

*Mensenrechten, Cultuurrelativisme & Islam –
Plaatsbepalingen van Gods eeuwige normen & waarden*

Scriptie aangeboden aan:
dr. Christoph Baumgartner
&
dr. Welmoet Boender
Departement Religiestudies
Faculteit Geesteswetenschappen
Universiteit Utrecht

Geschreven als afsluiting van de opleiding
Taal- & Cultuurstudies
Bachelor of Arts

Miriam Pauline Hartmann
Studentnummer 3695131

1 Augustus 2014

*Mensenrechten, Cultuurrelativisme & Islam –
Plaatsbepalingen van Gods eeuwige normen & waarden*

Inhoudsopgave

Inleiding	3
Hoofdstuk 1: Universele mensenrechten overheersend?	5
- Moraal & recht	5
- Moraal wordt recht	5
Hoofdstuk 2: Relatief universele mensenrechten – Cultureel relativisme als een vorm van kritiek op universele mensenrechten	7
- Een fluïde cultuurconceptie & twee vormen van cultuurrelativisme	7
- Moreel relativisme	8
- Cultureel relativisme	9
Hoofdstuk 3: Cultureel-relativistische kritiek vanuit de islam	13
- Hersenbreker shariah	13
- De Cairo Declaration of Human Rights (CDHR)	15
- In hoeverre zijn ‘IHRS’ cultureel-relativistisch?	16
Hoofdstuk 4: Een islamitisch pleidooi voor (relatief) universele mensenrechten	19
- An-Na’im: Transformatie van mensenrechten, secularisme & islam	19
- Sachedina: Menselijke waardigheid & functioneel secularisme in de islam	21
- Inclusieve, islamitische mensenrechten	23
Hoofdstuk 5: Een “overlapping consensus” over universele mensenrechten?	25
- Een ‘overlapping consensus’ over normen, waarden of rechten?	25
- Conclusie: Een flexibele “overlapping consensus” met inbreng van de islam	27
Conclusie – Relatief universele mensenrechten als lokalisering van universele & eeuwige (islamitische) waarden	31
Bibliografie	33

Inleiding

Mensenrechten zijn een hot item – zie het spraakmakende programma van Peter R. de Vries over mensenrechtenschendingen van kinderen, de verkrachtingen van, en de moord op Indiase vrouwen, maar ook de inheemse omgang met asielzoekers die vaak in schrijnende omstandigheden moeten leven... Heel recent verkreeg de Soedanese Meriam Yehya Ibrahim die wegens afval van de islam ter dood veroordeeld werd, amnestie na internationale verontwaardiging en wekenlange protestacties.

Dikwijls zijn dergelijke twijfelachtige praktijken onderdeel van diepgewortelde culturele/religieuze overtuigingen of tradities¹. De Indiase verkrachtingsslachtoffers kwamen overwegend uit de onderste kaste, wat volgens sommigen een dusdanige bejegening rechtvaardigt. In het bijzonder het laatste voorbeeld werpt de vraag op of de betreffende levensbeschouwingen inderdaad essentieel met mensenrechtenschendingen samenhangen en of men dan uit respect voor het culturele erfgoed überhaupt nog het woord mensenrechtenschending in de mond mag nemen. Staan hier noodzakelijkwijls een religieuze wet en de internationale mensenrechtenverdragen tegenover elkaar?

De universele mensenrechten, zoals bijvoorbeeld verklaard in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens door de VN op 10 december 1948, claimen voor alle mensen overal en onder alle omstandigheden geldig te zijn. In het vervolg zal ik deze beduidende mensenrechtenverklaring – zoals ook gebruikelijk in de literatuur – aanduiden met “UDHR” (Universal Declaration of Human Rights). Het kostte echter veel inspanning en discussie – zeker ook de Tweede Wereldoorlog² met de catastrofale Shoa – voordat de statengemeenschap deze weg wijzende verklaring met 48 stemmen voor en acht onthoudingen aannam – laat staan tot bindende verdragen overging.

Reacties op bovengenoemde voorbeelden geven er blijk van dat veel buitenstaanders dergelijke culturele praktijken als barbaars beschouwen en respect voor mensenrechten eisen. Universele mensenrechten zijn “the dominant moral doctrine for evaluating the moral status of the contemporary geo-political order” (Fagan,2005). Jack Donnelly is sinds de jaren '80 een gerenommeerde wetenschapper op het gebied van mensenrechten en houdt dezelfde overtuiging erop na. Hij spreekt van een “hegemonic political discourse” (Donnelly,2003, p.38/40) – voortbordurend op Gramsci, maar zonder diens implicaties van sociale klassen en meer letterlijk in de zin van ideologische kracht die geen normatieve alternatieven toelaat in de mainstream society.

Echter, zoals de voorbeelden ook laten zien, het werk is nog lang niet af. Dit overheersend mensenrechtendiscours is noch in theorie noch in praktijk universeel geaccepteerd. In deze scriptie wil ik een hardnekkig kritiekpunt op de morele doctrine van universele mensenrechten verkennen: islamitische kritiek op universele mensenrechten, die ik hier als een bijzondere vorm van cultuurrelativisme beschouw. Tevens wil ik het werk van islamitische denkers analyseren die mensenrechten als verenigbaar met de islam achten, ten einde gevolgtrekkingen te kunnen maken over een interculturele consensus over mensenrechten waarbij islamitische inbreng en kritiek juist opbouwend werken. Mijn onderzoeksvraag is daarom tweeledig:

Welke cultureel-relativistische kritiek bestaat er vanuit islamitisch oogpunt op de universele mensenrechten alsmede wat zijn de mogelijkheden en voorwaarden voor een cross-culturele consensus m.b.t. mensenrechten?

¹ Uiteraard verdient deze zin enige nuancering; in India demonstreren mensen massaal, in het programma ‘Peter R. over de grens’ kwam naar voren dat ook inheemsen deze praktijken afkeuren en niet altijd religie of cultuur, maar veelal armoede de betreffende schendingen veroorzaken.

² Zie o.a. Mayer (2013, p.19/20), Laes (2011, p.19 & hoofdstuk 1), Donnelly (2003, p.136), Gosepath & Lohmann (1998, p. 7) en Hoffmann (2010, p.36/37) is van mening dat mensenrechten helemaal het product zijn van een “globalen Gewalt- und Konfliktgeschichte [...], einer Geschichte von ‘hegemonic constastations’”.

Ter beantwoording hiervan maak ik gebruik van het werk van verschillende wetenschappers en autoriteiten op het gebied van mensenrechten die vanuit verschillende oogpunten (en levensbeschouwingen) het brede, multidisciplinaire onderzoeksveld van de mensenrechten bestuderen. Vanzelfsprekend kan ik niet pretenderen, deze vraagstukken uitputtend te onderzoeken en daarom is hier gekozen voor een begrensde insteek met een beperkt aantal politiek- en rechtsfilosofische alsmede religiewetenschappelijke benaderingen. Rechtswetenschappelijke en politiek-filosofische overwegingen spelen een essentiële rol bij het nadenken over (de legitimiteit) van mensenrechten en over de verhouding tussen religieuze en politieke/seculiere normen. De meeste door mij uitgekozen auteurs hebben dan ook een dergelijke achtergrond, zoals de invloedrijke politiekfilosoof Charles Taylor, theoretisch politicoloog Jack Donnelly, juristen Eva Brems en Ann Elizabeth Mayer of de bekende islamitische rechtsgeleerde Abdullahi Ahmad An-Na'im. Theologische argumentaties zijn cruciaal voor islamitische funderingen voor mensenrechten, omdat ze een brug kunnen bouwen naar de 'gewone' moslims. Hierbij gebruik ik het werk van islamwetenschappers, primair Abdulaziz Sachedina. Ten slotte zal blijken dat historisch inzicht in zowel het ontstaan van universele mensenrechten als in de islamitische godsdienst onmisbaar is, een aspect dat vooral Heiner Bielefeldt, filosoof en sinds 2010 'United Nations Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief', steeds benadrukt.

Na universele mensenrechten te hebben gekarakteriseerd (hoofdstuk 1), zal ik in het volgende hoofdstuk cultureel-relativistische kritiek op mensenrechten bespreken (hoofdstuk 2) en vervolgens bespreek ik een bijzondere vorm daarvan, namelijk kritiek op mensenrechten vanuit het oogpunt van een concrete religieuze traditie, de islam (hoofdstuk 3). Daarna onderzoek ik of en hoe het mogelijk zou kunnen zijn om tot gedeelde waarden en tot een intercultureel akkoord over mensenrechten te komen (hoofdstuk 5). Hierbij zullen interpretaties, die mensenrechten en islam met elkaar verenigen, (hoofdstuk 4) van het grootste belang zijn.

Ik ben niet expliciet uit op antwoorden op praktische vragen hoe mensenrechten efficiënter doorgezet zouden kunnen worden (ondanks dat die, zoals ook in de geraadpleegde literatuur, perifeer aan bod kan komen). Met deze aanpak beoog ik de hegemonie van het mensenrechtendiscours theoretisch adequater te problematiseren. Ik wil kritiek op mensenrechten serieus nemen, zonder het idee van mensenrechten helemaal los te laten; en ik wil onderzoeken hoe islamitische kritiek misschien juist constructief zou kunnen zijn.

Hoofdstuk 1: Universele mensenrechten overheersend?

Moraal & recht

Mensenrechten heb je als het ware puur om het feit dat je mens bent. Ze zijn morele garanties (Fagan,2005), aanspraken op een ‘menswaardig’ bestaan. Universalisme, vrijheid en gelijkheid zijn de aan mensenrechten ten grondslag liggende parameters (Bielefeldt,2012, p.19/20). Jürgen Habermas karakteriseert mensenrechten met een “Janusgesicht” (Brunkhorst, Köhler & Bachmann,1999, p.216) omdat zij moraal en recht met elkaar verweven; Javaid Rehman spreekt van een “jurisprudential kaleidoscoop” (Rehman,2007, p.66). Donnelly legt uit waarin het verschil ligt: moraal en rechtvaardigheid draaien om gedragsnormen, wat hoort, wat goed/juist is, en focussen op verplichtingen (“something being right”), terwijl (mensen)rechten in de vorm van positieve rechten focussen op het subjectieve rechten hebben (“someone having a right) zonder eenduidige omschrijvingen van objectieve standaards te geven (Donnelly,2003, p.7).

Rechtswetenschappelijk bekeken zijn mensenrechten een “jurisprudential quagmire” (Rehman,2007, p.67) gezien hun complexiteit en de talrijke verschillen alsmede vaagheden qua inhoud en handhavingsmechanismen (ibidem, pp.67-78). Als morele rechten verwijzen mensenrechten op een wenselijke toekomst, hoe het zou moeten zijn, een rechtvaardige, dé mens achtende samenleving (in tegenstelling tot ‘legal rights’ die alleen een bindende status quo omschrijven en die veelal juist moraliteit als onderbouwing nodig hebben). Menschenrechten streven als een “self-fulfilling moral profecy” (Donnelly,2003, p.15) naar maatschappelijke veranderingen, vooral omdat ze door hun drager – mensen – mogen worden geëist, juist op momenten dat ze onder druk staan. (ibidem, pp.8-12).

Kortom, mensenrechten zijn onderdeel van zowel moraal als van recht. Betreffende het eerste aspect gaat het vooral om bescherming van de menswaardigheid alsmede veroordeling en overwinning van systematisch menselijk lijden (Cushman,2012, p.21). Betreffende het tweede aspect zorgen mensenrechten er als rechten voor, dat autoriteiten verplicht worden om vanuit respect en gelijkwaardigheid te opereren (Donnelly,2003, pp.43-46).

Moraal wordt recht

Dat respect voor de inherente waardigheid institutionele steun nodig heeft in internationaal bindend recht, is een historische nieuwigheid (Bielefeldt,2012, p.19/20). Menschenrechten zijn zelf geen unieke, intrinsieke waarde, maar een historisch geworden mechanisme om waarden, zoals gelijkwaardigheid en respect, te realiseren, een “particular social practice”(Donnelly,2003, p.11). Menschenrechten zijn in die zin onlosmakelijk verbonden met de moderniteit. Donnelly betoogt dat de moderne markteconomie, evenals de moderne natiestaten en het opkomend individualisme (voor het eerst in verschenen, maar absoluut niet beperkt tot het Westen) een voorwaarde vormden voor het mensrechtendiscours (Donnelly,2003, hoofdstuk 4; 1984, p.15/16). Eerder was er geen notie van mensenrechten aanwezig – enkele uitzonderingen zoals de Magna Charta uit de middeleeuwen daargelaten – en circuleerden er ook andere opvattingen over menswaardigheid, die op hun beurt andere beschermmechanismen hadden. Tegenwoordig staat de “Universal Declaration of Human Rights” uit 1948 centraal in het mensenrechtendiscours; wanneer men over mensenrechten spreekt, doelt men meestal op hetgeen de UDHR representeert – het “universal declaration model” (Donnelly,2003, p.22).

Deze historische bepaaldheid evenals contingentie van de mensenrechten is algemeen erkend³. Voorts is dit evident uit de zogenaamde drie generaties van mensenrechten: de ‘klassieke’

³ Zie o.a. Donnelly (2003, p.1), Hoffmann (2010, p.7), Laes (2011, p.156), Nathan (2009, p.25) en Köhler benadrukt dat er altijd een vaste kern is geweest: vrijheid, leven, eigendom – ondanks dat mensenrechten historisch en inhoudelijk zeer verschillend zijn (Brunkhorst et al., 1999, p.121/122).

burgerlijke rechten, vervolgens de sociale, economische en culturele ‘gelijkheidsrechten’ en ten slotte de collectieve rechten gekenmerkt door de opkomende stemmen uit de ‘derde wereld’. Telkens werden meer individuen/groepen als drager van de mensenrechten erkend: eerst uitsluitend mannen, toen slaven, pas later ook vrouwen en minderheden zoals joden, homoseksuelen of asielzoekers (Brunkhorst et al., 1999, p.2117/218). En voor de toekomst zijn andere rechten als garantie voor een minimaal menselijk bestaan wanneer dit onder druk staat, niet uitgesloten⁴. Eva Brems merkt overigens op dat mensenrechten tot het ontstaan van de UDHR uitkomsten van ethische overwegingen waren, maar in hun verdere ontwikkeling raakten zij steeds meer gevangen in de machtsrelaties die zo kenmerkend zijn voor de internationale betrekkingen (Brems,2004, p.7)⁵.

Mag in het licht van deze historische contingentie ten slotte wel sprake zijn van universaliteit? Kunnen mensenrechten inderdaad universeel erkend en gerechtvaardigd worden? Er is hier veel over nagedacht. Sommige wetenschappers zijn ervan overtuigd, dat de codificering en doorzetting van mensenrechten afhankelijk is van een geloofwaardige morele onderbouwing (Sachedina,2009, Fagan,2005, An-Na’im,2005, p.57, Brunkhorst et al.,1999, p.106). Zowel vanuit religieus als ook seculier-filosofisch perspectief zijn er diverse funderingen voor mensenrechten mogelijk. Daarbij bestaat er veel verdeeldheid over de vraag of transcendente rechtvaardigingen achterhaald zijn en universele toepasselijkheid inkrimpen (Brunkhorst et al., 1999,pp.224,106-124, Cushman,2012, pp.267/268) – of juist de enig mogelijke justificatie bieden (Wolterstorff,2008, Lobuyck,2004).

Ik concludeer: mensenrechten kunnen weliswaar heel divers worden onderbouwd, of ook helemaal niet – afhankelijk van de bijbehorende veronderstellingen over de menselijke natuur. Deze diversiteit aan religieuze/filosofische ondermijnt de universaliteit van mensenrechten niet, maar maakt zij juist breder, voor verschillende zienswijzen toepasbaar. Evenzo ondergraaft hun boven geschetste historische contingentie, complexiteit alsmede het feit dat zij zowel onder moraal, als onder wetgeving vallen, de universaliteit niet. In tegendeel kan zo hun dynamiek gehonoreerd worden. De kracht van mensenrechten ligt juist in hun aanpassingsvermogen en openheid (Rehman,2007, Brems,2004, Ayton-Shenker,1995).

Je zou kunnen stellen dat het mensenrechtendiscours terecht als ‘hegemonisch’ wordt betiteld, omdat dit het beste aansluit bij de hedendaagse context en tegelijk voldoende mogelijkheden voor veranderende omstandigheden biedt, zonder de kenmerken van universalisme, vrijheid en gelijkheid kwijt te raken. Echter, Donnelly sprak van een “hegemonisch politiek discours” – en inderdaad ervaart de alzijdigheidsclaim nogal filosofische en theologische afwijzing (zie Nathan,2009, p.41). Hierover gaat het volgende hoofdstuk.

