwalificaties zoals eerlijkheid, vroomheid, moed, bestuurlijke kwaliteiten en gevormd was door politieke kwaliteiten die "alleen door ervaring worden verkregen". Pas vanaf dat moment wordt de titel ayatollah voor de hoogste geestelijke leiding gemeengoed in Iran.[63]
Khamenei en zijn rechterhand ayatollah Rafsanjani zetten een streep onder het revolutionaire verleden en stelden dat het tijd was om van Iran een gezonde natie te maken. De economie werd geliberaliseerd, zonder dit woord overigens in de mond te nemen, rantsoenering werd opgeheven, prijs controle werd verzacht en er werd gestreefd naar evenwicht in het overheidsbudget. Het defensiebudget werd gekort van zeventien procent van het BNP onder de sjah naar twee procent van het BNP en de hierdoor vrijkomende middelen werden besteed aan onderwijs, gezondheidszorg, het elektriciteitsnet, het wegennet, stadvernieuwing en kapitaalsintensieve projecten zoals staalproductie, de productie van auto's, de petrochemie en zelfs het atoomprogramma werd opnieuw opgestart.[64] In de regio, en dan vooral met betrekking tot Afghanistan, was Iran een belangrijke steun voor anti-Taliban groeperingen, onder andere door het Karzai regime te helpen het onderwijssysteem te verbeteren. Dit alles nam niet weg dat er midden 2003 meer dan twee miljoen Afghaanse vluchtelingen waren ondergebracht in Iraanse vluchtelingenkampen. Deze anti-Taliban steun was voor de Verenigde Staten overigens geen reden om hun anti-Iran standpunt te herzien vanwege het standpunt van Iran in de Arabisch-Israëlische kwestie en de (vermeende) nucleaire ambities van Iran.[65] Het is in dit verband goed om op te merken dat Khomeini zich in een *fatwa* uitgesproken heeft tegen de ontwikkeling, opslag en het gebruik van nucleaire wapens.[66]

Economische sancties onder leiding van de Verenigde Staten, die Iran als een dreiging bleven zien, en een val in de olieprijs, zorgden voor en economische crisis waarbij Verenigde

[63] Ibidem 180-182.
[64] Abrahamian *A History of Modern Iran* 183-184,
[65] Jones, *Divide and Perish 345*.
[66] Mabon *Saudi Arabia and Iran 60.*

Staten hoopten op een revolutie tegen het theocratische regime. Dit laatste gebeurde niet en de crisis vormde de aanleiding tot een hervorming, mede omdat Rafsanjani werd opgevolgd door de gematigde Sayed Mohammed Khatemi die bekend stond om zijn liberale opvattingen. Hij won met 70% van de stemmen waaronder die van veel vrouwen, studenten, de middenstand en de stedelijke arbeiders. Khatemi gebruikte zijn macht om zowel de binnenlandse als de buitenlandse politiek open te gooien, gesteund door toenemende staatsinkomsten als gevolg van sterk stijgende olieprijzen.[67] In 2000 had 94% van de bevolking toegang tot medische zorg en had 97% de beschikking over schoon water. 97% van de bevolking tot 30 jaar kon lezen en schrijven, de sterftecijfers waren de laagste van heel het Midden-Oosten en vrouwen vormden 63% van de universitaire studenten. Groot Brittannië herstelde de diplomatieke betrekkingen die sinds 1979 waren verbroken en president Clinton versoepelde het economisch embargo. De Verenigde Naties verwijderden Iran van de lijst van landen waar de mensenrechten werden geschonden. Een vloed van wetswijziging werden aangenomen waaronder het verdwijnen van de verschillen tussen mannen en vrouwen en het onderscheid tussen moslims en niet-moslims.[68] Vrouwen kregen gelijke rechten bij scheiding en konden de ouderlijke macht toegewezen krijgen na een scheiding over kinderen jonger dan zeven jaar. Iran ratificeerde de conventie van de VN waarin alle vormen van discriminatie van vrouwen wordt verworpen, een conventie die de VS niet hebben geratificeerd. Met overheidsgeld werden theaters, kranten en culturele centra ondersteund. [69] De conservatieve Raad van Bewakers sloeg echter terug door de meeste van de hervormings wetten te vetoën op grond van het feit dat deze in tegenspraak waren met de *sharia* en de grondwet. Een groot aantal kranten werd gesloten en een aantal intellectuelen werd aangeklaagd als afvallig. Uiteindelijk werd de hervormingsbeweging buiten de wet gesteld met als grond dat zij niet volwaardig geloofde in het concept van de *velayat-e faqeh*. De hervormers kregen ook nog eens een klap van buitenaf te verduren toen president Bush Iran als onderdeel van de “as van het kwaad” bestempelde in 2002. De nationale veiligheidsadviseur deed hier nog een schepje bovenop door Iran een “totalitaire nachtmerrie” te noemen. Beide aanvallen kwamen als donderslag bij heldere hemel omdat op datzelfde moment Iran en het Amerikaanse departement van Buitenlandse Zaken achter de schermen bezig waren het Taliban regime in Afghanistan omver te werpen en te vervangen. Volgens een Britse diplomaat heeft deze toespraak van Bush sindsdien een averechtse werking gehad en de conservatieven in Iran in de kaart

[67] Abrahamian *A History of Modern Iran* 185-187.
[68] Ibidem 188.
[69] Ibidem 189-190.

gespeeld waarbij de anti Amerikaanse gevoelens alleen maar zijn gevoed en waarmee de hervormingsgezinden de mond werd gesnoerd De conservatieven wonnen vervolgens verkiezingen in 2003 (gemeenteraden), 2004 (parlement) en 2005 (president Ahmadinejad).[70]

Iran ging de eenentwintigste eeuw in als een belangrijke regionale macht, zeker in de Perzische golf, zo niet in het hele Midden-Oosten. Ze speelt een centrale rol in de OPEC, is de derde producent ter wereld van olie en beschikt waarschijnlijk over de in omvang tweede voorraad ter wereld van olie en gas. Het land is een sterke, gecentraliseerde staat met een sterk leger dat weliswaar niet geschikt is voor offensieve taken, maar in defensieve zin uiterst effectief is. De levensstandaard is alleszins acceptabel voor vrijwel alle burgers, de sterftekans is laag en iedereen heeft toegang tot medische voorzieningen en goed onderwijs. De infrastructuur is modern en verspreid over vrijwel alle delen van het land, in feite behoort Iran al lang niet meer tot de zogenaamde Derde Wereld. Het land wordt gekenmerkt door een sterk gevoel van nationale identiteit, een identiteit die niet alleen is gestoeld op het Sjiisme en de pré-Islamitische erfenis, maar vooral ook op de gedeelde ervaringen uit het recente verleden waaronder de imperiale dreiging van het Westen, de constitutionele revolutie, de coup van 1953, het tijdperk Pahlavi en natuurlijk de dramatische impact van zowel de Islamitische Revolutie als van de oorlog tegen Irak. Haar opkomst als regionale macht heeft Iran in aanvaring gebracht met de Verenigde Staten die Iran ziet als de beschermer van alle Sjiieten in de regio waaronder Syrië en die zich hard opstellen tegen de nucleaire ambities van Iran. De komende jaren zal duidelijk worden hoe deze explosieve verhouding zich zal ontwikkelen, één van beide zal moeten inbinden, hetzij door onderhandeling, hetzij door voortdurende strijd die zou kunnen ontaarden in een catastrofe van een omvang vergelijkbaar met de Dertig Jarige Oorlog in Europa.[71]

De twintigste eeuw was voor Saudi-Arabië de eeuw van staatsvorming onder leiding van het huis al-Saud. De moderne staat Saudi-Arabië kwam tot stand in 1932 toen een stabiel rijk werd gevormd waarbij de stamgebieden Hijaz, Asir en Hasa werden toegevoegd aan de centrale provincie Najd. Grondlegger van het koninkrijk Saudi Arabië is de bijna legendarische figuur van ‘Abd al-Aziz ibn ‘Abd al Rahman al-Saud (hierna Ibn al-Saud). Hoewel Groot Brittannië een belangrijke rol heeft gespeeld in de vorming van de staat, is de opkomst en consolidatie van de Saoedische staat het resultaat van een complex proces waarop

[70] Ibidem 191-194.
[71] Abrahamian *A History of Modern Iran* 195.

geen externe factoren van invloed zijn geweest. De staat werd opgelegd aan mensen zonder het historisch besef van eenheid of nationaal erfgoed dat opname in een gezamenlijke eenheid zou rechtvaardigen. Hoewel de meerderheid van de bevolking uit Soennitische moslims bestond, was zij verdeeld door regionale en tribale verschillen en werd zij gekenmerkt door een bijna militante afkeer van nationale eenheid of unificatie. Waar de meerderheid van de grenzen van de Arabische staten werden getrokken op basis van Britse en Franse besluiten, waren de vier regio's waaruit Saudi-Arabië bestond tot een eenheid gevormd door verovering en inheems leiderschap, weliswaar gesanctioneerd door de koloniale macht. De vorming van Saudi-Arabië onder Ibn al-Saud besloeg dertig jaar, van 1902 tot 1932. Ibn al-Saud versloeg in die periode verschillende rivalen tot zijn rijk een omvang had dat de Britten acceptabel vonden. Als gevolg van het feit dat daar waar de Fransen koloniaal toonaangevend waren republieken werden gesticht en daar waar de Britten het voor het zeggen hadden koninkrijken, werd ook Saudi-Arabië een koninkrijk, al ligt dit ook zeker in de lijn en stijl van Ibn al-Saud. Ibn al-Saud beriep zich hierbij op zijn voorouderlijke rechten waarbij hij teruggreep op het Saoedische-Wahhabitische emiraat dat stand hield van 1744 tot 1818. Dit alleen was echter onvoldoende voor zijn rivalen om zijn leiderschap te accepteren zodat hij dwang combineerde met de heropleving van het Wahhabisme, de reformatorische beweging die ooit de bevolking de zuid Najd inspireerde om zich te bewegen buiten het Arabische binnenland. Al in 1902 nam Ibn al-Saud de *mutawwa'a* (specialisten van de religieuze rituelen) van Najd in dienst in het kader van zijn expansie politiek. Deze specialisten stonden achter de formatie van de *ikhwan*, een tribale legermacht toegewijd aan de *jihad* (veelal vertaald als heilige oorlog tegen de ongelovigen maar eigenlijk bestaande uit vier vormen, die van het hart, de tong, de hand en het zwaard). De val van het Ottomaanse rijk in de Eerste Wereld Oorlog en de aanmoediging van de Britten werkten verder in het voordeel van Ibn al-Saud om het ontstane machts vacuüm in Arabië op te vullen.[72]

In het vervolg van dit hoofdstuk zal de geschiedenis van Saudi-Arabië niet zozeer chronologisch alswel thematisch worden geschetst om zo een helder beeld te scheppen van een korte, maar zeer complexe geschiedenis. Het is belangrijk om de complexiteit van Saudi-Arabië goed te begrijpen en te doorzien om verder in deze thesis een goede vergelijking mogelijk te maken met Iran, een land met een volstrekt andere, maar daarmee niet minder complexe geschiedenis. Wat de situatie nog ingewikkelder maakt is het feit dat Saudi-Arabië

[72] Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* (Cambridge 2010) 1-4.

de hoeder is van de twee meest heilige plaatsen van de Islam, Mekka en Medina en als zodanig niet alleen van belang is voor de eigen bevolking, maar voor alle moslims ter wereld en daarmee dus een voorbeeld functie heeft. Deze heilige taak zorgt er mede voor dat Saudi-Arabië terughoudend en zelfs weigerachtig is om te moderniseren, wat nog eens versterkt wordt door het uiterst conservatieve karakter van de Soennitische stroming binnen de Islam die de bevolking van Saudi-Arabië in grote meerderheid aanhangt, het Wahhabisme. De invoering van de meest simpele nieuwe technieken zoals auto's, telegrafie en later telefonie en televisie kostte de grootste moeite en werd alleen mogelijk door een combinatie van dwang en onderhandeling. Sociale en politieke veranderingen bleken en blijken vaak nog moeilijker en kunnen alleen maar worden doorgevoerd na debatten die in sommige gevallen de stabiliteit van het land aantasten en belangrijke en invloedrijke delen van de maatschappij vervreemden van de staat. In feite werden de conservatieve sociale waarden en de politieke traditie van het binnenland (Najd) opgelegd aan de meer kosmopolitische provincies Hijaz en Hasa, die een lange geschiedenis koesterden van contact met de buitenwereld. De weerstand tegen sociale en politieke verandering kwam dan ook vooral uit Najd waar een sterke tribale traditie, in combinatie met een zeer strikte opvatting van de Islam, zich het sterkst verzette tegen innovaties die vaak weden bestempeld als ketterij. Met de ontdekking en de exploitatie van de enorme olievoorraden werd het nog lastiger om een evenwicht te vinden tussen de roep om modernisering en de roep om de oude tradities van Najd te behouden. Al sinds de vorming van de staat in het begin van de jaren dertig van de vorige eeuw wordt Saudi-Arabië voor de vraag gesteld hoe te profiteren van de olie rijkdom en tegelijkertijd trouw te blijven aan de Islam en moet het leven met de spanningen die hieruit voortvloeien. Dit alles wordt nog eens versterkt door het feit dat met haar olie voorraden Saudi-Arabië een belangrijke speler is geworden in de wereld economie met alle gevolgen van dien.[73]

In 1902 keerde Ibn al-Saud terug uit zijn verbanning in Koeweit, vermoorde de gouverneur van Riyad en riep zichzelf uit tot emir van Riyad.[74] Het begin van de twintigste eeuw kenmerkte zich door een desintegratie van de voormalige lokale emiraten in Arabië en de opkomst van Ibn al-Saud. Hierbij waren twee "spelers" van belang, te weten de *mutawwa'a*, de religieuze specialisten en de *ikhwan*, de tribale troepenmacht. De eersten waren actief betrokken bij de staatsvorming en stelden zich ook in dienst van diezelfde staat. De *ikhwan* was het cruciale leger dat was gevormd door de *mutawwa'a* met als doel de

[73] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia 5-6.*
[74] Ibidem 24.

verdere Saoedische expansie mogelijk te maken, tegelijkertijd werd Arabië in de Britse invloedsfeer getrokken na het ineenstorten van het Ottomaanse Rijk.[75] De Wahhabitische Islam liet geen ruimte voor andersdenkenden met als gevolg dat de Sjiieten, een belangrijke minderheid, werden bestempeld als *rafida*, zij die het geloof afwijzen. Deze opvatting werd het leidende principe in de gebieden waar het huis al-Saud de dienst uitmaakte.[76] In eerste instantie ging het hier om een situatie waarbij Ibn al-Saud als heerser vanuit de stad zijn macht deelde met de stammen en de verschillende dorpen en waarbij er meer sprake was van een coalitie dan van een echte heerschappij. De lokale leiders werden echter niet opgenomen in de Saoedische machtsstructuur en hadden geen posities in het bestuur van het land. In dit stadium van staatsvorming was er sprake van politieke decentralisatie, minimaal centraal bestuur en politiek gedrag dat werd ingegeven door familiebanden en territorialiteit. Al deze factoren oefenden een blijvende invloed uit op de staatsvorming.[77] Tijdens de Eerste Wereld Oorlog sloot Ibn al-Saud een verdrag met de Britten die hem daarna financieel en militair ondersteunden, dit in tegenstelling tot zijn lokale rivaal Ibn Rashid, die trouw bleef aan de Ottomanen. Na het eind van de oorlog gingen de lokale gevechten tussen Ibn al-Saud en zijn rivalen gewoon door met Ibn al-Saud als uiteindelijke winnaar.

Het belang van het Wahhabisme in de staatsvorming van Saudi Arabië en de invloed die deze religieuze stroming uitoefende op zowel het huis al-Saud als de hele Saoedische samenleving mag op geen enkele manier worden onderschat. Vanaf zijn zevende levensjaar werd Ibn al-Saud onder de religieuze autoriteit geplaatst van verscheidene religieuze figuren waarvan ‘Abd al-Latif Al Shaykh, een afstammeling van Mohammed ibn ‘Abd al-Wahhab, de meest bekende was. Deze specialist leerde hem de doctrine van de *tawhid* (de leer van de eenheid, de eenmaking van God) en de *fiqh* (de Islamitische jurisprudentie). De heilige alliantie tussen de religieus specialisten uit Najd en Ibn al-Saud vormden de basis voor de Saoedische staat en het bestuur daarvan in de twintigste eeuw. Deze religieuze rechtsgeleerden accepteerden de doctrine dat macht gerechtvaardigd is, ook als die gewapender hand is veroverd en dat gehoorzaamheid aan ieder die de macht heeft verplicht is voor alle onderdanen. In het Wahhabitische staatsidee vond Ibn al-Saud een conceptueel raamwerk dat cruciaal was voor de consolidatie van zijn macht. Zolang hij de belangen van de rechtsgeleerden bleef steunen was zijn legitimiteit gegarandeerd en was hij de bewaker van de

[75] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 37.
[76] Ibidem 39.
[77] Joseph Kostiner in Khoury, and Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in the Middle East* 226-227.

rituele Islam. Zijn legitimiteit kwam voort uit de erkenning en het afdwingen van de *sharia*, een goddelijke wet die boven hem stond en die onafhankelijk was van zijn wil. Belasting (*zakat*) en strijd (*jihad*) vormden het hart van het Wahhabitische staatsidee.[78] De religieuze rechtsgeleerden "disciplineerden en straften" het volk en in ruil daarvoor werden zij zowel materieel als symbolisch beloond. Traditioneel kregen de rechtsgeleerden geen inkomen van de lokale amirs, maar Ibn al-Saud nam hen in dienst van de regering en betaald hen salaris, zowel in geld als in natura. Hierdoor konden deze specialisten zich full time wijden aan religieuze zaken, maar waardoor zij die loyaal waren aan de vorst tegelijkertijd afhankelijk van hem waren. Hierdoor was Ibn al-Saud verzekerd van de politieke onderwerping van het volk onder de vermomming van onderwerping aan God. Deze heilige alliantie tussen Ibn al-Saud en de religieuze elite begon in 1902 met de *bay'a*, de eed van trouw.[79]

Tussen 1902 en 1912 bestond het leger van Ibn al-Saud vooral uit de bewoners van steden en dorpen uit het zuiden van Najd die hun deelname aan rooftochten vooral zagen als verdediging van hun zakelijke belangen. Ibn Al-Saud zag al snel in dat de stammen zijn plannen voor verdere veroveringen zouden kunnen ondermijnen als zij vast zouden blijven houden aan hun nomadische bestaan en aan hun politieke autonomie. Door het onderwijs van de *mutawwa'a* was Ibn al-Saud in staat om een semi permanent leger op te richten gevormd door de stammen en het belang van de *mutawwa'a* in de staatsvorming is dan ook mede gebaseerd op de vorming van de *ikhwan*, de tribale legermacht waarmee Ibn al-Saud Hasa, Ha'il en Hijaz veroverde. Met de vorming van de *ikhwan* werd de spanning tussen het centraal gezag en de tribale periferie, die de voorgaande Saoedische emiraten zo vaak hadden geplaagd, gedeeltelijk opgelost. De historicus J. Habib stelt dat Ibn al-Saud een leger nodig had met de mobiliteit van de bedoeïenen en de loyaliteit, dapperheid, toewijding en stabiliteit van dorpsbewoners en dat vond hij in de *ikhwan*. Zij accepteerden de autoriteit van Ibn al-Saud als imam van de moslim gemeenschap die verantwoordelijk was voor de onderhandelingen met buitenlandse mogendheden en het recht had op te roepen tot een *jihad*. Zij accepteerden ook de autoriteit van de geestelijkheid uit Riyad als geestelijk leidsmannen en als diegenen die de goddelijke wet konden interpreteren. Riyad en de *ulama* van Riyad waren ver weg, de *mutawwa'a* woonden bij hen en hadden dus een nauw en direct contact met deze mannen. De *mutawwa'a* oefende mentale dwang uit op hen die zij onderwezen in de Islamitische rituelen, terwijl de *ikhwan* fysieke dwang uitoefenden op de bevolking van Arabië. Zij werden dan ook bekend onder de naam *jund al-tawhid*, de soldaten die de doctrine

[78]Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 48-49.
[79] Ibidem 54.

van de goddelijke eenheid afdwongen.[80] Ibn al-Saud vormde hiermee een sterk leger, maar wat minstens zo belangrijk was voor de staatsvorming was dat hiermee een einde kwam aan het nomadische bestaan van de vele stammen wat vervolgens leidde tot consolidatie van het centraal gezag.[81]Toch kwamen Ibn al-Saud en de *ikhwan* met elkaar in botsing omdat de laatsten kritiek begonnen uit te oefenen op Ibn al-Sauds relatie met de Britten, de aard van zijn koningschap, de Islamitische legitimiteit van de door hem opgelegde belastingen en zijn persoonlijke leefstijl. Deze kritiek eindigde in een regelrechte opstand die Ibn al-Saud met een leger uit de Najd oases en met steun van de Britten wist neer te slaan. De opstand van de *ikhwan* was enerzijds religieus van aard, maar gaf ook blijk van de afkeer van sommige stammen van centraal gezag. Duidelijk werd ook dat de Saoedisch Arabische staat vanaf het begin een niet tribale entiteit was waarvan de expansie alleen maar mogelijk was ten koste van het tribale element in die staat. De Saoedische staat was en is absoluut non-tribaal en heeft van begin af aan de cohesie binnen en tussen de verschillende stammen ondermijnd. Uiteindelijk verklaarde Ibn al-Saud dat zijn rijk voortaan bekend zou staan als *al-mamlaka al-'arabiyya al-sa'udiyya* het Koninkrijk van Saudi-Arabië.[82]

