

Sharia in het Westen (I)*

Maurits S. Berger

Inleiding

In dit artikel stel ik een juridisch-antropologische benadering voor van het begrip 'sharia in het Westen'. Het is een begrip dat wordt gekenmerkt door tegenspraak en verwarring. In 2003 oordeelde bijvoorbeeld het Europese Hof voor de Rechten van de Mens (EHRM; hierna ook: het (Europese) Hof) dat 'de sharia duidelijk afwijkt van de waarden van het [Europese] verdrag [inzake de rechten van de mens]'.¹ De zaak betrof de Turkse staat, die de islamitische Refah-partij had verboden omdat deze te uitgesproken was geweest in haar voornemen om de sharia te implementeren. De uitspraak is begrijpelijk, gezien het feit dat leden van de Refah-partij dreigende opmerkingen maakten in hun verwijzingen naar 'de sharia'.² Vanuit juridisch oogpunt is de uitspraak echter verrassend, omdat het Hof niet duidelijk maakte wat het bedoelde met 'sharia'. Als een rechtspersoon als het Hof noties gebruikt die vreemd zijn aan de juridische taal van die instantie, zou men enige opheldering verwachten. Maar deze werd niet gegeven. Dit maakte de uitspraak vaag, gezien het feit dat de sharia ook regels bevat met betrekking tot gebed, vasten en begrafenissen. Het is niet waarschijnlijk dat het Hof ook deze regels als strijdig met de Europese mensenrechtenwaarden beschouwde, maar dat is wel de implicatie van het oordeel van het Hof.

Vijf jaar later, in 2008, kwamen de aartsbisschop van Canterbury en de Lord Chief Justice van Engeland en Wales, ieder afzonderlijk, tot een andere conclusie dan die van het Europese Hof: in openbare toespraken stelden zij dat de sharia niet noodzakelijkerwijs tegenstrijdig hoeft te zijn met Westerse juridische en politieke waarden.³ Deze opmerkingen konden rekenen op een golf van kritische en ver-

* Dit artikel is een bewerkte vertaling van mijn 'Understanding sharia in the West' dat is verschenen in *Journal of Law, Religion and State* 2018/6, p. 236-273.

1 EVRM 13 februari 2003, 41340/98, 41342/98, 41343/98 en 41344/98 (Refah/Turkije). Zie voor commentaren mijn 'Tien jaar later: kritische beschouwingen bij de visie van het Europees Hof op de sharia', *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 2013, 3; K. Boyle, 'Human Rights, Religion and Democracy: The Refah Party Case', *Essex Human Rights Review* 2004, 1; D. Schilling, 'European Islamophobia and Turkey - Refah Partisi (The Welfare Party) v. Turkey', *Loyola Los Angeles Law Rev of Int and Comp Law* 2004, 501.

2 Voorbeelden van dergelijke opmerkingen waren: 'We zullen zeker degenen aanspreken die de geboden van de Koran de rug toekeren en degenen die Allah's Boodschapper zijn rechtsgebied in hun land ontnemen', 'Dit systeem moet veranderen. We hebben gewacht, we zullen nog wat langer wachten. Laten we kijken wat de toekomst ons te wachten staat. En laat moslims de wrok, rancune en haat levend houden die ze in hun hart voelen' en 'Als iemand mij aanvalt, zal ik terugslaan. Ik zal vechten tot het einde om sharia in te voeren' (EVRM 13 februari 2003, 41340/98, 41342/98, 41343/98 en 41344/98 (Refah/Turkije)).

3 R. Williams, 'Civil and Religious Law in England: a religion perspective', *Ecclesiastical Law Journal* 2008, 262; Lord Phillips, 'The judiciary, the executive and parliament: relationships and the rule of law' (speech for the London Muslim Centre), 2008.

ontwaardigde reacties.⁴ Maar, net als in het geval van het Europese Hof, maakte zowel de hoogste gerechtelijke als de religieuze autoriteit van Engeland niet duidelijk wat ze bedoelden met 'sharia'.

Het tegenstrijdige gebruik van het begrip sharia in een Westerse context illustreert de voortdurende verwarring over de betekenis van deze term. Dit is begrijpelijk, gezien de sterk uiteenlopende shariapraktijken die we tegenwoordig zien, variërend van gewelddadige en onderdrukkende praktijken door ISIS of de taliban tot de tolerantie en vredelievendheid die door veel andere moslims worden uitgedragen. We vinden soortgelijke tegenstrijdigheden in de eeuwenoude islamitische rechtsgeleerdheid die eveneens de sharia wordt genoemd en die een enorme hoeveelheid literatuur heeft opgeleverd met een veelheid aan interpretaties. Gezien deze veelheid aan tegenstrijdigheden van de sharia, is het opvallend dat zowel moslims als niet-moslims in het maatschappelijke, juridische en politieke discours zo weinig behoefte lijken te hebben aan uitleg van deze term, maar die met vanzelfsprekende zekerheid blijven gebruiken.

In academische kringen vindt men daarentegen meer genuanceerde definities van sharia. Niettemin zijn deze niet afdoende om voldoende duidelijkheid te verschaffen over het onderwerp 'sharia in het Westen'. Dit heeft te maken met de verschillende disciplinaire benaderingen die op dat terrein worden toegepast. Sharia in het Westen wordt bijvoorbeeld vooral bestudeerd als buitenlandse shariawetten die middels internationaal privaatrecht worden toegepast in Westerse rechtbanken.⁵ Deze benadering geeft ons echter geen inzicht in de binnenlandse en autonome praktijken van sharia door moslims in het Westen. Onderzoek naar dit onderwerp komt geleidelijk op gang, maar is nog steeds schaars en verspreid over verschillende interessegebieden. Het domein dat de meeste academische aandacht krijgt, is het islamitische familierecht, hetzij zoals dit wordt toegepast door Westerse moslims (dit domein wordt nog weinig onderzocht),⁶ of zoals het zich manifesteert in de zogeheten moslimse arbitragetribunalen in Westerse

4 Zie de commentaren in R. Ahdar & N. Aroney (red.), *Shari'a in the West* Oxford University Press 2010.

5 Zie o.a. A. Büchler, *Islamic Law in Europe? Legal Pluralism and its Limits in European Family Laws*, Routledge 2011; P.M. Kruiniger, *Islamic divorces in Europe. Bridging the gap between European and Islamic legal orders*, 2014; J. Macfarlane, *Islamic Divorce in North America: A Shari'a Path in a Secular Society*, Oxford University Press 2012; E.L. Thompson & S.F. Yunus, 'Choice of Laws or Choice of Culture: How Western Nations Treat the Islamic Marriage Contract in Domestic Courts', *Wisconsin International Law Journal* 2007, 361.