⁴ Brunkhorst et al. (1999, p.123); Donnelly (2003, p.57) bespreek het “right tot excrete” – dit zou tegenwoordig idioot zijn. Maar stel dat er in toekomst uitscheidingen verboden zouden worden als een diabolische foltermethode of een vorm van repressieve sociale controle - dan zou het wel zinvol zijn om een degelijk (mensen)recht te overwegen. Interessant is ook de discussie omtrent ‘biotic rights’ (o.a. Gustafson & Juviler, 1999, p.4/5 & hoofdstuk 4&5).

⁵ Hoffman (2010, p.23) attendeert op het paradox dat mensenrechten met hun supranationale moraal vanaf de Tweede Wereldoorlog steeds universele werden, maar tegelijk werden de soevereine natiestaten steeds sterker, wat de doorzetting van de universele mensenrechte juist bemoeilijkt.

Hoofdstuk 2: Relatief universele⁶ mensenrechten- Cultureel relativisme als een vorm van kritiek op universele mensenrechten

Cultuurrelativisme betwijfelt of de ethiek die aan de mensenrechten ten grondslag ligt werkelijk universeel is. In hoeverre kunnen specifieke culturen een overtuigende spirituele verantwoording leveren die voor het “global human rights project” nodig is? (De Gaay Fortman, Martens & Mohamed Salih, 2009, p. 26)? Hoe kunnen mensenrechten, gegrondvest in de mens, universeel zijn als dé mens als zodanig niet bestaat? Mensen worden immers gedetermineerd door hun unieke omgeving en disposities, hun biologische, sociale, culturele – en niet te vergeten, historische – omstandigheden. Maar als de mens dan (slechts) gevormd wordt door zijn omgeving, blijft er dan nog wel iets intrinsiek menselijks over dat bescherming en achting nodig heeft? Hebben mensenrechten überhaupt nog enige betekenis (Donnelly, 2003, p. 90-91)?

De oorzaak voor de uiteenlopende meningen over de toepasbaarheid van mensenrechten ligt in feite in de morele en ethische verdeeldheid (Cushman, 2012, p. 19/20, Mahoney, 2007, p. 167/168, Gosepath & Lohmann, 1998, p. 9). Maar voordat ik nader inga op meer inhoudelijke kwesties omtrent relativistische visies op moraal en cultuur, lijkt het me belangrijk om even stil te staan bij een nauwkeurige begripsbepaling.

Een fluïde cultuurconceptie & twee vormen van cultuurrelativisme

Cultuur is een diffuus, heel moeilijk te definiëren begrip. De grote antropoloog Boaz omschreef cultuur tamelijk breed: “Alle mentale en fysieke reacties die kenmerkend zijn voor het gedrag van de leden van een sociale groep, individueel en collectief, in relatie tot hun natuurlijke omgeving tot andere groepen, tot leden van sociale groepen, en van het individu tot zichzelf” alsmede “de producten van hun activiteiten en de rol die deze spelen in het leven van de groep.” (geciteerd in De Jong, 2008, p. 164). Culturen zijn niet alleen divers, maar ook omstreden. De hedendaagse antropologie ziet het cultuurbegrip niet meer als een ding, maar als betwiste terreinen, geconstrueerd door “selective appropriations from diverse and contested past and present” (Donnelly, 2003, p. 102). Zelfs binnen één cultuur bestaan immense verschillen en Donnelly waarschuwt voor een vereenzelviging van civilisatie of cultuur met religie en politiek (ibidem, p. 100/101)⁷.

Derhalve is voor dit paper vooral de volgende eigenschap van cultuur – waarvan religie een groot, maar niet het enige aspect is – belangrijk: de zowel dia- als synchrone diversiteit en fluïditeit⁸. Het cultuurrelativisme schetst daarentegen vaak een statisch beeld van cultuur dat geen rekening houdt met deze wisselvalligheid en de moeizame realiteit van politiek en macht, of het refereert aan een cultuur die als zodanig allang niet meer bestaat (Donnelly, 2003, p. 102).

In de *Internet Encyclopedia of Philosophy* staat de volgende definitie van cultureel relativisme, dat oorspronkelijk een antropologische methode was als reactie op het misleidende etnocentrisme binnen de sociale wetenschappen: “Cultural relativism asserts that the beliefs and practices of human beings are best understood by grasping them in relation to the cultural context in

⁶ Deze antithetische woordspeling gebruikt Donnelly (2003, p. 106) om te beklemtonen dat zowel radicaal universalisme als radicaal relativisme onwerkbaar zijn.

⁷ Bijvoorbeeld vormt de islamitische wereld van Dakar tot Jakarta weliswaar een internationale politieke unie, de meerderheid in die landen is inderdaad moslim, maar hier is geen sprake van civilisatie of cultuur, temeer omdat miljoenen moslims buiten deze unie leven (Donnelly, 2003, p. 101). Civilisatie is volgens Donnelly een bredere en ruimere benoeming van cultuur, bv. verschillende culturen, zoals de Franse, vallen onder de westerse civilisatie (ibidem, p. 89).

⁸ Zie o.a. Nathan (2009, p. 174), Hashemi (2008, p. 12/13), Rehman (2007, p. 87), Bucar & Barnett (2005, p. 16/17), Bielefeldt (2000, p. 101/102), Gustafson & Juviler (1999, p. 3), Gosepath & Lohmann (1998, p. 370/371).

which they occur.” (Westacott, 2012). Zodra deze methode een prescriptieve dimensie krijgt, is er in feite sprake van *normatief relativisme* (idem); de opvatting dat morele overtuigingen of praktijken binnen andere culturele kringen niet van buitenaf mogen worden veroordeeld.

Cultureel relativisme heeft veel raakvlakken met moreel relativisme, een breed in te vullen en niet altijd even nauwkeurig omschreven positie met twee hoofdkenmerken: “1. Moral judgments are true or false and actions are right or wrong only relative to some particular standpoint (usually the moral framework of a specific community). 2. No standpoint can be proved objectively superior to any other.” (idem). Cultureel relativisme is als het ware onderdeel van moreel relativisme; een argument dat moreelrelativisme onderbouwt, doordat het naar de diversiteit aan culturen en praktijken verwijst, die onverenigbaar zou zijn met één ware moraal.

Ergo zet moreel relativisme vraagtekens bij het universalisme van mensenrechten. Inderdaad wijst de Britse theoloog en ethicus Jack Mahoney erop dat bij mensenrechtenkwesies culturele eigenheden meestal niet ter discussie staan, maar de vraag naar moreel gedrag en verwachtingen (Mahoney,2007, p.167)⁹. Evenzo identificeert Andrew Fagan de morele verdeeldheid als de kern van mensenrechtenconflicten (Cushman,2012, hoofdstuk 1)¹⁰.

Voor dit paper over islamitische kritiek op universele mensenrechten wil ik cultureel relativisme op een tweetal manieren gebruiken: Ten eerste als moreel relativisme dat één universeel geldige moraal ontkent. Hierbij gaat het om (veelal) theoretische/filosofische kritiek op de universele moraal van mensenrechten. Ten tweede meer letterlijk als cultuurrelativisme, betreffende specifieke culturele/religieuze praktijken of overtuigingen, de claim dat de culturele soevereiniteit niet mag worden aangetast en bepaalde handelingen niet van buitenaf kunnen/mogen worden be- of veroordeeld.

Moreel relativisme

Betreffende de eerste notie, moreel relativisme, worden universele mensenrechten afgekeurd met het argument dat moraal een sociaal en historisch contingent fenomeen is dat alleen voor de specifieke gemeenschap en tijd waarin deze is ontstaan geldig kan zijn (Fagan,2005). Zo betwist de beroemde Amerikaanse filosoof Richard Rorty een universele moraal en bekritiseert pogingen om mensenrechten te rechtvaardigen als verouderd (Grippe,2014, Rorty,1993). Volgens hem is de sociale acceptatie van morele opvattingen of praktijken altijd afhankelijk van hun temporele utiliteit (Grippe,2014). Omwille van de krachtadigheid van mensenrechten moet het tegenwoordig meer gaan om emotionele educatie, “manipulating sentiments”, gericht op identificatie met ‘de ander’ – een inclusieve visie op de mens (Rorty,1993, pp.121-224,127). Beschavingen die niet bekend zijn met verlichtingsidealen hebben andere opvattingen over mens-zijn (gehad); veelal juist negatieve karakteristieken in termen van wat ze niet zijn als afgrenzing en bescherming tegenover andere gemeenschappen. Zij zijn veel meer gericht op hun directe omgeving en hebben geen notie van een lidmaatschap in het menselijke biologische geslacht (ibidem, p.125/126)¹¹. Dergelijke zienswijzen zijn niet minder rationeel, maar ontstaan in onzekere omstandigheden waarin onvoldoende

⁹ Vergelijk Mahoneys definitie van ‘ethisch relativisme’: “Accepting that the ethical views which individuals or groups profess on particular matters may differ and yet be all equally valid, or equally right for those who maintain them.”(Mahoney,2007, p.168).

¹⁰ “A commitment to human rights is a commitment to a moral vision of how the world should be regulated. A commitment to human rights entails the drawing of a moral line in the sand between what is permissible and impermissible in respect of how human beings are to be treated by those who hold authority over them.” (Cushman, 2012, p.19/20); waar deze lijn precies moet worden getrokken is volgens Fagan afhankelijk van de (nogal verschillende) morele overtuigingen.

¹¹ Sommige culturen hebben/hadden – ook in hun taalgebruik – geen bewustzijn van de mens als zodanig, daar gaat het meer om de eigen stam of het eigen volk in tegenstelling tot anderen (Donnelly,2003, p.91). In dit kader is ook het linguïstisch relativisme interessant; volgens de (niet onomstreden) Sapir-Whorf-these bepaalt het taalgebruik de werkelijkheidsbeleving, en verschillende culturen, die totaal verschillende talen spreken, kunnen dus uiteenlopende percepties van de werkelijkheid hebben (De Jong, 2008, p.167).

veiligheid heerst om een eigen respectvolle en positieve identiteit ten aanzien van anderen te vormen en om sympathie met andere groepen aan te wakkeren (ibidem, p.127/128). Sympathie en veiligheidsgevoel – minder onze ratio – zijn dus nodig voor een inclusieve mensenrechtencultuur waarin mensen van bottom-up verbetering teweeg brengen door met andere mensen mee te voelen en voor anderen op te komen (ibidem, p.130/133).

Mahoney onderscheidt een tweetal antwoorden die op moreel (“ethisch”) relativisme kunnen worden gegeven: ten eerste door moreel relativisme helemaal door te trekken, waardoor je tot de conclusie komt dat elk gedrag acceptabel zou moeten zijn en morele debatten of hervormingen in samenlevingen dus zinloos zouden zijn (Mahoney,2007, p.170). Ten tweede empirisch – en hier sluit hij eigenlijk meer aan bij mijn tweede notie – door specifieke gebruiken of handelingen, die met een beroep op moreel relativisme worden gerechtvaardigd, stapsgewijs nauwkeurig te analyseren en te ontmaskeren als juist niet inherent verbonden met en gewaardeerd in de betreffende cultuur (ibidem, p.168/169).

Cultureel relativisme

Betreffende de tweede boven genoemde notie, wil ik nu specifiekere cultureel-relativistische kritiek analyseren. Radicaal cultuurrelativisme acht cultuur-externe criteria (zoals een universele moraal) stellig onrechtmatig om handelingen te beoordelen (Donnelly,2003, p.90/91; 1984, p.400). Dat zou m.b.t. mensenrechten betekenen dat een verdenking van mensenrechtenschending (van buitenaf) niet als zodanig mag worden bekritiseerd, omdat ze wel in overeenstemming zou zijn met de cultuurinterne waarden en opvatting over moreel gedrag, rechten of plichten. Radicaal universalisme houdt daarentegen in, dat cultuur irrelevant is bij de beoordeling van morele regels en plichten (idem). Tussen deze twee uitersten, die noodzakelijkerwijs in spanning staan met elkaar, bevinden zich verschillende gradaties van “strong cultural relativism” (cultuur als eerste en belangrijkste grondbeginsel) tot “weak cultural relativism”, ook omschreven als “strong universalism” waarbij de relativiteit van mens en cultuur onderkend wordt, maar cultuur alsnog een secundaire rol speelt bij de beoordeling van rechten of handelingen (Donnelly,2003, p.90; 1984, p.401)¹².

Donnelly gebruikt verder een kwalitatieve dimensie om relativistische claims te beoordelen, betreffende de *substantie* van de mensenrechten, de *interpretatie* van rechten en ten slotte de *vorm* waarin rechten geïmplementeerd worden (2003, p.93-98; 1984, p.408-410). Op het niveau van substantie of concept slagen cultureel-relativistische argumenten nauwelijks, omdat het hier om abstracte, algemene statements gaat. Haast niemand zou bv. een recht op arbeid (UDHR, artikel 23) afkeuren, tenzij er absoluut onoverbrugbare verschillen in de opvattingen over menselijk natuur en waardigheid zijn, die immers de grondlaag voor een dergelijke mensenrechtenlijst vormen. Alleen op dit level bepleit Donnelly een radicaal universalisme.

Rechten vragen voorts om nadere duiding, hierbij biedt de cultuur een legitiem kader om een abstract recht specifiekere in te vullen. Op dit interpretatieniveau zijn betrekkelijke verschillen mogelijk. Ook binnen dezelfde civilisaties bestaan hierover uiteenlopende zienswijzen, zoals bv. te zien in de divergente visies op de doodstraf in de VS en Europa. Echter, deze diversiteit is ook begrensd; interpretaties zijn geen vrije associaties en horen plausibel te zijn¹³.

¹² Donnelly zelf houdt er een positie van sterk universalisme - of zwak cultureel relativisme - op na (2003, p.90, 1984, p.401). Respect voor culturele eigenheden en soevereiniteit is weliswaar geboden, bepaalde handelingen – zoals slavernij – die dermate haaks staan op deze (universele) moraal – rechtvaardigen volgens Donnelly wel een duidelijke afkeuring (2003, p.92/93). “We need to recognize both, the universality of human rights and their particularity and thus accept a certain *limited* relativity, especially with respect to forms of implementation.” (2003, p.98) “Or, as I prefer to put it, human rights are relatively universal.”(ibidem, p.106).

¹³ Donnelly voert als voorbeeld het recht op politieke participatie aan, dat nogal verschillend wordt ingevuld, maar de West-Afrikaanse leus “one man, one vote, once”, een eenmalige verkiezing voor een levenslange dictator, is onaanvaardbaar (2003,p. 96).

Ten slotte is er het niveau van implementatie of vorm; bv. vraagt een recht op arbeid om concrete codificering in de nationale wet en politieke praktijk. De implementatie van een universeel recht is sterk afhankelijk van de desbetreffende cultuur, maar vooral van factoren als economische ontwikkeling of unieke nationale ervaringen. Op dit level treden volgens Donnelly de meeste conflicten op, omdat hier ook de meeste variaties mogelijk zijn.

Donnelly betwijfelt wel, of cultuur de verklaring zou zijn voor talrijke conflicten betreffende interpretaties of vorm (2003, pp.97-99,103). Volgens hem persisteren cultureel relativistische argumenten om de volgende zes redenen (Donnelly, 2003, p.99/100): Ten eerste wordt verrassend vaak onterecht aangenomen dat de institutie, die voor de realisatie van een recht verantwoordelijk is, essentieel zou zijn voor het recht, waardoor vaak onbegrip ontstaat over de verschillende systemen. Ten tweede wordt deze verwarring tussen en vereenzelviging van recht en institutie veelal verscherpt door “narrow-minded and ham-handed (Western, and especially American) international human rights policies and statements” die wel de invulling van andere rechtssystemen bekritisieren, maar niet kritisch naar hun eigen instituties kijken. Ten derde zorgt het wrede koloniale verleden, dat bij sommigen nog sterk en levendig aanwezig is, voor een (begrijpelijke maar niet altijd gerechtvaardigde) gevoeligheid voor kritiek of druk van buitenaf. Ten vierde zijn cultureel-relativistische argumenten vaak geworteld in een verlangen om nationale, regionale of culturele trots uit te drukken en te bevorderen. Ten vijfde worden relativistische argumenten ook graag praktisch gebruikt ter bevordering van mensenrechten, o.a. omdat een duurzame erkenning en implementatie van mensenrechten efficiënter zou zijn als deze aansluiten bij de lokale tradities. Ten slotte, en misschien het belangrijkste, worden volgens Donnelly culturele argumenten – hoewel empirisch inaccuraat en moreel absurd – misbruikt door “vicious” elites om af te leiden van hun repressieve politiek; en politiek correcte westerlingen durven vaak geen kritiek uit te oefenen, zich bewust van hun koloniale verleden en de daarmee verbonden sentimenten. Donnelly stelt verder vast dat cultuur-relativistische argumenten het meest worden voortgebracht door ‘verwesterde’ politieke en economische zelfzuchtige elites die de traditionele cultuur allang achter zich hebben gelaten (Donnelly,2003, p.102, 1984, p.411). De enige manier om cultureel relativistische argumenten te accepteren, is voor hem aantonen dat een zekere praktijk daadwerkelijk een sterke, authentieke culturele basis heeft en dat er tevens alternatieve mechanismen aanwezig zijn die de waardigheid van de mens garanderen (1984, p.114).