Om de macht veilig te stellen zette Ibn al-Saud zijn broers en ooms op een zijspoor ten gunste van zijn zoons om zo een koninklijke lijn te vestigen[83] die uiteindelijk tot de dag van vandaag stand te houden. Om zijn koninklijke lijn te bestendigen voerde Ibn al-Saud een actief huwelijksbeleid door een groot aantal huwelijken te sluiten met dochters uit zowel rivaliserende als bevriende stammen en er daarnaast nog een groot aantal concubines op na te houden. Het doel hiervan was om een eenvormige Saoedische identiteit te creëren, iets dat nooit volledig is gelukt. De identiteit die van het midden van de twintigste eeuw tot stand is gekomen is er eerder één die is gebaseerd op onderdanigheid dan op legitimiteit.[84] Naar buiten doe liet Ibn al-Saud zijn macht zien door de *majles* (raad) voor te zitten, van oudsher een plek voor overleg, discussie, besluiten, de herbevestiging van afspraken en verdragen, maar vooral de plek om macht naar buiten toe te tonen.[85] Na de stichting van de staat in 1932 werden staatszaken afgehandeld door Ibn al-Saud, een aantal van zijn zoons (vooral Saud en Faysal)

---

[80] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 56-59.
[81] Joseph Kostiner in Philip S. Khoury, and Joseph Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in the Middle East* 230.
[82] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 66-68
[83] Ibidem 69.
[84] Philip S. Khoury, and Joseph Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in the Middle East* (Los Angeles 1990)16.
[85]Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 77.

enkele buitenlandse adviseurs en een klein aantal geestelijken, dat samen het Politieke Comité vormde.[86] Financiële zaken hoorden niet tot het takenpakket van deze raad, dat was voorbehouden aan de koning en zijn minister van financiën Abdoellah ibn Sulayman. De belangrijkste bron van inkomsten voor de staat was de *zakat* (de Islamitische belasting), invoerrechten van acht procent in Hasa en Hijaz en *jizya* (belasting voor niet-moslims en Sjiieten). De belangrijkste bron vóór de ontdekking van de olievoorraden waren echter de inkomsten uit de bedevaart naar Mekka en Medina.[87] Buitenlandse zaken werden behartigd door prins Faysal en religieuze zaken werden wekelijks besproken door Ib al-Saud met de *ulama*. Afgezien van een kleine groep *jihad* strijders en de Koninklijke Garde was er geen echt leger.[88]

Vanaf 1933 werd olie de belangrijkste bron van inkomsten voor het koninkrijk met als belangrijkste neveneffect de steeds nauwere banden met zowel Groot Brittannië als de Verenigde Staten, banden die tijdens de Tweede Wereldoorlog nog belangrijker werden toen Saudi-Arabië Duitsland de oorlog verklaarde en Washington het land vitaal verklaarde voor de eigen verdediging. In 1944 werd als gevolg van deze banden de Arabische Amerikaanse Olie Maatschappij (ARAMCO) opgericht. Na de oorlog werd het staatsapparaat uitgebreid met ministeries van binnenlandse zaken, gezondheid, communicatie, landbouw, water en onderwijs. Een maand voor zijn dood in 1953 stemde Ibn al-Saud in met de oprichting van een ministerraad. [89] Door de inzet van Saoediërs in de olie industrie kwamen er niet alleen geschoolde arbeidskrachten, maar ook dissidenten, politieke gevangenen, een oppositie en verbanningen, kortom de inwoners van het koninkrijk verruimden hun blik met alle gevolgen van dien.[90]

Na de dood van Ibn Al-Saud werd zijn zoon Saud koning en diens broer Faysal kroonprins. Saud bleek slecht voorbereid te zijn op zijn functie en in feite incompetent. Dit alles leidde tot een interne machtsstrijd waarbij verschillende groepen van prinsen ieder hun eigen belangen nastreefden. Pas toen in 1964 Saud instemde met zijn abdicatie ten gunste van Faysal begon er een periode van politieke rust.[91] In de jaren 50 van de vorige eeuw haalden de Verenigde Staten hun banden met Saudi-Arabië sterk aan omdat zij van mening waren dat de

[86] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 83.
[87] Ibidem 84-85.
[88] Ibidem 86-87.
[89] Ibidem 91.
[90] Ibidem 96.
[91] Ibidem102-110.

toegang tot de olierijkdom van het land cruciaal was voor haar dominantie in de wereld na de Tweede Wereld Oorlog. Saudi-Arabië kreeg financiële en militaire steun waaronder een luchtmacht en een marine.[92] Tijdens de regering van koning Faysal (1964-1975) namen de inkomsten uit olie en daarmee het BNP sterk toe, van tien miljard riyal in 1965 tot 165 miljard riyal in 1975. Een belangrijk deel van dit geld werd ingezet voor onderwijs, ook van meisjes. Over dit laatste kreeg Faysal overigens een stevige strijd te voeren met de geestelijkheid die pas werd bijgelegd toen tevens werd vastgelegd dat religieuze opvoeding een belangrijk deel van de educatie zou uitmaken. Faysal combineerde een politiek conservatisme met de drang om moderne technologische expertise te importeren en economische modernisering door te voeren terwijl hij trouw bleef aan de authentieke Islam. De geestelijkheid werd ingelijfd in het staatsapparaat onder andere door de oprichting van het Ministerie van Justitie in 1970 waarbij de geestelijkheid in dienst kwam van de staat. Geestelijken die niet wensten mee te werken werd een staatsinkomen ontzegd en zo monddood gemaakt.[93]

De jaren 70 van de vorige eeuw kenmerketen zich door een enorme toename van de rijkdom van Saudi Arabië door de stijging van de olieprijzen, gevolgd door de sobere jaren 80 als gevolg van juist dalende olieprijzen. Tijdens deze hele periode bleek steeds meer de kwetsbaarheid van het land. Die kwetsbaarheid lag in demografische/economische factoren zoals een kleine bevolking in een groot gebied met grote rijkdom, ontwikkelings factoren zoals een zwakke beroepsbevolking en een afhankelijkheid van buitenlandse arbeidskrachten en de verantwoordelijkheid voor de twee heilige plaatsen Mekka en Medina.[94] Zo werd het land tijdens en na de olie crisis invloedrijker in de Arabische wereld, maar namen haar verantwoordelijkheden hiermee ook toe en daarmee haar kwetsbaarheid. Dit laatste had weer tot gevolg dat de afhankelijkheid van de Verenigde Staten verder toenam.[95] De Verenigde Staten zagen in eerste instantie Israel en het Iran van de sjah als hun bondgenoten in het Midden-Oosten, maar na de oliecrisis werd Saudi-Arabië een bondgenoot van vergelijkbaar belang. De afspraken met de VS bestonden enerzijds uit de Saoedische garantie van een acceptabele olieprijs tegenover een vredesgarantie in het Midden-Oosten, hulp bij economische en militaire ontwikkeling en veiligheidsgaranties in de regio. Tegelijkertijd was dit partnerschap lastig uit te leggen omdat de VS het overduidelijk maakten dat zij de belangrijkste bondgenoot waren van Israel dat op haar beurt de grootste vijand was van de

[92] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 113-114.
[93] Ibidem 116-120.
[94] Ibidem 131.
[95] Ibidem 134.

andere landen in het Midden-Oosten.[96] Volgens de historicus Joseph Kostiner leidde dit er toe dat de Saoedische leiders weer meer nadruk gingen leggen op hun tribale en religieuze achtergrond om zo stam en religie weer als basis van de identiteit van Saudi Arabië te benadrukken.[97] Koning Faysal werd op 25 maart 1975 vermoord door een neef en opgevolgd door zijn broer Khalid (1975-1982) die tijdens zijn regering werd geconfronteerd met drie zaken die enorme gevolgen zouden hebben, niet alleen voor Saudi-Arabië, maar voor de hele regio. In februari 1979 werd de sjah van Iran verdreven als gevolg van de Islamitische Revolutie en werd Iran een theocratie. In datzelfde jaar viel de Sovjet Unie Afghanistan binnen en een jaar later brak de oorlog tussen Iran en Irak uit. Iran stelde zich uiterst kritisch op tegenover Saudi-Arabië en trok de legitimiteit van het huis al-Saud in twijfel, de eerste keer dat een moslim land dat durfde te doen. In het binnenland werd toenemende kritiek geuit op het beleid van de inmiddels overleden Faysal wat uitmondde in de bezetting van de moskee in Mekka, een bezetting die pas na twee weken met geweld beëindigd werd.[98] Het waren militante Soennieten uit Saudi-Arabië die achter deze bezetting zaten om duidelijk te maken dat zij het koninklijk huis als niet legitiem beschouwden. Toen Khomeini met de beschuldiging kwam dat de Verenigde Staten achter de bezetting van de moskee zaten leidde dat tot aanvallen op ambassades van de VS in het Midden-Oosten. In de nasleep van de bezetting braken er rellen uit in de olierijke provincie Hasa waaraan 250.000 Sjiieten deelnamen, Sjiieten maken in deze provincie 35% van de bevolking uit. Deze opstand was enerzijds het gevolg van de jarenlange discriminatie door de Soennitische meerderheid in Saudi Arabië en anderzijds een gevolg van het succes van de Islamitische Revolutie in Iran waar de Sjiieten de macht hadden gegrepen.[99]

Khalid werd na zijn dood opgevolgd door kroonprins Fahd, zijn jongere broer, die als kroonprins al veel macht naar zich had toegetrokken in de laatste jaren van Khalids regering. Met zijn zes jongere broers consolideerde Fahd zijn macht door de belangrijkste ministeries zoals binnenlandse zaken en defensie aan zich te trekken. De eerste jaren van Fahds regering worden gekenmerkt door soberheid en een aantal infrastructurele projecten werden vertraagd of zelfs stopgezet. Belastingverhoging en besparen op publieke voorzieningen was vrijwel onmogelijk om binnenlandse onrust te voorkomen, het werd echter door de sterk gegroeide bevolking wel steeds moeilijker deze verworven rechten te blijven bekostigen. Saudi-Arabië

[96] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 135.
[97] Joseph Kostiner in Philip S. Khoury, and Joseph Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in the Middle East* 247.
[98] Ibidem 138-139
[99] John L. Esposito in Esposito, John L. (ed.) *Political Islam* 55.

begon de gevolgen van een bevolkingsgroei van 3,68 procent per jaar en een geboortecijfer van 6,48 kinderen per vrouw in volle omvang te voelen. De helft van de bevolking was jonger dan zestien waarmee het land de jongste bevolking ter wereld had. De aantallen scholieren en studenten zorgden voor een enorme belasting van het onderwijssysteem. 40% van de beroepsbevolking was in overheidsdienst, 25% was werkzaam in de industrie, bouw en olie industrie en 30% in de dienstverlening. Deze cijfers verhullen het feit dat in 1985 buitenlanders 71% van de beroepsbevolking uitmaakten wat leidt tot de conclusie dat het merendeel van de Saoediërs, in ieder geval in de jaren 80 van de vorige eeuw, niet werkte! In deze periode werden pogingen gedaan om het aandeel van de Saoedies in de beroepsbevolking te laten toenemen en gingen er steeds meer stemmen op om vrouwen meer ruimte te geven om in het arbeidsproces te participeren. Er was zelfs discussie om vrouwen toestemming te geven auto te rijden. De slechte economische situatie in de jaren 80 zorgde er echter voor dat deze pogingen om de sociale beperkingen voor vrouwen te versoepelen op niets uit liepen. In feite leidde de grotere zichtbaarheid van vrouwen in het openbare leven er toe dat de waakzaamheid van de religieuze politie alleen maar toenam met een strengere controle op het naleven van de toch al strenge Islamitische wetgeving in het land als gevolg.[100]

Als gevolg van drie ingrijpende ontwikkelingen in het Midden-Oosten voelde Saudi-Arabië zich steeds meer bedreigd als belangrijke speler in de regio. De Islamitische revolutie in Iran, de oorlog tussen Iran en Irak en de Sovjet inval in Afghanistan werden ervaren als zeer bedreigend, niet in het minst voor de binnenlandse veiligheid. Vooral de anti-Westerse retoriek van Iran, waarin Saoedi-Arabië werd weggezet als een bondgenoot van het Westen, werd gezien als destructief en destabiliserend. Hoewel Saoedi-Arabië zowel Iran als Irak als bedreigend beschouwde zag het Irak als de minste kwade van de twee zodat het dat land financieel steunde in de oorlog met Iran. In een poging om een gezamenlijke veiligheidspolitiek te kunnen voeren en tegelijkertijd een aantal andere zaken met een gedeeld belang, zoals onderwijs en economische samenwerking, vorm te kunnen geven werd op initiatief van Saoedi-Arabië de Gulf Cooperation Council (GCC) opgericht met als overige leden Koeweit, Bahrein, Qatar, de Verenigde Arabische Emiraten en Oman.[101]

[100] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 143-147.
[101] Ibidem 150-152.

De verovering van Koeweit door Irak in 1990 bracht aan het licht dat Saudi-Arabië, ondanks enorme investeringen in het militaire apparaat, niet in staat was zonder hulp van de Verenigde Staten een rol van betekenis te spelen in dit conflict wat leidde tot kritiek op de leidende klasse en het koningshuis. Er werden beschuldigingen geuit van economisch wanbeleid en zinloze militaire investeringen. Daar bovenop kwam de vraag hoe de overheid kon legitimeren dat zij de hulp in riep van een niet moslim land om een conflict tussen twee moslim landen op te lossen. De belangrijkste kritiek kwam van jonge religieuze studenten die tijdens het Vrijdaggebed beschuldigingen uitten aan het adres van de regering dat zij de heidense Amerikanen hadden uitgenodigd om het land van de Islam te verdedigen. In hun ogen was de echte vijand niet Irak, maar het Westen. Door de golf oorlog werd de toenemende polarisering binnen de Saoedische gemeenschap nog eens versterkt, deze polarisering werd vooral veroorzaakt door de snelle modernisering van het land en de nauwe banden met het westen en de onverenigbaarheid hiervan met de traditionele Islam. Ondanks de toenemende Islamitische onvrede werd er door de golf oorlog wel een klimaat geschapen waarin stemmen opgingen voor grotere vrijheid en liberalisering.[102] Voor het eerst werd er in het openbaar kritiek geuit op de regerende familie al-Saud en de religieuze autoriteiten, waarbij het ging om zeer uiteenlopende zaken zoals kritiek op de nauwe banden met de VS, de steun voor de vredesbesprekingen tussen Israel en de Palestijnen, onderwijshervormingen, maar ook tegen de toenemende vrijheid van vrouwen wat een doorn in het oog was van de fundamentalistische moslims in het land. Hierdoor werden de politieke en religieuze leiders gedwongen de rijen te sluiten omdat de aanvallen van binnenuit kwamen, van de eigen bevolking en dus van Soennitische moslims.[103] Doel was om corruptie aan banden te leggen en meer grip te krijgen op de financiën. Deze hervormingen gingen hand in hand met vergroting van de staatscontrole door het gebruik van geweld ten opzichte van verdachte dissidenten. In de periode 1990-1994 werd er fel campagne gevoerd tegen Islamitische dissidenten die strengere naleving van de *sharia* nastreefden en openlijk kritiek uitoefenden op het koningshuis. Naast geweld maakte de overheid ook gebruik van de media om de oppositie in diskrediet te brengen.[104] In mei 1993 werd het Committee for the Defense of Legitimate Rights in Saudi Arabia (CDLR) opgericht in Riyad met als doel onrecht op te heffen en de rechten van het individu te versterken, dit alles in overeenstemming met de principes van de *sharia*. De oprichters stelden daarbij dat zij er niet op uit waren een politieke

[102] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 158-161.
[103] John L. Esposito in Esposito, John L. (ed.) *Political Islam* 61.
[104] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 167-170.

partij op te richten. Zij zagen zich als een humanitaire organisatie met de Islam als leidend principe. Ondanks deze bescheiden opstelling werd de organisatie onmiddellijk verboden waarmee duidelijk werd dat de regering haar zag als een directe bedreiging. Ook de hoogste religieuze autoriteit van het land, de Raad van de Hogere *Ulama*, veroordeeld de organisatie als illegaal in een land dat werd geregeerd volgens de principes van de Islam. Ondanks het feit dat de CDLR zei een niet politieke organisatie te zijn deed zij wel degelijk politieke uitspraken zoals het standpunt dat de leiders van een Islamitische staat gekozen zouden moeten worden en aangesproken moeten kunnen worden op hun daden en besluiten. Zij sprak openlijk uit hervormingen na te streven, maar niet uit te zijn op revolutie waarbij zij zich beriep op een belangrijk Islamitisch principe, *nasiha* (advies) wat de plicht is van iedere moslim. Het hier bedoelde recht van advies was in de ogen van de CDLR echter alleen daar mogelijk waar de vrijheid van vergadering en de vrijheid van meningsuiting waren gewaarborgd.[105] Een uitvloeisel van deze oppositie was dat er door meerdere groepen kanttekeningen werden geplaats bij de oude verdeling van de macht in Saudi-Arabië. De politieke beslissingen werden genomen door de koning en de religieuze door de geestelijkheid en nu werd er een beroep gedaan op de geestelijkheid om zich direct te gaan bemoeien met zowel het politieke proces als de sociale wetgeving. Tegelijk met deze uitdaging werd Saudi-Arabië ook nog eens geconfronteerd met een globaal georiënteerde oppositie onder leiding van Osama Bin Laden. In eerste instantie was dit een voor Saudi-Arabië acceptabele organisatie, maar na de golf oorlog radicaliseerde de groep van Bin Laden en nam Saudi-Arabië afstand van hen.[106] De groeiende informatie technologie bracht inmiddels steeds meer mogelijkheden voor de oppositie in zowel binnen als buitenland, waardoor de druk op de traditionele vorm van regeren steeds verder werd opgevoerd.[107] De staat reageerde hierop door haar olie rijkdom niet alleen aan te wenden voor economische modernisering, maar ook door een geschiedenis te creëren die een nieuwe vorm van legitimiteit omvatte. In de ogen van de staat werd het steeds belangrijker een symbolische wereld van ideeën over verleden, heden en toekomst te creëren. De officiële geschiedschrijving omvatte dan ook de economische, politieke en sociale transformatie van de afgelopen honderd jaar onder leiding van het huis al-Saud. Hierin werden controversiële feiten en tegengesteld interpretaties geweerd met als doel een beeld van het verleden te schetsen dat paste in de gewenste beeldvorming, retoriek en symbolen. Dit alles was erop gericht om heerser en volk aan elkaar

[105] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 171-173.
[106] Ibidem 177-178.
[107] Ibidem 179-180.

te binden. Het ging hierbij niet om historische feiten, maar om gehoorzaamheid aan de vorst. Geschiedenis in de Islam bestaat uit een opeenvolging van periodes die uiteindelijk leiden tot versterking van de Islam, de moslims en de Islamitische beschaving in al haar artistieke, intellectuele, wetenschappelijke en militaire uitingen.[108] Feiten zijn hierbij dienend en niet voorwaardelijk! Geschiedenisonderwijs is gericht op het afwijzen van sektes, de invloed van stamverbanden, de ontkenning van ideeën zoals secularisatie en communisme. Westers gedachtengoed leidde in deze visie tot het verlies van Islamitische idealen en gewoontes en tot ellende en lijden voor moslims. Het ging erom de *umma* (het Islamitische volk) op het rechte pad te brengen en te houden en hier kwam in de geschiedschrijving het Wahhabisme en de stichting van de eerste Saoedisch Wahhabitische staat (1744-1818) in beeld. Wahhabisme en de Saoedische staat waren de corrigerende mechanismen die de *umma* op het rechte pad brachten en hielden.[109] Het onderwijs was de plek waar het lokale karakter van de verschillende provincies werd onderdrukt, studenten werden ontmoedigd om zich te identificeren met hun streek- of stamgenoten. Lesboeken moedigden het breken met de lokale identiteit aan ten gunste van het universele idee van de moslim *umma* maar ontmoedigden tegelijkertijd de identificatie met een groter Arabische entiteit voortvloeiend uit het feit dat Saudi Arabië negatief stond en staat ten opzichte van Arabisch nationalisme.[110] Langzaam kwam er echter ook een tegenbeweging op gang die zich verzette tegen het negeren van regionale en lokale geschiedenis en die zich juist concentreerde op die lokale traditie en cultuur. De Saoedische historicus Al-Hasan publiceerde een tweedelig werk waarin hij de geschiedenis van de Sjiieten in Hasa beschreef waarmee hij het proces in gang zette om niet alleen geschiedenis te schrijven vanuit de door de overheid gewenste hoofdstroom, maar juist vanuit de marginaliteit van minderheden en lokale gemeenschappen. In zijn werk wees Al-Hasan erop dat de Sjiitische gemeenschap kan bogen op een geschiedenis die teruggaat tot de dagen van de Profeet en tegelijkertijd besteedde hij aandacht aan de manier waarop Hasa aan het Saoedische rijk werd toegevoegd in 1913, maar dan wel vanuit de beleving van de inwoners van Hasa. Deze geschiedschrijving vanuit de periferie kwam mede voort uit de politieke agenda van regionale historici met als doel de mythe te ontmaskeren waarin de eenheid van de verschillende regio's was gebaseerd op de "Nadji solidariteit" en "sektarische (Wahhabitische) solidariteit". Gekoppeld hieraan kwam er ook aandacht voor lokale klederdracht in reactie op de door de staat gewenste uniforme wijze van kleden, ook weer een

[108] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 182-183.
[109] Ibidem 185.
[110] Ibidem188.

manier om lokale identiteit te onderdrukken. Deze verandering in benadering ondermijnde de retoriek van de Saoedische staat waarin de historische rol van het huis al-Saud werd benadrukt bij het realiseren van orde en vrede.[111] De auteurs van lokale geschiedenis vroegen veel meer aandacht voor de rol die de lokale machthebbers speelden op gebieden als verdediging, bemiddeling en arbitrage, zaken die gewoonlijk geassocieerd worden met centrale overheden. Hiermee werd tegelijkertijd de officiële geschiedschrijving ter discussie gesteld en werd er aandacht gevraagd voor echte geschiedenis in plaats van geschiedenis die alleen maar het doel van de staat diende. Deze literatuur werd en wordt geschreven door Saoedische dissidenten in het buitenland en door andere Arabische schrijvers die worden gesponsord door anti Saoedische regeringen zoals die van Iran in de jaren 80 en die van Irak en Libië in de jaren 90. Het gaat hierbij lang niet altijd om een serieuze evaluatie van de Saoedische geschiedschrijving of de beschrijving van de ontwikkelingen in de huidige maatschappij, maar om een reactie op die geschiedschrijving en ontwikkelingen. Het is eerder het ter discussie stellen en het weergeven van inconsistenties en tegenstellingen in de officiële geschiedschrijving en verslaggeving van hedendaagse ontwikkelingen.[112]

[111] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 192-193
[112] Ibidem 194-196.