6 Zie o.a. L. Carrol, 'Application of the law. Muslim women and "Islamic divorce" in England', *Journal of Muslim Minority Affairs* 1997, 97; A. Moors, 'Unregistered Islamic Marriages: Anxieties about Sexuality and Islam in the Netherlands', in: M.S. Berger (red.), *Applying Sharia in the West. Facts, Fears and the Future of Rules of Islam on Family Relations in the West*, 2013, p. 141; E. Santelli & B. Collet, 'Le mariage "halal": Réinterprétation des rites du mariage musulman dans le contexte post-migratoire français', *Recherches familiales* 2012, p. 83; G. Starssburger, 'Auf die Liebe kommt es an! – Beziehungsideale und -entscheidungen junger Muslime', in: H.-J. von Wensierski & C. Lübcke (red.), *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen*, Barbara Budrich 2007, 195.

landen.⁷ Een ander wetenschappelijk domein waar ‘sharia in het Westen’ aan bod komt, is de vrijheid van religie.⁸ Een derde domein is het toenemende aantal fatwa’s (theologische uitleggingen) dat wordt gegeven ten behoeve van moslims in het Westen, en met name de ontwikkeling van het zogenoemde ‘islamitisch recht voor minderheden’ (*fiqh al-aqalliyat*).⁹

Onze huidige kennis van de sharia in het Westen is daarom kwalitatief gefragmenteerd en kwantitatief vrijwel afwezig. Dat is een belangrijke reden dat ons inzicht in ‘sharia in het Westen’ wordt omgeven door vaagheid en verwarring. In dit artikel wil ik een poging ondernemen om dat te doorbreken door een samenvattend model te ontwikkelen van het begrip ‘sharia in het Westen’. Dit model is als volgt opgebouwd. In het eerste deel stel ik de vraag: wat bedoelen we precies met ‘sharia’ in de speciale context van het Westen? Ik bespreek deze vraag aan de hand van de manieren waarop sharia wordt toegepast door Westerse moslims, en de domeinen waarin ze dit doen. Het tweede deel betreft de vraag: wat bedoelen we precies met ‘het Westen’? Hier bespreek ik de Westerse omgeving waarin de ‘sharia’ werkt, en de Westerse reacties op de sharia. We zullen zien dat deze reacties niet zozeer juridisch, maar vooral cultureel zijn. Ten slotte, in het derde deel, bespreek ik de interactie tussen ‘sharia’ en ‘het Westen’. We zullen zien dat dat deze twee entiteiten niet statisch zijn, maar in een voortdurende interactie verkeren.¹⁰

Het eerste deel (wat bedoelen we met sharia?) verschijnt in deze editie van het *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*. De volgende twee delen – het ‘Westen’ en de interactie tussen sharia en het Westen – verschijnen gezamenlijk in de volgende editie.

- 7 M. Rohe, ‘Alternative Dispute Resolution in Europe under the Auspices of Religious Norms’, *RELIGARE Working Paper* 2011. Voor landenstudies zie o.a. N. Bakht, ‘Family Arbitration Using Sharia Law: Examining Ontario’s Arbitration Act and its Impact on Women’, *Muslim World Journal of Human Rights* 2004, 1; S. Bano, *Islamic Dispute Resolution and Family Law*, 2011; A. Shachar, *Multicultural Jurisdictions: cultural differences and women’s rights*, Cambridge University Press 2011; S.N. Shah-Kazemi, *Untying the Knot: Muslim Women, Divorce and the Shariah*, Nuttfield Foundation 2001; L.G.H. Bakker e.a., *Sharia in Nederland. Een studie naar islamitische advisering en geschilbeslechting bij moslims in Nederland*, 2010.
- 8 C. Evans, ‘The “Islamic Scarf” in the European Court of Human Rights’, *Melbourne Journal of International Law* 2006, 52; D. McGoldrick, ‘Accommodating Muslims in Europe: From Adopting Shari’a Law to Religiously Based Opt Outs from Generally Applicable Laws’, *Human Rights Law Review* 2009, 603.
- 9 Zie o.a. T.J. Alwani, *Towards a fiqh for Minorities*, International Institute for Islamic Thought 2000; A. Caeiro, *Fatwas for European Muslims: The Minority Fiqh Project and the Integration of Islam in Europe*, 2011; D. Hussain, ‘Muslim Political Participation in Britain and the “Europeanisation” of Fiqh’, *Die Welt des Islams* 2004, 376; S.F. Hassan, ‘Fiqh al-Aqalliyat: Negotiating Discourse of Tradition, Modernity and Reform’, *Faculty of Languages and Translation’s Journal* 2013, 219.
- 10 Deze dialectiek is een belangrijke leidraad in mijn lopende onderzoek, zie o.a. mijn volgende publicaties: ‘The Third Wave: Islamization of Europe, or Europeanization of Islam?’, *Journal of Muslims in Europe* 2013, p. 115-136; ‘Introduction: Applying Shari’a in the West’, in: M.S. Berger (red.), *Applying Shari’a in the West*, 2013, p. 7-22; ‘Responding to sharia in the Netherlands’, *Canadian Journal of Netherlandic Studies/Revue Canadienne des études Néerlandaises* 2014, p. 129-152; *A Brief History of Islam in Europe. Thirteen Centuries of Creed, Conflict and Coexistence* (Leiden University Press 2014), met name de laatste twee hoofdstukken.

Deel I. Sharia

1 Verschijningsvormen van sharia

De term 'sharia' is niet in een enkelvoudige omschrijving uit te leggen, en evenmin kan verwezen worden naar een wetboek of een juridisch corpus van regels. In de moderne moslimwereld treffen we de sharia aan in drie vormen: als een rechtsgeleerd recht, als regels die in het moderne rechtssysteem zijn opgenomen, en als een slogan. Ik zal elk van deze vormen kort bespreken om aan te geven wat hun relevantie is voor onze discussie over de sharia in het Westen.