Brems identificeert het centrale cultureel-relativistische argument, dat welbeschouwd een politiek vraagstuk is, als volgt: mensenrechten zijn té westers om universeel te zijn en houden geen rekening met de realiteit van andere samenlevingen. Overeenkomstig Donnelly’s vierde punt hierboven, draait het daarbij eigenlijk vooral om geldingsdrang, een behoefte om de eigen identiteit en autonomie te laten gelden, alsmede zelfbescherming tegenover kritische buitenlandse en binnenlandse invloeden (Brems, 2004, p.7). Omdat mensenrechten tegelijk enigszins politiek erkend zijn en in eigenbelang als kritiek tegenover andere staten worden gebruikt, komt zij net als Donnelly tot de conclusie dat universele mensenrechten niet per definitie worden afgekeurd en dat cultuurrelativisme hier daarom strikt genomen niet van toepassing is (ibidem, p.7/8)¹⁴. Feitelijk gaat het om een “re-defining, re-interpretation, and re-prioritizing” van internationale mensenrechten (ibidem, p.8).

Daarbij ligt de focus van de zogenaamde culturele kritiek op de afwijzing van het individualisme ten gunste van het collectief en krijgen plichten sterke nadruk. De focus van economische kritiek ligt op het recht op ontwikkeling en op economische en sociale rechten. Ten slotte ligt de focus van meer politieke kritiek op de eigen soevereiniteit. In feite zorgen de instabiliteit alsmede etnische en religieuze verdeeldheid van veelal jonge staten voor restrictief beleid (ibidem, p.8/9). Habermas ontmaskert deze conflictpunten evenzo als een socio-economisch en geen cultureel probleem (Brunkhorst et al.,1999, pp.220-223)¹⁵. De invloedrijke

¹⁴ Het cultuur-relativistische debat wordt eigenlijk alleen in Westerse academische kringen gevoerd (Brems, 2004, p.8).

¹⁵ Habermas’ redenering lijkt op die van Donnelly (2003, hoofdstuk 4): Het ontstaan van de “Wirtschaftsgesellschaft” veronderstelt in tegenstelling tot oudere maatschappij- en corporatievormen individuele rechtszekerheid. Zodra de

mensenrechtenactivist Clemens Nathan concludeert hetzelfde: Wanneer godsdienst en mensenrechten als schijnbaar onverenigbaar met elkaar worden geponeerd, gaat het daadwerkelijk om incompatibiliteit tussen mensenrechten en machtspraktijken waarbij enkele religieuze interpretaties ge/misbruikt worden (Nathan,2009, pp.23,119).

Alsnog wil Brems het verwijt dat mensenrechten té westers zijn, laten gelden; immers de menselijke natuur is niet context-neutraal en de UDHR van 1948 werd opgesteld door vooral blanke, goedopgeleide, mannelijke westerlingen. Werkelijk universele mensenrechten moeten volgens haar ook de ervaringen van andere samenlevingen weerspiegelen (Brems, pp.7,12).

Bielefeldt, bezorgd over het essentialisme dat uit cultuurrelativisme voortvloeit, bepleit een “critical defense of universal human rights in a way that gives room for different cultural and religious interpretations” (Bielefeldt,2000, p.91). Een reflectie op de contingente geschiedenis van de mensenrechten, die niet noodzakelijk zo had hoeven gebeuren, is hiervoor nodig. De eerste sporen van mensenrechten zijn weliswaar in westerse civilisaties (let hierbij op het gebruik van de meervoudsvorm) te vinden (ibidem, p.92), maar zelfs in het Westen ontwikkelden zich dikwijls tegensprekende stromingen, zie filosofische mensenrechtenkritiek of kritiek door kerken die inmiddels een van de grootste voorvechters van mensenrechten zijn – zonder dat ze hun eigen traditie helemaal hebben losgelaten (ibidem, p.96/98). Bovendien was in oude westerse samenlevingen ook geen notie van rechten aanwezig, gelijkwaardigheid betekende in de bijbel of bij Aquino niet meteen gelijkheid voor de wet (ibidem, p.94, Donnelly,2003, pp.76-78). Voorts attendeert een historische analyse op het feit dat het gevecht voor mensenrechten ook in het Westen hard moest worden uitgevochten tegenover elites die voor hun macht vreesden (Bielefeldt,2000, p.96). Mensenrechten ontwikkelden zich altijd verder op momenten van “crisis of tradition”, wat uiteindelijk tot een “transformation of tradition”, een leerproces, leidde (ibidem, p.100). De westerse ontwikkelingen en ervaringen kunnen een voorbeeld, maar geen bindend paradigma zijn. Het ontstaan van mensenrechten zegt niets over hun toepasbaarheid (o.a. Mahoney,2007, pp.109-111, Donnelly, 2003, pp.64,69/70, Brunkhorst et al.,1999, pp.109,117/118). Dit “self-critical historic perspective” stelt ons in staat om de problemen te begrijpen waarmee mensenrechtenadvocaten in andere werelddelen worstelen en – veel belangrijker – het ontkracht meningen die beweren dat mensenrechten slechts een vorm van westers imperialisme zijn (Bielefeldt,2000, pp.99-102). Ten slotte is het hermeneutische standpunt ook bepalend: wij kijken nu vanuit een modern standpunt in *retrospectie*, we moeten aandacht hebben voor continuïteiten maar ook voor discontinuïteiten en er terugkijkend geen teleologie in willen zien (ibidem, pp.100,117).

Uit dit hoofdstuk bleek dat cultuur-relativistische argumenten in de zin van mijn eerste notie – een ethische afwijzing van een universele moraal – niet het grote struikelblok zijn als het gaat om mensenrechten en daarnaast vooral een theoretisch dispuut aan de veelal westerse academiën zijn. Cultuurrelativisme in de tweede zin – als het gaat om daadwerkelijk uiteenlopende culturele verschillen – blijkt evenmin een onmogelijke barrière te vormen. Veeleer schijnt het zo te zijn dat cultuur-relativistische argumenten worden gebruikt omwille van andere (politieke, economische...) belangen en bovendien het ontstaan van de mensenrechten miskennen. Desalniettemin dient de kritiek serieus te worden genomen. Mensenrechten als politieke rechten zijn, evenmin als een vermeende menselijke natuur, contextneutraal en moeten omwille van hun eigen universaliteit rekening houden met de ervaringen van diverse culturen. Hierbij kan Donnelly's onderscheiding tussen substantie, interpretatie en vorm een uitweg geven. Uit het eerste hoofdstuk bleek ook dat

markteconomie in andere culturen wordt overgenomen, bestaat ook daar de noodzaak voor alternatieve beschermmechanismen, met mensenrechten als de meest voor de hand liggende oplossing. Volgens Habermas bevinden zich sommige beschavingen vandaag de dag op hetzelfde punt waar het Westen ooit stond; een geschikte omgang met pluralisme en ook met verschillende wereldbeschouwingen is noodzakelijk. Hierbij zijn samenwerking, reflectie over het mensenrechtensdiscours en vooral het van elkaar leren zeer belangrijk (ibidem, p.227).

universele mensenrechten vatbaar zijn voor dusdanige tolerantie en flexibiliteit¹⁶.

Daarentegen is de mensenrechtenkritiek vanuit religieus, specifiek islamitisch oogpunt, hoewel soms ook onder cultureel-relativistische kritiek genoemd, van een geheel andere orde omdat de islam een krachtiger en significant sterkere culturele factor is dan de andere genoemde kritiekpunten. Religie geniet immers goddelijke autoriteit en bovendien staan de islamitische leefregels dikwijls in absolute tegenspraak tot mensenrechten (Brems,2004, p.9) – een schijnbaar veel radicaler, fundamenteeler conflict.

¹⁶ Zie b.v. het boek *Religion, Rights and Secular Society: European Perspectives* van Peter Cumper & Tom Lewis (red.) (Edward Elgar Publishing, 2010) waarin de toepassingen van mensenrechten in Europese landen wordt onderzocht, waaruit blijkt dat deze per land nogal verschillend kunnen en mogen zijn.

Hoofdstuk 3: Cultureel-relativistische kritiek vanuit de islam

Na de algemene bespreking van cultureel relativisme, wil ik nu nader bekijken hoe dergelijke argumenten geopperd worden in de islamitische cultuur. Hiervoor onderzoek ik hoe islamitische ideeën omtrent mensenrechten weerslag hebben gevonden in een officieel document, de Cairo Declaratie van de Mensenrechten in de Islam uit 1990. Vervolgens zal ik analyseren in hoeverre deze gezien kan worden als cultureel-relativistisch.

Zoals in het voorafgaande hoofdstuk aan de orde kwam, zijn culturen altijd aan verandering onderhevig. Ik wil hier beklemtonen dat ook ‘de religieuze traditie’ of ‘de’ islam zo statisch, eeuwig en eenduidig identificeerbaar niet bestaat. Belevingen en uitoefeningen van religie zijn altijd afhankelijk van de historische en sociale context alsmede andere culturele en individuele aspecten¹⁷. Dit is bij de islam temeer het geval, omdat hier geen overkoepelende autoriteit of kerk bestaat die één officiële leer propageert¹⁸. Dientengevolge kan er nooit sprake zijn van ‘de’ islamitische visie op mensenrechten¹⁹.

Bielefeldt (2000, pp.103-114) identificeert vier posities inzake mensenrechten in de islam, die tevens samenhangen met een problematisering van de sharia²⁰. Onder de eerste categorie, “islamisering van mensenrechten”, valt de Cairo Charta. Ann Elizabeth Mayer, hoogleraar ‘legal studies and business ethics’, betitelt dergelijke concepten als “Islamic human rights schemes” (Mayer, 2013, p.1/2), reacties op het internationale mensenrechten discours, die talrijke aspecten aan de internationale mensenrechten ontnemen en tegelijk islamitische ideeën en regels aanwenden. Ik zal deze “Islamic human rights schemes” in het vervolg verkort als ‘IHRS’ aanduiden. Mayer analyseert in haar boek *Islam and Human Rights* (2013) vanuit rechtsvergelijkend perspectief ‘IHRS’ in verhouding tot de standaard van internationale mensenrechten; een dusdanige benadering zal ik hier aanhouden. Blijkens Mayer is kenmerkend voor deze schema’s (vooral voor OIC²¹-geredigeerde, zoals de Cairo Charta) dat het hun eigenlijke bedoeling is om mensenrechten te degraderen ten gunste van islamitische leefregels – juist in een tijd waarin de bewustwording van mensenrechten in het Midden Oosten toeneemt (idem).

Hersensbreker *sharī’ah*

Als het om islam en mensenrechten gaat, trekt de veelvuldige verwijzing naar de *sharia* de aandacht. De wet is in de islam een centrale component (Gustafson & Juviler, 1999, p.177). Het lijkt me daarom nodig, deze omstreden ‘islamitische wet’ hier eerst nauwkeurig, maar zeker niet uitputtend, te ontvouwen.

Letterlijk vertaald als weg, pad of straat omvat *sharī’ah* niet alleen wetten, maar ook richtlijnen voor het hele leven²². Naargelang de umma, de moslimgemeenschap, zich uitbreidde, was een richtinggevende interpretatie en toepassing van de koran-boodschappen een vereiste. Op

¹⁷ Zie o.a. Cushman (2012, p.255/256), Nathan (2009, p.174), Hashemi (2008, p.1), Bucar & Barnett (2005, pp. 16/17,61,7), An-Na’im (2005, p.72), Gustafson & Juviler (1999, pp.3,9,180).

¹⁸ Vergelijk Cushman (2012, p.259/260), Sachedina (2009, o.a. p.53), Bucar & Barnett (2005, p.75), Gustafson & Juviler (1999, p.180).

¹⁹ Zie o.a. Mayer (2013, p.ix/203), Bielefeldt (2000, p.103), Gustafson & Juviler (1999, p.180).

²⁰ 1-“islamization of human rights” 2-“pragmatic approach” 3-“liberal reconceptualization of sharia” 4-“secular positions”.

Vergelijk met Brems (2004, p.5/6) die drie categorieën identificeert: 1 - een seculiere, die argumenteert dat mensenrechten en sharia incompatibel zijn, 2 - een apologetische, die oppert dat islam de perfecte bescherming biedt als alternatief voor mensenrechten en tegelijk mensenrechten alleen erkent als ze in lijn met de sharia zijn, en 3 - een liberale, die islamitische reformen voorstaat ter vereniging van mensenrechten en islam.

²¹ ‘Organization for Islamic Cooperation’, tot juni 2011 bekend als ‘Organization of the Islamic Conference (Mayer, 2013, p.2), tegenwoordig 57 leden.

²² Zie o.a. Cushman (2012, p.258), Hashemi (2008, p.9), Bucar & Barnett (2005, p.76).

basis van de koran, de Hadith en de hele soenna stelden moslimjuristen reglementen op, de sharia, en ontwikkelden een systeem van methoden en instrumenten voor de rechtspraak daaromheen (*fiqh*). Zo ontstonden tot in de 10^e eeuw vijf grote gezaghebbende scholen, vijf verschillende manieren om de islam te (be)leven (Cushman,2012, p.259)²³. Deze diversiteit aan zienswijzen, hoewel meestal minimaal, is absoluut legitiem.

Sharia kan als een ‘comprehensive system’ worden gezien omdat religie essentieel wordt geacht voor alle levensterreinen (Sachedina,2009, p.68). Sachedina stelt, dat de islam zich van alle Abrahamitische godsdiensten het meest bewust was van zijn wereldse agenda en altijd al implicaties had voor de openbare orde (*idem*). Wel lag de focus van sharia van oudsher meer op privé zaken dan op publieke (Hashemi,2008, p.2)²⁴. Mayer beklemtoont dat de sharia in hoge mate idealistisch is en, enkele uitzonderingen daargelaten, niet ontwikkeld werd met het oog op constitutionele wetgeving (Mayer,2013, p.45/46)²⁵.

Betreffende de spanningen tussen sharia en mensenrechten verduidelijkt Bielefeldt dat de meeste mensenrechtenrechtenschendingen niet direct te herleiden zijn tot de islam maar voortkomen uit problematische traditionele en fundamentalistische interpretaties van de sharia als een “comprehensive system of politically enforcible normative regulations” (Bielefeldt,2000, p.102/103). De dikwijls evidente contradicties tussen regels in de klassieke sharia en in moderne mensenrechtenlijsten zijn volgens hem alleen al vanwege het millennium verschil in hun ontstaan begrijpelijk²⁶. De aan het begin genoemde methode om deze conflicten te negeren door mensenrechten te vereenzelvigen met de islam – de islamisering van de mensenrechten – is volgens Bielefeldt daarom incorrect en anachronistisch, oppervlakkig en essentialistisch (*ibidem*, p.104/105).

Daarentegen mogen in een pragmatische benadering enkele aspecten van de sharia uitgesteld of aangepast worden ten gunste van het gemeenschappelijke welzijn; niet de *validity*, maar *applicability* van de sharia staat ter discussie. Flexibiliteit en pragmatisme kenmerkten reeds de politiek van de profeet en de verschillende wetscholen, die immers tegen de achtergrond van diverse culturele en religieuze overtuigingen opereerden. Echter, zo stelt Bielefeldt, de conceptuele verschillen tussen sharia en mensenrechten worden hierdoor niet opgelost (*ibidem*, pp.106-108). Want dergelijke pragmatische hervormingen zijn alleen mogelijk zolang de absolute autoriteit van de sharia als goddelijk en onveranderlijk theoretisch onbetwistbaar blijft.

Een liberale re-conceptualisering van de sharia toetst deze wel kritisch, maakt een structureel onderscheid tussen sharia en *fiqh* en is een heroriëntatie op de essentiële normatieve boodschap van koran en sunna, de hoofdbronnen van de sharia. (*ibidem*, p.108-112). De essentie en principes van de sharia zijn universeel en onveranderlijk, maar de wettelijke normen die deze principes implementeren, zijn aan te passen aan de temporale en sociale omgeving (Hashemi, 2008,

²³ De vier soennitische scholen van Hanbali (vooral in Mesopotamië, Syrië en Palestina), Hanafi (Turkije, Centraal-Azië, Indische subcontinent), Maliki (Egypte, Noord- & West-Afrika) en Shafi'i (Egypte, Oost-Africa, Maleisië) alsmede de shi'itische school van Jafari die vooral de autoriteit van kalief Ali erkent en onafhankelijke interpretatie (*ijtihad*) praktiseert .