3. Islam in Saudi Arabië en Iran: Wahhabisme en Sjiisme.

Op de vraag wanneer de Islam is ontstaan zal een moslim vaak antwoorden: 'De Islam is zo oud als de wereld'. De eerste Profeet die door God werd uitverkoren en met wie hij een verbond sloot was Adam en dit oer-verbond maakte dat in principe alle mensen als moslim werden geboren zodat elk mens van nature de aanleg had God te zoeken en dat maakte dat geen mens op de oordeelsdag kon zeggen dat hij dat was vergeten of dat nooit had geweten. Deze theologische visie op het begin van de Islam als overgave aan God, maakt het een moslim niet mogelijk de Profeet Mohammed te zien als stichter van de Islam. Volgens hem is God zelf de stichter en is Adam de eerste boodschapper, die omdat hij niet standvastig was, werd gevolgd door Noach, Abraham, Ismaël, Izaäk, Jozef, en als één van de grootste voorlopers van Mohammed, Mozes. Bijna aan het eind van de rij komt Jezus, gevolgd door een lange periode zonder profeten met dan als climax de komst van Mohammed in de zevende eeuw. Joden en christenen hebben de boodschap niet trouw bewaard en doorgegeven en ze moeten inzien dat de boodschap die eerder werd doorgegeven door Mozes en Jezus dezelfde is als die werd doorgegeven door Mohammed. Doen ze dat niet, dan mogen ze niet worden gedwongen omdat het blijkbaar Gods wil is dat ze blijven bestaan.[113] Mohammed ligt natuurlijk wel aan de historische basis van de Islam en zijn boodschap was in eerste instantie gericht tegen zijn heidense landgenoten. De kern van zijn boodschap was dat niet het lot, maar de wil van God de loop van het leven bepaalt en dat God uniek is.[114] In Mekka kreeg Mohammed in eerste instantie weinig volgelingen en werd hij zelfs gedwongen uit te wijken naar Medina, waar zijn verkondiging meer navolging vond.[115] Na een aantal jaren keerde Mohammed met een leger terug en veroverde Mekka, deze veroveringstocht werd voortgezet en in 630 was een groot deel van Arabië onder invloed van de Islam gekomen.[116] Na de plotselinge dood van Mohammed, die geen bepalingen over zijn opvolging had nagelaten, werd in 632 Aboe Bakr gekozen als zijn opvolger met als titel kalief wat zoveel betekende als plaatsvervanger van de Profeet. Aboe Bakr was niet alleen Mohammeds schoonvader, maar ook zijn beste vriend en adviseur en werd meteen geconfronteerd met twee enorme opdrachten, het overwinnen van opstanden en het redigeren en opschrijven van de teksten van Mohammed. Door de stammen in een constante veroveringsoorlog in te zetten wist Aboe Bakr de eenheid te herstellen en tegelijkertijd een enorm gebied te veroveren.[117] In 634 werd

[113] Jan Slomp, *Islam* (Kampen 1999)15-16.
[114] Slomp, *Islam* 21.
[115] Ibidem 23.
[116] Ibidem 30.
[117] Ibidem 35-36.

Aboe Bakr opgevolgd door Umar en die op zijn beurt door Uthman, die na vijf jaar werd vermoord door politieke tegenstanders die hem beschuldigden van nepotisme. Uthman werd opgevolgd door de schoonzoon van Mohammed, Ali, maar die werd door de clangenoten van Uthman beschuldigd van medeplichtigheid aan de moord op Uthman. Er ontstond een strijd tussen enerzijds Ali en anderzijds Moe'awija die er uiteindelijk toe leidde dat de laatste erkend werd als kalief en de volgelingen van Ali zich afscheiden als de partij van Ali, de *shiat Ali*, waarvan de naam Sjiieten werd afgeleid.[118] Onder de dynastie van de Umayyaden (661-750) werd een enorm gebied veroverd dat zich uitstrekte van India tot aan de huidige Spaans-Franse grens.[119] De Umayyaden verloren de grip op het rijk door de onvrede van niet Arabieren die zich als een soort tweederangs moslims behandeld voelden. Deze onvrede werd aangegrepen door afstammelingen van de oom van Mohammed, Abbas om een opstand uit te lokken die leidde tot de vlucht van de laatste Umayyaden Kalief. Abu al-Abbas liet zich op 30 oktober 749 uitroepen tot Kalief en diens broer en opvolger al-Mansoer verplaatste de hoofdstad van Damascus naar Bagdad. Hiermee was de dynastie van de Abbasieden (750-1258) een feit.[120]

De wereld van de Islam wordt vaak *daar al-Islam*, huis van de Islam genoemd en wordt gezien als het gebied waar de *sharia*, de Islamitische wet, volledige of gedeeltelijke rechtskracht heeft. De Brits-Duitse Islamkenner Joseph Schacht schreef in dit verband: 'het is onmogelijk de Islam te begrijpen zonder de *sharia* te begrijpen. De *sharia* is de samenvatting van het Islamitische denken, de meest karakteristieke manifestatie van de Islamitische levenswijze, het hart en de kern van de Islam'.[121] Eén van de meest letterlijke betekenissen van het woord *sharia* is 'de weg naar de bron'. Men zou dus kunnen zeggen dat studie van de wet begint met onderzoek van de wortels van de wet en de bestudering van de bronnen, iets dat de eerste generaties wetgeleerden nog ongelimiteerd konden doen. Omdat zij toegang hadden tot de wortels en de bronnen van het systeem konden zij zelfstandig tot een beslissing komen, een intellectuele inspanning die *idjtihaad* wordt genoemd. Latere generaties mochten niet meer aan de wortels komen, maar slechts de takken verzorgen waardoor hun *idjtihaad* sterk werd ingeperkt. De wetenschap van de bestudering van de wet wordt *fiqh* en een wetgeleerde *fakieh (meervoud foekaha)* genoemd. De vier bronnen voor deze rechtswetenschap zijn *de koran, de soenna, de kijaas en de idjmaa*. Aan de koran werden de

[118] Slomp, *Islam* 37-42.
[119] Ibidem 43
[120] Ibidem 46.
[121] Ibidem 95

algemene, ethische beginselen ontleend. De soenna bestond uit de gewoonten van de Profeet en werd overgeleverd in de boeken van de traditie, de *hadith*. Elke overlevering werd voorafgegaan door een chronologische keten van overleveraars, die meestal teruggaat op een metgezel van de Profeet.[122] Bij de koran en de soenna ging het om materiële bronnen van de sharia, bij de *kijaas* gaat het om activiteiten van de wetgeleerde. *Kijaas* is de redenering volgens analogie (verbiedt de koran het gebruik van wijn, dan vallen alle alcoholhoudende dranken onder deze regel). De *idjmaa* tenslotte was de consensus van de wetgeleerden en de gemeente. Na verloop van tijd werd gesteld dat geleerden in een bepaald wetsschool niet meer zelfstandig op grond van de vier genoemde bronnen beslissingen mochten nemen. Slechts op grond van en binnen het kader van de beslissingen van de grote imams en hun leerlingen mochten ze dingen uitwerken en *fatwa's*, juridische opinies, ten beste geven. De poort naar zelfstandige *idjtihaad* werd drie eeuwen na de grondlegging van de wetsscholen voor gesloten verklaard, terwijl zij oorspronkelijk was bedoeld om te voorkomen dat het denkproces zou stagneren door slaafse navolging van de grote voorgangers. Vandaar dat de roep in de moderne Islam, zowel bij progressieve als bij conservatieve denkers, om een heropenen van deze poort steeds sterker wordt. Sommigen hebben deze vrijheid al genomen.[123]

Veel moslims hebben moeite met de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens omdat deze verklaringen bevat die strijdig zijn met de *sharia*. In de ogen van vooral de meer fundamentalistische moslims botst deze verklaring in een aantal gevallen, zoals de positie van de vrouw, met een strikte interpretatie van de koran. Door God gegeven wetten dienen daarom te allen tijde te prevaleren boven door mensen gemaakte verklaringen van rechten. De Islamitische mensenrechtenverklaring bevat daarom bepalingen die bepaalde rechten uit de universele verklaring inperken. Die inperking betreft vooral de positie van vrouwen en minderheden, een visie die overigens niet door alle moslims wordt gedeeld. Zij wijzen er op dat, zoals blijkt uit de afschaffing van de slavernij, een instelling die geheel werd geregeld in de *sharia*, radicale hervormingen mogelijk zijn. Zij maken daarom onderscheid tussen de onveranderlijke principes van de *sharia* als gerechtigheid, gelijkheid van man en vrouw, vrijheid, algemeen welzijn enz. en de veranderlijke delen, waarvan het nooit de bedoeling was dat ze voor alle eeuwen zouden gelden.[124] Met andere woorden, bepalingen met betrekking tot de positie van de vrouw en minderheden moeten in het licht van latere ontwikkelingen

[122] Slomp, *Islam 95-96.*
[123] Ibidem 95-99.
[124] Ibidem 100

veranderd kunnen worden. Hetzelfde geld voor lijfstraffen en vrouwenbesnijdenis, de ene gebaseerd op de koran, de andere op lokale, soms door de Islam gelegitimeerde, gebruiken. Beide zouden moeten worden afgeschaft op grond van het hogere beginsel van de integriteit van het door God geschapen lichaam. De *sharia* geeft mannen meer keuzemogelijkheden dan vrouwen bij echtscheiding en mannen krijgen een groter erfdeel dan vrouwen.[125]

Godsdienstvrijheid wordt volgens de sharia alleen toegekend aan 'mensen van het boek' zoals joden en christenen. Voor humanisten kent de sharia geen categorie. Godsdienstvrijheid wordt ook ingeperkt doordat de Islamitische verklaring geen ruimte laat aan moslims voor verandering van godsdienst. Traditionele moslims hebben er ook moeite mee te erkennen dat, terwijl de sharia in het verleden vaak de rechten van minderheden beter beschermde dan wetten elders in de wereld, de moderne mensenrechtenverklaring de *sharia* op diverse punten heeft overtroffen en dat vooral omdat het idjtihaad principe te beperkt is toegepast. Een aspect in dit debat wordt gevormd door de vraag of democratie en Islam wel met elkaar verenigbaar zijn. Een aantal moslimlanden zoals Indonesië, Mali, Maleisië en Turkije zijn wel degelijk democratisch en zij zien een Islamitische voedingsbodem voor democratische gedachten in de concepten van gelijkheid van alle mensen voor God, in de consensus en in het oude principe van raadpleging (*sjoera*) dat sommige kaliefen bij het zoeken van een opvolger praktiseerden.[126] Het probleem is echter volgens de Marokkaanse feministe Fatima Mernissi tweeledig, autocratische moslim machthebbers geven er de voorkeur aan te regeren met een Islamitische legitimatie in plaats van een democratische. Het Arabisch heeft overigens ook geen echte vertaling voor het woord democratie, net zomin als het Bahasa Indonesia, Turks, Perzisch, en Oezbeeks. Moslimdenkers hebben er moeite mee om samen met anderen een antropologie en staatsfilosofie te ontwerpen in neutrale, niet-religieuze, termen die ze voor intern gebruik op Islamitische gronden kunnen verdedigen als de best mogelijke in een plurale samenleving.[127] Hier ligt de uitdaging voor moslim denkers in de hele wereld, zowel zij die in het Westen wonen als zij die in de landen van dit essay, Saudi Arabië en Iran wonen. Het moderne Islamitische denken werd beïnvloed door twee krachten, een interne en een externe. Moderniteit werd gezien als een economische politieke, sociale en intellectuele transformatie die begon in West Europa en vandaaruit sindsdien de wereld heeft veranderd. Voor het gevoel van moslims kwam de moderniteit dus niet voort uit hun eigen maatschappij, maar werd zij opgelegd oor het Westers kolonialisme. Moslims die

[125] Slomp, *Islam* 110.
[126] Ibidem 111.
[127] Ibidem 112.

lang geloofden in hun militaire superioriteit werden ineens geconfronteerd met een overdonderende militaire en economische superioriteit van niet moslims. Dit bracht hen tot de vraag hoe het mogelijk was dat zij als volgelingen van de ware God achter waren gebleven. Als zij waren afgeweken van het rechte pad in het begrijpen van de Islam, hoeveel moderniteit en manieren van het Westen moesten dan worden overgenomen om opnieuw tot de grootheid van het verleden te komen? Deze vraag houdt moslim geleerden en geestelijken al vanaf de achttiende eeuw bezig. De tweede grote invloed op het moslim denken was intern en stond volkomen los van de contacten met het Westen. Vanaf het midden van de achttiende eeuw ontstonden er vanuit centraal Arabië en India krachtige bewegingen die opriepen tot opleving en hervorming. Los van elkaar deelden deze bewegingen de gedachte dat de moslim gemeenschap het contact met de onaangetaste, pure Islam van de Profeet en de vroeg moslim gemeenschap was verloren. De culturele invloed van de Griekse en Perzische wereld had het moslim denken vervalst met logica en mystiek met als gevolg wetsscholen en Soefi broederschappen die barrières opriepen tussen de mens en God. Loyaliteit aan de koran en de soenna alleen zouden voor de ware moslim voldoende moeten zijn. Sommige van deze bewegingen waren meer wetenschappelijk van aard zoals die van de Indiase leraar Shah Wali Allah, terwijl andere een meer militaire dimensie toevoegden zoals de Wahhabi beweging in Arabië.[128]

Hoewel Perzië, het huidige Iran, in 644 al was veroverd door de Arabieren en bekeerd was tot de Islam, wisten de moslim-Perzen hun pre-Islamitische cultuurgoed en hun Indo-Germaanse taal te behouden waarbij zij overigens wel overgingen tot het Arabische schrift. Het Arabisch bleef wel de taal van de Koran en de religie en was in die zin voor de Islam wat het Latijn was voor het Rooms Katholieke West Europa.[129] De meerderheid van de moslims in Iran is Sjiitisch, dit in tegenstelling tot de meerderheid van de moslims in de wereld die Soennitisch zijn. Zoals eerder in dit hoofdstuk al werd aangegeven ligt de oorzaak van de breuk in de opvolging van de Profeet, daar waar de Soennieten de kaliefen als opvolgers van Mohammed zien, erkennen de Sjiieten de eerste drie kaliefen niet en was pas zijn schoonzoon, Ali, zijn waardige echte opvolger. Volgens de Sjiieten had Mohammed al voor zijn dood de leiding van de gemeenschap overgedragen aan Ali. Volgens de Sjiieten komt de leiding van de moslims uitsluitend toe aan de *sajjid*, de afstammelingen van de Profeet. Maar de vraag wie van hen de imam, de rechtmatige en onfeilbare opvolger, mocht zijn, leidde tot onenigheid.

[128] Jonathan Brown in Kenney and Moosa, (ed.) *Islam in the Modern World* 18-19.
[129] Slomp, *Islam* 47

Volgelingen van de vijfde imam (vijver-Sjiieten) vonden dat de imam de waardigste *sajjid* moest zijn en erkenden daarom niet Mohammed al-Baki, maar diens broer Zaid als vijfde imam. Deze gematigde minderheid bestaat nog steeds en is verspreid over vele landen waar zij fungeren als brug tussen Soennieten en Sjiieten. Dja'far as-Sadik stelde zijn oudste zoon Ismaël aan als zesde imam die hij later verving door een andere zoon, Musa al-Kasim. Volgens sommigen kon dit niet, een imam die onfeilbaar was kon geen beslissingen herroepen, zij bleven dus trouw aan Ismaël. Toen deze vijf jaar voor zijn vader stierf erkenden zij diens zoon Mohammed als zevende imam, vandaar de naam zeveners. De grote meerderheid van de Sjiieten bleef Moesa volgen. Sinds de Safavieden dynastie (1501-1725) is de twaalfder variant van het Sjiisme de staatsgodsdienst in Iran[130], iets wat door Khomeini is vastgelegd in artikel twaalf van de grondwet[131]. Twaalvers noemen zichzelf imamnieten, volgelingen van de onfeilbare imams. Zij geloven dat de twaalfde imam in 874 is verdwenen en sindsdien de gemeenschap vanuit de verborgenheid regeert via een *wakiel*, een zaakwaarnemer. Toen de laatste zaakwaarnemer in 940 stierf zonder een opvolger aan te wijzen, nam de *ulama* (geestelijkheid) de taak van wetsuitleg op zich. *Ulama* in het Sjiisme kennen een hiërarchie van ayatollah, waarbij, anders dan in de soenna, de hoogste en bekwaamste beslist. Na de Islamitische Revolutie in 1979 gingen steeds meer religieuze leiders zich ayatollah noemen waardoor het nodig werd hun leider aan te duiden met de titel Groot-ayatollah. Het gezag van de ayatollah gaat via de verborgen imam en de Profeet terug op God. Dit laat weinig ruimte voor afwijkende opvattingen. De *Shi'a* kent (evenals de Soennitische Islam) vernieuwers waarvan er één per eeuw optreedt. De twaalvers erkenden Khomeini als zodanig. Hij voerde het begrip *wilajat-i-fakieh* in, het voogdijschap van de rechtsgeleerde over de wetgevende en de uitvoerende macht, in.[132] Volgens Khomeini bereide de grondwet de omstandigheden voor ter verwezenlijking van het leiderschap van de geestelijke die aan alle voorwaarden voldoet en door de mensen is erkend als leider zoals in de overleveringen staat: "de handhaving van zaken dient in handen te komen van de kenners die getrouw zijn aan God betreffende geoorloofde en ongeoorloofde zaken".[133] Het traditionele Sjiisme hanteerde twee argumenten voor een Islamitische staat, bescherming tegen invasies van buiten en bescherming van de orde in de maatschappij. Khomeini voegde daar een derde aan toe, bescherming tegen sociale en morele corruptie maken het bestaan van

[130] Slomp, *Islam* 114-116.
[131] Khomeini, *Islamitische Grondwet Conform de Sjaria & Islamitisch Manifest* 43.
[132] Slomp, *Islam* 116-117.
[133] Khomeini, *Islamitische Grondwet Conform de Sjaria & Islamitisch Manifest* 27.