1.1 Rechtsgeleerd recht

Islamitisch rechtsgeleerd recht is de rechtswetenschap die in de vroege eeuwen van de islam is ontwikkeld en die deel uitmaakt van de islamitische orthodoxie. Kenmerkend is dat het niet een compilatie van regels is, maar een wetenschap die zich toelegt op rechtsvinding en interpretatie.¹¹ Door de eeuwen heen heeft deze rechtswetenschap een enorme hoeveelheid literatuur opgeleverd die een groot aantal regels en interpretaties omvat. Het feit dat veel van deze interpretaties van elkaar verschillen, wordt vanuit islamitisch rechtswetenschappelijk oogpunt niet als problematisch beschouwd, omdat de essentie van deze rechtswetenschap is dat iedere rechtsgeleerde een serieuze intellectuele inspanning (*ijtihad*) levert om tot een oplossing te komen, waarbij als gegeven wordt aangenomen dat deze inspanning tot verschillende uitkomsten kan leiden.

De islamitische rechtswetenschap hanteerde twee gebieden waarin menselijke relaties tot uitdrukking komen: het ene gebied is dat van handelingen tussen mens en God (*ibadat*), de andere tussen mens en mens (*mu'amalat*). De eerste categorie omvat handelingen zoals gebed, vasten en begravenis, die men tegenwoordig religieuze rituelen zou noemen en die volgens moderne juridische opvattingen buiten het terrein van het recht liggen. Daarentegen komen de *mu'amalat*, ofwel relaties tussen mensen, wel overeen met de moderne opvatting van recht.

Overigens beperkt de islamitische rechtswetenschap zich tot slechts enkele rechtsgebieden: familie- en erfrecht, financiële transacties, een klein aantal misdaden en enkele algemene regels over kwesties als arbitrage en overheid. Alle overige rechtsgebieden die geen onderdeel vormden van de sharia, vielen daarom onder de zeggenschap van de wereldlijke macht (de *sulta*).¹² In termen van regelgeving had de wereldlijk heerser dus een dubbele opdracht: hij diende enerzijds de sharia te handhaven, en anderzijds naar eigen inzicht regels af te kondigen die hij nodig achtte, mits deze niet in strijd waren met de basisprincipes van de sharia.

11 Zie o.a. W.B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, 2009; M.H. Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, 2008.

12 I.M. Lapidus, 'The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society', *International Journal of Middle East Studies* 1975, 363.

1.2 Moderne toepassingen

De tweede verschijningsvorm van de sharia is de feitelijke praktijk. In de moderne moslimwereld heeft dit twee vormen aangenomen: hetzij als een gedragscode, hetzij als onderdeel van het rechtsstelsel van de staat.¹³

Sharia als een gedragscode kenmerkt zich door haar toepassing buiten de overheid om. Dat gebeurt op initiatief van een groep van moslims die hetzij in een kleine gemeenschap proberen te leven volgens regels van de sharia, hetzij een dusdanige machtspositie hebben verworven – denk aan militante groepen zoals de taliban of ISIS – dat zij de sharia kunnen opleggen in het gebied waar zij heer en meester zijn. De sharia als gedragscode heeft veel verschillende uitingen, variërend van militante en harde toepassingen tot een breed scala aan islamitische liefdadigheidsorganisaties en initiatieven voor duurzame ontwikkeling in het particuliere domein.¹⁴

De tweede vorm van sharia, namelijk als wetgeving, is een noviteit, daterend uit de late negentiende eeuw, toen enkele domeinen van de islamitische rechtswetenschap – met name familie- en erfrecht en burgerlijk recht – werden gecodificeerd. Omdat het uitgebreide corpus van de islamitische rechtswetenschap veel alternatieven en zelfs tegenstrijdigheden bevatte, moesten de wetgevers keuzes maken. Aldus hebben de meeste moslimmeerderheidslanden bijvoorbeeld het islamitische familierecht gecodificeerd, maar al deze nationale familiewetten kunnen onderling nogal verschillen.¹⁵ Sinds de tweede helft van de twintigste eeuw heeft ‘islamitische’ codificatie van andere rechtsgebieden dan familie- en erfrecht aan populariteit gewonnen, maar ook hier is sprake van grote verschillen tussen de verschillende moslimlanden.

De moderne interpretaties en verschijningen van de sharia in haar sociale, wettelijke en constitutionele vormen zijn vrij uniek in de geschiedenis van de sharia. Hoewel veel van deze interpretaties populair zijn geworden in de moslimwereld, zijn ze niet zonder kritiek. Sommige critici zijn het niet eens over de juiste interpretatie van bepaalde regels van de islam, terwijl andere beweren dat moderne toepassingen van zogenaamde sharia niet in overeenstemming zijn met de uitgangspunten van de islamitische rechtswetenschap.¹⁶

1.3 Slogan

De derde, en misschien wel belangrijkste, verschijningsvorm van de sharia is wat ik de slogan noem.¹⁷ De term ‘sharia’ heeft als zodanig namelijk een sterke en

13 M.S. Berger, ‘Sharia and the Nation State’, in: R. Peters & P. Bearman (red.), *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, 2014, p. 223; J.M. Otto, *Sharia Incorporated. A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, (2011).

14 Dit laatste staat ook bekend als ‘Green Islam’, zie o.a. M. Iqbal (red.), *Islamic Perspectives on Sustainable Development*, 2005; A. Schwencke, *Globalized Eco-Islam: a survey of Islamic contributions to the sustainability debates*, 2011 (final report to Leiden University Fund 2011, <http://media.leidenuniv.nl/legacy/report-globalized-eco-islam-a-survey-schwencke-vs-24-february-2012-pdf>).

15 Zie Berger 2014; Otto 2011.

16 K.A. El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, 2014; W.A.B. Hallaq, ‘Can the Shari’a be restored?’, in: Y.Y. Haddad & B.F. Stowasser (red.), *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, 2004, p. 22.

17 M.S. Berger, ‘Sharia – A Flexible Notion’, *Rechtsfilosofie & Rechtstheorie* 2006, p. 335-345.

positieve klank onder vrome moslims, ongeacht wat de sharia is of hoe deze in werkelijkheid wordt toegepast. Sharia staat op bijna metafysische wijze voor iets 'goeds'. In dit opzicht kan het worden vergeleken met de term 'gerechtigheid', wat eveneens wordt beschouwd als positief, ook al bestaat er veel controverse over de exacte betekenis en toepassing ervan. Met deze vergelijking wil ik niet beweren dat sharia het equivalent van gerechtigheid is, maar dat het mechanisme van de slogan in beide gevallen vergelijkbaar is. De term 'sharia' is in deze zin buitengewoon krachtig: geen vrome moslim zou de sharia afwijzen (zoals door sommige Westerse politici is voorgesteld als voorwaarde voor moslimintegratie); en voor veel moslims die in armoede of onderdrukking leven, geldt de sharia vaak als een utopische oplossing voor hun problemen.