²⁴ Zie de driedeling van de sharia: *ibadat*: godsdienstige kwesties, tussen God en de mens, *muamalat*: wettelijke aangelegenheden tussen individuele mensen onderling, *siasiyat*: letterlijk politiek, kwesties m.b.t. staten onder elkaar en individuen in relatie tot de staat (Hashemi,2008, p.8).

In de laatste decennia is de roep naar ‘islamisering van de wet’ wat harder geworden, maar ook al werden klassieke sharia-regels gedeeltelijk weer in de nationale wetgeving geïntroduceerd (bv. in Iran en Pakistan), talrijke praktische problemen maken de daadwerkelijke handhaving soms onmogelijk (Hashemi,2008, p.19, 259).

²⁵ El Fadl stelt dat de opdracht om de goddelijke wet hoog te houden geen theocratie ambieert, maar een “aspirational moral exhortation” is (Bucar & Barnett,2005, p.75). Sharia is volgens hem een “symbolic construct for the divine perfection that is unreachable by human effort” – een nastrevenswaardig ideaal, toch altijd onvolmaakt mensenwerk, “work in progress” (*ibidem*, p.102).

²⁶ Voorbeeld: vrouwen werden sinds de opkomst van de islam en volgens de sharia wel als rechtspersoon erkend - en dit was een enorme vooruitgang ten opzichte van de omringende rechtssystemen destijds (vergelijk Hashemi,2008, p.7, Rehman,2007, p.85) - maar er was nog lang geen sprake van gelijkheid van rechten, wat tegen de achtergrond van de moderne mensenrechten-standaard discriminatie is (Bielefeldt, 2000, p.103).

p.9/10). Zo kan sharia beter begrepen worden als morele grondprincipes om de in de Koran geopenbaarde universele waarden zoals *amānah* (trust), *‘adālah* (justice) and *shūra* (consultation) op alle terreinen van het leven te realiseren (Sachedina, 2009, p.68, al-Ashan,2008/2009, p.570).²⁷ Volgens de Iraanse geleerde Kamran Hashemi is sharia in de publieke opinie zelfs een synoniem voor islam: “A main part of their identity [...] known as the whole religion or way of life, a combination of Koran, their beliefs, their tradition of worship, their moral values, along with part of their customs concerning their personal status, as of inheritance and the family relations.” (Hashemi,2008, p.260/261).

Ten slotte identificeert Bielefeldt een weinig populaire seculiere benadering²⁸ met een duidelijk onderscheid tussen de profeet als politiek leider en als religieus leider. Alleen in de laatste context hebben zijn woorden en daden absolute geldigheid (Bielefeldt,2000, p.112/113).

Kortom, het is belangrijk te beseffen dat sharia veel meer is dan een religieuze, statische – laat staan eeuwige, goddelijke – wet; eerder is er sprake van grondbeginselen of een ‘way of life’ die aan verandering onderhevig kan en mag zijn. Desalniettemin moet er rekening mee worden gehouden, dat de sharia in delen van de wereld wel een statisch politiek middel is geworden en als gecodificeerde en geïmplementeerde wet soms mensenrechten schendt²⁹. Dit gevoelige vraagstuk blijft, zoals vaak, een kwestie van interpretatie en daarom zal ook de compatibiliteit van mensenrechten en islam/sharia afhangen van de hermeneutische positie en de meegenomen vooronderstellingen. Hieronder volgt nu één interpretatie, “IHRS” (Mayer), die representatief zou kunnen zijn voor cultureel particularisme.

De Cairo Declaration of Human Rights (CDHR)

Ongeacht andere, eerdere³⁰ (en later volgende) ‘IHRS’ is de CDHR, die in 1990 door de OIC werd aangenomen en in 1993 officieel werd gepresenteerd op de Wereldconferentie voor mensenrechten in Wenen, bijzonder, want: “It reflected trends already established in previous Islamic human rights schemes and because it was endorsed in August 1990 by the foreign ministers of the OIC, which has subsequently treated it as the central Islamic statement on human rights. It appeared, at least superficially, to embody a moral general consensus – albeit only at the governmental level – on how Islam should affect rights.” (Mayer,2013, p.31)

Deze zogenaamde Cairo Charta haalt de sharia zowel als referentiekader als richtsnoer voor interpretatie³¹ aan. Daardoor zijn paragrafen soms niet alleen in directe tegenspraak tot internationale mensenrechten (bv. art. 23), het lijkt ook dat de islamitische criteria juist zo zijn ontworpen om rechten te beperken (Mayer,2013, p.147, Gustafson & Juviler,1999, p.182/183). Bijvoorbeeld bekrachtigt artikel 1 weliswaar de waardigheid van alle mensen – in die zin is de Cairo Charta universeler dan eerdere ‘IHRS’³². Echter, er is geen sprake van gelijke *rechten*. De

²⁷ Hier is de vraag naar de *ijtihad* cruciaal, de permissie voor (her)interpretaties (Cushman,2012, pp.258, 260/261).

²⁸ Bielefeldt vermoedt dat weinig moslims deze invalshoek kiezen, omdat er geen verschil wordt gemaakt tussen secularisme als politiek instrument en als ideologie (Bielefeldt,2000, p.112).

²⁹ Zie bijvoorbeeld nog het recente nieuws van het uitroepen van het kalifaat en invoering van sharia in delen van Irak en Syrië, en van de invoering van het sharia-strafrecht in Brunei enkele maanden geleden.

³⁰ Bijvoorbeeld de ‘Universal Islamic Declaration of Human Rights’ uit 1981 die in haar Engelstalige versie sprekend op de UDHR lijkt – echter, de Arabische tekst wijkt daar op significante punten van af. Volgens Mayer bewijst dit dat er binnen de moslimwereld geen sprake is van een consensus over mensenrechten (Mayer,2013, p.30).

³¹ “Artikel 24: Alle rechten en vrijheden afgekondigd in deze verklaring zijn onderworpen aan de bepalingen van de Sharia. Artikel 25: De Sharia is de enige referentie voor het uitleggen of interpreteren van welk artikel dan ook uit deze verklaring.” (geciteerd in Laes,2011, p.164/165).

³² Bijvoorbeeld vermeldt de beroemde reformist Abu’l A’la Mawdudi in zijn pamflet *Human Rights in Islam* (1976) betreffende ‘Equality of human beings’ persoonlijkheidskenmerken waarvoor je niet gediscrimineerd mag worden, maar juist de meest controversiële eigenschappen worden genegeerd, namelijk gender en godsdienst (Mayer,2013, p. 87, Bielefeldt,2000, p.104). Bovendien verdedigt Mawdudi in andere geschriften verstrekkende beperking van de rechten van o.a. vrouwen en minderheden (Mayer,2013, pp.105-107).

traditionele sharia-interpretaties blijven het laatste woord houden ten koste van de universaliteit en de emancipatoire geest van mensenrechten³³. Universele menselijke waardigheid wordt bovendien nog in ditzelfde artikel bekort door deze te linken aan het ware geloof (Mayer,2013, p.147, Laes,2011, p.162/163)³⁴. Daarnaast beklemtoont de CDHR nadrukkelijk de plichten en verantwoordelijkheden van de mens tegenover de samenleving en als Gods scheepsel tegenover God (Mayer, 2013, p.50).

Tevens blijft de Cairo Charta nogal vrijblijvend omdat zij niet in verdere verdragen is gecodificeerd (al-Ashan,2009, p.597, An-Na'im,2001, p.710) – zoals dat bij de UDHR het geval was (weliswaar bijna twintig jaar later en niet door alle VN-lidstaten geratificeerd). Verder is een monitoringsysteem onmogelijk omdat er, zoals boven uitgelegd, diverse manieren zijn om de sharia, immers hét referentiekader, te begrijpen en toe te passen. En in de charta zelf wordt geen omschrijving van sharia gegeven (Mayer,2013, p.80, Laes,2011, p.161, Gustafson & Juviler,1999, p.182).

Ondanks prins Saud al-Faisals claim dat de Cairo Charta representatief zou zijn voor meer dan een miljard mensen wereldwijd (Gustafson & Juviler,1999, p.179), blijft de Cairo Charta een document van regeringsleiders, ontstaan in een seculier politiek proces. Theologisch of rechtswetenschappelijk is deze charta echter weinig waardevol. Bovendien kan er geen sprake zijn van eensgezindheid over de islamitische positie ten aanzien van mensenrechten – daarvoor zijn de zienswijzen te verdeeld, zowel op intergouvernementeel vlak als ook tussen de verschillende instituties en groeperingen (Mayer,2013, p.31, Gustafson & Juviler1999, p.179/180).

In hoeverre zijn 'IHRS' cultureel-relativistisch?

'IHRS' zoals de Cairo Charta, onderkennen het belang van mensenrechten – in die zin is het mensenrechtendiscours, met Donnelly gesproken, inderdaad overheersend; ook kritische opvattingen moeten zich ertoe verhouden en kunnen haast niet anders dan in de taal van mensenrechten te spreken³⁵. Maar de verschillen met de principes en concrete rechten van de UDHR zijn evident. In tegenstelling tot een universele mensenrechtsconceptie berust de CDHR evenals andere 'IHRS' op een particuliere en religieuze grondslag, waardoor sommige rechten niet als a priori mensenrechten kunnen worden erkend, in ieder geval niet zonder enig voorbehoud. De nadruk ligt vooral op plichten en menselijke waardigheid is uiteindelijk afhankelijk van het "aangeboren geloof" (CDHR, art.10).

Het moreel relativisme betwist een universele moraal, bijvoorbeeld uit respect voor de culturele eigenheden die de mens veel meer vormen dan zijn geslacht. Hiervan uitgaand zouden 'IHRS' verdedigd kunnen worden omdat zij nu eenmaal voortkomen uit het islamitisch gedachtegoed; als de sharia hun 'way of life' is, dan moet het moslims ook vergund zijn, mensenrechten ondergeschikt te maken aan deze sharia. Vanuit moreel-relativistisch oogpunt dienen derhalve voor OIC-landen de islamitische en niet de universele mensenrechten geldig te zijn.

Problematisch is in mijn optiek echter dat hierdoor de diversiteit in de OIC-landen zelf wordt miskend en, zoals uitgelegd, de sharia nadere uitleg vereist. Bovendien claimt deze op particulier/religieuze grondslag gefundeerde mensenrechtenlijst wel universaliteit – de kritiek waarmee de UDHR geconfronteerd wordt. Er is dus sprake van een concurrerend universalisme (Brems,2004, pp.5,9), aangezien de islam voor alle mensen wereldwijd als de natuurlijke godsdienst wordt verondersteld en de menselijke waardigheid en mensenrechten daarvan afhangen (CDHR,

³³ Mayer (2013, p.88), Laes (2011, p.162), Bielefeldt (2000, p.105/106).

³⁴ Artikel 1, CDHR: "a) Alle mensen vormen een familie waarvan de leden verenigd zijn in hun onderwerping aan Allah en stammen af van Adam. Alle mensen, zonder enig onderscheid van ras, kleur, taal, geloof, geslacht, godsdienst, politieke voorkeur, sociale status of andere overwegingen, zijn gelijk in waardigheid. Het ware geloof waarborgt het ontplooiën van deze waardigheid op de weg naar de menselijke perfectie. B) Alle wezens zijn onderdanen van Allah en de waardigste om door Hem gezegend te worden, is diegene die zich het nuttigst maakt voor zijn naaste. Niemand is superieur aan een ander, tenzij op basis van godvruchtigheid en goede daden." (geciteerd in Laes,2011, p.273)

³⁵ Vergelijk Brems (2004, p.9), An-Na'im (2001, p.715), Gustafson & Juviler (1999, pp.181,196).

art.1). Maar dit wereldbeeld met de bijbehorende islamitische menselijke natuur is verre van universeel erkend.

Vanuit mijn tweede notie bekeken – letterlijk cultuurrelativisme, de claim dat iedere praktijk volgens haar eigen culturele normen moet worden beoordeeld – zou je kunnen stellen, dat islamitische tradities niet bekritiseerd of afgeschaft mogen worden omdat zij inherent zijn aan de islam³⁶. Bij de presentatie van de Cairo Charta in Wenen werd dit cultureel-relativistische argument naar voren gebracht door weliswaar universele rechten te erkennen (ergo niet echt cultureel-relativistisch) maar tegelijk te zeggen dat bij de toepassing van deze mensenrechten rekening moet worden gehouden met de diversiteit van samenlevingen (Mayer,2013, p.180). Volgens Mayer was dit statement echter een manier om de kennelijke contradicties tussen de UDHR en de Cairo Charta te bagatelliseren (idem). OIC-landen respecteren mensenrechten mits ze ondergeschikt zijn aan de islam (Mayer,2013, p.32; Gustafson & Juviler,1999, p.190) – althans hun interpretatie daarvan.

Dit aspect is volgens mij het grootste mankement aan het cultuurrelativisme van 'IHRS' die afhankelijk zijn van een essentialistische definitie van religie en cultuur. Voorts lijden ze onder talrijke dubbelzinnigheden, methodologische verwarringen (Mayer,2013, p.64/65) en een mengsel van modern rechten-jargon met abstracte islamitische idealen, waarbij goddelijke openbaringen willekeurig worden overgenomen zonder dat de menselijke ratio enige rol mag spelen (ibidem, pp.48,64). Dit is het resultaat van een deficit aan theologische en filosofische reflectie en onderbouwing van mensenrechten, waartoe de rijke islamitische erfenis wel uitnodigt (Mayer,2013, pp.55/56,60,64-66, An-Na'im,2001, p.727, Gustafson & Juviler,1999, p.188). Donnelly verwijt 'IHRS' die in de mensenrechten een replica van de 1400 jaar oude islamitische samenleving zien, historische en analytische fouten (Donnelly,2003, pp.72-76, vergelijk Bucar & Barnett,2005, p.87/88, Bielefeldt,2000, p.104). Er is geen sprake van een concept van onvervreembare mensenrechten, alleen van verplichtingen, of van rechten gerelateerd aan een bepaalde spirituele of wettelijke status – dus geen mensenrechten. Praktijken en instituties die de menswaardigheid beschermden, waren alternatieven voor en niet verschillende formuleringen van mensenrechten. In feite gaat het hier om overeenkomsten in waarden en niet in rechten. Daarenboven is de Arabische term voor mensenrechten (*huquq al-isan*) een neologisme en verschijnt nooit in klassieke verhandelingen (Mayer,2013, p.60).

Mayer speculeert dat de verschillende islamitische mensenrechten-uitwerkingen vooral een reactie op het groeiende verlangen naar mensenrechten in de bevolking zijn (Gustafson & Juviler,1999, p.181). De Arabische Lente schijnt dit ook te hebben bevestigd (Mayer,2013, pp.2,18/19). Khaled Abou el Fadl, voorstander van een nieuwe hermeneutiek van de islamitische theologie en jurisprudentie (Bucar & Barnett,2005, p.58), is ervan overtuigd dat de grootste uitdaging voor universele en individuele mensenrechten niet ligt in het premoderne islamitisch erfgoed, maar in het feit dat moderne, hedendaagse moslims dergelijke essentialistische opvattingen koesteren, vooral op plichten hameren en beslist anders dan het Westen willen zijn (ibidem, p.91/92). 'IHRS' zijn vruchten van het cultureel nationalisme en het verzet tegen secularisering, westerse hegemonie en modernisering sinds de 19^e eeuw (Mayer,2013, pp.1/2,62,66, Cushman,2012, p.262, al-Ashan,2008/2009, p.595). De koloniale ervaringen (trauma's?) van moslims, die lang onder de opgelegde Europese culturele, juridische en sociale normen moesten leven, leiden volgens An-Na'im tot een "deep sense of insecurity and distrust of the international community" en tot verkettering van het Westen (An-Na'im,2001, p.727).