een seculiere en niet-religieuze staat onmogelijk.[134] Tegelijkertijd bleven er zich in Iran facties vormen met afwijkende opvattingen, iets dat voortvloeide uit het Sjiisme waarbinnen de *ulama* altijd al met afwijkende interpretaties kwam en waar het de gelovigen was toegestaan hun eigen favoriete geestelijke te kiezen. Het Sjiisme is geen kerk met een vastgelegde hiërarchie, iets wat Khomeini wel nastreefde, maar wat zelfs hem niet is gelukt.[135] De Duitse historica Sophie Duhnkrack is het hier overigens niet mee eens, zij stelt dat Khomeini gedurende zijn leven zijn gedachtengoed ingrijpend bijstelde, ook ten aanzien van de hiërarchie binnen de geestelijkheid, waarbij de toon zelden echt revolutionair was.[136] Het Sjiisme kende echter wel een hiërarchie in geestelijken die voortvloeide uit de geleerdheid en kennis van de betreffende geestelijke. In die zin paste ook Khomeini uitstekend in de Sjiitische traditie, zeker toen hij de titel Groot Ayatollah kreeg, hiermee was hij niet de "baas", maar wel de meest gezaghebbende geestelijke.[137] Sjiitische geleerden stelden dat de wet 'de dood niet moet imiteren', maar open moest staan voor de rede en intuïtie van de levende jurist, waaruit blijkt dat het Sjiisme, althans in theorie, openstaat voor aanpassingen.[138] Radicaal gesproken was er geen bestuur in de Islam, heerschappij behoorde alleen God toe. God, zijn Profeet en de imams regeren. Na de imam kwam de *mutjahid* (rechtsgeleerde) en daarna het moslim volk die allen de uitvoerders waren van de goddelijke wet.[139] Eén van de meest in het oog springende kenmerken van het Sjiisme was de weigering om te accepteren dat de mening van de meerderheid noodzakelijkerwijs waar of juist is en is daarmee de gerationaliseerde verdediging van een morele minderheid.[140]

In de praktijk bleek het echter lastig om aanpassingen door te voeren. Vrouwen, net als slaven en niet moslims, werden binnen de Islam gezien als inferieur, maar waar de grenzen voor de laatste twee in theorie overschreden konden worden, was dat onmogelijk voor de grens tussen mannen en vrouwen. Niet moslims konden zich bekeren en slaven konden worden vrijgelaten, vrouwen kunnen echter geen mannen worden. Hoewel er aanpassingen zijn geweest in de positie van de vrouw binnen de Islam in Iran bleven deze beperkt gezien de duidelijke en fundamentele teksten in de Koran. Dit neemt niet weg dat dit onderwerp al vanaf de negende eeuw onderwerp van discussie is. Conservatieve moslims blijven op het

[134] Mabon *Saudi Arabia and Iran: Soft Power Rivalry in the Middle East* 132.
[135] Mohsen M. Milano in Esposito, John L. (ed.) *Political Islam* 86.
[136] Duhnkrack, *The History of Shi'ism and Iranian Shi'ism* 8.
[137] Robert D. Lee in Kenney and Moosa, (ed.) *Islam in the Modern World* 67.
[138] Duhnkrack, *The History of Shi'ism and Iranian Shi'ism* 5.
[139] Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)* 74.
[140] Hamid Enayat in Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr, (ed.) *Shi'ism Doctrines, Thought, and Spirituality* (New York 1988) 65.

standpunt staan dat er nooit sprake kan zijn van gelijkheid tussen man en vrouw en dat pogingen hiertoe alleen maar kunnen leiden tot anarchie. Er zijn echter ook groepen die stellen dat het tijd wordt om de Koran op een meer progressieve manier te interpreteren met als argument dat eerdere generaties de Koran verkeerd hebben geïnterpreteerd op dit vlak en dat die interpretatie niet zozeer was gebaseerd op de Koran als wel op de toen gangbare sociale verhoudingen. Feit blijft dat de *sharia* op dit vlak ronduit discriminerend is en dat er een spanning blijft tussen het ethische gelijkheidsbeginsel van de Islam en het erkennen van de dominante rol van de man.[141]

Over Islamitisch bestuur en democratie zijn de afgelopen jaren verschillende ideeën ontwikkeld. De Iraanse politicus Mehdi Bazargan benadrukte in zijn publicaties het belang van goed bestuur om recht en orde te handhaven waarbij hij regelmatig refereerde aan de Koran en aan de Islamitische geschiedenis. Hij erkende dat alleen God wetten kan opleggen, maar tegelijkertijd stelde hij wel dat deze wetten door mensen uitgevoerd en gecontroleerd moeten worden en het is hier waar democratie en God als ultieme wetgever met elkaar verenigd worden. Bij afwezigheid van de Profeet en de Imam ligt de autoriteit bij het volk en zij kiest haar vertegenwoordigers die verantwoordelijk zijn om te besturen in overeenstemming met de Islam.[142] Mohammad Hoessein Tabatabaei, één van de meest prominente denkers in de Sjiitische Islam van Iran, benadrukte het verschil tussen Islamitisch bestuur en democratisch bestuur door te stellen dat de eerste door God gegeven is en de tweede door mensen waarbij de meerderheid beslist, ofwel de helft plus één. In de Islam worden wetten echter vastgesteld in consultatie met het volk, maar zijn zij gebaseerd op de waarheid en die ligt in de Islam en de *sharia*. In de Islam is de wet er niet om het volk te plezieren, maar om God te volgen.[143] Ayatollah Morteza Martahhari was van mening dat Islamitische democratie veruit superieur is aan Westerse democratie omdat democratie in Iran vrijheid van de mensheid als geheel betekent, terwijl hiermee in het Westen slechts de vrijheid van de zinnelijkheid bedoeld wordt. Vrijheid is eerst en vooral de vrijheid om God te dienen.[144] Volgens Khomeini is Islamitisch bestuur niet tiranniek en niet absoluut, maar constitutioneel. Niet constitutioneel in de gebruikelijke zin van het woord waarbij de meerderheid van het volk wordt bedoeld, maar in de zin dat de bestuurders onderworpen zijn aan voorwaarden met betrekking tot bestuur en beheer die voortkomen uit de heilige koran en

[141] Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)* 38-40.
[142] Ibidem 102-103
[143]Ibidem 115.
[144]Ibidem128-129.

de soenna.[145] Khomeini stelde dat een bestuurder die de wet niet kent niet in staat is om ter besturen omdat hij de juridische leiding van anderen volgt, maar als hij de wet wel kent maar niet de leiding van de geestelijke leiders volgt is hij ook niet in staat om te besturen. Als een bestuurder de Islam aanhangt dan moet hij zich noodzakelijkerwijs onderwerpen aan de leiding van de religieuze wetsgeleerden omdat zij de echte kenners van de wet zijn.[146] Tegelijkertijd brak Khomeini met Sjiitische tradities en leende hij radicale retoriek van niet Islamitische bronnen waaronder het marxisme. Zijn beroep op het volk was niet zozeer gebaseerd op theologische thema's, maar op economische, sociale en politieke klachten. Hij hervormde het Sjiisme van een conservatief, rustig geloof in een militante en radicale ideologie die niet alleen een uitdaging vormde voor het regime van de sjah, maar voor de hele bovenlaag van de Iraanse maatschappij. Het eindproduct heeft volgens de historicus Abrahamian dan ook meer gemeen met derde wereld populisme dan met conventioneel Sjiisme.[147] De Iraans filosoof Abdelkarim Soroush onderkende dat de bijdrage van jurisprudentie en de sharia een positieve is waar het de religieuze gemeenschap betreft. Maar alleen zolang deze voortkomt uit theologie en is onderworpen aan de evolutie van de menselijke kennis. Volgens hem versterkt de aanwezigheid van de sharia in een religieuze maatschappij de democratie op drie manieren: door de identiteit van die samenleving te bewaren, door het begrip van wettelijkheid uit te breiden en te zorgen voor een ethische ondersteuning van wetten door er het belang van recht en rechtvaardigheid aan toe te voegen.[148] Hij voorzag echter geen gepriviliseerde rol van de geestelijkheid in het politieke systeem, die hem in aanvaring bracht met de geestelijkheid.[149]

De puriteinse, op eenheid gerichte Islam kan één leider begiftigen met voldoende legitimiteit om tribale verschillen te overstijgen en een meer centrale staat te creëren waarbinnen de geschreven eisen van het geloof strikt worden toegepast.[150] Vanuit de stamgedachte zorgde de Islam voor een nieuwe stijl van organisatie en leiderschap die weliswaar werd uitgedragen door stamleden, maar niet afhankelijk was van de principes en tradities van die stam. Het concept van de *umma*, de gemeenschap van gelijke gelovigen, paste naadloos in de traditionele afwijzing van sociale hiërarchie die kenmerkend was voor de nomadische stammen in Arabië. Tegelijkertijd voorzag het idee van de *jihad* in de zin van een heilige

[145] Ibidem 131.
[146] Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)* 132.
[147] Ervand Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic* (Los Angeles 1993)3.
[148] Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)* 161.
[149] Ibidem 150.
[150] Ernest Gellner in Khoury, and Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in the Middle East* 119.

oorlog tegen niet-gelovigen in de ideologische basis voor expansie en verovering.[151] Saudi-Arabië is hiervan een perfect voorbeeld, het land heeft van oudsher een sterk Islamitische identiteit door de alliantie die in het midden van de achttiende eeuw werd gesloten tussen het huis al-Saud en het Wahhabisme. Diezelfde band leverde in de moderne tijd voor vele gelovigen problemen op omdat degenen die de familie al-Saud steunden in hun bondgenootschap met de Verenigde Staten tegenover degenen kwamen te staan die het pure Wahhabisme volgden en afwijzend stonden tegenover een bondgenootschap met ongelovigen. Sommigen gingen daarin zover dat zij de legitimiteit van het vorstenhuis in twijfel trokken.[152]

In het verleden en het heden zijn er altijd spanningen geweest tussen het vorstenhuis en de Wahhabitische gelovigen en geestelijkheid, spanningen die voortkwamen uit het opgedrongen duale karakter van het Wahhabisme als enerzijds de staatsgodsdienst en anderzijds een fundamentalistische en militant reformistische stroming binnen het Soennisme.[153] De stichter van het Wahhabisme, Ibn Abd al-Wahhab, hechtte grote waarde aan de gedachte dat zowel de intentie als het resultaat van ieders actie van belang is bij het streven om Gods wil te doen. Het uitdragen van gedachte diende volgens al-Wahhab niet te gebeuren door het gebruik van geweld, maar door overtuiging. Bekering tot het ware geloof moest komen uit het hart en niet het gevolg zijn van angst. Nadien is er echter een sterke stroming ontstaan binnen het Wahhabisme die stelde dat iedereen die het niet eens is met de Wahhabitische leer betiteld moet worden als een ongelovige en daarmee onderworpen kan worden aan de *jihad* in de zin van een heilige oorlog.[154] De Amerikaanse historicus David Commins stelde dat het onderscheidende van het Wahhabisme schuilt in het feit dat zij zegt dat het niet voldoende is om uit te dragen en te accepteren dat God Eén is, maar dat men ook expliciet elke andere vorm van verering dient te verwerpen. De kern van de Wahhabitische Islam is volgens hem de overtuiging dat alles erop gericht moet zijn om God te dienen samen met het afwijzen van alle interpretaties van de Islam die gezien kunnen worden als niet legitiem zoals het Sjiisme.[155] Het Wahhabisme is volgens de Saoedische sociaal politicoloog Khalid al-Dakhil van oorsprong niet tribaal, maar juist stedelijk en juist niet religieus, maar politiek en gericht op het creëren van een sterke centrale staat. De stelling dat het Wahhabisme tribaal en religieus van opzet zouden zijn wordt door hem dan ook ontkend. De

[151] Thomas J. Barfield in Khoury, and Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in the Middle East* 164.
[152] Mabon *Saudi Arabia and Iran: Soft Power Rivalry in the Middle East* 15.
[153] Ibidem 87.
[154] Natana J. DeLong-Bas in Mohammed Ayoob, and Hasan Kosebalaban, (ed.) *Religion and Politics in Saudi Arabia: Wahhabism and the State* (London 2008)12.
[155] Mabon *Saudi Arabia and Iran: Soft Power Rivalry in the Middle East* 113.

opzet was een fundamentele verandering van de maatschappij in de latere provincie Najdi en hiervoor waren religie en grondbezit de middelen om de nomadische cultuur om te zetten in een urbane.[156] Door zich te verplichten het primaatschap van het Wahhabisme te verzekeren herstelde Ibn al-Saud de oude band tussen de huizen al-Saud en al-Wahhab. Zijn bekendheid als een gelovig moslim en zijn wil om het Wahhabisme de enige legitieme geloofsovertuiging te maken in de gebieden die hij veroverde, leverde hem de onvoorwaardelijke steun van de al-Shaikh clan en de Wahhabi gemeenschap op. Deze steun was voor het huis al-Saud absoluut nodig om zich te voorzien van zowel politieke als religieuze legitimiteit. Met de val van de tweede Saudi staat in het achterhoofd staan de al-Sauds het zichzelf niet toe hun energie en aandacht af te laten wijken van hun Wahhabi missie. Het Wahhabisme bepaalt het ritme van het openbare leven en de religieuze, sociale en onderwijskundige standaarden inclusief kledingvoorschriften voor zowel mannen als vrouwen en de strikte scheiding van mannen en vrouwen in het openbare leven. De naleving van alle regels die gelden in het openbare leven ligt in handen van de religieuze politie die zeer streng optreedt tegen overtreders van de Wahhabitische regels. De koning van Saudi-Arabië is echter tevens de beschermer van Mekka en Medina, de twee heiligste plaatsen voor alle moslims ter wereld, ongeacht de vorm van Islam die zij aanhangen. Het koningshuis moet dus enerzijds verplichtingen vervullen ten aanzien van alle gelovigen en tegelijkertijd voldoen aan de eisen die het Wahhabisme als staatsgodsdienst aan datzelfde koningshuis stelt. Deze spagaat levert met enige regelmaat spanningen op tussen de heersers al-Saud en de Wahhabitische doctrine van de geestelijkheid.[157] De meeste Saoedies stellen het samenvallen van staat en religie niet ter discussie, maar vragen zich af wat de relatie is tussen bepaalde religieuze uitingen en de staat. De Islam is een integraal onderdeel van de discussie over vooruitgang en de staat. Het conservatieve geloof is niet het punt van discussie, de manier waarop de uitingen daarvan worden opgelegd wel. Het gaat niet om de familie al-Saud en ook niet om het Wahhabisme, maar de excessen en de combinatie van die beiden en de uitsluiting van alle anderen die een waardevolle bijdrage zouden kunnen leveren aan de manier waarop de staat zou moeten worden ingericht en bestuurd. Exclusief religieus nationalisme is geen manier om een diverse staat te besturen. De grote vraag is of het Wahhabisme zodanig kan veranderen dat pluriformiteit acceptabel wordt. Op die manier wordt de veranderende kracht van traditie benadrukt, niet de traditie van handhaving van de status quo.[158] Desondanks begint de wil te

[156] Khalid S. al-Dakhil in Ayoob, and Kosebalaban, (ed.) *Religion and Politics in Saudi Arabia* 24.
[157] Mabon *Saudi Arabia and Iran: Soft Power Rivalry in the Middle East* 116.
[158]Khalid S. al-Dakhil in Ayoob, and Kosebalaban, (ed.) *Religion and Politics in Saudi Arabia* 24.

ontstaan om relaties aan te gaan met anders gelovigen, iets dat wordt gesteund en aangemoedigd door het Ministerie van Islamitische Zaken. Saudi Arabië neemt formeel nog geen deel aan interreligieus overleg, maar onderhoud al wel informele contacten met het Vaticaan. Binnen Saudi Arabië worden ook andere Islamitische stromingen zoals het Sjiisme erkend en heeft de Sjiitische minderheid inmiddels meer rechten gekregen.[159] Langzamerhand komen er ook geestelijken die stellen dat de traditionele Islam gevormd is door leraren die er op uit waren een Islamitische manier van leven te vinden die passend was in hun tijd. Hier vloeit uit voort dat de sharia het resultaat is van een langdurig proces van jurisprudentie en geen vaststaand geheel van geboden en verboden. Dit is niet het perspectief waarbinnen de Saoedische geestelijkheid zich beweegt, zij eist een fundamentalistische benadering. Omdat de overheid blijft regeren vanuit de *sharia* zoals de traditionele geestelijkheid die voorstaat, blijft diezelfde geestelijkheid de vorsten uit het huis al-Saud erkennen als de enige legitieme heersers. Toch zou de modernistische benadering een weg kunnen zijn naar een meer open en democratischer maatschappij in Saoedi-Arabië.[160]

[159] Gwenn Okruhlik in Ayoob, and Kosebalaban, (ed.) *Religion and Politics in Saudi Arabia* 17.
[160]Joseph A Kechichian, 'The Role of the Ulama in the Politics of an Islamatic State 64-65.

4. Politiek, bestuur en macht.

Volgens Khomeini ontstond in het gedachtengoed van de Islam het regeren niet uit een maatschappelijke klasse of uit individuele- of collectieve tirannie. Het was de kristallisatie van de politieke moraal van een volk dat eensgezind was en één van mening. Dit volk organiseerde zich om haar intellectuele- en ideologische ontwikkeling een pad te geven naar het uiteindelijke doel, naar Allah gaan. De boodschap van de grondwet was dan ook de verwezenlijking van het ideologische gedachtegoed en het scheppen van de mogelijkheden waarin de mens zou kunnen worden opgevoed in de hoge Islamitische waarden die voor de hele wereld bedoeld zijn. De inhoud van de Islamitische Revolutie van Iran zag Khomeini als een stap in de richting van de overwinning van alle onderdrukten op de wereldbeheersers en de grondwet was dan ook de voorbereiding op de voortzetting van de revolutie in binnen- en buitenland. In eerste instantie dacht hij hierbij aan de internationale uitbreiding van de relatie met andere Islamitische- en volksbewegingen zodat de weg tot het vormen van een wereldwijde, eensgezinde gemeente zou worden gebaand. Verder was het doel het voortzetten van de strijd door de bevrijding van de verdrukte volken die in de hele wereld onder onrecht zuchtten. Gelet op de essentie van deze grote beweging moest deze grondwet het verwerpen van de tirannie in de denkwereld, in de samenleving en in de economische monopolies garanderen.[161] Betreffende het oprichten van de organen en politieke grondslagen die de samenleving moesten vormgeven zou het ideologische gedachtegoed de norm zijn en zou het beheer van de staat in handen moeten komen van de deugdzame gezagsdragers. De wetgeving, die de vertolking was van de normen van de maatschappelijke leiding, diende de koran en de traditie van de Profeet als centrale bron te beschouwen. Daarom zag Khomeini het nadrukkelijke en serieuze toezicht van de rechtvaardige Islamkenners, die geacht werden vroom en rechtvaardig te zijn, als een onherroepelijk en noodzakelijk feit.[162] In dit alles klinkt duidelijk de gelijkheidsgedachte door, een gedachte waarover de Koran zegt: “O mensheid! Uw God is één. Zo is uw vader. Begrijp goed dat geen Arabier superieur is ten opzicht van een niet Arabier, of een niet Arabier ten opzichte van een Arabier. Een blanke is niet superieur ten opzichte van een neger en een neger niet ten opzichte van een blanke, behalve waar het hun geloof in God betreft. Het is zeker dat in de ogen van God hij het meest superieur is die de principes van de Islam het beste volgt”.[163] Om deze gedachte aan te laten sluiten bij het begrip democratie wordt door moslim docenten vaak het principe van *shura*,

[161] Khomeini, *Islamitische Grondwet Conform de Sjaria & Islamitisch Manifest* 24.
[162] Ibidem *25-26*.
[163] Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)* 32.

consultatie, genoemd als een element in de Islam dat overeenkomt met het westerse begrip democratie en participerende politiek.[164] Dat deze opvatting en de uitwerking daarvan haar doel niet miste, bleek wel uit het feit dat, hoewel de tegenstanders van de Islamitische Revolutie vaak deelname aan het politieke proces werd ontzegd, er steeds een hoger percentage van de Iraans bevolking politiek actief was in Islamitisch Iran, dan onder het bewind van de sjah.[165] De aanwezigheid van een parlementair systeem en regelmatige verkiezingen maken een staat echter nog niet democratisch. Met andere woorden, het ondersteunen van een procedurele democratie in een Islamitische staat zorgt weliswaar voor een democratisch laagje, maar laat fundamentele vragen onbeantwoord. Dit is waarmee de postrevolutionaire Islamitische intellectuelen in Iran zich geconfronteerd zagen en waarvoor zij oplossingen probeerden te vinden.[166] Volgens de theoloog Mahmoed Taleghani bijvoorbeeld, was de enige legitieme politieke autoriteit die autoriteit die religieus bepaald is. Tegelijkertijd zag hij vrije verkiezingen als een menselijke, maar tegelijkertijd goddelijke activiteit zolang hierin geloof en sociale verantwoordelijkheid werden gecombineerd omdat het hierbij ging om die mensen te kiezen die het eerlijkst, het best geïnformeerd en het meest contentieus zijn. Zij waren dan degenen die een grondwet moesten opstellen die een einde zou maken aan tirannie, onderdrukking, onrechtvaardigheid en zelfzuchtigheid om zo iedereen in staat te stellen zijn of haar capaciteiten ten volle te ontwikkelen.[167] Met politieke vrijheid werd volgens Khomeini overigens primair bedoeld de afwezigheid van despotisme en de dominantie van buitenlandse mogendheden, deze twee waren volgens hem de meest in het oog springende manifestaties van een onderworpenheid aan een ander dan aan God.[168] De verkiezing van zichzelf en na hem zijn opvolgers als Opperste Leider en de bepaling dat deze de allerhoogste is in de Islamitische Republiek Iran met betrekking tot theologische, politieke en maatschappelijke vraagstukken, werd vastgelegd in artikel 107 van de grondwet.[169] Deze grondwet werd opgesteld door 73 gekozen leden van de door de geestelijkheid gedomineerde Vergadering van Experts en goed gekeurd door een nationale volksstemming. Dit lijkt democratisch, maar veel partijen weigerden mee te doen omdat de uitkomst volgens hen al vast stond.[170] Hoewel Khomeini in theorie de Westerse democratie bekritiseerde als zijnde gebaseerd op door mensen gemaakte wetten, ontworpen door afgevaardigden van de massa