1.4 *Sharia als geleefde praktijk*

Deze drie verschijningsvormen verwijzen naar het begrip sharia in het algemeen, en in het bijzonder in moslimmeerderheidslanden. Welke verschijningsvormen komen we tegen wanneer we onze blik verleggen naar de sharia in het Westen? Het bestuderen van sharia als rechtswetenschap of als praktijk in individuele moslimlanden heeft weinig zin om deze vraag te beantwoorden, omdat geen van beide verschijningsvormen de situatie en praktijk van sharia in het Westen weerspiegelt of verklaart. De sharia als een geleefde praktijk van Westerse moslims is daarom de enige benadering die ons voldoende antwoorden kan geven. Om deze praktijk te verkennen moeten we nader kijken naar wat moslims in het Westen willen of bedoelen met sharia, en wat ze doen in termen van sharia. Dit, nu, is een terrein dat nog weinig is onderzocht, zoals we reeds zagen, zodat we in het navolgende niet in (kunnen) gaan op de werkelijkheid van de praktijk, maar wel op de manier waarop we deze praktijk zouden moeten benaderen.

2 Wat willen en doen moslims in het Westen op het gebied van sharia?

2.1 *Wat bedoelen moslims in het Westen met de sharia?*

Voor zover mij bekend, zijn er tot op het moment van schrijven slechts drie enquêtes gehouden onder moslims in Europese landen en twee enquêtes onder moslims wereldwijd, waarbij aan moslims hun mening over de sharia is gevraagd. In 2008 bleek uit een Gallup-enquête in tien moslimmeerderheidslanden, die gezamenlijk 80% van de moslims wereldwijd vertegenwoordigden, dat de sharia en (tot verrassing van velen) democratie de eerste plaats deelden op de lijst van wat moslims belangrijk vonden in hun leven.¹⁸ Een Pew-enquête in 2013 leverde een soortgelijk resultaat op, waarbij de wens om 'de sharia de officiële wet in het land te maken' hoog scoorde, vooral in Aziatische moslimlanden.¹⁹

Deze twee wereldwijde enquêtes hadden echter geen betrekking op Westerse landen met moslimminderheden. In Europa zijn hier drie enquêtes over afgenomen. Eén werd in 2004 in Nederland gehouden, waarin bleek dat 51% van de

18 J.L. Esposito & D. Mogahed, *Who speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, 2008.

19 The Pew Forum, *The World's Muslims: Religion, Politics and Society*, 2013 (www.pewforum.org/Muslim/the-worlds-muslims-religion-politics-society.aspx).

geïnterviewde Nederlandse moslims een voorkeur had voor een politieke moslimpartij, en 29,5% van deze groep vond dat haar politieke programma gebaseerd moest zijn op sharia.²⁰ De andere twee enquêtes werden gehouden in het Verenigd Koninkrijk, in 2006 en 2007. Volgens de enquête van 2006 zei 40% van de 500 Britse moslimrespondenten dat ze de introductie van de sharia in overwegend islamitische gebieden in Groot-Brittannië zouden ondersteunen, en 91% van de respondenten verklaarde zichzelf 'loyaal jegens Groot-Brittannië'.²¹ Het onderzoek van 2007 wees uit dat 28% van de Britse moslims liever zou leven onder 'shariawetgeving'.²²

De sharia geniet duidelijk een gunstige positie bij moslims. Maar geen van deze vijf enquêtes definieerde de sharia, noch vroegen ze hun respondenten om dit te doen, waardoor ze geen licht werpen op wat de moslimrespondenten bedoelden met de sharia. Spreekt het hen aan als een slogan voor rechtvaardigheid, als een religieuze gedragscode of als een hard taliban-achtig systeem? De enquêtes maken dit niet duidelijk en verschaffen ons dus geen inzicht in de precieze wensen en bedoeling van de moslims ten aanzien van sharia.

2.2 *Wat doen moslims in het Westen op het gebied van sharia?*

Bij gebrek aan goed gefundeerd inzicht in wat moslims in het Westen of wereldwijd bedoelen met sharia, of wat ze willen met betrekking tot de sharia, is onze volgende beste optie om te begrijpen hoe moslims in het Westen zich verhouden tot sharia, dat we kijken naar wat deze moslims *doen* met betrekking tot de sharia. Toegegeven, deze benadering is niet helemaal bevredigend, omdat het de mogelijkheid over het hoofd ziet dat sommige moslims misschien bepaalde vormen van sharia willen beoefenen, maar waarvan de verwerkelijking door hun sociale of juridische omgeving wordt verhinderd (zoals bijvoorbeeld het dragen van de boerka in landen als Frankrijk en België, genderscheiding op openbare plaatsen, of het toepassen van islamitische lijfstraffen). We moeten daarom erkennen dat, bij gebrek aan grondig onderzoek naar de motivaties van moslims inzake sharia, onze benadering hier en daar nog enigszins van speculatieve aard is.

Rekening houdend met deze lacune in onze benadering, beperk ik ons model tot die onderdelen van de sharia welke daadwerkelijk door moslims in het Westen worden toegepast. En hoewel onze blik vooral is gericht op de informele en autonome toepassing van de sharia door Westerse moslims, moeten we voor de volledigheid van ons verhaal eerst kort stilstaan bij twee andere juridische domeinen

20 Om precies te zijn, 10,2% van de respondenten die voorstander waren van een politieke moslimpartij, beantwoordde de vraag 'Moet het programma van deze partij gebaseerd zijn op sharia?' met 'Ja, helemaal', en 19,3% antwoordde 'Ja, tot op zekere hoogte' (Foquz Etnomarketing, 'Onderzoeksresultaten "Politieke Voorkeuren Moslims", ten behoeve van redactie Nova', Nieuwegein: Foquz Etnomarketing 2004, p. 10-12).

21 ICM Onderzoekenquête onder 500 moslims, februari 2006 (www.icmunlimited.com/pdfs/2006_february_sunday_telegraph_muslims_poll.pdf).