Dit gegeven maakt de 'IHRS' weliswaar begrijpelijk, maar niet gerechtvaardigd. Zoals reeds uitgelegd, mag de oorsprong van de mensenrechten niet vereenzelvigd worden met hun toepassingsgebied (o.a. Mayer,2013, pp.5-8,24/25, Donnelly,2003, p.62,69, Bielefeldt,2000,

³⁶ Bijvoorbeeld het beroemd-berucht thema islam & vrouwenrechten, waarbij ogenschijnlijk eeuwenoude patriarchale praktijken tegenover mensenrechten staan. Dit onderwerp wordt bovendien extra ingewikkeld omdat tevens het recht op godsdienstvrijheid op het spel staat (Mayer,2013, hoofdstuk 6, Laes,2001, p.165/166, Gustafson & Juviler,1999, pp.183-188, Gosepath & Lohmann,1998, pp.310-342) en omdat het grootste probleem vaak niet sharia-reglementen zijn, maar de 'onwritten rules', eeuwenoude tradities en gewoontes waarvan niet altijd duidelijk is of ze daadwerkelijk islamitisch zijn (Hashemi,2008, p.259, Brems,2004, p.10).

pp.91,100). Daarbij is het veelgehoorde verwijt dat de mensenrechten Joods-christelijk zijn inadequaar, omdat juist de geloofsgemeenschappen in het Westen langduriger (en soms nog steeds – zie Laes,2011, pp.72,93-96) aarzelden; het is veel gepaster om de oorsprong van de mensenrechten in de Verlichting te zoeken (Hoffmann, 2010, p.10/11, An-Na'im,2005, p.59, Bielefeldt,2000, p.94,96).

Ook de Arabische wereld heeft aanpassingsvermogen getoond, weliswaar met de bijhorende weerbarstigheden (Mayer,2013, p.11, An-Na'im,2001, pp.712-715). Tot nog toe blijven officiële declaraties zoals de Cairo Charta echter 'slechts' overheidsposities en –calculaties, niet representatief voor 'de' islamitische cultuur of bevolking (Mayer,2013, p.12/13, al-Ashan,2008/2009, p.594/595). Cultuur-relativistische islamitische betogen verwarren in feite culturele, antropologische en/of moraal-filosofische thema's met een politiek of rechtendiscours; bij de navolging van de internationale standaard staat namelijk niet religie op het spel, maar een bepaald beleid (Mayer,2013, p.10, Nathan,2009, p.23,119, Gustafson & Juviler,1999, p.192/193)³⁷. Als islamitische regimes daadwerkelijk namens hun cultuur zouden spreken, dan moesten ze niet zo veel dwang en onderdrukking hanteren, aldus Mayer (2013, p.10). De OIC-leden houden zich uiteindelijk noch aan de normen van de VN, waarvan ze immers ook lid zijn, noch aan hun zelfopgelegde sharia-standaarden (Mayer,2013, p.19, al-Ashan,2008/2009, p.592, Gustafson & Juviler,1999, pp.192-196).

Kortom, we zien bij de islamitische kritiek op universele mensenrechten overeenkomsten met eerdere cultuur-relativistische bezwaren en gedeeltelijk gelden dezelfde argumenten om het universalisme te verdedigen, bv. dat 'IHRS' veelal politiek machtsvertoon zijn of gedreven worden door antiwesterse sentimenten en geen islamitische culturen weerspiegelen. Een groot verschil met hoofdstuk 2 bleek uit het feit dat de CDHR een totaalalternatief voor universele mensenrechten presenteert. Islamitische kritiek betreft niet enkele particularistische aspecten, maar de gehele (seculiere) basis van universele mensenrechten en beperkt met beroep op sharia sommige mensenrechten substantieel.

Wel kan cultuurrelativisme positiever worden begrepen als "localization of human rights principles; bringing heavenly ideals down to earth", zoals profeet Muhammad dat zelf gedaan zou hebben (Hashemi,2008, p.10). Als er, zoals boven uitgelegd, een onderscheid gemaakt kan worden tussen universele principes en veranderlijke wettelijke standaarden (ibidem, p.9/10), is cultureel relativisme in die zin niets meer dan de eeuwige waarden in de sociale en culturele praktijk van een bepaald moment te brengen. Deze mate van volstrekt legitiem cultureel relativisme – Donnelly's 'relatief universalisme' op de niveaus van interpretatie en vorm – wordt in de praktijk vanzelfsprekend toegepast (Mayer,2013, p.17, Ayton-Shenker, 1995).

De grote vraag blijft wel of men het hierover eens kan worden en hoe deze eeuwige waarden precies geïnterpreteerd en voor de praktijk geschikt gemaakt mogen worden. Het volgende hoofdstuk presenteert enkele pogingen.

³⁷ Een ander bewijs hiervoor is het feit dat de verschillende islamitische landen, die op religieus gebied vijanden van elkaar zijn (zoals het soennitische Saoedi Arabië en het sjiietische Iran, dat op zijn beurt ook vijandig tegenover Irak staat), toch samenwerken in de OIC en voor de Cairo Charta om internationale mensenrechtennormen te ontlopen (Mayer,2013, p. 31, Laes,2011, p. 158). Dikwijls betichten zij elkaar van mensenrechtenschendingen om hun eigen mensenrechtenverwaarlozing te verdoezelen (Gustafson & Juviler,1999, p.195).

Hoofdstuk 4: Een islamitisch pleidooi voor (relatief) universele mensenrechten

Als tegenhanger tot Bielefeldts eerste categorie, islamisering van mensenrechten, wil ik nu zijn derde categorie, "liberal reconceptualization of sharia" (Bielefeldt,2000, p.108-112) nader uitwerken. Want dit schetst een vollediger beeld van de diverse islamitische visies inzake mensenrechten. Voorts vinden zich speciaal hier aanknopingspunten voor een intercultureel mensenrechtendiscours gezien de theologische onderbouwingen, die zoals gezegd juist ontbreken in 'IHRS'.

An-Na'im: Transformatie van mensenrechten, secularisme & islam

De bekende rechtswetenschapper Abdullahi Ahmed An-Na'im neemt van zijn Soedanese leermeester Taha de methode over om een systematisch verschil te maken tussen de Koranverzen van Mekka en Medina. De eerste soera's bevatten de eeuwige, universeel toepasbare boodschap van de islam, de latere, meer wettische soera's uit Medina verwijzen naar de specifieke (tijdelijke) omstandigheden van die bepaalde samenleving. Deze nieuwe koran-hermeneutiek verduidelijkt volgens An-Na'im dat islam en mensenrechten dezelfde waarden behelzen (Bielefeldt,2000, p.110, Cushman, 2012, p.262). Zijn benadering ondervindt veel kritiek, onder meer vanwege de vermeende beperking van Gods almacht wanneer een deel van de Koran niet meer universeel gezaghebbend zou zijn (Cushman,2012, p.262).

An-Na'im, een voorvechter van mensenrechten en de seculiere staat, pleit wel voor enige mate van aanpassing aan de islamitische context van deze instituties³⁸. Mensenrechten, religie en secularisme hebben allemaal een interne transformatie nodig om elkaar optimaal aan te vullen en voor islamitische samenlevingen belangrijk te zijn (An-Na'im,2005, pp.56,74/75). Het bijzondere kenmerk van religie is haar exclusiviteit, de ontkenning van andere zienswijzen als zelfbescherming. Mensenrechten zijn daarentegen per definitie universeel (ibidem, p.58,61). Secularisme dient als flexibel en context-afhankelijk "principle of public policy" om de zaken van religie en staat te ordenen en politiek pluralisme te beschermen (ibidem, p.58/59).

Een transformatie van religie is niet alleen nodig voor secularisme en mensenrechten, maar vooral voor het overleven van de eigen traditie (ibidem, p.68). Verschillende visies moeten binnen (en buiten) één godsdienst mogelijk worden. Mensenrechten en secularisme faciliteren en bemiddelen in deze interne kritiek en dialoog, maar moeten daarvoor eerst van binnenuit de bevolking erkend worden als middel om rechtvaardigheid te bereiken (ibidem, pp.60/61,69/70). Van het grootste belang is dat een religieus commitment vrijwillig is, pas dan krijgt het mensenrecht op godsdienstvrijheid waarde (An-Na'im,2013, p.8; 2009, p.22). In de islamitische wereld zal secularisme nooit gehonoreerd worden zolang het een typisch westerse vorm blijft houden (2009, p.25/26; 2005, p.61/62). Daarom moet zijn normatief gehalte geminimaliseerd worden en zijn mechanismen in overeenstemming worden gebracht met de unieke historische, politieke, economische en sociale context van ieder land. De voornaamste functie van secularisme hoort de waarborging van (politiek) pluralisme te zijn. Vanwege dit morele minimum is de seculiere staat echter afhankelijk van normatieve richtlijnen zoals de mensenrechten alsmede van de erkenning door geloofsgemeenschappen die zowel voor mensenrechten als secularisme idealiter een wereldbeschouwelijke en morele onderbouwing bieden (2005, pp.59-64,66-68,70/71).

³⁸ "Human rights as defined in the UDHR are the current expression of ancient struggles for social justice and human dignity. [...] The specifics embodied in the UDHR are appropriate for our time: they respond to the extensive powers of the state over every aspect of life and provide safeguards and mechanisms to protect rights and promote justice. But the adoption of the UDHR does not mean that its paradigm for human rights has achieved legitimacy in all states, for all peoples; and the paradigm must respond continually to difficult challenges." (An-Na'im,2005, p.66).

Maatgevend bij deze transformaties is “human agency”, het individu als lid van de samenleving wordt door de drie paradigma’s beïnvloed, maar moet deze ook zelf kunnen beïnvloeden, bekritisieren en in alle maatschappelijke processen vrij en veilig kunnen participeren. Mensenrechten, religie en secularisme dienen getransformeerd, open en flexibel te worden gehouden, zodat ‘human agency’ optimaal wordt gestimuleerd (ibidem, p.64/65). Een dergelijk ‘burgerlijk bewustzijn’³⁹ (“civic reason”) biedt het fundament voor de samenleving (2013, p.12/13; 2009, p.24).

In de islamitische context zijn volgens An-Na’im twee dingen nodig; enerzijds een hervorming in de islamitische theologie en anderzijds een politieke en sociale context die deze veranderingen ook daadwerkelijk mogelijk maakt (2005, p.71). Het kader voor een theologische transformatie biedt de erkenning van ‘human agency’ als een islamitische kerngedachte, door de koran en sunna in hun historische context te zien. De eeuwenoude diversiteit aan verschillende meningen en interpretaties weerspiegelt deze ‘human agency’, gelovigen werden altijd uitgedaagd de abstracte goddelijke boodschap in het dagelijkse, menselijke leven om te zetten (ibidem, p.72/73). De ontwikkeling van de sharia zelf is een reflectie van het (historisch afhankelijke) menselijke begripen van de wet. Letterlijk vertaald betekent *fiqh* ‘betekenis’ of ‘besef’ (2009, pp.23,33/34).

De vermeende incompatibiliteit tussen islam en secularisme ontmaskert de professor als een terminologische en inhoudelijke verwarring. Het concept secularisme mag niet vereenzelvigd worden met het 18^e-eeuwse christelijke Westen, kolonialisme of scheiding tussen kerk en staat. Veel gepaster zou secularisme zijn als “a kind of relationship between religion and state that varies, religion by religion and state by state” (An-Na’im,2005, p.73) – flexibel en geschikt voor de islamitische wereld die verre van uniform is. Een islamitische staat die de sharia implementeert – en daarmee één bepaalde interpretatie boven vele mogelijkheden als normatief verheft – is een *contradictio in terminis* omdat die de islamitische diversiteit en klassieke epistemologie verloochent⁴⁰. De staat is immers een politieke institutie, geen gelovig persoon. Wanneer de staat religieuze autoriteit pretendeert, geeft hij in werkelijkheid alleen de (menselijke, feilbare) opvattingen van de heersende elite weer (An-Na’im,2009, p.21/22). De enige ware islamitische staat was die ten tijde van de profeet in Medina – en dit was een historisch unicum (2005, p.74).

Voor de praktijk ten slotte is een breed maatschappelijk draagvlak voor mensenrechten cruciaal. Dit houdt terugdringing van de zogenaamde “human rights dependency” in, die volgens An-Na’im typerend is voor ontwikkelingslanden: de perceptie dat de regeringen alleen vatbaar zijn voor kritiek vanuit de internationale gemeenschap en niet voor druk vanuit de eigen bevolking en lokale NGO’s (2001, p.702)⁴¹. Naast een sterkere ‘civil society’ identificeert hij verdere behoeften voor een populair islamitisch mensenrechtendiscours, dat aansluit bij contextuele eigenheden zonder de universaliteit van mensenrechten te betwisten. Daarvan zijn in het belang van dit paper de volgende twee: Het overwinnen van de diepgewortelde argwaan en onzekerheid tegenover de internationale gemeenschap. Deze is verklaarbaar vanuit het pijnlijke koloniale verleden, de postkoloniale westerse hegemonie en de inconsistentie in het westerse mensenrechtenbeleid die tot een sterke “self-identity” en extreme vijandigheid tegenover ‘het’ Westen leidden (ibidem, p.725). Ten tweede moet, zoals in het vorige hoofdstuk naar voren kwam, het vacuüm van een interne filosofische en culturele rechtvaardiging voor mensenrechtenprincipes opgevuld worden (ibidem, p.727).

³⁹ Mijn vertaling, een mooie Duitse vertaling is ook “staatsbürgerliche Vernunft” (2009, p.20).

⁴⁰ An-Na’im (2013, p.11/12, 2009, p.35/36, 2005, p.74), vergelijk El Fadls argumentatie (Bucar & Barnett,2005, pp.98/99,102).

⁴¹ Let wel, dit schrijft An-Na’im voor de terreuraanslagen van 11 september 2001, die een waterscheiding vormen in de discussie over islam & mensenrechten (De Gaay Fortman et al., 2009, p. 5), en vooral ruim voor de ‘Arabische Lente’. Inmiddels zou je volgens mij kunnen stellen dat er wat betreft bewustwording onder de bevolking veel is veranderd. Al in de publicatie van 2005 argumenteert hij dat de door hem beschreven transformaties gedeeltelijk reeds gaande zijn (2005, p.75-79).

Sachedina: Menselijke waardigheid & functioneel secularisme in de islam

Een aantal moslim-denkers houdt zich inderdaad bezig met een islamitische filosofische en theologische onderbouwing van de mensenrechten, een vooraanstaand denker is de islam- en rechtenprofessor Khaled M. Abou El Fadl. Hij verwijst naar het belang van morele waarden waaraan de staatsvorm ondergeschikt is (Bucar & Barnett, 2005, p.61). Een democratie heeft het grootste potentieel voor de verwezenlijking van de islamitische waarden (ibidem, p.62/63) zoals het koran-principe *shura* ("consultative government"), dat ook de profeet praktiseerde.

Rechtvaardigheid als islamitische kernwaarde en samenwerking als (vanuit diverse tradities te rechtvaardigen) typisch menselijke karakteristiek zijn de aanknopingspunten voor democratie en mensenrechten (ibidem, p.80-84). Want zij ontzeggen de staat de pretentie, dat deze namens God spreekt en zo absolute macht vergaart. De argwaan tegenover ongelimiteerde macht is door de hele juridische traditie te proeven⁴².

Hier wil ik wat uitgebreider stil staan bij de filosofisch-theologische herinterpretatie van de islam in het boek *Islam and the challenge of Human Rights* (2009) van de islam-wetenschapper Abdulaziz Sachedina. Deze professor bekritiseert wetenschappelijke publicaties over universele mensenrechten die godsdienst en religieuze onderbouwingen van mensenrechten bagatelliseren of helemaal negeren. Hierdoor worden mensenrechten juist ongewild cultureel-relativistisch (2009, p.10/12). Daarentegen zal de achting van mensenrechten in islamitische landen afhangen van een plausibele islamitische rechtvaardiging (Sachedina, 2009, o.a. pp.5-16,35-37,55/56,59/60,64,70; vergelijk An-Na'im, 2005, p.57,61). Seculiere en religieuze mensenrechtsopvattingen dienen in dialoog met elkaar te gaan en gemeenschappelijke grond te vinden (Sachedina, pp.14/15,29/30,41).

Onder moslimgeleerden identificeert Sachedina twee grote tendensen: Aan de ene kant staan traditionele moslimgeleerden, die in het ontstaansproces van de UDHR volledig werden buitengesloten. Zij zijn niet bekend met moderne kritische wetenschapsmethoden, maar pretenderen de meest authentieke islamitische kennis te vertegenwoordigen. Weliswaar erkennen zij mensenrechten als instrument voor rechtvaardigheid, maar achten mensenrechten als onderdeel van de menselijke sfeer alleen relevant voor politiek en niet voor religie (ibidem, p.20). Aan de andere kant staan seculier opgeleide moslim-intellectuelen, die in het Westen invloedrijk zijn, maar in moslimlanden nauwelijks, en die niet representatief zijn voor 'gewone' gelovigen (ibidem, p.20/21). Bovendien stelt Sachedina vast dat traditionalistische publicaties ontoereikend aandacht besteden aan mensenrechtenschendingen. Dit doen de secularisten wel, maar zij missen de nodige religieuze premissen van de traditionalisten om hun apologetische en essentialistische lezing van de islam overtuigend te kunnen counteren (p.18). Er bestaat nagenoeg geen intellectueel contact tussen deze twee groepen en geen interne kritische dialoog over de noodzaak van mensenrechten, wat negatieve gevolgen voor de mensenrechtensituatie in moslimlanden heeft (p.21). Want juist in deze tijd van opleving van de islam is het belangrijk om onder de gerespecteerde moslimgeleerden support voor mensenrechten te krijgen (p.22).