---

[164] Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)* 42.
[165] Mohsen M. Milani in Esposito, John L. (ed.) *Political Islam* (London 1997) 8.
[166] Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)* 3.
[167] Ibidem75.
[168] Ibidem *(1953-2000)* 133.
[169] Khomeini, *Islamitische Grondwet Conform de Sjaria & Islamitisch Manifest 64-65.*
[170] Mohsen M. Milani in John Esposito (ed.) *Political Islam* 82.

om hun luimen en wensen te dienen, liet hij niet af om de term democratie te gebruiken om het Islamitische bestuur van Iran te beschrijven. In antwoord op vragen van buitenlandse journalisten met betrekking tot het Islamitische bestuur vergeleek Khomeini dat bestuur herhaaldelijk met een democratie.[171] Islamitisch bestuur is in die visie constitutioneel, maar niet in de normale zin van dat woord. Het is niet gebaseerd op de goedkeuring van wetten door de meerderheid, maar constitutioneel in die zin dat bestuurders onderworpen zijn aan een aantal voorwaarden met betrekking tot het bestuur van het land, voorwaarden die voortvloeien uit de koran en de soenna. Islamitisch bestuur kan dan ook worden gedefinieerd als de heerschappij van de goddelijke wet. Het fundamentele verschil tussen Islamitisch bestuur en constitutionele monarchieën en republieken is, dat terwijl de representanten van het volk of de vorst zich in die regimes bezig houden met wetgeving, in de Islam de wetgevende macht en de competentie om de wetten uit te voeren exclusief en uitsluitend toebehoort aan God.[172]

Volgens de Iraanse filosoof Soroush is een religieuze maatschappij een maatschappij die is gebaseerd op geloof. In een dergelijke maatschappij bestuurt de regering niet op basis van haar religieuze rechten en plichten en participeert het volk ook niet op basis van haar religieuze rechten. In een echte religieuze maatschappij met een echt religieus bestuur is de wet gebaseerd op het geloof van het volk, onderworpen aan en in overeenstemming met de zich ontwikkelende kennis van het volk van iedere verschillende periode. Dus het geloof en de wil van de meerderheid aan de onderkant van de schaal van de macht bepalen de ideale Islamitische staat. Die staat kan niet worden opgelegd door een elite aan de top.[173] Bestuurlijke methodes zijn volgens Soroush in essentie niet-religieus omdat zij zich bezig houden met de planning en het beheer van de verschillende aspecten van het openbare leven zoals onderwijs, economie, gezondheid, zorg etc. Dit zijn rationele zaken en het is de taak van een gekwalificeerd bestuur om te beslissen over de juiste middelen om deze taken naar behoren uit te voeren. In deze moderne tijd moet het bestuur daarom gebruik maken van moderne wetenschappen zoals sociologie, economie en bestuurskunde. Religie, zo stelt Soroush, levert geen specifieke methode of plan om te besturen. Het is dan ook een misvatting om te proberen een religieuze bestuursvorm te zoeken. Zelfs de *sharia* levert niet meer dan een klein aantal wetteksten die slechts een beperkt aantal zaken beslaan en die zeker onvoldoende zijn om een complexe, moderne maatschappij, te besturen. Religieus recht is nog een wetenschap, noch een bestuursvorm. Wat het geloof ook onderwijst met betrekking tot het

[171] Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)* 135.
[172] Ruhollah Khomeini (vertaald door Algar, Hammid) *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini* (Berkeley 1981)55.
[173] Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)* 155.

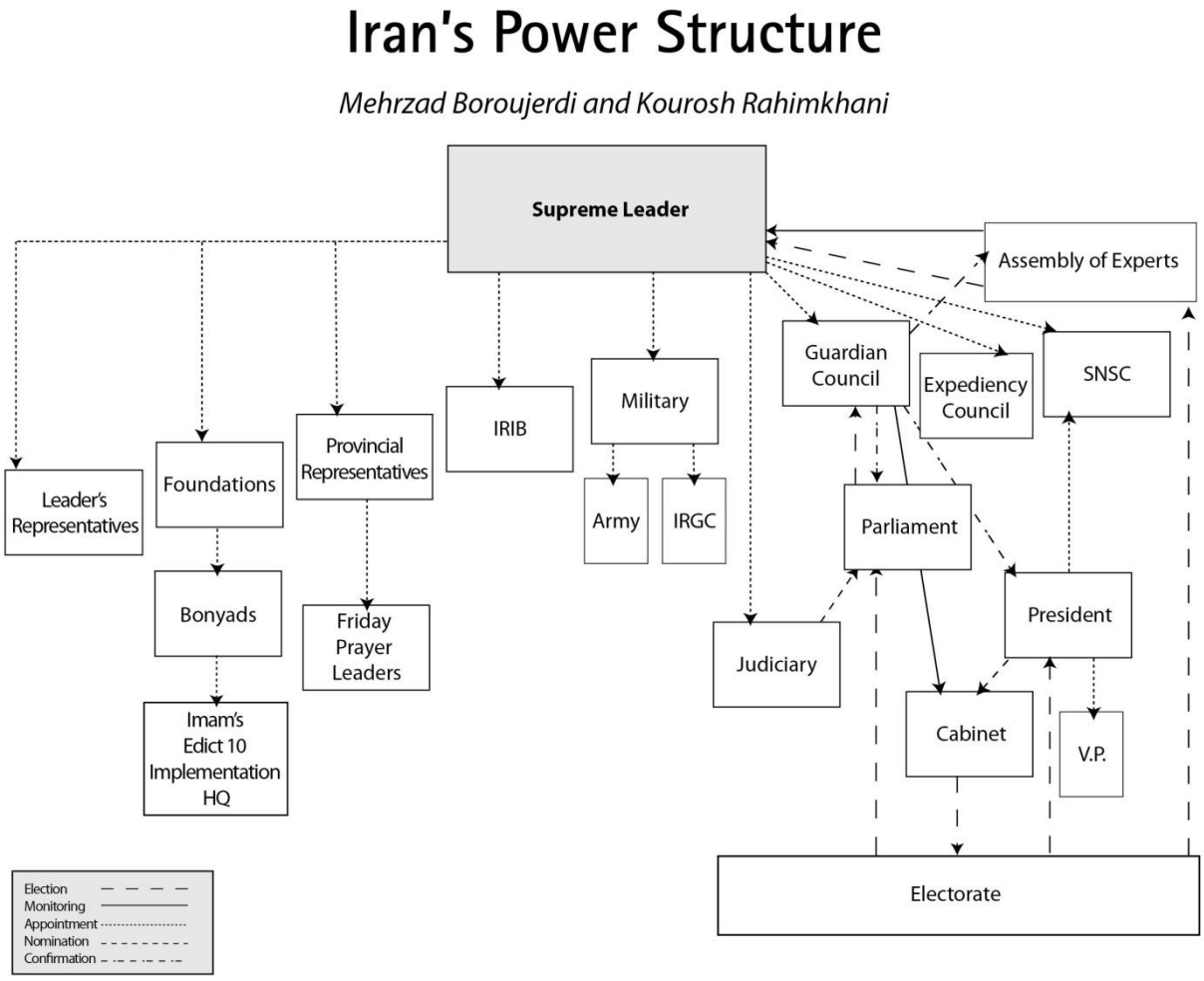
besturen van een land, als het al iets onderwijst dan is het minimaal en zeker niet essentieel.[174] Deze opvatting is cruciaal in het streven naar een echte democratische grondwet die echte vrijheid garandeert. De grondwet van de Islamitische Republiek Iran lijkt in eerste instantie te voldoen aan de eisen die aan een grondwet mogen worden gesteld. Zo zijn bijvoorbeeld de rechten van de vrouw verankerd in de artikelen 20 en 21 en persvrijheid in artikel 24, in deze artikelen wordt echter steeds de zin opgenomen 'tenzij zij de fundamenten van de Islam of de openbare rechten schenden'. Hiermee worden deze rechten weer onmiddellijk ingeperkt en ondergeschikt gemaakt aan de staatsgodsdienst en de opvattingen van de geestelijkheid die, met de Opperste Leider als het uiteindelijk gezag in de republiek, altijd het laatste woord heeft.[175] Khomeini stelde zelf dat de religieuze leiders zich niet willen bemoeien met het bestuur, maar dat zij zich ook niet afgescheiden zien van het bestuur van het land. Zij willen niet op de stoel van de premier gaan zitten en zijn taken uitvoeren, maar tegelijkertijd zullen zij interveniëren om de premier te stoppen als hij verkeerde keuzes maakt. Het principe van het bestuur door de *faqih* (religieuze geleerden) is nobel en gericht op het welzijn van de staat. De instelling van dit bestuur zal leiden tot het vervullen van de hoop van het volk.[176] Ervand Abrahamian benadrukt dat de grondwet van Iran heel duidelijk beloftes maakte naar het volk op het gebied van inkomensvoorziening, onderwijs, veiligheid, gezondheidszorg en ondersteuning van de economische groei ten bate van iedereen. Iedereen moest de tijd en de mogelijkheid krijgen om zich moreel en sociaal te ontwikkelen en deel te nemen aan het leiderschap en bestuur van het land. Deze clausules werden veelal door het Westen over het hoofd gezien in hun haast om het Iraanse regime te beschuldigen van het afwijzen van een sociale samenleving. In veel zaken ging de Iraanse grondwet verder dan de meeste Westerse constituties. Zij beloofde bijvoorbeeld een volledig onafhankelijk Iran dat geen buitenlandse schulden zou hebben, volledig eigenaar was van de eigen grondstoffen en industrie en streefde naar eenheid van alle moslims. Tegelijkertijd beloofde zij de onderdrukten van de wereld te ondersteunen in hun strijd tegen de onderdrukkers.[177]

De buitenlandse politiek van de Islamitische Republiek Iran is volgens artikel 152 van de grondwet gebaseerd op het afweren van welke overheersing van anderen dan ook en op het bewaren van de onafhankelijkheid in alle opzichten, op de eenheid van de staat, op het verdedigen van de rechten van alle moslims en op het zich niet verplichten aan de heersende

[174] Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)* 157-158.
[175] Khomeini, *Islamitische Grondwet Conform de Sjaria & Islamitisch Manifest 45-46.*
[176] Ruhollah Khomeini *Islam and Revolution* 343.
[177] Abrahamian *Khomeinism,* 36.

machten en is gebaseerd op vreedzame wederzijdse relatie met die overheden die de staat niet beoorlogen. Artikel 153 voegt daar aan toe dat iedere overeenkomst die overheersing van de natuurlijke hulpbronnen, de economie, de cultuur, de krijgsmacht en andere zaken inhoud verboden is.[178] Artikel 154 specificeert hoe de Islamitische Republiek in de wereld staat door te stellen dat zij het geluk van alle menselijke samenlevingen beschouwt als een doel en dat zij de onafhankelijkheid, de vrijheid en het gezag van de rechtvaardigheid en de gerechtigheid erkent als recht voor alle mensen van de wereld. Hieromtrent onthoudt de staat zich van inmenging in de interne zaken van andere naties, terwijl hij de strijd voor het bereiken van de rechten van de verdrukten tegenover de wereldbeheersers overal ter wereld ondersteunt.[179]

De politieke structuur van Iran wordt duidelijk aan de hand van het volgende schema:



180

[178] Khomeini, *Islamitische Grondwet Conform de Sjaria & Islamitisch Manifest 76.*
[179] Ibidem *77.*
[180] Bron: Google, Washington Post.com/ Mabon *Saudi Arabia and Iran* 98.

Het systeem bestaat uit twee secties bestaande uit drie direct gekozen lichamen en zes ongekozen, benoemde lichamen. De macht is verdeeld over twee pilaren rondom enerzijds de president en anderzijds de Opperste Leider. Zowel constitutioneel als in de praktijk vormt de positie van de Opperste leider het hart van de macht in Iran. De Opperste leider benoemt het hoofd van de rechterlijke macht, zes leden van de Guardian Council of the Constitution (de andere zes worden gekozen door het parlement), de bevelhebbers van het leger en de Revolutionaire Garde, de leiders van het Vrijdaggebed en de directeuren van radio en TV. De Revolutionaire Garde is alleen verantwoording verschuldigd aan de Opperste Leider en is verantwoordelijk voor het bewaken van de ideologie van de Islamitische Revolutie. Het belang van de Revolutionaire Garde laat zich het best illustreren door het feit dat veel mensen in de bovenste lagen van het staatsapparaat vanuit de Revolutionaire Garde zijn opgeklommen. Zo was president Ahmadinejad bijvoorbeeld een veteraan uit de garde die er voor heeft gezorgd dat zijn medeveteranen op sleutelposities werden benoemd in zowel de regering als binnen de veiligheidsdiensten.[181] Het electoraat kiest rechtstreeks de *majles* (het parlement), de Vergadering van Experts en de president. De president wordt gekozen voor een termijn van vier jaar en kan maximaal één keer worden herkozen, hij is na de Opperste Leider de machtigste persoon in Iran en houdt zich voornamelijk bezig met het binnenlands beleid zoals het sociale, culturele en economische beleid.[182]

Waren er in 1979 nog verschillende politieke partijen, in 1983 waren deze, op de Islamitische Republikeinse Partij na, verboden. Dit betekende echter niet dat er geen ruimte was om verschillende opvattingen over bestuur en politiek uit te dragen, dit gebeurde echter in de vorm van verschillende facties binnen de Islamitische Republikeinse Partij. Uiteindelijk bleven er drie duidelijk te onderscheiden facties over, de conservatieven, de hardliners en de pragmatisten. De conservatieven propageerden vrij ondernemerschap, waren tegen staatsbezit van grote bedrijven en waren voorstander van een strikte handhaving van de Islamitische wetten, vooral die ten aanzien van vrouwen en moraal. Zij waren tevens voorstander van verzoening met het Westen. De hardliners legden de nadruk op de egalitaire principes van de Islam, zelfvoorziening, staatsbezit van het grootbedrijf, export van de Islamitische revolutie, nauwere banden met de Islamitische wereld en geen verzoening met de Verenigde Staten. Hun streven was een Islamitische welvaartsstaat. De pragmatisten bewogen zich tussen de beide andere facties in met een grotere politieke en sociale tolerantie. Hun standpunt was dat

[181] Mabon *Saudi Arabia and Iran* 98-99.
[182] Ibidem 100.

de *feq* (jurisprudentie) dynamisch is en zij waren dan ook voorstander van meer ruimte voor een innovatieve interpretatie van de Islam.[183]
In de drie jaar na de verkiezing van Mohammed Khatami als president in 1997 werd de kloof tussen de conservatieve hardliners en de gematigd hervormingsgezinden steeds groter. De conservatieven hadden in de jaren hiervoor gaandeweg steeds meer van hun geloofwaardigheid verloren en probeerden door het creëren van crises hun verloren macht te heroveren. Deze crises bestonden uit een serie moorden op politieke tegenstanders, schrijvers en journalisten, uit de aanklacht van fraude en de veroordeling hiervoor van de populaire burgemeester van Teheran die een belangrijke rol had gespeeld bij de verkiezing van Khatami als president, uit de aanval op ayatollah Muntazairi die Khomeini had bekritiseerd met betrekking tot zijn politiek van het absolute leiderschap van de geestelijke wetsgeleerden en de betrokkenheid bij de Iran-Irak oorlog, uit bedreigingen aan het adres van Soroush en andere intellectuelen, uit het uiteenslaan van een vreedzaam studentenprotest en de periodieke sluiting van kranten en de opsluiting van de hoofdredacteuren. De hervormingsgezinde kranten speelden een leidende rol in de berichtgeving naar het publiek en de lancering van een tegenaanval op de conservatieve geestelijken. Tijdens de parlementsverkiezingen van 2000 kwamen hervormingsgezinde hoofredacteuren, journalisten en religieuze intellectuelen met een onafhankelijke kandidatenlijst waarvan een flink aantal werden gekozen in het parlement. De prijs die de onafhankelijke kranten hiervoor betaalden was de sluiting van twintig van die kranten gevolgd door aanklachten, boetes, gevangenisstraffen en in een aantal gevallen zelfs eenzame opsluiting van een aantal uitgevers.[184] Toch is het zo dat met uitzondering van de Israëlische Knesset en het Turkse parlement, de *Majles* in Iran het meest onafhankelijk parlement in het Midden-Oosten en Noord-Afrika is.[185]

De Saoedische koninklijke politiek van de eenentwintigste eeuw laat zich volgens de Saoedische antropoloog al-Rasheed het beste beschrijven als bestaande uit machtscirkels waarbij de machtigste prinsen de leiding hebben over netwerken met invloed en op de bestuursorganen. Deze cirkels gaven er de voorkeur aan koning Fahd zo lang mogelijk aan de macht te houden zonder dat één van de facties machtig genoeg was om zijn wil op te leggen en het leiderschap te vervangen door een jongere en meer energieke koning. Hun voorkeur

[183] Moshen M. Milani in John Esposito (ed.) *Political Islam* 86-87.
[184] Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)* 179-180.
[185] Moshen M. Milani in John Esposito (ed.) *Political Islam* 89.

ging er naar uit om Saudi-Arabië te regeren als een stam zonder leider.[186] Toen Fahd in 2005 stierf werd hij opgevolgd door zijn broer, Abdoellah. De prinsen die onder Fahd al machtig waren behielden hun machtige posities en in de meeste gevallen bleven zij de belangrijkste departementen aansturen.[187] Het koninkrijk Saudi-Arabië is een absolute monarchie met een politiek systeem dat is geworteld in de Islamitische tradities en een juridisch systeem dat is gebaseerd op de *sharia*. De troonsopvolging is geregeld in artikel vijf van de Basis Wet van 1992 die stelt dat bij overlijden de koning wordt opgevolgd door een zoon van de stichter van de staat Ibn al-Saud en vervolgens door diens zoon. Probleem daarbij is dat Ibn al-Saud zoveel zonen had dat tot op heden na het overlijden van een koning deze altijd werd opgevolgd door zijn broer die tot dat moment fungeerde als kroonprins. De zittende koning is Abdoellah die inmiddels 90 jaar oud is. De koning wordt ondersteund door een ministerraad die hij zelf benoemd en die alleen verantwoording verschuldigd is aan hem. De koning is tevens premier en de kroonprins vice premier. Verder bestaat de raad uit 21 ministers met een eigen ministerie, zeven ministers van staat en een aantal adviseurs. De ministerraad wordt verder ondersteund door de *Majles as-Shura*, die naar behoeven door de ministerraad geconsulteerd kan worden en die bestaat uit 150 adviseurs. Deze adviseurs worden benoemd door de koning voor een termijn van vier jaar. Politieke partijen bestaan niet in Saudi-Arabië en iedere organisatie met een politieke agenda is verboden. In 2005 werden er gemeenteraadsverkiezingen gehouden waarvoor alle mannen ouder dan 21 stemgerechtigd waren. Deze verkiezingen waren echter niet gebaseerd op partijen, maar op personen en bepaalden slechts de helft van de benoemingen in de diverse gemeenteraden. Er gingen geruchten dat in de verkiezingen van 2009 ook vrouwen zouden mogen stemmen, maar die verkiezingen zijn nooit gehouden. Het idee politieke hervorming is taboe in Saudi-Arabië, behalve wanneer het uit de koker van de regering zelf komt. Saudi-Arabië is een perfect voorbeeld van wat wel een renteniersstaat wordt genoemd, hiermee worden staten bedoeld die hun inkomen uit externe bronnen halen en daarom geen belasting hoeven te heffen. De politicoloog Gregory Gause stelt dat de toegenomen welvaart van de bevolking, in combinatie met de toegenomen macht van de staat om die welvaart al of niet te verdelen, de roep om politieke vertegenwoordiging en participatie heeft doen afnemen. Het komt er in het kort op neer dat de bevolking van Saudi-Arabië geen belasting betaalt maar dan ook niet politiek vertegenwoordigd is. De geschiedenis van Saudi-Arabië laat zien dat het koninkrijk is gebaseerd op een patriarchaal concept van heerser en onderdaan: het regime is de bron van

[186] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 213.
[187] Ibidem 253.