22 M. Mirza e.a., *Living Apart Together. British Muslims and the Paradox of Multiculturalism*, 2007.

waarin sharia in het Westen wordt toegepast: nationaal recht, en buitenlands recht middels internationaal privaatrecht.²³

2.2.1 *Nationaal recht*

Weinig regels van islamitisch recht maken deel uit van Westerse nationale wetgeving. Een voorbeeld zijn de zogenaamde shariarechtbanken, die alleen bestaan in de Griekse provincie West-Thracië, waar in kwesties van familie- en erfrecht recht wordt gesproken volgens het islamitisch recht, en de rechterlijke uitspraken van staatswege worden erkend.²⁴ (Dit is anders dan de shariaraden (*councils*) in het Verenigd Koninkrijk, waarvan de uitspraken *niet* door de staat worden erkend.) Een ander voorbeeld is de nationale wetgeving die specifiek rekening houdt met islamitische religieuze rituelen, zoals begrafenisrituelen, rituele slachtingen en dieetwensen in overheidsinstellingen. Zo zijn in het Verenigd Koninkrijk in 2003 bijvoorbeeld speciale voorzieningen getroffen om islamitische financiële instrumenten onder te brengen. Ten slotte bestaat de mogelijkheid dat Westerse rechtbanken regels van islamitisch recht mee laten wegen in hun overwegingen, bijvoorbeeld de bruidsschat van een islamitisch huwelijk, dat wordt beschouwd als onderdeel van een overeenkomst en als zodanig wordt behandeld als een kwestie van burgerlijk contractenrecht,²⁵ of islamitische financiële regels die zijn opgenomen in contractuele overeenkomsten.

2.2.2 *Buitenlands recht door internationaal privaatrecht*

Het tweede domein waar de sharia in een Westerse context wordt toegepast, is internationaal privaatrecht. In het vorenstaande zagen wij dat dit een belangrijk onderzoeksterrein is voor juristen die sharia in het Westen bestuderen. Nationale regels van internationaal privaatrecht kunnen van een Westerse nationale rechter verlangen dat hij een buitenlandse wet toepast op een binnenlandse zaak, of een buitenlandse juridische situatie erkent. Als dergelijke buitenlandse wetten of handelingen gebaseerd zijn op de islamitische wet, dan past die Westerse rechtbank, strikt bezien, sharia toe (ook al is het een selectieve en nationale vorm van sharia, zoals wij hiervoor al zagen).

Overigens kan de rechter de toepassing van de bepalingen van deze buitenlandse nationale shariawetten verbieden indien zij worden beschouwd als strijdig met de zogenoemde openbare orde ofwel fundamentele juridische principes van dat Westerse land. De openbare orde is met name ingeroepen in het geval van het polygame huwelijk en de eenzijdige echtscheiding (*talaq*). Zo is de situatie ontstaan

23 Voor algemene en bijgewerkte inzichten in Europese juridische en wetgevende kwesties, zie de jaarlijkse publicatie van het *Yearbook of Muslims in Europe* (Brill: gepubliceerd sinds 2009).

24 Zie mijn 'Molla Sali vs Griekenland: het Europees Hof voor de Rechten van de Mens inzake sharia in Europa', *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 2019, 2, en *De laatste shariarechtbank van Europa*, Den Haag: Boom juridisch 2019.

25 U. Günther, M. Herzog & S. Müssig, 'Researching Mahr in Germany: A Multidisciplinary Approach', *Review of Middle East Studies* 2015, 23; N. Yassari, 'Understanding and Use of Islamic Family Law Rules in German Courts: The Example of the Mahr', in: M.S. Berger (red.), *Applying Sharia in the West. Facts, Fears and the Future of Rules of Islam on Family Relations in the West*, 2013, p. 165.

dat een polygaam huwelijk en een eenzijdige echtscheiding weliswaar geldig kunnen zijn onder een buitenlandse wet die is gebaseerd op sharia, en als zodanig in aanmerking komen voor erkenning door een Westerse rechtbank, maar toch niet-toepasbaar worden verklaard door deze rechtbank vanwege strijdigheid met de openbare orde.

2.2.3 *Informele juridische praktijken*

Informele juridische praktijken vormen de derde vorm van shariapraktijken in het Westen. Deze shariapraktijken worden geïnitieerd door individuen, buiten staatsstructuren om en los van enige staatsdwang. Voorbeelden hiervan zijn islamitische huwelijken buiten de burgerlijke stand, particuliere conflictregeling in overeenstemming met islamitische principes, en de naleving van religieuze rituelen. Deze 'informele sharia' vormt de kern van dit artikel, omdat ik verwacht dat het steeds meer aan belang zal winnen onder moslims in het Westen, ten eerste vanwege de toenemende religiositeit van de nieuwe generaties,²⁶ die gepaard gaat met de wens om te leven in overeenstemming met de regels van de islam, en ten tweede omdat moslimgemeenschappen meer ingeburgerd raken in de Westerse samenlevingen. Deze gemeenschappen zullen – hetzij uit eigen wil, hetzij uit noodzaak – in toenemende mate op zichzelf aangewezen zijn om hun religieuze aangelegenheden te regelen, onafhankelijk van hun land van herkomst.

Zoals opgemerkt, is er weinig bekend over de precieze kwantiteit en kwaliteit van deze praktijken, omdat onderzoek naar dit onderwerp schaars is. Maar op basis van onderzoek dat tot op heden is uitgevoerd, is het mogelijk om een algemeen beeld te vormen van deze informele sharia zoals die in het Westen wordt toegepast. Volgens dit beeld beperken vrome moslims in het Westen hun wens om te leven in overeenstemming met de sharia tot de volgende vier domeinen:

- 1 religieuze regels, zoals die met betrekking tot gebed, vasten, begrafenissen, dieetwetten en kledingvoorschriften (in de islam bekend als *ibadat*);
- 2 contractuele regels met betrekking tot familierelaties (inclusief huwelijk en echtscheiding) en financiële transacties;
- 3 sociale omgangsvormen tussen moslims onderling;
- 4 omgang met niet-moslims en de niet-islamitische samenleving (genderkwesties, politieke participatie, enz.).