Sachedina acht een grote epistemische verschuiving noodzakelijk van een juridische naar een theologisch-ontologische status van de mens, die mensen niet langer categoriseert op grond van geloof of geslacht (p.23). Zo oefent hij forse kritiek uit op de Cairo Charta en het tegenwoordige (traditionalistische) mensenrechtendiscours omdat hier geen aandacht aan een mogelijke universele notie van de mens wordt geschonken, de koran oppervlakkig wordt geciteerd en daardoor uiteindelijk ethisch-relativistisch blijft (pp.24,27/28, 42/43,63)⁴³. Alleen als er een heroriëntering op

⁴² Dat ulama en juristen absolute macht hebben, zoals in Iran, is een recente uitvinding. Door de geschiedenis heen was hun functie eigenlijk meer adviserend en bemiddelend tussen machthebbers en volk (ibidem, p.79).

⁴³ "In other words, according to the Cairo Declaration, the reason why Muslims ought to implement human rights in their societies is because they happen to be Muslim, and not because they are first and foremost humans. Such a particularistic approach to the bearer of inalienable human rights in the Cairo Declaration as an alternative or as a Muslim response to the universal Declaration actually invalidates its claim to be universal, because it primarily caters for its own members as privileged rights-holders – however large this membership might be – without attending to the foundation that can deliver equally universal rights to all humans qua human." (Sachedina, 2009, p. 27).

de theologisch-ethische basis gebeurt, kan volgens hem ook een bestendige verandering in de juridische corpus plaatsvinden (p. 52,114). Net als El Fadl en andere geleerden bouwt Sachedina zijn argument op het gedachtegoed van de Mu'tazila, die van oudsher een grote rol toebedeelden aan de menselijke rede in het ontdekken van Gods bedoelingen voor de mensheid. Evenzo onderkent hij daarbij de noodzaak om rekening te houden met de specifieke historische en culturele context van Arabische landen. Hier zijn bijvoorbeeld liberale concepten van moreel individualisme en van negatieve vrijheden onbekender en zullen de individuele mensenrechten het gemeenschaps- en plichtsgevoel moeten incalculeren (pp.15/16,33,35,39,63). Omwille van de mensenrechten zelf moet de meestal onterechte moslim-kritiek op universele mensenrechten wel serieus worden genomen (p.17/18). Sachedina wil twee punten waarop de UDHR vanuit traditionalistische moslimhoek kritiek ondervindt, laten gelden. Ten eerste met betrekking tot artikel 18 van de UDHR⁴⁴: Een religieuze overtuiging zal altijd aanzetten tot daden, het nakomen van plichten. Een dilemma ontstaat wanneer bepaalde religieus geïnspireerde politieke activiteiten tegen de (inter)nationale wet ingaan, dan wordt schijnbaar de religieuze vrijheid beperkt (p.55). Ten tweede heeft de islam altijd een belangrijke rol vervuld in de publieke sfeer; een democratische orde als waarborg voor mensenrechten, die religie uitsluitend toestaat in de privésfeer is daarom onvoorstelbaar. Religie kan en mag wel degelijk van toegevoegde waarde zijn in de publieke sfeer, maar traditionalisten moeten inzien dat religieus-politieke motivaties gelijkwaardig zijn aan andere politieke en/of morele beweegredenen. Religieus gemotiveerde handelingen zijn immers altijd bepaalde menselijke interpretaties van de traditie (pp.39,56/57).

De islam omvat volgens Sachedina inderdaad universele richtlijnen en een inclusieve notie van menswaardigheid⁴⁵. Het concept van *fitra* in de koran duidt een inherent menselijke natuur aan, geschonken door Gods scheppingsdaad (p.30). Deze menselijke natuur biedt aanknopingspunten voor een islamitische natural law-filosofie als religie-onafhankelijke onderbouwing van mensenrechten; een fundamenteel menselijk bewustzijn dat God in zijn rechtvaardigheid heeft geschonken (p.114). Door *fitra* beschikt de mens over een “rational and free intellect (*al-‘aql*)”. Hierdoor is hij vatbaar voor een universele morele taal ten einde zijn plichten te volgen en rechtvaardigheid te bevorderen; ook zonder goddelijke revelaties kan hij tussen goed en kwaad onderscheiden en de goddelijk gegeven eeuwige traditie (*sunnat allah*) – het equivalent voor de natuurlijke wet – kennen. Tegenover dergelijke universele ethische en sociale normen zijn religieuze plichten exclusief doordat zij alleen geldig en kenbaar zijn voor gelovigen; doordat zij het gemeenschappelijke welzijn bevorderen zijn ze tevens inclusief (pp.69,89/90).

Universele menselijke waardigheid (*karam*) leunt op het scheppingsverhaal. God heeft de mens voorzien van bepaalde unieke kwaliteiten als onderdeel van de intrinsieke menselijke natuur (p.71/72). Bovendien heeft God aan de mens bevoegdheden gegeven om als Zijn plaatsvervanger op aarde te heersen (Koran 33:73, “the offering of the Trust (*amana*)”). Dit houdt de voor alle mensen geldende verplichting tot rechtvaardigheid in; iedereen is aansprakelijk voor zijn omgang met Gods vertrouwen (p.47/48). Omdat de mens wel constante leiding nodig heeft, zijn er enerzijds de universeel kenbare moraal en anderzijds de religie-specifieke goddelijke openbaringen (idem). De basis voor islamitisch gerechtvaardigde mensenrechten (en democratie) biedt derhalve de centrale doctrine van een “just and merciful God bound by His own moral essence to guide humanity to create a just public order” (p.25).

Fitra, de menselijke natuur, biedt voorts het aanknopingspunt voor ‘human agency’. De koran eert de mens vanwege zijn uitzonderlijke, door God geschonken vaardigheden. In de islamitische theologie is human agency zowel teleologisch als deontologisch (p.70). Betreffende het eerste aspect worden mensen geacht hun volledig potentieel als spirituele, morele wezens

⁴⁴ “Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.” (UDHR, art. 18)

⁴⁵ Vergelijk Al-Ahsan, (2009, p.569-570) die ter onderbouwing talrijke koranpassages noemt: 17: 70; 15:29; 32:9; 38:72;4: 1; 2:30-39; 15:28-44; 38:69-74.

daadwerkelijk te realiseren door God te aanbidden, want daar heeft God recht op (*haqq allah*). Betreffende de plichtenaspect zijn alle mensen geroepen tot interpersoonlijke rechtvaardigheid in deze wereld, want dit recht hebben mensen tegenover elkaar (*haqq al-nas*). En de toegevoegde waarde van religie in het publieke domein, is dat openbaringen het autonome menselijke handelen kunnen ondersteunen in de strijd voor rechtvaardigheid (idem).

Deze tweedeling ten slotte is Sachedinas argument voor een voor islamitische omstandigheden aangepast “functioneel secularisme” (*sifa madaniya*) als garantie voor een rechtvaardige, vreedvolle samenleving, gegrond in de koran-aanmaning om geen godsdienstdwang te gebruiken (p.65/66). Gods leiding voor de mens is tweevoudig. Op het universele morele vlak betreffende tussenmenselijke relaties, zijn mensen ondergeschikt aan een overkoepelende publieke moraal om het menselijke welzijn te garanderen. Op het vlak betreffende de relatie tussen God en mens gelden de op de koran gebaseerde normen en waarden alleen voor gelovigen (ofschoon religie een visie van het ideale menselijke leven schetst) (p.74). Omdat de koran echter regelmatig aanmoedigt om een rechtvaardige politieke orde te creëren, is het volgens Sachedina van groot belang, rekening te houden met de onderliggende ethisch-theologische waarden en de historische omstandigheden, wat tot een “fresh understanding” van de sharia leidt (pp.74-77). Zo is religieus pluralisme kenmerkend voor de islam en de samenlevingen waarin hij ‘heerst’ (pp.39,67/68). In een bestuurlijke brief van kalief Ali dook voor het eerst een beleidsprincipe gebaseerd op menselijke gelijkwaardigheid op. Ali onderkende het religieus pluralisme en accepteerde andersgelovigen als gelijke schepselen (p.79/80). De profeet zelf doorzag de noodzaak voor een vreedvolle co-existentie en implementeerde tijdelijke instituties ter bevordering van rechtvaardigheid. Deze waren weliswaar op de islam gefundeerd, maar waren tevens inclusief en konden los van religie erkend worden – lang voordat er überhaupt sprake was van een sociaal contract of universele mensenrechten (p.17,65)⁴⁶. Bijvoorbeeld mochten van oudsher religieuze minderheden hun interne religieuze aangelegenheden zelf regelen (p.68).

Sachedina is ervan overtuigd dat de islam niet kwam om te regeren, maar om te leiden (p.66/67, vergelijk Hashemi, 2008, p.5); ook de profeet werd herhaaldelijk eraan herinnerd dat het zijn taak was om de goddelijke boodschap te brengen, en niet namens God te forceren (koran 17:54, 50:45; ibidem, p.74). Volgens Sachedina zijn deze principes en universele waarden in de juridische traditie vaak fout begrepen of werden losgelaten (p.51,70).

Inclusieve, islamitische mensenrechten

Dit hoofdstuk heeft bewezen dat ‘de’ islam voldoende en interessante mogelijkheden biedt om mensenrechten te rechtvaardigen. Universele mensenrechten zijn echter theoretisch veel te abstract, zodat ook de hier beschreven islamitische interpretaties tot een zekere mate van relativisme genoodzaakt zijn. Mensenrechten moeten – willen zij werkelijk betekenisvol zijn – de culturele, religieuze en zeker historische, sociale, politieke en economische omstandigheden incalculeren.

Tevens vraagt het verwijt, dat mensenrechten ‘westers’ en de UDHR door blanke, welgestelde, westerse mannen is geschreven, om serieuze overdenkingen. Het is juist te poneren dat het ontstaan iets anders is dan de toepassing en dat de UDHR-vaders absoluut niet allemaal ‘westers’ waren, maar vanuit verschillende (geloofs-)tradities kwamen⁴⁷. Maar volgens mij is het knelpunt juist dat de brede bevolking mensenrechten of als exclusief blijft ervaren, of zich van hun bestaan helemaal niet bewust is, of niet kan of durft op te eisen. Dit wordt versterkt door traditionalistische uiteenzettingen omtrent mensenrechten en islam die vaak een grondige ethisch-theologische bronnenanalyse missen of, zoals boven aangetoond, ‘slechts’ verklaringen van staatsmannen zijn die veelal uit machtspolitieke overwegingen handelen. Derhalve dienen naar mijn mening mensenrechten, als representatie van minimale menselijke behoeftes, ook aan te sluiten bij

⁴⁶ Vergelijk Rehman die erop wijst dat de islamitische heerschappij in de 7^e/8^e eeuw door de standaard van haar tijd beoordeeld heel vooruitstrevend en tolerant was (2007, p.85).

⁴⁷ O.a. Mayer (2013, pp.21-24), Cushman (2012, pp.267-269), Laes (2011, pp.36-38), Donnelly (2003, p.69/79).

de leefwereld van het Midden Oosten – zonder de claim, dat ze a priori en los van wettelijke rechten bestaan, los te moeten laten en zonder ten prooi te vallen aan eindeloze gedachtewisselingen of slechts pragmatische raadsbesluiten. Mensenrechten moeten van binnenuit aanvaard worden en oude vijandsbeelden moeten worden loslaten. Tegelijk moet er serieus en overtuigend werk van mensenrechten gemaakt worden; heel praktische inclusiviteit.

Aldus zijn volgens mij drie aspecten van belang: Ten eerste dat, zoals Sachedina stelt, seculiere mensenrechtsdenkbeelden in gesprek gaan met religieus gefundeerde mensenrechten-ideeën en dat culturele eigenheden en kritiekpunten serieus worden genomen (Brems, 2004, p.11/12) opdat iedereen mensenrechten als middel voor rechtvaardigheid volmondig kan steunen. Ten tweede dat er een openheid voor vernieuwende interpretaties komt, dat aan het islamitisch theologisch-ethische fundament voor mensenrechten en de waarden van gelijkwaardigheid en vrijheid aandacht wordt besteed: Gods barmhartigheid en het door hem geschonken universeel menselijke morele bewustzijn. Met het nodige historische bewustzijn biedt ook de sharia hiertoe voldoende ruimte en flexibiliteit. Ten derde dat, zoals An-Na'im bepleit, vooral de burgers, de 'gewone' gelovigen, zich bewuster worden van mensenrechten en hun islamitisch fundament, om die vervolgens mondig en steekhoudend op te kunnen eisen. Immers, Sachedina wijst erop dat dergelijke innovatieve visies afkomstig zijn van een overwegend westerse moslim-elites – dus zeker niet representatief voor gelovigen in het Midden Oosten.

In 1999 werd gedebatteerd of de nieuwe "free-thinking generation linked by the Internet, satellites, and other means of formal and informal networking" een geheel nieuwe uitdaging voor traditionalistische interpretaties zou kunnen vormen (Gustafson & Juviler, 1999, p.9). Zes jaar later schrijven Bucar en Barnett (2005, p.20): "Perhaps part of the failure of the human rights regime in practice has been due to a reliance on governments for doing the real work of protecting human rights. In the future, individuals may need to play a more prominent role in combating those forces that tend toward tabling human rights concerns in the interest of limited and short-sighted goals.". Wat betreft de praktijk van mensenrechten kunnen we anno 2014 stellen dat individuen inderdaad een prominentere rol hebben vervuld, zie de Arabische Lente of recenter de in mijn inleiding genoemde massale vraag naar de vrijlating van de wegens geloofsafval ter dood veroordeelde Soedanese vrouw. Met betrekking tot de (wetenschappelijke) reflectie daarop komt de volgende vraag op: Hoe kunnen dergelijke vernieuwende interpretaties een open en non-elitaire dialoog aangaan met de populaire en meer traditionele zienswijzen binnen de islam en vervolgens met het seculiere mensenrechtendiscours?

Hoofdstuk 5: Een “overlapping consensus” over universele mensenrechten?

In dit hoofdstuk wil ik het tweede gedeelte van de zojuist gestelde vraag onderzoeken: Uitgaande van Sachedinas constatering dat religieuze rechtvaardigingen van mensenrechten veelal gedenigreerd worden (Sachedina,2009, pp.5-16) is te vragen, hoe islamitische interpretaties van mensenrechten in een open en gelijkwaardige dialoog kunnen staan met de seculiere internationale mensenrechten. Hoe zou een cross-culturele “overlapping consensus” over mensenrechten eruit kunnen zien?

De term “overlapping consensus”, door John Rawls in *Political Liberalism* (1993) gemunt, omschrijft de complexe relatie tussen enerzijds de leidende ideeën over politieke rechtvaardigheid in een moderne liberale samenleving en anderzijds de pluraliteit van religieuze/filosofische levensovertuigingen die de leden van deze samenleving erop nahouden (Bielefeldt,2000, p.114). Bij een overlapping consensus beamen alle burgers de leidende politieke principes, ongeacht hun divergerende beweegredenen en wereldbeschouwingen (‘comprehensive doctrines’). Daarbij hebben de politieke rechtvaardigheidsprincipes betreffende de basisordering van de maatschappij een veel beperktere focus dan de allesomvattende levensbeschouwingen, die de eerste wel moeten staven.

Rawls ontwikkelde zijn theorie eigenlijk niet voor internationale vraagstukken (Donnelly, 2003, p.40, Bielefeldt,2000, p.114), desondanks zijn elementen hiervan interessant voor een cross-cultureel onderzoek naar mensenrechten. Ik wil kijken hoe Rawls’ concept werd overgenomen in de literatuur over mensenrechten om vandaaruit conclusies te kunnen trekken over de mogelijke aard van een ‘overlapping consensus’ met het oog op de islam.

Een ‘overlapping consensus’ over normen, waarden of rechten?

Er bestaat in de vakliteratuur verdeeldheid of een internationale consensus alleen de mensenrechten of juist de waarden die ten grondslag liggen aan mensenrechten betreft. Conform zijn argument dat mensenrechten opkwamen als gevolg van de moderne markteconomie, oppert Donnelly dat de consensus lag in de *onvervreembare rechten* als politiek middel (Donnelly,2003, p.41,51); temeer omdat er in de (westerse) moraalfilosofie nauwelijks sprake is van (mensen)rechten, maar wel veelvuldig in de politieke theorie en Donnelly’s focus ligt dan ook op de politieke en niet de morele filosofie van mensenrechten (ibidem, p.42/43). De mensenrechten hadden bovendien ook door andere sociale praktijken vervangen kunnen worden, maar blijken tegenwoordig het effectiefst. Andersom volgen uit een consensus over waarden niet per se mensenrechten – ‘natural law’ bijvoorbeeld biedt mogelijkheden ter bescherming van menswaardigheid (Donnelly,1984, p.405).