voorspoed en bijstand en in ruil daarvoor laat het volk impliciet de politieke besluitvorming en de uitvoering van het beleid over aan datzelfde regime zonder dat er sprake is van consultatie in welke vorm dan ook.[188] De regerende familie ontleent aan haar verbond met de Wahhabi beweging haar Islamitische geloofwaardigheid die essentieel is gezien het moeilijk te vangen nationale sentiment in Saudi-Arabië. In het koninkrijk is trouw aan de stam nog steeds erg belangrijk, waarbij voor velen loyaliteit aan de stam belangrijker is dan loyaliteit aan de staat. In officiële uitingen met betrekking tot de ontwikkeling van de staat wordt dan ook sterk de nadruk gelegd op loyaliteit aan het geloof tegenover loyaliteit aan de stam. Het belang van het geloof komt ook tot uitdrukking in de titel van de koning als "Beschermer van de Twee Heilige Steden en Beheerder van de Twee Heilige Moskeeën". Het gebruik van deze retoriek is echter een tweesnijdend zwaard volgens de historici Joseph Nevo en Madawi al-Rasheed, de positie van de familie al-Saud en die van Saudi-Arabië wordt hierdoor weliswaar versterkt, maar door zo duidelijk te refereren aan Islamitische waarden, normen en idealen staat het regime ook open voor kritiek wanneer deze in de ogen van de gelovigen worden geschonden.[189] Het Saoedische koningshuis probeert ook waar mogelijk de Wahhabitische waarden te exporteren in de rest van het Midden-Oosten en Centraal Azië in een poging om de Saoedische legitimiteit zowel intern als extern te versterken en delen van de Wahhabitische geestelijkheid te sussen. Een bijkomend voordeel van dit beleid is dat hiermee de invloed van Iran in de regio wordt gereduceerd. Het idee om Islamitische waarden te exporteren is overigens niet nieuw voor Saoedi-Arabië. Al in de jaren 80 van de vorige eeuw probeerden de al-Sauds interne kritiek en oppositie al af te leiden door binnenlands een populistische vorm van pan-Islamisme te promoten waarbij de Afghaanse *jihad* werd geroemd in de officiële media en Saoediërs werden aangemoedigd in Afghanistan te gaan vechten. Deze steun voor een pan-Islamitische beweging breide zich later uit naar Bosnië waarbij de Bosnische moslims financieel en militair werden ondersteund op een manier die in geen enkele verhouding stond tot de omvang van het conflict en de banden die er voorheen waren tussen het koninkrijk en de moslims op de Balkan.[190] Tegelijkertijd heeft, zoals de schrijver Thomas Lippman stelt, de relatie tussen Saoedi-Arabië en de Verenigde Staten zich ontwikkeld buiten de invloed van het Wahhabisme om en is die meer gestoeld op pragmatisme en het in stand houden van het huis al-Saud. De politicoloog Gregory Gause benadrukt het feit dat in de praktijk de gevestigde Wahhabitische orde zich vrijwel altijd heeft geschikt naar de wensen

[188] Mabon *Saudi Arabia and Iran 82-83.*
[189] Ibidem *87-88.*
[190] Ibidem 178-179.

van de al-Al-Sauds wanneer het veiligheid en politiek betrof. Zelfs toen het ging om uiterst controversiële beslissingen als het toelaten van Amerikaanse legereenheden op Saoedisch grondgebied tijdens de eerste Golfoorlog in 1990. Of dit zo blijft is, in het licht van toenemende binnenlandse onrust waarbij het enerzijds gaat om de roep om meer politieke vrijheid en anderzijds de roep om grotere religieuze zuiverheid, maar de vraag.[191]

Het binnenlands bestuur in Saoedi-Arabië kreeg na de aanslagen in de Verenigde Staten in september 2001 steeds meer last van fundamentalistische tegenstanders. In de tijd daarvoor waren het vooral tegenstanders van het bewind die streefden naar meer openheid en democratie, terwijl het de fundamentalisten ging om een strengere toepassing van de Islamitische leer waarbij soms het leiderschap van de familie al-Saud als on-Islamitisch werd gezien vanwege hun banden met ongelovigen.[192] De aanval van de Verenigde Staten op Irak in 2003 versterkte deze gevoelens nog eens. Het Saoedische bewind wilde niets liever dan de val van Saddam Hoessein, maar was zich er tegelijkertijd zeer bewust van dat een belangrijk deel van de bevolking en de religieuze leiders de aanval van ongelovigen op een buurland, dat officieel een Arabisch moslim land was, sterk veroordeelde.[193] De Verenigde Staten verwachtten intussen van Saudi-Arabië dat zij een belangrijke rol zouden spelen in een mogelijke confrontatie met Iran. De kern van dit probleem lag in het feit dat Iran opkwam als een hegemonistische lokale grootmacht die ernaar streefde de Arabische wereld aan zich te binden door groepen als Hamas en Hezbollah te steunen en daarmee de invloed van Saudi-Arabië te ondermijnen.[194] Vooral onder leiding van president Ahmadinejad werd de Sjiitische identiteit van de revolutie gecombineerd met een sterk gevoel van Perzisch nationalisme en onder zijn leiding nam Iran een steeds belangrijker rol aan in de regionale verhoudingen. De assertieve buitenlandse politiek werd gekoppeld aan een, al dan niet vermeend, nucleair programma dat mede ten doel had nucleaire wapens te ontwikkelen en aan steun voor groepen als Hezbollah en Hamas, de regering van president Assad in Syrië en Sjiieten in Irak, Bahrein en Saudi-Arabië. In hetzelfde jaar dat Ahmadinejad tot president werd gekozen in Iran, besteeg de 81-jarige Abdoellah als tiende zoon van de stichter van de Saoedische staat Ibn al-Saud, de troon in Saudi Arabië. Onder zijn regering probeerde Saudi-Arabië haar positie als regionale macht te consolideren onder andere door zoveel mogelijk van het verslagen Irak naar zich toe te trekken. De familie al-Saud heeft haar legitimiteit altijd gebaseerd op de Islam, en dan vooral op haar alliantie met de fundamentalistische Wahhabi beweging, en op

[191] Ayoob and Kosebalaban, (ed.) *Religion and Politics in Saudi Arabia* 7.
[192] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 224
[193] Ibidem229.
[194] Ibidem 239.

het feit dat zij de beschermers zijn van de heilige plaatsen Mekka en Medina. Gegeven het enorme belang van de Islam voor de al-Saud werd door de Islamitische Revolutie van 1979 en de stichting van de Islamitische Republiek de dynamiek in de Perzische Golf dramatisch veranderd, wat resulteerde in een voortdurende strijd om de Islamitische superioriteit in de regio. Beide staten streefden vanaf dat moment naar het leiderschap over de Islamitische wereld waarbij Iran werd verdacht van expansionistische aspiraties.[195] Bij dit alles speelde de geografie van de Golf regio een grote rol, voor zowel Iran als Saudi-Arabië is de Perzische Golf van levensbelang gezien hun beider afhankelijkheid van de olie export. Een veilige route door de Golf en de straat van Hormuz is voor beide landen cruciaal. Historisch gezien werd de geopolitieke situatie rond de golf gedomineerd door Iran en Irak. Met de invasie in Irak in 2003 verdween Irak als politieke speler, een speler die in het verleden zowel tegenover Iran als tegenover Saudi-Arabië stond, met als gevolg dat Iran en Saudi-Arabië de dominante spelers in de regio werden.[196] Volgens de Nederlandse politicologen Paul Aarts en Joris van Duijne focust de Iraanse buitenlandse politiek zich vooral op de Palestijnse zaak waarbij zij tegelijkertijd het streven van de Verenigde Staten naar hegemonie in de regio probeert te verstoren. Geen van beide zaken hebben niets te maken met religie, maar zijn voornamelijk geopolitiek gedreven. Iran richt zich hierbij direct tot de Arabische landen en probeert de leiders van die landen te ondermijnen door hen te betitelen als “lakeien van Washington”, door provocatieve retoriek en steun aan groepen als Hezbollah en Hamas. Deze politiek lijkt sterk op de politiek die andere Arabische landen voeren en wordt door Aarts en Van Duijne dan ook gezien als een integraal onderdeel van de competitie tussen Iran en Saudi-Arabië om de steun van de andere Arabische landen. De vraag die beide wetenschappers zich hierbij stellen is of het Iran primair gaat om invloed in de regio of om een poging een einde te maken aan haar al jaren durende isolatie.[197]

Gegeven het feit dat zowel in Iran als in Saudi-Arabië intern te maken hebben met strijdige doctrines bestaat er de perceptie in beide landen dat de ander de binnenlandse veiligheid probeert te manipuleren. De activiteiten van beide landen in de rest van het Midden-Oosten dragen nog eens bij aan deze perceptie, vooral kijkend naar de activiteiten in Irak, Libanon, Bahrein en Syrië. Hiermee wordt duidelijk wat de invloed is van ideologie bij het vormgeven van de geopolitieke omgeving, hoewel het misschien beter is te stellen dat Saoedi-Arabië en Iran alleen maar bezig zijn elkaars groei te dwarsbomen in zowel in de

[195] Mabon *Saudi Arabia and Iran 2*.
[196] Ibidem*55*.
[197] Ibidem *63-64.*

Perzische Golf als in het Midden-Oosten en Centraal Azië. Terwijl beide landen proberen hun legitimiteit zowel intern als extern te versterken kunnen deze activiteiten in de nasleep van de Arabische Lente die legitimiteit juist verzwakken. De hypocrisie van zowel Teheran als Riyad blijkt duidelijk uit de steun die beide landen bieden aan groepen met een positie die van nature tegenstrijdig is aan die van Iran of Saoedi-Arabië. Deze hypocrisie kan uiteindelijk de legitimiteit van beide landen eroderen, vooral in het licht van de gewijzigde situatie in het Midden-Oosten.[198]

[198] Mabon *Saudi Arabia and Iran* 218-219

5. Iran en Saudi Arabië, een vergelijking.

Voor 1979 werd de rivaliteit tussen Saudi-Arabië en Iran vooral gekenmerkt door het streven van zowel de al-Saud als de Pahlavi dynastieën naar controle over de golf regio. Ideologische strijd binnen die rivaliteit kwam vooral voort uit al langer bestaande spanningen tussen Arabieren en Perzen en een bepaalde mate van sektarische verschillen in plaats van fundamentele verschillen in de religieuze doctrine. De relatie werd vooral gekenmerkt door wantrouwen tussen de beide koninklijke families, wantrouwen dat vooral voortkwam uit het streven van beide families naar dominantie in de regio. Ondanks deze concurrentie en frictie, ook binnen de OPEC over de olieprijzen, hadden de beide landen wel geleerd om met elkaar te leven. Daarnaast waren beide landen afhankelijk van de Verenigde Staten voor hun veiligheid. Door de Islamitische Revolutie in Iran in 1979 veranderde de rivaliteit tussen beide lokale grootmachten en daarmee de veiligheidssituatie in de regio dramatisch.[199] Khomeini streefde er naar om alle moslims in de wereld te verenigen tegen het Westen en dat onder leiding van Iran. Ondanks dit streven naar eenheid oefende hij tegelijkertijd kritiek uit op verscheidene moslim-leiders in het Midden-Oosten waarbij voornamelijk de al-Sauds het moesten ontgelden die hij corrupt en onwaardig om de beschermers van Mekka en Medina te zijn noemde. Hij noemde hen “de verraders van de heilige plaatsen”. Deze afkeur kwam voort uit het afwijzen van een monarchie als passende bestuursvorm in de Islam in het algemeen en de afkeurenswaardige banden van Saudi-Arabië met het Westen en dan vooral de Verenigde Staten in het bijzonder. Het gedrag van de al-Sauds was in zijn ogen niet in overeenstemming met de Islamitische traditie en principes en daardoor schadelijker voor de Islam dan welke retoriek ook waarvan Iran werd beschuldigd.[200] De alliantie tussen de al-Sauds en het Wahhabisme voorzag de al-Sauds van de noodzakelijke religieuze legitimiteit bij gebrek aan tribale legitimiteit en droeg zo bij aan het proces van staatsvorming. Hierdoor werd iedere referentie aan Islamitisch leiderschap door Iran gezien als ondermijnend voor de positie van Saudi-Arabië in de Islamitische wereld en noodzaakte Riyad tot onmiddellijke respons. Saudi-Arabië probeerde de aantrekkingskracht van de Iraanse revolutie af te zwakken door de Sjiitische achtergrond van die revolutie te benadrukken en te herhalen dat Sjiisme op geen enkele manier te verenigen was met Soennisme in het algemeen en het Wahhabisme in het bijzonder. De revolutie werd door de al-Sauds gekarakteriseerd als een omwenteling van ketterse Iraniërs die probeerden de oude Iraanse expansiepolitiek voort te zetten, maar dit keer

[199] Mabon *Saudi Arabia and Iran* 3-4.
[200] Ibidem 174-175.

in een Islamitisch jasje.[201] Volgens de Amerikaanse politicoloog en medewerker van de Verenigde Naties, Geneive Abdo is de tegenstelling tussen Soennisme en Sjiisme, onder andere als gevolg van de rivaliteit tussen Saudi Arabië en Iran, inmiddels bezig het conflict tussen moslims en het Westen te vervangen als de belangrijkste uitdaging voor het Midden-Oosten in de nabije toekomst.[202] Deze strijd is momenteel duidelijk zichtbaar in de tegenstelling tussen Iran, Syrië en Hezbollah aan de ene kant en Saudi-Arabië, de Verenigde Staten en Turkije aan de ander kant. Veel Soennieten zien in de Arabische opstanden een kans om de as Iran-Hezbollah-Syrië te verbreken, maar tegelijkertijd zien zij nog steeds overal de hand van Teheran als het gaat om wat zij zien aanvallen op het Soennisme.[203]

De economieën van zowel Saudi-Arabië als Iran worden gedreven door hun natuurlijk hulpbronnen en dan vooral olie die voor beide de primaire bron van inkomsten is. Beide landen zijn lid van de OPEC en sinds het begin van de jaren 80 van de vorige eeuw de grootste producenten binnen de OPEC. Saudi-Arabië beschikt over één derde van de totale bekende oliereserves binnen OPEC. Gegeven deze situatie is het geen verrassing dat Iran vindt dat het niet in staat is haar economische en politieke doelen, die niet noodzakelijkerwijs verenigbaar zijn met die van Saudi-Arabië, te bereiken zonder de medewerking van Saudi-Arabië. Als gevolg van de aard van de binnenlandse vraag hebben de beide oliestaten een verschillende prijs voor hun olie nodig, waarbij Iran een veel hogere prijs wil bedingen dan Saudi-Arabië. Daar komt bij dat de productiecapaciteit van Iran veel lager is dan die van Saudi-Arabië waardoor Iran veel eerder bereid is dan Saudi-Arabië om minder olie te leveren tegen en veel hogere prijs. Eén van de factoren die van invloed is op het bepalen van het productieniveau ligt in de binnenlandse consumptie van olie. Historisch gezien heeft Iran altijd een groter deel van haar olieproductie ingezet voor eigen gebruik dan Saudi-Arabië, maar de verwachting is dat, als gevolg van de bevolkingsgroei en de economische groei in Saudi-Arabië, de binnenlandse vraag iedere tien jaar met minstens tien procent zal toenemen.[204] Terwijl de ideologische strijd in de nasleep van de Islamitische Revolutie van 1979 dramatisch is verscherpt, is de geopolitieke strijd veranderd van een pure strijd om de hegemonie in de regio in een strijd over de vraag hoever de invloed van de Verenigde Staten in de regio rijkt. De invloed en aanwezigheid van de VS in de hele regio is als gevolg van een aantal recente gebeurtenissen in de laatste twintig jaar enorm toegenomen. De geopolitieke

[201] Mabon *Saudi Arabia and Iran* 176.
[202] Abdo, 'The New Secatarianism 2.
[203] Ibidem 4.
[204] Mabon *Saudi Arabia and Iran* 75.

competitie wordt verder gecompliceerd door de relatie tussen Iran en de Verenigde Staten die in eerste instantie al werd beschadigd door het verdrijven van de sjah en verder verslechterde door de gijzelneming van ruim 400 Amerikanen in november 1979. Hoewel de relatie tussen Riyad en Washington niet altijd even harmonieus is geweest, zijn de volstrekt tegenovergestelde visies van Iran en Saudi-Arabië op de rol van de VS in de regio zeer schadelijk geweest voor de relatie tussen beide landen.[205] Het gevoel van veiligheid in de regio wordt verder aangetast door het nucleaire programma van Iran met als gevolg een toenemend aantal conflicten. Deze ideologische en geopolitieke situatie bepaalt in hoge mate de rivaliteit tussen beide landen, maar het is daarbij wel noodzakelijk om naar de binnenlandse dynamiek in beide landen te kijken om deze rivaliteit echt te kunnen begrijpen. Het grote aantal verschillende identiteiten binnen de beide landen bepaalt de wijze waarop zij reageren op ideologische en geopolitieke kwesties en daar komt nog bij dat ideologie en geopolitiek niet altijd van elkaar te scheiden zijn en elkaar op veel punten beïnvloeden.[206]

Zowel Iran als Saudi-Arabië heeft te maken met wat inconsistentie in de religieuze identiteit genoemd zou kunnen worden en dat kan een bedreiging zijn voor de ideologische soevereiniteit van ieder van deze landen. Met deze inconsistentie wordt bedoeld dat ideologie en praktijk niet altijd op één lijn zitten wat de oorzaak kan zijn voor kritiek op zowel de overheid als de geestelijkheid. Beide landen claimen dominantie in de Islamitische wereld en profileren zich als een bastion van Islamitische waarden en normen terwijl de rol van de Islam in beide landen sterk verschilt. Religie is in Saudi Arabië misschien niet zo vergroeid met het instituut overheid als in Iran, maar het valt niet te ontkennen dat de Wahhabitische geloofsijver een grote invloed heeft op het landsbestuur. De al-Saud gebruiken Wahhabisme en Islamitische waarden en normen als een manier om hun legitimiteit te waarborgen en te versterken. Hierbij moet wel worden aangetekend dat het soms arbitraire gebruik van *fatwa's* (religieuze mening van een geestelijk leider) de Islamitische geloofwaardigheid van zowel de overheidsgezinde geestelijkheid als het al-Saud regime ondermijnt. Door zich bezig te houden met zaken die in de ogen van de geestelijkheid en een belangrijk deel van de gelovigen als ketterij worden gezien staat de regerende elite open voor kritiek van zowel Islamitische fundamentalisten als liberalen. In tegenstelling tot de oppositie in Iran, die anti Islamitisch van karakter is, staan de al-Sauds onder druk van Islamitische kritiek.[207] Het is inderdaad zo dat, ondanks het verbond met het Wahhabisme, waarvan werd en wordt gehoopt dat het de

[205] Mabon *Saudi Arabia and Iran* 77.
[206] Ibidem 78.
[207] Ibidem 138.

Islamitische oppositie zou misleiden, de al-Sauds regelmatig worden bekritiseerd voor hun gebrek aan vroomheid en het zich bezig houden met ketterij. Door steeds weer te refereren aan hun Islamitische legitimiteit proberen zij Islamitische kritiek af te wenden.
In Iran zorgen de aard van *velayat-e faqih* (het leiderschap van de rechtsgeleerde) en de bewering van ayatollah Khomeini dat zijn regeringsvorm de manifestatie is van Allah's bestuur op aarde er voor dat de invloed van het Sjiisme op het bestuur op geen enkele manier te ontkennen valt. De verankering van de sharia in de Iraanse grondwet verenigt de Islam met het staatsbestel, wat nog eens wordt ondersteund door de controlemechanismes die in de politieke constructie van *velayat-e faqih* zijn ingebouwd.[208]
De etnisch-tribale dimensie, die zowel in Saudi-Arabië als in Iran een grote rol speelt in de inconsistentie in de vorming van een nationale identiteit, verschilt sterk in beide landen, zowel in samenstelling als in de manier waarop de staat omgaat met de dreiging die uit deze inconsistentie voortvloeit. Die dreiging loopt uiteen van groepen die aansluiting zoeken bij wat zij zien als hun moederland (bijvoorbeeld Koerden) in Iran tot stammen in Saudi-Arabië die de legitimiteit van het vorstenhuis bestrijden. In Saudi-Arabië krijgen stammen cultureel en sociaal weliswaar de ruimte, maar is er, gegeven de politieke structuur, weinig ruimte voor politieke actie. Etnische groepen in Iran echter krijgen weinig politieke ruimte zodat daar op die manier hun mogelijkheden voor politieke activiteit worden ingeperkt. Hoewel etnische groepen in Saudi-Arabië geen bedreiging zijn voor de territoriale integriteit van het land, heeft het tribalisme, als gevolg van een nog steeds bestaande loyaliteit aan de eigen stam en de daaraan gekoppelde identiteit, wel de capaciteit in zich om de legitimiteit van de al-Sauds te bedreigen. Daaraan kan worden toegevoegd dat, hoewel veel stammen zijn gemarginaliseerd of zelfs zijn uitgeroeid, de waarden en normen die bij deze stammen hoorden zijn blijven bestaan en ingekapseld zijn in de instituties van de staat. Door de hardnekkigheid waarmee deze waarden en normen zich hebben verankerd in de maatschappij is het vrijwel onmogelijk deze te verwijderen. Hierdoor blijft er een sterke onderstroom van oppositie bestaan die besloten ligt in de manier waarop de staat is vormgegeven. Tegelijkertijd gebruiken de al-Sauds stammen retoriek om hun eigen legitimiteit te promoten waarbij zij twee verschillend tribale strategieën lijken te hanteren met betrekking tot veiligheid en cultuur.[209] Vanuit veiligheidsoogpunt proberen zij de dreiging die uitgaat van tribale groepen te elimineren, zeker gezien de geschiedenis van de steeds wisselende allianties tussen en strijdlustigheid van de stammen verspreid over het schiereiland. Vanuit een culturele strategie worden de waarden

[208] Mabon *Saudi Arabia and Iran* 138-139.
[209] Ibidem 169.

en normen van de stammen juist gevierd, uitgedragen en gebruikt als een manier om de legitimiteit van de regerende elite te waarborgen. In principe is het mogelijk om deze twee tegengestelde strategieën van elkaar te scheiden waardoor tribaliteit van een existentiële bedreiging omgezet kan worden in een middel om de eigen legitimiteit te waarborgen.