Over deze vier vormen van shariaregels kunnen we het volgende opmerken. Ten eerste lijkt deze verzameling regels vrij willekeurig. Vanuit een islamitisch juridisch-theologisch perspectief is er echter een interne logica, omdat deze regels een hoge rangorde hebben in de hiërarchie van islamitische regels die zijn voorgeschreven door de klassieke rechtswetenschap: ze worden expliciet vermeld in de Koran, door de Profeet of door wetenschappelijke consensus, en zijn daarom de eerste die gevolgd worden door elke vrome moslim, en de laatste waarop afgedongen kan worden. Met andere woorden, deze regels hebben betrekking op de essentie van de islamitische religie.

26 Aldus verschillende nationale enquêtes en studies in Europa.

Voorts lijken de islamitische regels betreffende het strafrecht of het staatsrecht geen rol te spelen voor Westerse moslims. Natuurlijk zijn er moslims in het Westen die wel degelijk een extremistische, intolerante of agressieve interpretatie geven aan de islam (het betreft dan vooral de laatste twee categorieën van regels), maar de meerderheid van de moslims in het Westen lijkt voorstander te zijn van een interpretatie van de sharia die vooral betrekking heeft op alledaagse kwesties. Niettemin – en dat is de derde opmerking – moet bij elk van deze vier categorieën van shariaregels in het Westen duidelijk voor ogen gehouden worden dat deze regels door moslims op diverse manieren kunnen worden geïnterpreteerd, zowel liberaal als conservatief, traditioneel of zelfs extremistisch.

3 Ontleding van sharia in het Westen

De voorgaande paragrafen bieden ons enkele bouwstenen waarmee we het begrip 'sharia in het Westen' invulling kunnen geven. We hebben echter vastgesteld dat een wettige benadering – dus sharia gezien vanuit het rechtsgeleerde recht of vanuit de wetgeving in moslimlanden – ontoereikend is, en we meer gebaat zijn bij de bestudering van wat moslims in het Westen *doen* in termen van sharia. Daarvoor is een juridisch-antropologische benadering vereist. Hoewel de theorieën en methoden van een dergelijke benadering goed ontwikkeld zijn, zijn ze nauwelijks toegepast op de sharia,²⁷ en nog minder op de sharia in het Westen.²⁸ In het navolgende gaan we dat stapsgewijs doen.

3.1 *De aard van de regels*

Om ons model van 'sharia in het Westen' te construeren zijn we begonnen met het heroverwegen van de term 'sharia', die we tot nu toe consequent hebben gebruikt, maar die ik om verschillende redenen problematisch vind. Ten eerste hebben we gezien dat de term 'sharia' emotionele en ambigue betekenissen heeft gekregen, zowel voor zijn voor- als tegenstanders. Dat, nu, kan van invloed zijn op het verkrijgen van een onbevooroordeeld beeld van de exacte betekenis en praktijk van sharia in het Westen. We zagen dat al bijvoorbeeld bij de uitspraak van het Europees Hof voor de Rechten van de Mens inzake de Refah-partij. Een tweede probleem met de term 'sharia' is dat dit in de islamitische rechtstheorie staat voor een uitgebreid juridisch-theologisch systeem dat een omvangrijke wetenschappelijke traditie en juridische cultuur omvat. Zoals we hebben gezien, komt dit niet volledig overeen met wat we in het Westen waarnemen, waar moslims kiezen voor de naleving van slechts een selectie van regels en dat bovendien misschien niet altijd doen in overeenstemming met de principes van die islamitische rechtstheorie.

27 Uitzonderingen zijn B. Dupret, 'La shari'a comme référent wettig. Du droit positif à l'anthropologie du droit', *Egypte Monde Arabe* 1996, 121 en 'What Is Islamic Law? A Praxiological Answer and an Egyptian Case Study', *Theory, Culture and Society* 2007, 79; B. Dupret, M.S. Berger & L. al-Zwaini (red.), *Legal Pluralism in the Arab World*, Brill 1999.

28 Een uitzondering is het onderzoek naar de aard van de shariaraden in het Verenigd Koninkrijk: zie de artikelen genoemd na 'Verenigd Koninkrijk' in voetnoot 7 hierboven.

Welke term moeten we dan gebruiken? Sommige academici verkiezen de term 'islamitische wet', maar dit is niet bevredigend omdat de wet een vorm van staatsregulering of goedkeuring impliceert, wat niet het geval is voor de sharia in het Westen.²⁹ Eenzelfde bezwaar kleeft aan de term 'islamitisch recht'. Een andere invalshoek wordt geboden door juridische antropologen die erop wijzen dat alle leidende principes, of ze nu door de staatswet, religie, organisatorische statuten of ouders zijn geïnspireerd, normen zijn.³⁰ In het geval van de moslims in het Westen hebben sommige wetenschappers er daarom voor gekozen om te spreken van 'islamitische wettelijke normen' en 'islamitische normen'.³¹ Maar ik vind deze terminologie evenmin bevredigend, omdat de term 'normen' geen recht doet aan de ervaring van de vrome moslims die zich houden aan wat de islam hun voorschrijft: vanuit het perspectief van de gelovige is de term 'normen' te gewoontjes en te incidenteel om recht te doen aan de goddelijke en absolute aard van de islamitische normen.

Voor ons model gebruik ik daarom bij voorkeur de term 'regels van de islam', die ik definieer als de religieus gemotiveerde regels die moslims toepassen – in ons geval in de regio die wij het Westen noemen (en hierna nog nader zullen omschrijven). Islamitische regels vertegenwoordigen geen absolute en enkelvoudige sharia, maar een relatief begrip dat afhangt van de betekenis, interpretatie en praktijk die moslims aan de sharia toekennen. Deze reeks regels is niet noodzakelijkerwijs gelijk aan die van de juridisch-theologische doctrine welke is ontwikkeld door de klassieke islamitische rechtswetenschap.

Nu we dit vastgesteld hebben, is de volgende stap om duidelijk te krijgen waar deze regels vandaan komen.