Terwijl Donnelly er dus van uitgaat dat de consensus de specifieke rechten betreft en redelijk kritisch over gemeenschappelijke overkoepelende waarden denkt (Donnelly,2005, p.51/52), argumenteert politiekfilosoof Ari Kohen dat de substantie van de consensus van UDHR een andere was, namelijk een overeenstemming in de *achterliggende redenen en waarden* – de waardigheid van de mens (Cushman,2012, p.269/270). Deze werd erkend, ongeacht de onderliggende religieuze rechtvaardiging of vragen naar de oorsprong van deze waardigheid⁴⁸. Hierdoor zijn mensenrechten juist inclusiever en geschikter voor het huidige culturele pluralisme (Kohen,2013, p.61/70, Cushman, 2012, p.273).

In tegenstelling tot een consensus over specifieke rechten (Donnelly) of de onderliggende waarden (Kohen), ligt volgens de gerenommeerde Canadese filosoof Charles Taylor de eensgezindheid in de *morele normen*. Hij leent Rawls’ concept voor een oprechte en ongedwongen

⁴⁸ Naar Kohens eigen mening blijven inherente waardigheid en mensenrechten een sociaal geconstrueerd idee, dat niet los van de menselijke ervaring existeert, maar wel gegrond is in de menselijke materiële, biologische basisbehoeften (Kohen,2013, p.66, Cushman,2012, p.270).

internationale consensus over mensenrechten als bepaalde, op regeringen afdwingbare, gedragsnormen (Taylor, 2011, p.109), die hij als volgt definieert:

“Different groups, countries, religious communities, and civilizations, although holding incompatible fundamental views on theology, metaphysics, human nature, and so on, would come to an agreement on certain norms that ought to govern human behavior. Each would have its own way of justifying this from out of its profound background conception. We would agree on the norms while disagreeing on why they were the right norms, and we would be content to live in this consensus, undisturbed by the differences of profound underlying belief.”

(Taylor, 2001, p. 105)

Belangrijk hierbij is Taylors onderscheiding tussen enerzijds de normen waarover de consensus bestaat, en anderzijds de ‘legal forms’ alsmede de ‘background justifications’, de laatste twee kunnen per cultuur duidelijk verschillen zonder dat de eensgezindheid over de normen gevaar loopt (ibidem, p.106/107,122). Een dergelijke meegaandheid bij deze twee aspecten zou ook veelbesproken mensenrechtentwisten, zoals bv. het conflict omtrent individu en gemeenschap, kunnen oplossen (p.109). Het moderne rechtendiscours is tamelijk westers. Bij een consensus betreffende de substantie – niet de vorm – van mensenrechten zou bijvoorbeeld de Thailandse monarchie een juridische alternatieve kunnen bieden. Deze geniet een hoge mate van gezag en vertrouwen, zodat daar voor de cultuur passende instituties en reguleringen aan zouden kunnen worden verbonden voor een constitutionele orde en bescherming van mensenrechten (p.111/112). In een ander voorbeeld voor alternatieve achtergrondrechtvaardigingen refereert Taylor aan An-Na’im die toont hoe het islamitische erfgoed geherinterpreteerd en opnieuw toegeëigend kan worden, door de nadruk te leggen op Gods genade en compassie. Een ‘creative theological development’ (p.122), dat een overeenkomst over normen en onderbouwing van mensenrechten mogelijk maakt. Voorts maakt Taylor duidelijk dat de afschuw van sharia-aspecten in het Westen ook te maken heeft met anachronisme en ontkenning van de eigen geschiedenis; hij wijst erop dat minimalisering van lijden niet altijd de maxime was en dat er enkele eeuwen geleden even drastische straffen werden uitgevoerd, omdat dit deel uitmaakte van een kosmische orde waarmee tegenwoordig geen rekening meer wordt gehouden (pp.120-122).

Een vereiste is hierbij dat de grote culturele differenties enigszins overbrugd worden door van elkaar te leren en het uiteenlopende culturele/spirituele erfgoed te waarderen, aldus Taylor (2001, pp.117/118,122/123). Dit kan gaandeweg ontstaan, maar soms is het ook voorwaarde voor een consensus (bv. door met elkaar in aanraking te komen, begint men anders naar het eigen erfgoed te kijken en ontdekt men overlappende normen). Een groot obstakel voor deze wederzijdse erkenning is daarentegen het culturele superioriteitsgevoel van speciaal het Westen, het onvermogen om de eigen cultuur als een van vele te zien waardoor de eigen geschiedenis wordt miskend. Nota bene concludeert Habermas in zijn beschouwing over de interculturele discours over mensenrechten hetzelfde - geen consensus zonder evenredige relaties tussen de deelnemers: “Beziehungen der gegenseitigen Anerkennung, der wechselseitigen Perspektivenübernahme, der gemeinsam unterstellten Bereitschaft, die eigenen Traditionen auch mit den Augen eines Fremden zu betrachten, voneinander zu lernen.“ Een dergelijke houding voorkomt misinterpretaties en mensenrechtenschendingen (Brunkhorst et al., 1999, p.227)⁴⁹.

Frappant is dat vele auteurs de doorzetting van mensenrechten uiteindelijk toch ondergeschikt zien aan andere machtspolitieke belangen. Zelfs de voorvechter van een universele mensenrechtstheorie Heinhard Steiger is realistisch genoeg om te zien dat een radicaal universalisme in de praktijk niet gaat werken (Brunkhorst et al., 1999, pp.45,48/49). Dit ligt volgens hem niet zo zeer aan de culturele verschillen, het argument van het cultureel-relativisme. Voor Steiger biedt alleen een praktische consensus de oplossing, die naar verloop van tijd steeds beter mensenrechten weet door te zetten (ibidem, p.49/50). In tegenstelling tot de meer filosofische

⁴⁹ Vergelijk betreffende het belang van dialoog en begrip voor culturele eigenheden ook Henry Shue (Gosepath & Lohmann, 1998, pp.363-365,372/375).

argumenten van Taylor of Kohen over een waarden-consensus houdt Steigers argument meer rekening met de politieke praktijk.

Zo onderkent ook Nathan dat er nooit een universele theorie – “ideologie” zoals hij schrijft – mogelijk is (Nathan, 2009, p.185). Hij analyseert vooral de veranderlijke verhouding tussen religies en mensenrechten. Nathan pleit voor een open en omvangrijker dialoog tussen godsdiensten onderling en tussen religies en mensenrechten om mensenrechten te beschermen en om tot meer wederzijds begrip te komen (ibidem, p.183/184). Hierbij is betere educatie cruciaal (ibidem, p.185). Opmerkelijk dat ook El Fadl het grote belang van “moral educators” in de islamitische context onderstreept (Bucar & Barnett, 2005, p.103).

Voorts identificeert Nathan hoop als het verbindende element tussen mensenrechten en religie (Nathan, 2009, p.180). Het jargon van zowel religie als mensenrechten is volgens hem een collectie van “grand terms” voor hoop: “Human rights and religion are humanity’s manifestations of something far, far better, something we can also hope.” (ibidem, p.181).

Hoop deelt Nathan met andere auteurs. Willy Laes, die zo cynisch over de mensenrechten-praktijken in de VN rapporteert, komt uiteindelijk tot de conclusie dat doorzetting en solidariteit lonen, want dit wekt hoop, “en hoop doet leven. Ook dat is een universele boodschap.” (Laes, 2011, p.261). Rorty schrijft vanuit een geheel andere insteek dat mensenrechten niet het resultaat van kennisgroei zijn, maar van groeiende empathie voor alle mensen, ook al doen die iets wat in onze ogen slecht of irrationeel is. We hebben kennis ingeruild voor hoop, stelt hij (Rorty, 1993, p.121): “If we can work together, we can make ourselves into whatever we are clever and courageous enough to imagine ourselves becoming.[...] We can *feel for each other*...” (ibidem, p.121/122).

Conclusie: Een flexibele “overlapping consensus” met inbreng van de islam

Als kwintessens van een “overlapping consensus” betreffende mensenrechten komt overeenkomstig met Rawls naar voren, dat er eensgezindheid over bestaat dat er nooit één enkele universele rechtvaardiging voor mensenrechten kan bestaan. De focus van mensenrechten is in tegenstelling tot levensovertuigingen veel beperkter. Voor deze these leent zich het cultureel-relativistische argument: de culturele/levensbeschouwelijke diversiteit is té groot voor één overkoepelende theorie. Desalniettemin zijn in de diverse wereldbeelden overkoepelende, door (bijna) allen gedeelde elementen te vinden – zoals de achting voor de menselijke waardigheid – die het mogelijk maken om mensenrechten te rechtvaardigen en in de culturen te verankeren. Op dit punt blijkt het cultuurrelativisme tekort te schieten; op het niveau van basiswaarden bestaat er misschien niet al te grote culturele diversiteit. Door een dergelijk consensus over basiswaarden kunnen volkeren het eens worden over de leidende politieke grondregels. Andersom krijgen deze principes (mensenrechten) niet alleen bestaansrecht, maar ook meerwaarde doordat zij diep in de geloofsovertuigingen verankerd zijn. Mensenrechten zijn flexibel genoeg om als politieke rechten respectvol tegenover culturele eigenheden geïmplementeerd te kunnen worden (Cushman, 2012, p.271-272, Ayton-Shenker, 1995). Naast Donnelly’s nuancering betreffende substantie, interpretatie en implementatie (Donnelly, 2003, pp.93-98; 1984, 407-410) is Brems’ onderscheiding tussen kern en periferie van rechten hier zeer nuttig; de laatste kan per land verschillend worden geïmplementeerd, rekening houdend met de nodige maatschappelijke veranderingen die zich immers ook geleidelijk voltrekken (Brems, 2004, p.18). Taylor en Donnelly verwijzen naar mogelijke alternatieven voor mensenrechten die de onderliggende waarden ook zouden garanderen. Het rechtendiscours is niet vanzelfsprekend en hoeft niet perse het hart van een overlapping consensus te vormen.

De praktijk blijkt dikwijls minder harmonieus en recent onderzoek toont eerder terughoudendheid betreffende de mogelijkheid van een dergelijke zoektocht naar een ‘common ground’. Benaderingen van mensenrechtenadvocaten zoals An-Na’im zouden impliciet een waardenhiërarchie hanteren, apologetische islamitische insteken zouden de moderne geschiedenis van de mensenrechten en hun eigen islamitisch erfgoed miskennen, cultuur-relativistische methodes

dreigen te essentialistisch te worden en op overeenkomstige waarden gerichte werkwijzen zouden té abstract en oppervlakkig zijn (Emo, Ellis & Glahn, 2012, pp.2-4). In een tijd waarin veel vraagtekens bij het universalisme worden gezet (ibidem, p.383), prefereert men daartegenover een genealogische methode van “clearing ground”, die de historische ontwikkelingen van zowel de mensenrechten als ook de islamitische jurisprudentie in hun eigen context analyseert, om zodoende tot beter begrip tussen waardentradities te komen, wat uiteindelijk misschien tot een common ground leidt (ibidem, pp.10,380-381). Enigszins relativistisch, benadrukt deze insteek toch dat de verschillende waarden of praktijken in die bepaalde contexten terecht als heel betekenisvol worden ervaren en serieus moeten worden genomen (ibidem, pp.8,384/385).

Ik heb vooralsnog de benadering, zoals hier gepresenteerd, verkozen, omdat ik vooral geïnteresseerd was in hedendaags islamitisch gedachtegoed om vandaaruit mogelijkheden voor een consensus te verkennen. En inderdaad bleken niet zozeer de islamitische traditie en het religieus pluralisme zelf problematisch te zijn, maar bepaalde interpretaties en/of het politiek misbruik daarvan. De besproken auteurs namen hun erfgoed wel degelijk serieus, en tegelijk bleek dat zowel sharia als mensenrechten in staat zijn tot flexibiliteit en dynamiek om aan uiteenlopende contexten recht te doen, zonder hun maximes of ontstaansgeschiedenis te verloochenen. ‘Clearing ground’ is daarbij zeker doorslaggevend – en door Habermas, Taylor en anderen nadrukkelijk aanbevolen. Niettegenstaande dat het verlangen naar ‘common ground’ en samenwerking leidend is en dat inclusieve universaliteit – aansluiting bij alle leefwerelden – het uitgangspunt vormt. Mij lijken dialoog en openheid om van elkaar te leren – hoop – de onmisbare kaders voor deze consensus.

En deze kaders gelden evenzo voor een ‘overlapping consensus’ met betrekking tot de islam en mensenrechtennormen. Nogmaals, ‘de’ islam als zodanig bestaat niet; het zijn altijd mensen die voor of tegen mensenrechten ageren en een bepaalde interpretatie van de islam volgen – of voor hun (politieke) karretje spannen. (De Gaay Fortman et al., 2009, pp.34,38,50, Rehman, 2007, p.78, Bielefeldt, 2000, p.116/117). “Scriptures themselves do not abuse human rights.” (De Gaay Fortman et al., 2009, p.4).

Hoofdstuk 4 toonde een palet aan islamitische mogelijkheden om mensenrechten en hun parameters te rechtvaardigen. An-Na’im (2005) tekent hiervoor de voorwaarden op: Enerzijds een religieuze transformatie, d.w.z. dat de islam als een soort “reasonable comprehensive doctrine”⁵⁰ wordt benaderd en er voldoende veiligheid en openheid is voor innovatieve interpretaties (een openheid die immers vanuit de traditie beargumenteerd kan worden, zoals de typische meningsverschillen tussen de rechtsscholen). Anderzijds een transformatie van secularisatie en mensenrechten om beter aan te sluiten bij de specifieke context. Dit moet gepaard gaan met wat ik met de nodige behoedzaamheid zou betitelen als het loslaten van het ‘koloniale trauma’, d.w.z. het pijnlijke verleden verwerken en achterlaten en niet meer gebruiken als excuus alsmede erkennen dat mensenrechten geen westers imperialisme zijn (vergelijk An-Na’im, 2001, p.726/727). Brems komt tot een soortgelijke conclusie en argumenteert dat mensenrechten inclusiever worden wanneer er enerzijds van binnenuit de islam openheid voor mensenrechten komt en anderzijds de aan mensenrechten inherente flexibiliteit en veranderlijkheid beter onderkend wordt, waardoor dialoog met en aanpassingen aan de specifieke culturele context mogelijk worden (Brems, 2004, pp.13-19).

Heiner Bielefeldt past Rawls ‘overlapping consensus’ toe op mensenrechten en werkt drie dimensies gedetailleerder uit: “(1) the genuinely normative and critical claims of political justice, (2) the limited scope of political justice as compared to “comprehensive” worldviews, and (3) the possibility of appreciating political justice from different religious or philosophical perspectives.” (Bielefeldt, 2000, p.114). Hieronder zal ik deze nader uitleggen en tevens aanvullen met mijn eigen ideeën over de daaruit volgende implicaties voor een cross-culturele consensus specifiek met

⁵⁰ Evenzo een term van Rawls (1993) begrepen als “ein reflexiv gewordenes ethisches Welt- und Selbstverständnis, das Spielraum läßt für die vernünftigerweise zu erwartenden Dissense mit anderen Glaubensüberzeugungen, mit denen jedoch eine Verständigung über Regeln der gleichberechtigten Koexistenz möglich ist.” (Habermas in Bruckhorst et al., 1999, p.226).

islamitisch gedachtegoed:

Ad 1: Politieke rechtvaardigheid zoals door Rawls omschreven, is meer dan een *modus vivendi*, de liberale principes zijn bindend, alle deelnemers kunnen zich met hun wereldbeelden in waarden zoals gelijkheid en vrijheid vinden. Hiermee onverenigbare opvattingen (“unreasonable doctrines”) zijn per definitie uitgesloten. Zo hebben mensenrechten ook een (zelf)kritische, normatieve kracht doordat zij de politieke en juridische orde willen veranderen ten gunste van gelijke vrijheden en participatie. Geen samenleving, cultuur of religie kan claimen, volledig aan mensenrechten te voldoen zonder politieke en intellectuele hervormingen te ondernemen; mensenrechten gaan verder dan de kleinste gemene deler aan waarden tussen verschillende culturen (ibidem, p.115).