In tegenstelling tot Saudi-Arabië, is het lastiger om de etnische identiteiten in Iran onder één noemer te brengen, vooral vanwege het feit dat veel van deze groepen aansluiting zoeken bij wat zij zien als hun moederland, niet zijnde Iran. Tegelijkertijd bestaat er een grote mate van consensus over de definitie van de Iraanse identiteit die is gebaseerd op etniciteit en taal, beide gebaseerd op de Perzische identiteit en taal. Perzisch is de voertaal in Iran, maar de grondwet beschermt ook het gebruik van een aantal andere talen. Deze talen worden vooral gesproken binnen een aantal etnische gebieden in plaats van het Perzisch. Op de scholen worden deze talen echter niet onderwezen, daar is Perzisch de voertaal. De marginalisatie van etnische groepen in Iran is vooral politiek en cultureel van karakter. Religie zou een mogelijke oplossing zijn voor deze etnische problemen, maar de tweedeling tussen Sjiisme en Soennisme is een probleem bij de pogingen om etnische groepen met elkaar te verenigen, om nog maar te zwijgen van de groepen Christenen, Joden en volgelingen van Zarathustra. Door het streven naar aansluiting bij een ander moederland dan Iran is ook de territoriale benadering om te komen tot een gezamenlijke identiteit problematisch. Deze groepen zijn een serieuze bedreiging voor de Islamitische Republiek Iran en vragen daarom continue aandacht van de bestuurlijke overheid. Het gevolg hiervan is dat de autonomie en politieke speelruimte van deze groepen sterk aan banden is gelegd terwijl er tegelijkertijd een nationale identiteit wordt aangemoedigd die is gebaseerd op een combinatie van zowel een Perzische als een Islamitische historische achtergrond. Deze aanpak heeft dan weer een onmiddellijke weerslag op de relaties in de regio, waarbij Teheran probeert de superioriteit van zowel het Islamitische geloof als haar etnische geschiedenis te laten zien. President Ahmadinejad heeft hier nog een retoriek aan toegevoegd die is gebaseerd op de minderwaardigheid van de externe ander, iets wat het gevoel van veiligheid in de regio bepaald geen goed heeft gedaan.[210]

In vergelijking met Saudi-Arabië is Iran een staat met meer kenmerken van een democratie. Iran heeft een echte grondwet die in de praktijk ook echt wordt toegepast en die een uitvloeisel is van het revolutionaire gedachtengoed van Khomeini. Dit gedachtengoed was gebaseerd op sociale rechtvaardigheid, een gekozen parlement en een gekozen president.[211]

[210] Mabon *Saudi Arabia and Iran* 169-171.
[211] Khomeini, *Islamitische Grondwet Conform de Sjaria & Islamitisch Manifest.*

Door in alle regels, wetten en voorschriften steeds weer terug te grijpen op de Islam en dan vooral de *sharia*, waarbij de uiteindelijke macht ligt bij een geestelijke, de Opperste Leider, is er echter geen sprake van een democratische staat zoals die in het Westen bestaat. Saudi-Arabië is in deze vergelijking een theocratische absolute monarchie met een adviserende raad waarin de invloed van het volk als kiezer van de machthebbers te verwaarlozen is. In vergelijking met Iran is de invloed van de geestelijkheid op het bestuur echter beduidend minder. De invloed van de geestelijkheid op het dagelijks leven echter is in Saudi-Arabië minstens net zo groot als in Iran en ten aanzien van vrouwen zelfs beduidend groter en vooral strenger. Het door de Iraanse machthebbers creëren van een systeem dat tegelijkertijd Islamitisch en republikeins was, vergde een creatief lenen van het Westen en enige aanpassing van het begrip 'soevereiniteit van het volk'. De Sjiitische politieke theorie ten aanzien van bestuur was immers niet voldoende ontwikkeld om met oplossingen te komen voor moderne problemen met betrekking tot het besturen van een land. Ayatollah Rafsanjani was heel helder hierover toen hij stelde: "waar in Islamitische geschiedenis vindt men parlementen, presidenten en premiers? Het komt er op neer dat 80 procent van wat wij hier in Iran hebben geen precedent heeft in de Islamitische geschiedenis".[212]
Het is belangrijk te realiseren dat er in Iran altijd een afkeer heeft bestaan tegen etnische Arabieren. Deze afkeer komt enerzijds voort uit de tegenstelling Soennisme-Sjiisme, maar ook uit het feit dat voor de verovering door Arabische legers en de bekering tot de Islam, Iran een volstrekt andere godsdienst aanhing, de leer van Zarathustra. In de tiende eeuw verzuchtte de dichter Firdawsi nog '*vervloek deze wereld, vervloek deze tijd, vervloek dit lot dat ongeciviliseerde Arabieren zijn gekomen om mij te dwingen moslim te worden'*. Pas na de zestiende eeuw wordt de Sjiitische Islam de staatsgodsdienst en is dat sindsdien gebleven.[213]

Forough Jahanbakhsh is van mening dat onderzoek van de laatste jaren laat zien dat, ondanks de zeer beperkte politieke ruimte die er onder de huidige omstandigheden is, het doel van alle betrokkenen bij de hervormingsbeweging nog steeds is om te komen tot een burger maatschappij waar de vrijheid en de rechten van burgers erkend en gerespecteerd worden door een democratische staat. Deze coalitie is echter verre van eensgezind en bestaat uit groot aantal individuen met een zeer verschillende politieke en intellectuele achtergrond. Deze verscheidenheid heeft natuurlijk gevolgen voor de motivatie om deel te nemen aan de hervormingsbeweging, voor het begrip van wat men nu eigenlijk wil en de bereidheid om de

[212] Moshen M. Milani in John Esposito (ed.) *Political Islam* 82.
[213] Farian Sabahi in Maréchal and Zemni, (ed.) *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships* 166.

gewenste hervorming op te pakken en de prijs te betalen die dat met zich mee kan brengen. Belangrijker is in dit verband de vraag of en in hoeverre er begrip is voor het concept democratie en wat de implicaties hiervan zijn voor de staat Iran. De huidige situatie in Iran is zo politiek beladen dat bepaalde concepten wijde navolging krijgen vanwege de voordelen die ze opleveren voor bepaalde individuen zonder dat er een politiek begrip aan ten grondslag ligt. Religieus intellectualisme heeft absoluut effect op de mobilisering van de Iraanse maatschappij, maar het is een last die voorlopig gedragen zal moeten blijven worden door de Iraanse intellectuele elite tenminste totdat concepten als vrijheid, tolerantie, recht, democratie etc. volledig zijn opgenomen in de cultuur van het land en vooral de mensen. Alleen dan veranderen concepten in vaste waarden.[214]

De journalist Paul Danahar constateert dat er een al tientallen jaren slepende strijd is tussen Iran als de meest conservatieve Sjiitische macht en Saudi-Arabië als de meest conservatieve Soennitische macht ter wereld. Saudi-Arabië voelde zich echter veel meer bedreigd door de Arabische lente dan Iran en moedigde om die reden de Verenigde Staten aan om de gedachte dat Iran de bron is van alle kwaad in het Midden-Oosten nieuw leven in te blazen.[215] Saudi-Arabië heeft ook alle redenen om bang te zijn voor de recente ontwikkelingen in het Midden-Oosten. Ondanks de enorme olie inkomsten is er sprake van een hoge en groeiende werkeloosheid, wat vooral wordt veroorzaakt door het feit dat Saudi-Arabië één van de hoogste cijfers met betrekking tot bevolkingsgroei ter wereld heeft. Hierdoor is ruim 56 procent van de bevolking jonger dan twintig jaar. Sommige bronnen spreken van een werkeloosheid van rond de dertig procent. Tegelijkertijd zijn er zeven miljoen gastarbeiders in het land en dat is ook dertig procent. Veel afgestudeerden van de universiteiten, vooral zij die een theologische studie hadden gedaan, konden moeilijk een baan vinden in de competitieve arbeidsmarkt die was ontstaan als gevolg van privatisering en liberalisering. Werkeloosheid onder vrouwen is sterk groeiend probleem nu steeds meer vrouwen met een diploma de arbeidsmarkt betreden en werk zoeken buiten de traditionele sector voor vrouwen, het onderwijs. Vrouwen uit de maatschappelijke bovenlaag starten steeds vaker een eigen bedrijf en profiteren daarmee van de mogelijkheden die er zijn ontstaan als gevolg van de stijgende olieprijzen. Vrouwen die afhankelijk zijn van een baan in loondienst kunnen echter moeilijk werk vinden als gevolg van de nog steeds zeer strenge segregatie in alle economische en

[214] Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)* 185.
[215] Paul Danahar, *The New Middle East.* 238.

zakelijke sectoren. [216] Saudi-Arabië ziet zich geconfronteerd met steeds meer verzet en nu vooral vanuit de fundamentalistische en zelfs jihadistische hoek. Hier is de aanleiding echter ook gebrek aan democratie, afkeer van het autocratische bewind, het ontbreken van een echte burgermaatschappij en burgerparticipatie, een Westerse buitenlandse politiek die volgens de jeugd voorbij gaat aan de realiteit in Saudi-Arabië, sociaal-economische achteruitgang, marginalisatie en vervolging van minderheden, werkeloosheid en toenemende economische ongelijkheid. Dit alles wordt nog eens versterkt door de afkeer van als achterlijk bestempeld religieus lesmateriaal, de invloed van de ideologie van de Moslimbroederschap, de anti-Westerse propaganda van Al-Jazeera, de opkomst van een nationalistisch-Islamitische solidariteit en de fragmentatie van het religieus leiderschap in de Islamitische wereld.[217]

Hoewel Saudi-Arabië en Iran enigszins verschillend hebben gereageerd op groepen die oppositie voeren, reageerden beide zeer krachtig, zo niet hard. De bedreigingen waarmee beide Golfstaten werden geconfronteerd verschilden weliswaar, maar hadden gemeen dat zij in het algemeen als een bedreiging werden gezien voor de manier waarop de staat vorm is gegeven, of dat nu de territoriale integriteit betrof of de ideologische superioriteit. Gegeven de binnenlandse dynamiek in beide landen werden pogingen om de cohesie en legitimiteit te versterken en de aanvallen op de territoriale integriteit en de legitimiteit van de staat te omzeilen op twee manieren aangepakt. De eerste manier was het versterken van de legitimiteit en samenhang door te refereren aan verhalen uit de geschiedenis, het verspreiden van ideologische waarden en het positioneren van zichzelf tegenover “de Ander”. De aard van beide regimes zorgde voor de noodzakelijke ruimte nodig voor de export van ideologische waarden en normen. Als zodanig probeerden zowel Riyad als Iran hun interpretatie van de Islam te exporteren waarbij hun bekeringsdrang hen vaak met elkaar in aanvaring bracht. De tweede manier trachtte de aard van de binnenlandse uitdagingen de sturen door de politieke ruimte voor oppositie zo veel mogelijk te beperken en door op een zodanige manier op deze oppositie te reageren dat hun capaciteit om in de toekomst nog tegenstand te bieden sterk werd gereduceerd. Het belang van de Islam en de bijbehorende Islamitische geschiedenis en retoriek voor zowel Iran als Saudi-Arabië heeft de spanningen tussen beide landen verder versterkt. Pogingen van Iran of Saudi-Arabië om hun de eigen Islamitische legitimiteit te benadrukken resulteerden onmiddellijk in een reactie van de ander met zijn eigen retoriek. In een poging om de nieuwe status van de Islamitische Republiek te versterken lanceerde

[216] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 220-221.
[217] Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* 231.

Khomeini een campagne vol retoriek tegen de al-Saud met als doel de legitimiteit van Saudi-Arabië over te brengen naar Iran. Riyad reageerde hierop door de legitimiteit van Khomeini te verwerpen en zo een sektarisch schisma te vestigen tussen de beide landen.
De al-Saud reageerden altijd nogal klinisch op geweld binnen het koninkrijk door eerst een *fatwa* (standpunt van een religieuze wetsgeleerde) te verkrijgen om verdere actie te legitimeren en pas dan alle aspecten van een organisatie die mogelijk een bedreiging zou kunnen vormen voor de stabiliteit van de staat te verwijderen.[218] Organisaties die de ideologische soevereiniteit van de staat bedreigden werden ontmanteld en verdreven terwijl organisaties die overgingen tot geweld werden vernietigd. Legitimiteit is uiterst belangrijk voor de al-Al-Saud vanwege de binnenlandse kritiek en vanwege de uitdaging die Iran steeds vormt waardoor *fatwa's* om acties te legitimeren onontbeerlijk zijn. De Iraanse leiders maakten zich zorgen over het in stand houden van de territoriale en ideologische soevereiniteit vanuit de angst dat de territoriale integriteit zou worden aangetast door afscheidingsbewegingen en de ideologische soevereiniteit door concurrerende religieuze doctrines. Teheran probeerde deze uitdagingen het hoofd te bieden door de waarden en normen van Iran als natie en de Islam als religie te benadrukken. Als de dreiging van één specifieke groep kwam, dan ging de staat over tot het inperken van de politieke, religieuze en culturele ruimte van die betreffende groep. Een bepaalde mate van protest is toegestaan in Iran, maar dit met dan wel op de juiste manier worden verpakt en vooral loyaliteit aan de staat benadrukken. Daar komt bij dat ongehoorzaamheid aan *velayat-e faqeh* (leiderschap van de rechtsgeleerde) hetzelfde is als het ingaan tegen God.[219]

[218] Mabon *Saudi Arabia and Iran 195.*
[219] Ibidem 196.

6. Conclusie.

Zoals vooral in het vorige hoofdstuk duidelijk is geworden hebben zowel Iran als Saudi-Arabië te maken met inconsistenties in het gevoel van identiteit, dit uit zich niet alleen in de verschillende tribale, etnische en religieuze identiteiten, maar ook in het externe gevoel van identiteit wanneer de eigen identiteit in conflict komt met de identiteit van buurlanden. Dit uit zich vooral in de staats identiteit van Saudi-Arabië tegenover die van Iran. Hier staan een Soennitisch Wahhabitische staat en een Perzisch Sjiitische staat tegenover elkaar. Teheran en Riyad zijn daarom steeds bezig om een delicaat evenwicht te bewaren om hun territoriale integriteit, ideologische soevereiniteit, binnenlandse en internationale legitimiteit en de veiligheid van het regime te waarborgen. Vooral legitimiteit is voor beide regimes belangrijk omdat zij beide te maken hebben met enerzijds theocratische kernen en anderzijds de internationale gemeenschap.[220] Tegelijkertijd maakt Saudi-Arabië zich ernstig zorgen over het vooruitzicht van Iran als nucleaire macht, iets wat zich laat illustreren aan de hand van diplomatiek materiaal dat via WikiLeaks is uitgelekt. De al-Sauds dringen dan ook sterk aan op de vernietiging van deze Iraanse dreiging. De verwachting van de Amerikaanse diplomaat Dennis Ros dat ook Saudi Arabië nucleaire wapens zal aanschaffen of produceren als Iran dat doet, draagt bij aan de verwachting dat de Iraans nucleaire ambitie een vloed van nucleaire groei in de hele regio zal ontketenen. De angst voor Irans nucleaire programma heeft de relaties met de andere landen in het Midden-Oosten bepaald geen goed gedaan, relaties die met de verkiezing van Mahmoud Ahmadinejad in 2005 verder onder druk kwamen te staan. Eén van de gevolgen hiervan was de neiging van andere Arabische landen om samen op te trekken tegen Iran[221], wat de rust in de regio ook geen goed deed. Met het besef dat ook Israel, Pakistan en India over nucleaire wapens beschikken, komt de veiligheid in de regio steeds verder onder druk te staan. Met de verkiezing van de naar Iraanse begrippen gematigd progressieve Hassan Rohani als opvolger van Mahmoud Ahmadinejad op 14 juni 2013, is er een situatie ontstaan waarin de nucleaire ambities van Iran weer bespreekbaar zijn geworden[222], iets wat inmiddels heeft geleid tot een begin van ontspanning. Wil deze beginnende ontspanning een vervolg krijgen dan zullen de Verenigde Staten moeten erkennen

[220] Mabon *Saudi Arabia and Iran* 198-199.
[221] Ibidem 209.
[222] NOS nieuws 6 augustus 2013.

dat Iran een stabiele staat is met een eigen politieke agenda, een volwassen land dat als zodanig behandeld wil en moet worden.

Om de verhouding tussen Iran en Saudi-Arabië te verbeteren zijn er een vijftal gebieden die om aandacht vragen.

Om te beginnen zullen zowel Iran als Saudi Arabië hun binnenlandse problemen moeten oplossen om zo binnenlandse stabiliteit te waarborgen, waarbij tegelijk de perceptie moet worden weggenomen dat bepaalde groepen worden gemanipuleerd door krachten van buitenaf. Beide landen worden echter ook geconfronteerd met een toenemende roep om democratisering, iets wat door de regimes in zowel Saudi- Arabië als zeer bedreigend wordt gezien. De reactie op deze roep om democratie kan echter zorgen voor zowel een grotere eenheid als juist verdeeldheid onder de bevolking. De verkiezing van Rohani in Iran is misschien een voorzichtige stap op de goede weg, maar hoewel koning Abdoellah van Saudi Arabië naar buiten toe optreedt als een seculiere verwesterde moslim, wijst niets erop dat hij gehoor wil geven aan de roep om meer democratie.

Op de tweede plaats zal er een grotere acceptatie moeten zijn van de verschillen in doctrine binnen de Islam, beide landen zullen een meer tolerante houding moeten aannemen ten opzichte van de verschillende facetten van de Islam. Grotere tolerantie zal leiden tot minder spanningen met betrekking tot veiligheids dilemma's veroorzaakt door religieuze verschillen. Tevens zou hierdoor een belangrijk deel van de competitiestrijd die deze rivaliteit met zich meebrengt verzachten, juist nu deze nog steeds gezien wordt als een strijd waarin toegeeflijkheid onmogelijk is.

Ten derde zou terughoudendheid in het hele Midden-Oosten om de eigen standpunten met kracht uit te dragen veel druk van de ketel kunnen halen. Zowel Iran als Saudi-Arabië heeft geprobeerd in de hele regio zijn legitimiteit te versterken, zijn ideologie te verspreiden en de winst van de ander teniet te doen waardoor de spanning tussen beide verder is toegenomen. Dit blijkt vooral uit de steun aan landen als Syrië, Bahrein en Irak. Verder moeten beide landen de hypocrisie in hun regionale strategie opgeven, iets wat sinds het uitbreken van de Arabische Lente zo ongeveer inherent is geworden aan hun gedrag. Dit zou de legitimiteit van zowel Iran als Saudi-Arabië versterken, zowel intern als extern en daardoor de stabiliteit in de regio ten goede komen.[223]

[223] Mabon *Saudi Arabia and Iran* 219.

Op de vierde plaats is het nodig de rol van de Verenigde Staten in de regio te heroverwegen. Regionale veiligheid is een langdurige en continue discussie tussen beide landen en de rol van de Verenigde Staten daarin iets waarover de mening van beide landen op zijn zachtst gezegd tegenstrijdig is. De VS handhaven een zeer zichtbare en sterke aanwezigheid, iets wat bedreigend is voor Irans streven naar een gevoel van regionale veiligheid dat in hun ogen bereikt moet worden door alleen de regionaal betrokkenen. Gegeven het belang van het Midden-Oosten voor de VS, zal een heroverweging van hun rol in de regio moeten komen van Washington wat betekent dat een belangrijk aspect van de rivaliteit tussen Iran en Saudi Arabië buiten hun eigen invloedsfeer valt.

Tenslotte zal er een oplossing moeten komen voor het Iraanse nucleaire probleem, een oplossing die verdere verspreiding van nucleaire wapens in het Midden-Oosten moet voorkomen en tegelijkertijd de integriteit van Iran waarborgt. Het Iraanse nucleaire programma wordt vooral door Saudi-Arabië als zeer bedreigend ervaren en de verwachting is dan ook dat, mocht Iran inderdaad nucleaire wapens gaan produceren, Saudi-Arabië die ook zal gaan produceren of trachten te verwerven, iets dat waarschijnlijk zal leiden tot een toename van de nucleaire ambities in de rest van de Perzische Golf en het Midden-Oosten. Het nucleaire programma is voor Iran een prestige kwestie en moet dus met de nodige voorzichtigheid worden benaderd. Hoe lastig het ook is om deze problemen op te lossen, iedere stap in de richting van een oplossing is een stap naar verzoening. Helaas, in tegenstelling tot de situatie voor 1979, toen beide partijen elkaar wantrouwden, maar wel hadden geleerd samen te leven, lijkt het er op dat na de revolutie, in een omkering van de woorden van de Ierse schrijver Fred Halliday, Iran en Saudi-Arabië vechten om samen te leven.[224] Zoals eerder gezegd, spelen de Verenigde Staten al tientallen jaren een belangrijke rol in het Midden-Oosten, maar gedurende al die jaren negeerden zij de rol die religie speelt in de politiek van de regio, iets wat voortkwam uit het exclusieve vertrouwen in seculiere leiders. Met de komst van de Arabische Lente werden de seculier leiders in Tunesië, Egypte (inmiddels hersteld) en Libië verdreven en komen religie en sektarisme boven drijven als krachtige mobiliserende factoren in de regio die in potentie instabiliteit en conflict kunnen veroorzaken. Dit alles maakt het noodzakelijk voor de VS om alle aspecten van de Islam, inclusief sektarische tendensen, als mechanismen voor het bereiken van politieke en economische macht te beschouwen.[225] De van oorsprong Pakistaanse socioloog Akbar Ahmed schreef in zijn boek *The Thistle and the Drone: How America's War on Terror Became a*

[224] Mabon *Saudi Arabia and Iran* 220-221.
[225] Abdo 'The New Secatarianism 59.