3.2 *Het ontstaan van de regels*

Hoewel een moslimpersoon of -gemeenschap kan stellen dat islamitische regels afkomstig zijn van God en de Profeet, hanteer ik hier de benadering dat de bron van deze regels eigenlijk niet relevant is omdat we alleen geïnteresseerd zijn in de praktijk van die regels. Op deze wijze vermijden we namelijk om te moeten spreken over wat de 'juiste' interpretatie of 'ware' islam zou kunnen zijn. Dergelijke discussies belemmeren ons een helder beeld te krijgen van wat er feitelijk aan de hand is met die islamitische regels. Mijn doel is namelijk om een model te ontwikkelen dat niet zozeer een ideale versie van de islamitische regels weergeeft, maar

29 An-Na'im betoogde bondig: 'Normen die familierelaties reguleren, kunnen religieus zijn zolang ze niet worden afgedwongen door de staatswet, maar eenmaal afgedwongen, worden het eenvoudige regels van de staatswet, ongeacht hun vermeende religieuze bronnen': A.A. An-Na'im, 'Religious Norms and Family Law: Is It Legal or Normative Pluralism', *Emory International Law Review* 2011, 792.

30 Zie o.a. W. Twining, 'Normative And Legal Pluralism: A Global Perspective', *Duke Journal Of Comparative & International Law* 2010, 473.

31 Malik spreekt van 'Muslim legal and ethical norms': M. Malik, *Muslim Legal Norms and the Integration of European Muslims*, European University Institute 2009, en Karčić van 'Islamic norms': H.H. Karčić, 'Applying Islamic Norms in Europe', *Journal of Muslim Minority Affairs* 2015, 245.

ons in staat stelt alle verschillende juridische realiteiten van het moslimleven in het Westen te bezien.

Om dit te doen zal ik gebruikmaken van het concept van sociale groepen die leven volgens hun eigen interne regels. Dit fenomeen is uitgebreid bestudeerd en theoretisch onderbouwd door juridische antropologen.³² Van de vele termen die ze gebruiken om dergelijke groepen te beschrijven, heeft de term 'sociaal-juridische entiteit'³³ de meeste relevantie voor de doeleinden van dit model, omdat het betrekking heeft op een niet-statelijke sociale entiteit (zoals een individu, gemeenschap of organisatie) die bepaalt welke regels het hanteert. Het betreft een zuiver interne aangelegenheid: de relatie tussen de regels van die entiteit en de regels van de staat is niet relevant. Sommige van deze interne regels kunnen zelfs in strijd zijn met staatsregels, zoals het geval is met regels van een criminele bende of een kerkelijke organisatie. Wat telt is de normativiteit van die regels binnen deze groepen: voor hen kunnen deze regels belangrijker en daardoor dwingender zijn dan die van een brede samenleving of staat.

Op basis van deze overwegingen wil ik de definitie van sociaal-juridische entiteit als volgt aanpassen aan onze situatie van moslims in het Westen: de term 'moslim' in ons model verwijst naar moslimpersonen, -gemeenschappen en -instellingen die, hetzij elk afzonderlijk, hetzij in onderlinge samenhang, regels toepassen die zij beschouwen als islamitisch. (Overigens moet duidelijk zijn dat er ook moslimindividen en -gemeenschappen zijn die *geen* belang hechten aan islamitische regels, en andere normen toepassen. Maar aangezien dit onderzoek niet gaat over de moslims in het Westen, maar over islamitische regels, maken deze groeperingen geen deel uit van het model dat we hier ontwikkelen.)

3.3 De praktijk van de regels

Nadat we hebben bepaald wat we bedoelen met regels van de islam, en waar deze regels vandaan komen, richten we ons nu op de toepassing ervan. In het algemeen vereist naleving van regels een soort handhavingsinstantie die, afhankelijk van de aard van de regels, van formele aard kan zijn, zoals politie of rechter, of van informele aard, zoals de ouders, de peergroep of de statuten van de organisatie. In het geval van islamitische regels kan deze handhavende instantie de individuele moslim zijn (die zelf bepaalt of hij moet bidden of vasten, of een islamitisch huwelijk moet aangaan), sociale groepsdruk, de religieuze autoriteiten of de staat.

In islamitische meerderheidslanden zien we een mengeling van al deze handhavingsvormen, aangezien islamitische regels verspreid zijn geraakt over de private en publieke, sociale en juridische domeinen. Moslimmeerderheidslanden hantieren infrastructuur van islamitische rechtspleging en advisering, en handhaving,

32 P. Bourdieu, 'The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field', *The Hastings Law Journal* 1987, 805; M. Chiba, 'Other Phases of Legal Pluralism in the Contemporary World', *Ratio Juris* 1998; J. Griffiths, 'What Is Legal Pluralism?', *Journal of Legal Pluralism* 1986; S.F. Moore, 'Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study', *Law and Society Review* 1973, 719; M.G. Smith, *Corporations and Society*, 1974.

33 Deze term ('social-legal entity') is van Masaji Chiba. Andere termen die gehanteerd worden, zijn 'juridical field' door Pierre Bourdieu, 'semi-autonomous social field' door Sally F. Moore, en 'corporations' door Michael G. Smith.

hetzij als staatsinstellingen (zoals rechtbanken of de staatsmoefiti), hetzij als onderdeel van het religieuze establishment (instellingen zoals al-Azhar in Egypte). Een dergelijke statelijke infrastructuur ontbreekt echter in het Westen (met uitzondering van Zuidoost-Europese landen), zodat moslims aan zichzelf zijn overgeleverd om te bepalen hoe zij de handhaving van islamitische regels willen vormgeven. Om die reden is het centrale probleem waar moslims in het Westen mee worstelen de vraag wie onder hen de bevoegdheid heeft om regels van de islam te interpreteren, toe te passen of op te leggen.³⁴ Dit verklaart waarom zoveel moslims in het Westen verwijzen naar moslimgeleerden uit het buitenland en waarom internet een prominente rol speelt in de discussie over regels van de islam.³⁵

De informele aard van de regels van de islam in Westerse samenlevingen betekent dat het naleven van deze regels vrijwillig is: het is de individuele moslim die beslist of en hoe een regel van de islam moet worden toegepast. Feitelijk bezien zijn deze moslims daarmee hun eigen moefiti's – uitleggers van islamitische regels – geworden.³⁶ Deze vrijheid klinkt aantrekkelijk, maar leidt in de dagelijkse praktijk veelal tot moeizame situaties: veel moslims in het Westen zoeken naarstig naar advies over allerlei regels, anderen hebben behoefte aan conflictbeslechting door een islamitische autoriteit (meestal op het gebied van huwelijk en echtscheiding), en weer anderen ervaren juist helemaal geen vrijheid om volgens hun eigen inzicht te leven naar de regels van de islam. Ik wil deze drie situaties kort toelichten.