Betreffende een overlapping consensus met de islam geldt hieruit volgend naar mijn mening dat in de tegenwoordige pluralistische samenlevingen bepaalde rechtvaardigheidsprincipes ook normatief van kracht; sommige militante islamitische interpretaties zijn daarom onacceptabel. Verder streven mensenrechten steeds naar een verbetering van de maatschappij, en geen enkele islamitische maatschappij, hoe rechtvaardig ook, kan claimen samen te vallen met mensenrechten. Met andere woorden, er is altijd werk aan de winkel – en de ervaring heeft veelvuldig geleerd dat juist religies (niet alleen de islam) heel vatbaar waren voor uitsluiting, ongelijke behandeling en onderdrukking. Volgens An-Na'im ligt dit aan hun exclusieve karakter een daarom pleit hij voor een zekere transformatie van godsdienst om binnen een pluralistische maatschappij en een mensenrechtenregime nog van betekenis te kunnen zijn. Onder deze voorwaarde acht ik dan ook de Cairo-Charta als onacceptabel, omdat zij uitsluitend gelovigen volledige waardigheid toeschrijft. De neutrale – hier islamitische – politieke mechanismen discrimineren bij voorbaat andersgelovigen.

Ad 2: De focus van politieke rechtvaardigheid ligt op de basisstructuren van de samenleving, haar normativiteit heeft niet een dergelijk brede reikwijdte zoals ‘comprehensive doctrines’. Evenmin geven mensenrechten een allesomvattende richtlijn voor het leven. Mensenrechten richten zich op politieke en juridische rechtvaardigheid. Er kan dus volgens Bielefeldt geen sprake zijn van “global ethics”⁵¹ of “civic religion”, laat staan een nieuwe kruistocht. Een ‘overlapping consensus’ eist geen wereldwijde oecumenische verzoening, juist omdat mensen worden vrijgelaten in hun identiteiten, mits zij de basisnoties van universele rechten en gelijkwaardigheid accepteren (Bielefeldt, 2000, p.116).

Ik zou dus willen stellen dat moslims gerustgesteld kunnen en moeten worden, dat mensenrechten niet een nieuwe seculiere of westerse religie willen afdwingen, maar ‘slechts’ algemene, wereldse rechtvaardigheidsprincipes zijn voor de omgang met elkaar. De wereldbesouwelijke diversiteit wordt serieus genomen, zelfs gekoesterd en als mensenrecht gegarandeerd, omdat een recht op cultuur en (on)geloof ook menswaardig is. Het is belangrijk dat moslims zich niet bedreigd voelen door seculiere mensenrechten. Rorty (1993) legt uit hoe juist onzekerheid tot verminderde empathie leidt en mensenrechten tegen kan werken.

Ad 3: Ten slotte kunnen mensenrechten volgens Bielefeldt evenals Rawls’ ‘political justice’ vanuit diverse levensovertuigingen worden gerechtvaardigd. Het verbindende idee is vooral de intrinsieke waardigheid van de mens – een centraal element in de leer van verschillende filosofische, religieuze en culturele tradities. “There are elements in virtually all religious traditions that support peace, tolerance, freedom of conscience, dignity and equality of persons, and social justice.” (Project on Religion and Human Rights, 1994, geciteerd in Bielefeldt, 2000, p.116). Wel waarschuwt Bielefeldt voor een poging om mensenrechten deductief en essentialistisch uitsluitend te baseren op bijbel, koran of andere heilige geschriften omdat dit de universaliteit van mensenrechten juist ondermijnt en bovendien historisch incorrect is (Bielefeldt, 2012, p.18, 2000, p.101/102). Hij pleit voor een hermeneutisch bewustzijn: “One always should be aware of the hermeneutic problem that it is only in retrospective that we can build a bridge between modern

⁵¹ Interessant is Mahoneys bijdrage, die wel voorstander van één “global ethic” is – gezien de tegenwoordige globalisering. Universele mensenrechten zijn de aangewezen taal voor de “single global community” (Mahoney, 2007, pp.165,172/173,178).

human rights and the sources of religious or cultural tradition.” (Bielefeldt,2000, p.116/117).

Aldus kunnen deze rechtvaardigheidsprincipes ook vanuit de islam gerechtvaardigd worden en staan idealiter niet in tegenspraak tot andere religieuze plichten of opvattingen. In tegendeel kan juist het islamitische wereldbeeld een dubbele en dieper gewortelde motivatie geven om rechtvaardigheid en mensenrechten te verdedigen zonder dat er een rechtstreekse, anachronistische mensenrechtenlijn door de geschiedenis heen naar de profeet wordt getrokken.

Tot besluit wil ik nog twee praktische handvaten delen voor een overlapping consensus met de islam: El Fadl noemde dat in de fiqh-traditie rechten eigenlijk niet minder werden onderkend dan plichten (Bucar & Barnett,2005, p.92). Maar als het bezwaar blijft bestaan dat in traditionele samenlevingen, waaronder de Arabische, mensenrechten rekening moeten houden met de conventionele plichten, dan kan overeenkomstig Brems en professor Henry Shue – die zelf niet expliciet aan de islam refereerde – inderdaad een rechtstheorie nuttig zijn met daarin duidelijker en bindender geformuleerde plichten (Brems,2004, p.18/19, Gosepath & Lohmann,1998, pp.359-362). Daarnaast beveelt Hashemi exploitatie van het “Principle of Sanctity of Treaties” (*pacta sunt servanda*) uit de islamitische rechtstraditie aan bij de huidige toepassingen van het publieke en persoonlijke islamitische recht. Hier staat verdragsbinding hoger dan andere religieuze verplichtingen. Alzo konden reeds eerder discriminerende aspecten in het Iraanse huwelijksrecht worden aangepast. Het is denkbaar dat door moslimleiders ondertekende mensenrechtenverdragen als heilig (en zelfs bindender dan lokale wetten) gehonoreerd worden en hun doorzetting versterkt wordt (Hashemi,2008, p.264/265).

Conclusie – Relatief universele mensenrechten als lokalisering van universele & eeuwige (islamitische) waarden

De universele mensenrechten, thans politiek erkend of zelfs “hegemonic” te noemen (Donnelly, 2003, p.38/40), ondervinden van verschillende kanten kritiek. Ik heb in dit paper getracht afkeuring vanuit cultureel-relativistisch oogpunt nader toe te lichten. Daarbij bleek in hoofdstuk 2 dat er eigenlijk beter gesproken kan worden van moreel relativisme dat een universele moraal ontkent om bepaalde (religieuze) overtuigingen of praktijken te be-/veroordeelen. Uit hoofdstuk 3 kwam dit des te meer naar voren – islamitische kritiek op universele mensenrechten, zoals in de vorm van de Cairo Charta, is strikt genomen niet cultureel-relativistisch, eerder is er sprake van een concurrerend universalisme. Een universalisme dat evenals de UDHR gegrond is in menswaardigheid. Deze waardigheid en de daarmee verbonden rechten zijn echter afhankelijk van het geloof, of beter gezegd van de sharia (CDHR, artikel 24 & 25) en blijven in die zin alsnog relativistisch. Maar omdat de islam pretendeert het ware, aangeboren geloof te zijn (CDHR, artikel 10), maakt de Cairo Declaratie tevens aanspraak op universele geldigheid.

Deze Cairo Charta ondervindt veel kritiek omdat de sharia nogal uiteenlopend kan worden begrepen, terwijl een nadere definitie ontbreekt. Verder bleek in hoofdstuk 3 dat “Islamic human rights schemes“ bij nader inzien minder vanzelfsprekend zijn dan beweerd wordt. Meestal is islamitische kritiek op mensenrechten theologisch ongefundeerd of een officieel beleidsstatement, dat niet representatief is voor de gewone gelovigen of de authentieke islam – die sowieso niet bestaat gezien de wispelturigheid van cultuur en religie. Bovendien heeft hoofdstuk 4 laten zien dat de islam veel potentieel heeft om universele mensenrechten te steunen en te rechtvaardigen, vooral rond de doctrine van Gods barmhartigheid en *fitna*, de menselijke natuur die vatbaar is voor een universele moraal los van religieuze openbaringen.

Tegelijk bleek dat mensenrechten uit bijvoorbeeld de UDHR veel te abstract zijn en op het niveau van concretere interpretatie en implementatie moeten aansluiten bij politieke, economische en historische omstandigheden van specifieke samenlevingen. Net als de islamitische waarden zelf moeten mensenrechten voor tijd en plaats adequaat in de praktijk worden gebracht (Hashemi,2008) – een fatsoenlijke portie relativisme. Dit heeft De Jong mooi verwoord (meer met het oog op de pluralistische Nederlandse samenleving, maar volgens mij ook bruikbaar voor de internationale consensus over mensenrechten):

“Als cultuurrelativisme een rol kan spelen in het huidig debat, moet het er niet om gaan de waarde van de eigen cultuur te ontkennen, maar twee dominante tendensen te bekritisieren: enerzijds de verabsolutering van de eigen cultuur tot een transparant geheel dat het model moet zijn voor de mensheid, en anderzijds de neiging om het beste wat die cultuur heeft voortgebracht ook te zien als uniek en typisch voor die cultuur, in feite een relativistische neiging. Een mate van cultuurrelativisme kan duidelijk maken dat culturen niet zo transparant en eenduidig zijn als nu [...] wordt verondersteld, en daarnaast dat culturele verschillen variaties blijven op een universeel, maar niet van tevoren gedetermineerd menselijk thema.”

(De Jong,2008, p.16)

Hiervoor moeten mensenrechten dynamisch en flexibel blijven, maar ook religie moet een zekere openheid garanderen voor vernieuwende interpretaties die onder meer mensenrechten vanuit de islamitische traditie weten te rechtvaardigen. Openheid, empathie, gewilligheid om van elkaar te leren en – niet te vergeten – veiligheid om een eigen, positieve identiteit te ontwikkelen bleken ten slotte de kaders voor een interculturele en interreligieuze dialoog en een “overlapping consensus” over mensenrechten te zijn. Deze consensus kan de concrete rechten uit de UDHR betreffen, maar ook de onderliggende waarden en principes zoals menswaardigheid, respect, vrijheid en gelijkheid. Als het laatste het geval is, kunnen mensenrechten zelf ook gegarandeerd worden door andere mechanismen dan rechten, die mogelijk nog beter aansluiten bij het concrete culturele erfgoed. Dit

laatste lijkt mij tegenwoordig echter minder waarschijnlijk, gezien de hegemonie van (mensen)rechten – zoals te zien in de Cairo Charta, die expliciet spreekt van rechten.

Een overlapping consensus houdt geen eensgezindheid op levensbeschouwelijk, maar op maatschappelijk-politiek terrein in. De consensus gaat over bindende rechtvaardigheidsprincipes die vanuit heel verschillende geloofsovertuigingen gefundeerd kunnen worden – wat ook inhoudt dat levensbeschouwingen, die het oneens zijn met deze rechtvaardigheidsprincipes, onaanvaardbaar zijn. In die zin is de consensus normatief.

Ten slotte werd geambieerd dat een cross-culturele overlapping consensus over mensenrechten succesvoller zou zijn als er meer rekening wordt gehouden met de historische ontwikkelingen en als islamitische gedachten met bijvoorbeeld een sterkere nadruk op plichten meer aandacht zouden krijgen. Mensenrechten worden namelijk sterker door religieuze steun. En de islam (of beter gezegd islamitische interpretaties) koestert de zelfde hoop en dezelfde waarden als mensenrechten, en een consensus over mensenrechten.

Dergelijke overwegingen verdienen misschien juist ten aanzien van enkele actuele ontwikkelingen in het Midden-Oosten urgente en serieuze aandacht...

Bibliografie

Boeken:

Brunkhorst, H., Köhler, W.R. & Lutz-Bachmann, M. (red.) (1999). *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bucar, E.M. & Barnett, B.(red.) (2005). *Does human rights need God?* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Cushman, T. (red.) (2012). *Handbook of Human Rights*. London: Routledge.

Donnelly, J. (2003). *Universal human rights in theory and practice*. (Tweede editie) Ithaca, NY, [etc.] : Cornell Univ. Press.

Emon, A.M., Ellis, M. & Glahn, B. (red.) (2012). *Islamic law and international human rights law. Searching for common ground?* Oxford: Oxford University Press.

Gaay Fortman, B. de, Martens, K. & Mohamed Salih, M.A. (red.) (2009). *Hermeneutics, scriptural politics, and human rights. Between text and context*. New York: Palgrave Macmillan.

Gosepath, S. & Lohmann, G. (red.) (1998). *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gustafson, C. & Juviler, P. (red.) (1999). *Religion and human rights: Competing claims?* Armonk, New York: Sharpe.

Hashemi, K. (2008). *Religious legal traditions, international human rights law and muslim states*. Leiden: Nijhoff.

Hoffmann, S. (red.) (2010). *Moralpolitik: Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert*. Göttingen: Wallstein.

Jong, S. de (2008) *Een wereld van verschil. Wat is er mis met cultuurrelativisme?* Apeldoorn: Druk Thieme Boekentuin.

Laes, W. (2011). *Menschenrechte in de Verenigde Naties. Een verhaal over manipulatie, censuur an hyprocrisie*. Antwerpen, Apeldoorn: Garant.

Mahoney, J. (2007). *The challenge of human rights: origin, development, and significance*. Malden: Blackwell.

Mayer, A.E. (2013). *Human Rights. Tradition & Politics*. (Vijfde editie) Boulder: Westview Press.

Nathan, C.N. (2009). *The changing face of religion and human rights. A personal reflection*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.

Sachedina, A. (2009). *Islam and the challenge of human rights*. New York: Oxford University Press.

Taylor, C. (2011). *Dilemmas and connections: selected essays*. Cambridge, Massachusetts: Belknap

Press of Harvard U.P..

Wolterstorff, N. (2008). *Justice: Rights and Wrongs*. Princeton: Princeton University Press.

Artikelen:

An-Na'im, A.A. (2001). Human Rights in the Arab World: A Regional Perspective. *Human Rights Quarterly*, 23 (3), 701-732.

An-Na'im, A.A. (2005). The Interdependence of Religion, Secularism, and Human Rights: Prospects for Islamic Societies. *Common Knowledge*, 11 (1), 56-80.

An-Na'im, A.A. (2009). Scharia und säkularer Staat im Nahen Osten und Europa. In: An-Na'im, A.A., Grimm, D., Schäuble, W., *Carl Heinz Becker Lecture der Fritz Thyssen Stiftung 2009*. (pp. 13-55) Berlin: Europa im Nahen Osten, Der Nahe Osten in Europa.

An-Na'im, A.A. (2013). An Inclusive Approach to the Mediation of Competing Human Rights Claims. *Constellations*, 20 (1), 7-17.

Al-Ahsan, A. (2008-2009). Law, religion and human dignity in the muslim world today: An Examination Of OIC's Cairo Declaration Of Human Rights. *Journal of Law and Religion*, 24 (2), 569-597.

Ayton-Shenker, D. (1995). The Challenge of Human Rights and Cultural Diversity. *United Nations Background Note. March 1995*. Ontleend aan <http://www.un.org/rights/dpi1627e.htm> (geraadpleegd op 13-03-2014).

Brems, E. (2004) Reconciling universality and diversity in international human rights: A theoretical and methodological framework and its application in the context of Islam. *Human Rights Review*, 5 (3), 5-21.

Bielefeldt, H. (2000). "Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights. *Political Theory*, 28 (1), 90-121.

Bielefeldt, H. (2012). Freedom of Religion or Belief. A Human Right under Pressure. *Oxford Journal of Law and Religion*, 1 (1), 15-35.

Donnelly, J. (1984). Cultural Relativism and Universal Human Rights. In: *Human Rights Quarterly*, 6 (4), 400-419.

Fagan, A. (2005). Human Rights. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Ontleend aan <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/> (geraadpleegd op 17-04-2014).

Grippe, E. (2006). Richard Rorty. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Ontleend aan <http://www.iep.utm.edu/rorty/#SH4b> (geraadpleegd op 06-05-2014).

Kohen, A.: An Overlapping Consensus on Human Rights and Human Dignity. In: Goodale, M. (red.), *Human Rights at the Crossroads* (pp. 61-70). New York: Oxford University Press.

Loobuyck, P. (2004). Intrinsic and human worth in a secular worldview. Fictionalism in human

rights discourse. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 3 (9), 58-77.

Rehman, J. (2007). Conflicting Values or Mislplaced Interpretations? Examining the inevitability of a clash between 'religions' and 'human rights'. In: Ghanea, N., Stephens, A. & Walden, R. (red.), *Does God believe in human rights? Essay on religion and human rights* (pp. 65-88). Leiden: Nijhoff.

Rorty, R. (1993). Human Rights, rationality, and sentimentality. In: Shute, S. & Hurley, S. (red.). *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*. (pp. 111-134). New York: Basis Books.

Westacott, E. (2012). Moral Relativism. Ontleend aan <http://www.iep.utm.edu/moral-re/#H2> (geraadpleegd op 06-05-2014).