Global War on Tribal Islam dat de VS de verkeerde vijanden bestrijden. Wat de Verenigde Staten zich volgens hem niet realiseren, is dat veel stammen in het Midden-Oosten door hun eigen overheid gemarginaliseerd voelen. Dat is de reden dat zij zich verzetten tegen zowel die overheid als tegen wat zij beschouwen als de grote medestander van die overheid, de Verenigde Staten. Ahmed betoogt dan ook dat de VS de onderhandelingen met deze groepen moet aangaan in plaats van hen met drones te bestoken. Deze aanpak kost tijd en levert, zeker in eerste instantie, weinig zichtbare resultaten op, maar het uiteindelijke resultaat zal van een duurzaamheid zijn die met geweld nooit wordt bereikt.[226] De bevolking van de Verenigde Staten lijkt het militaire ingrijpen in de wereld inmiddels moe, het heeft immers een vermogen gekost en heeft nergens de gewenste stabiliteit en vrede gebracht. De tijd lijkt dan ook rijp om middels diplomatie, samenwerking, begrip en erkenning van ieders unieke positie en uitgangspunten een nieuwe weg in te slaan die hopelijk wel tot meer vrede en stabiliteit kan leiden.

Saudi-Arabië wordt nog steeds afgeschilderd als een land dat tegenstander is van een dialoog tussen verschillende geloven en alleen uitgaat van de eigen interpretatie van de Islam als de enig juiste. Recente publicaties en binnenlandse inspanningen om de dialoog tussen en binnen de verschillende geloofsopvattingen te verbeteren, staven volgens de politicologen Mohammed Ayoob en Hasan Kosebalaban deze typering echter niet langer. Voortbordurend op de grondslagen zoals die zijn neergelegd door Mohammed ibn Abd al-Wahhab wordt er de laatste jaren in het koninkrijk steeds meer aandacht geschonken aan de vraag wat nu de status van zowel de Sjiieten als van de "Volken van het Boek" is. De essentie van de boodschap van al-Wahhab blijft ook nu nog dezelfde: een coöperatieve relatie tussen moslims, christenen, Joden, Sjiieten, en zelfs polytheïsten en ongelovigen is niet alleen mogelijk, maar vooral wenselijk. De manier om dit te bereiken is inmiddels wel veranderd, waar vroeger de betaling van *jizya* (religieuze belasting) volstond, gaat het nu om wederzijdse erkenning van een goddelijke openbaring die resulteert in een religieuze familie waarin Sjiieten worden erkend als moslims en moslims, christenen en Joden als broeders en zusters worden erkend. De theoretische theologische basis voor verdere samenwerking en vreedzame co-existentie is gelegd, maar de belangrijkste vraag voor de toekomst is of politieke thema's deze belangrijke theologische herinterpretaties en heroverwegingen zullen blijven overschaduwen.[227] Deze veranderende opstelling is vooral het gevolg van het feit dat Saudi-Arabië haar deuren heeft

[226] Malise Ruthven 'Terror: The Hidden Source' *The New York Review of Books* (2013)9.
[227] Ayoob and Kosebalaban (ed.) *Religion and Politics in Saudi Arabia* 18.

geopend voor duizenden arbeiders, moslims zowel als niet moslims, om de infrastructuur te ontwikkelen, bedrijven op te zetten en het bestuursapparaat, het onderwijs en de gezondheidszorg verder te ontwikkelen. Hiermee valt de fundering van isolatie en uitsluiting waarop de Wahhabi geestelijkheid haar monopoly op autoriteit baseerde weg. Als gevolg hiervan worden de Saoedies blootgesteld aan meningen die verschillen van de Wahhabi doctrine of daar zelfs regelrecht tegenover staan.[228] De Britse socioloog Asef Bayat was één van de eersten die zich focuste op de enorme transformatie van de politieke Islam en de opkomst veronderstelde van een post Islamitische trend. Hij definieerde "post-Islamisme" tegelijkertijd als een voorwaarde en als een plan om de combinatie van religiositeit en rechten, geloof en vrijheid en Islam en vrijheid te typeren. Op die manier is post-Islamisme een poging van individuen en sociale en politieke bewegingen om Islamisme te veranderen in sociale, politieke en intellectuele domeinendoor de nadruk te leggen op rechten in plaats van plichten op pluraliteit in plaats van een enkelvoudige, autoritaire stem, historiciteit in plaats van onaantastbare geschriften en toekomst in plaats van verleden. Deze trend wordt langzaamaan zichtbaar in de hele Arabische en Islamitische wereld en wordt zichtbaar in door de vorm waarin nieuwe intellectuele verhandelingen, nieuwe gewoonten en politieke idealen worden bediscussieerd en onderwerp zijn van politiek debat.[229] Hierbij moet wel worden aangetekend dat deze meer verlichte kijk op politiek en maatschappij nog bepaald geen gemeengoed is, maar het is wel een begin.

In 2002 stelde Iran onder leiding van president Rafsanjani een blauwdruk op waarin de visie voor de komende twintig jaar werd vastgelegd met daarin een aantal pragmatische doelstellingen ten aanzien van de buitenlandse politiek. Deze blauwdruk is nog steeds actueel en bevat een aantal doelstellingen, zoals de uitbreiding van bilaterale samenwerking in de regio, samenwerking met de internationale gemeenschap, het voorkomen van spanningen in de relatie met andere landen (dit deel van de blauwdruk begreep president Ahmadinejad kennelijk niet zo goed), het versterken van de relaties met niet vijandelijke landen, een betere integratie van moslim landen, steun voor onderdrukte moslims en onderdrukte landen waarmee vooral de Palestijnen werden bedoeld, en het streven naar het volledige verdwijnen van buitenlandse strijdkrachten uit de hele regio. Dit document laat de pragmatische kant van

[228] David Commins in Ayoob and Kosebalaban (ed.) *Religion and Politics in Saudi Arabia* 50.
[229] Maréchal and Zemni (ed.) *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships* 241.

Iran zien ten opzichte van de regio, maar het valt aan te nemen dat deze politiek van pragmatisme wordt gemengd met een voortdurend streven naar invloed.[230]

De Britse socioloog Richard Bellamy betoogt dat het denken over democratie is veranderd van de klassieke theorie dat democratie het middel is waarmee de bestuurden hun bestuurders controleren, in een mechanisme waarmee de kwaliteit van de controle van de bestuurders over de bestuurden wordt gelegitimeerd en verbeterd. De cruciale factor hierbij is de competitie tussen de verschillende elites in een land om het recht om te besturen te verwerven. Democratie wordt dan het institutionele arrangement om politieke beslissingen te bereiken door een gevecht om de stem van het volk.[231] Het politieke systeem in Iran vertoont grote overeenkomsten met dit beeld wat voorzichtig tot de conclusie zou mogen leiden dat Iran in het huidige systeem democratischer is dan zijn grote rivaal Saudi-Arabië en in het huidige bestel een aantal voorwaarden heeft ingebouwd die openingenbieden voor een verdere democratisering. Dit laat natuurlijk niet onverlet dat zolang het systeem blijft bestaan dat de Opperste Leider de uiteindelijke zeggenschap heeft er nooit sprake kan zijn van een democratisch model in de Westerse zin van het woord. Wat het democratiseringsproces in zowel Saudi-Arabië als in Iran verder bemoeilijkt is dat religie telkens weer wordt ingezet als een manier om problemen op te lossen. De Amerikaanse socioloog Jeffrey Haydu ontwikkelde de theorie van “reiterated problem solving” waarmee hij bedoelde dat het mogelijk is om historische processen te verklaren aan de hand van het zoeken naar zogenaamde *switching points* in de geschiedenis en te kijken naar de manier waarop de problemen op die *switching points* werden opgelost. Zichtbaar wordt dan dat vergelijkbare problemen worden opgelost door dezelfde oplossing te kiezen, zij het in aangepaste vorm, als de oplossing die in het verleden bij het oplossen van een vergelijkbaar probleem werd gebruikt.[232] Kijkend naar de manier waarop Saudi Arabië en het Iran van na 1979 hun problemen oplossen is de term reiterated problem solving een zeer bruikbare, misschien niet helemaal op de manier zoals Haydu bedoelde, maar wel om een beeld duidelijk te maken. Iedere keer wanneer zich in zowel Iran als Saudi Arabië crises in het bestuur of in de legitimering van dat bestuur voordoen grijpen de twee regimes terug op hun vorm van de Islam om de problemen op te lossen. Religie wordt telkens weer ingezet als het meest

[230] Abdo ‘The New Secatarianism 55.
[231] Richard Bellamy ‘The Advent of the masses and the making of modern theory of democracy’ *Cambridge Histories Online* (2008) 70-103, 100.
[232] Jeffrey Haydu ‘Making Use of the Past: Time Periods as Cases to Compare and as Sequences of Problem Solving’ *American Journal of Sociology’* Vol. 104, No. 2 (1998) 339-371.350,354,361 en 363.

effectieve middel om politieke problemen op te lossen en dreigende instabiliteit in te dammen. Tegelijkertijd wordt religieus fundamentalisme in andere delen van de Arabische wereld zoals in Egypte aangegrepen om religieus gedreven regeringsvormen onwettig te verklaren, iets wat er volgens de Amerikaans politicoloog Shadi Hamit op wijst dat politiek en religie in dit deel van de wereld onverbrekelijk met elkaar zijn en blijven verbonden.[233] Om tot begrip en oplossingen te komen waarmee groeiende spanningen kunnen worden ingedamd, is het een voorwaarde om deze realiteit te erkennen. Kerk en staat zijn noch in Iran, noch in Saoedi-Arabië te scheiden. Sterker nog, zonder dit fundamentele kenmerk van deze landen te erkennen zijn begrip en een vruchtbare dialoog onmogelijk.

Uit dit essay blijkt dat zowel in Iran als in Saudi Arabië de roep om meer vrijheid toeneemt en dat die roep soms ook, zij het mondjesmaat gehoor vindt. Dit betekent echter niet dat er een proces is begonnen met een per definitie hoopgevende uitkomst. Uit een aantal recente berichten in de pers blijkt dat er nog een lange weg is te gaan. Zo vroeg Carolien Roelants in het NRC van 25 april 2014 aandacht voor het feit dat Saudi Arabië, mede als reactie op de Arabische Lente, een keiharde campagne is begonnen tegen de Moslimbroederschap door hen in de hele Arabische wereld als een terroristische organisatie te bestempelen en sinds 2011 wordt de ene na de andere mensenrechten activist tot levenslange gevangenisstraf veroordeeld.[234] In diezelfde krant werd een bericht van AP opgenomen waarin melding wordt gemaakt van de veroordeling van de blogger Raif Badawi tot tien jaar gevangenisstraf, 1000 zweepslagen en een boete van € 190.000,= wegens "belediging van de Islam"[235] Leo Kwarten schrijft in het Financieel Dagblad van 26 april 2014 dat via twitter elke dag in twee miljoen tweets zaken worden besproken die tot voor kort onbespreekbaar waren, zoals schending van de mensenrechten, corruptie en religieuze schijnheiligheid. Vrouwen coördineren via twitter acties om hun recht om te mogen auto rijden op te eisen. Dit alles leidde tot de verzuchting van een bankier dat "twitter ons parlement is". Dit alles heeft geleid tot speculaties over de toekomst van Saoedi-Arabië. Hoe kan het dat in Tunesië, Egypte, Syrië, Jemen en Bahrein mensenmassa's de straat op zijn gegaan om hun leiders te verjagen, maar dat het Saoedische koningshuis buiten schot blijft? Volgens Kwarten zit demonstreren de Saoediërs niet in het bloed, zij zijn niet bereid de prijs voor hun protest te betalen. Een Sjiitische activist vatte het als volgt samen: "In een land waar je geen belasting betaalt, zorg en onderwijs gratis zijn en

[233] Shadi Hamit, 'The Brotherhood will be Back', *The New York Times*, 25 May 2014, 4.
[234] Carolien Roelants, 'In Saoedi-Arabië gaan alle activisten de cel in', *NRC Handelsblad*, 25 april 2014, 23.
[235] AP, 'Blogger krijgt 10 jaar cel en duizend zweepslagen om 'belediging van Islam', *NRC Handelsblad*, 8 mei 2014, 3.

de nationale hobby uit shoppen bestaat, liggen de prioriteiten anders dan in een arm land als Syrië". Toegegeven, ook in Saoedi-Arabië bestaan achtergebleven regio's, er zitten duizenden politieke gevangenen achter de tralies en de welvaartsstaat leidt onder corruptie, maar dat is echter niet genoeg om massaal de straat op te gaan. Oppositie voeren heeft in Saoedi-Arabië iets elitairs. Het zijn de intelligentsia die twitteren dat Saoedi-Arabië een constitutionele monarchie moet worden en dat vrouwen moeten kunnen autorijden. Vaak Westers opgeleid en Engelstalig zijn dit de gewilde gesprekspartners van diplomaten en journalisten die geen Arabisch beheersen waardoor hun eisen meer aandacht krijgen dan gerechtvaardigd is.[236]
Op 5 mei 2014 berichtte De Telegraaf dat een deel van de Iraanse regering de chatdienst WhatsApp wilde blokkeren omdat deze in handen is van de jood Zuckerberg. Waarschijnlijker is dat de dienst wordt gebruik door liberale Iraniërs die het totalitaire regime niet zien zitten. Opvallend is wel dat president Rohani tegen een blokkade is.[237] Tegelijkertijd werden er in 2013 in Iran 369 doodvonnissen voltrokken waarmee Iran het meest moorddadige regime ter wereld is na China, volgens Amnesty International.[238]
Uit al deze berichten en het hele essay blijkt wel dat er lichte tendensen in beide landen zijn te bespeuren die zouden kunnen leiden naar meer vrijheid en democratie, maar dat er tegelijkertijd zeer harde tegenbewegingen vanuit de overheid zijn. In de kern lijken de kansen voor Iran op een meer democratische ontwikkeling groter omdat het regime een zeker vorm van democratie heeft ingebouwd in het systeem en het feit dat het een grondwet heeft waarin de rechten van de burger zijn vastgelegd. De grondwet die grotendeels door Ayatollah Khomeini is opgesteld ademt niet alleen de geest van een Islamitische theocratie, maar ook van een staat met een duidelijk socialistische inslag. Saoedi-Arabië echter heeft geen grondwet en beschermt haar regime met enerzijds een repressief bewind en anderzijds door de burger letterlijk af te kopen. In beide landen is de Islam een middel om politiek te bedrijven, maar in Iran is het tegelijkertijd de grondslag van zowel politiek als maatschappij terwijl in Saoedi-Arabië Islam meer een politiek middel lijkt te zijn geworden dan een echte maatschappelijke grondslag voor het absolute bewind. Tegelijkertijd krijgen de beide regimes sterke internationale steun voor hun 'harde tegenbewegingen': Iran door Rusland en China, en Saudi-Arabië door de VS en (deels) de EU.

[236] Leo Kwarten, 'Saoediërs twitteren liever dan de straat op te gaan, want de prijs van een revolutie is te hoog', *Financieel Dagblad*, 26 april 2014, 13.
[237] Redactie Telegraaf, 'Iran wil WhatsApp blokkeren', *Telegraaf digitaal*, 5 mei 2014.
[238] ANP, 'Executies stijgen wereldwijd door 'ongehoord moorddadig' Iran en Irak', *Volkskrant digitaal* 27 maart 2014.

De meest recente ontwikkelingen in Irak, waar de Islamitische Staat in Irak en de Levant (Isis) bezig lijkt een fundamentalistische Soennitische staat te stichten die uit delen van Irak en Syrië zou moeten gaan bestaan, zou de aanleiding kunnen zijn voor een nieuwe verhouding in de relatie Iran, Saoedi-Arabië en de Verenigde Staten. Saoedi-Arabië kan, ondanks haar streng Soennitische achterban, niet anders dan zich distantiëren van deze aan Al Qaida gelieerde jihadisten. Iran voelt zich genoodzaakt om de Sjiitische leiders van Irak te steunen tegen deze mogelijke nieuwe buurman die zij alleen als een grote bedreiging voor haar eigen stabiliteit kan zien. De Verenigde Staten tenslotte zullen er alles aan doen om te voorkomen dat er een militante uitvalsbasis voor radicale moslims wordt gecreëerd in een gebied dat al uiterst instabiel en kwetsbaar is. Een gezamenlijke vijand zou wellicht kunnen leiden tot samenwerking en vervolgens tot een samenwerking die op de langere termijn tot ontspanning zou kunnen leiden. Als deze drie grootmachten hun geopolitieke status in dit kwetsbare gebied serieus nemen zullen zij misschien in staat zijn hun eigenbelang in dienst te stellen van het grotere geheel met als doel meer stabiliteit en wederzijds begrip. Stabiliteit en wederzijds begrip zouden dan op termijn de basis kunnen vormen voor meer vrijheid en wellicht voorzichtige stappen op weg naar een meer democratisch bestel in dit deel van de wereld.

Literatuur en Bronnen.

Literatuur en bronnen.

Bronnen.

Khomeini, Ruhollah (vertaald door Soleimani, Ali) *Islamitische Grondwet Conform de Sjaria & Islamitisch Manifest, oftewel "Het gezag van de Geestelijke"* (Drachten 1991).

Khomeini, Ruhollah (vertaald door Algar, Hammid) *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini* (Berkeley 1981).

Boeken.

Abrahamian, Ervand *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic* (Los Angeles 1993).

Abrahamian, Ervand A *History of Modern Iran* (Cambridge 2008).

Amanat, Abbas *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism* (London 2009).

Ayoob, Mohammed and Kosebalaban, Hasan (ed.) *Religion and Politics in Saudi Arabia: Wahhabism and the State* (London 2008).

Danahar, Paul *The New Middle East. The World after the Arab Spring* (London 2013).

Duhnkrack, Sophie *The History of Shi'ism and Iranian Shi'ism* (München 2013).

Esposito, John L. (ed.) *Political Islam* (London 1997).

Firro, Tarik F. *Wahhabism in Tribal Arabia* (London 2014).

Jahanbakhsh, Forough *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000). From Bazargan to Soroush.* (Leiden 2001).

Jones, Curtis F. *Divide and Perish: The Geopolitics of the Middle East* (Bloomington 2011).

Kenney, Jeffrey T. and Moosa, Ebrahim (ed.) *Islam in the Modern World* (New York 2014)

Khoury, Philip S. and Kostiner, Joseph (ed.) *Tribes and State Formation in the Middle East* (Los Angeles 1990).

Mabon, Simon *Saudi Arabia and Iran: Soft Power Rivalry in the Middle East* (London 2013).

Maréchal, Brigitte and Zemni, Sami (ed.) *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships* (London 2013).

Nasr, Seyyed Hossein, Dabashi, Hamid and Nasr, Seyyed Vali Reza (ed.) *Shi'ism Doctrines, Thought, and Spirituality* (New York 1988).

Omer, Atalia and Springs, Jason A. *Religious Nationalism* (Santa Barbara 2013).

Rasheed, Madawi Al- *A History of Saudi Arabia* (Cambridge 2010).

Slomp, Jan *Islam* (Kampen 1999).

Artikelen.

Abdo, Geneive 'The New Secatarianism: The Arab Uprising and the Rebirth of the Shia-Sunni Divide' *Analysis Paper nr. 29* (2013).

Bellamy, Richard 'The Advent of the masses and the making of modern theory of democracy' *Cambridge Histories Online* (2008) 70-103.

Blanchard, Chistopher M. 'Islam Sunnis and Shiites' *Congressional Research Service* (2009).

Bligh, Alexander 'The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom' *International Journal of the Middle East Studies'* Vol. 17, No. 1 (1985) 37-55.

Dogan, Mattei 'Strategies in Comparative Sociology' Comparative *sociology* 1.1 (2002) 63-92.

Haydu, Jeffrey 'Making Use of the Past: Time Periods as Cases to Compare and as Sequences of Problem Solving' *American Journal of Sociology'* Vol. 104, No. 2 (1998) 339-371.

Kechichian, Joseph A. 'The Role of the Ulama in the Politics of an Islamatic State: The Case of Saudi Arabia' *International Journal of the Middle East Studies'* Vol. 18, No. 1 (1986) 53-71.

Mirbaghari, Farid 'Shi'ism and Iran's Foreign Policy' *The Muslim World* Vol. 94 (2004) 555-563.

Ruthven, Malise 'Terror: The Hidden Source' *The New York Review of Books* (2013).