De eerste twee situaties, de behoefte aan advies en conflictbeslechting, verklaren de wens bij veel moslims in het Westen tot gezaghebbende moslimpersoonlijkheden of -instellingen. Tot op heden lijkt zo'n autoriteit vooral te worden belichaamd door individuen zoals imams of geleerden. Maar we hebben gezien dat hun aantal in het Westen te gering is om aan de vraag naar een dergelijke autoriteit te voldoen. En de weinige instanties die voor dit doel zijn opgericht, zoals de zogenoemde shariaraden in het Verenigd Koninkrijk en de *fiqh*-raden in Amerika, zijn bekritiseerd omdat zij niet representatief zouden zijn, of omdat zij conservatief zouden zijn en druk zouden uitoefenen, met name op moslimvrouwen.³⁷

34 P. Mandaville, 'Muslim Transnational Identity and State Responses in Europe and the UK after 9/11: Political Community, Ideology and Authority', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 2009, p. 491-506; W. Shadid & P.S. van Koningsveld, 'Religious Authorities of Muslims in the West: Their Views on Political Participation', in: W. Shadid & P.S. van Koningsveld (red.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven: Peeters 2002, p. 149-170.

35 Zie o.a. Maurits S. Berger, 'Buying houses, donating organs and fighting wars - the changing role of muftis', *Recht van de Islam* 2011; G.R. Bunt, *Islam in the Digital Age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, Pluto Press 2003; B. Gräf & J. Skovgaard-Petersen (red.), *Global mufti: the phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, 2009; V. Šisler, 'The Internet and the Construction of Islamic Knowledge in Europe', *Masaryk University Journal of Law and Technology* 2007, p. 205-217.

36 P. Mandaville, 'Critical Islam and Citizenship among Muslims in Europe & North America' (paper for the international conference on 'Migration, Religion and Secularism'), Parijs, 17-18 juni 2005.

37 Bano 2011; Shachar 2011; Shah-Kazemi 2001.

Dergelijke druk is tevens de belangrijkste kwestie in de derde situatie: moslims kunnen zich beperkt voelen in hun vrijheid om bepaalde regels van de islam te interpreteren en na te leven, of juist helemaal niet te volgen, door sociale dwang van andere moslims, zoals leeftijdsgenoten, familie, religieus gezaghebbende figuren of de gemeenschap. Deze dwang is overigens niet exclusief van toepassing op moslims: individuen in elke samenleving staan onder druk van hun omgeving. Groepsdruk in moslimgemeenschappen in het Westen krijgt echter veel publieke en politieke aandacht, vooral met betrekking tot de positie van vrouwen.

In sommige gevallen kan deze sociale druk agressief zijn. Voorbeelden zijn organisaties als Sharia4UK en Sharia4Belgium, die bekendstonden om het verstoren van openbare bijeenkomsten over de islam, of de zelfbenoemde 'shariapatrouilles' die voorbijgangers lastigvielen omdat hun kleding of gedrag immoreel werd geacht.³⁸ Hoewel dergelijke extremistische moslims over het algemeen bekendstaan om hun vijandigheid tegenover de Westerse samenleving, is hun dwang om zich te conformeren aan strikte interpretaties van de regels van de islam voornamelijk gericht op medemoslims.

Groepsdruk van medemoslims kan bepaalde moslims dwingen om zich tegen hun wil te onderwerpen aan regels van de islam of aan regels waarmee zij het niet eens zijn. Maar groepsdruk kan moslims er ook toe zetten om regels van de islam in te roepen als een ontsappingsstrategie. Zo zijn gevallen bekend van jonge moslimvrouwen die zich beroepen op islamitische regels om juist te ontkomen aan ouderlijke druk om bijvoorbeeld te trouwen met een door hen geselecteerde kandidaat of om te stoppen met de studie.³⁹

4 Conclusie: een definitie van 'sharia' in een Westerse context

Op basis van deze overwegingen kom ik tot de volgende definitie van het begrip 'sharia' in het Westen: deze 'sharia' is (a) een geheel van door de islam gemotiveerde regels, (b) die worden toegepast door islamitische sociaal-juridische entiteiten (individuele, gemeenschappen, organisaties) in het Westen, waarbij (c) de moslims deze regels zelf selecteren, interpreteren en handhaven. Kenmerkend is derhalve dat de sharia niet iets is wat uit een juridische tekst kan worden afgeleid; het wordt door mensen bepaald aan de hand van hun woorden en daden.

Deze definitie is niet bedoeld om uit te leggen *waarom* moslims bepaalde dingen doen; het geeft alleen aan *wat* ze doen en *hoe* ze het doen. Dit is volgens mij de enige manier om tot een duidelijk en objectief beeld te komen van de zogenoemde 'sharia' in het Westen. Door deze benadering zien we dat de moslims in het Westen een selectie aan islamregels toepassen, variërend van gebed en liefdadigheid, via huwelijks- en kledingvoorschriften tot interactie met elkaar en met de niet-

38 Dit vond plaats in Oost-Londen in 2013-2014 en in Wuppertal in 2014. Zie de video geplaatst door de zogeheten Sharia-patrouille van zijn eigen acties: www.youtube.com/watch?v=nw2w7ACogaY. Zie CNN voor berichtgeving in de media over deze acties: <https://m.youtube.com/watch?v=rcsG-u2GtZE> en vice-nieuws (<https://news.vice.com/video/londons-holy>).

39 Moors 2013.

islamitische omgeving. Deze regels zijn onderworpen aan tal van theologische interpretaties en aan verschillende uitvoeringsvormen, variërend van privé en vriendelijk tot publiekelijk confronterend en zelfs gewelddadig. Dit samenspel van regels, interpretaties en praktijken is wat we regels van de islam noemen.

Door de sharia op deze manier te definiëren vermijden we de noodzaak om te bepalen of een regel al dan niet islamitisch is. Die vraag wordt namelijk regelmatig gesteld, zowel door moslims als niet-moslims, uit een dwangmatige behoefte om te weten of er wel sprake is van een 'echte' islam. Ik meen dat die vraag nagenoeg onbeantwoordbaar is, omdat zowel de praktijk als de rechtstheorie een veelheid aan interpretaties oplevert. Bovendien is deze vraag weinig relevant voor de situatie dat mensen hun gedragingen rechtvaardigen met 'de islam'. De vaststelling of die gedraging wel of niet islamitisch zou zijn, doet immers niet af aan het effect van die gedraging. Genitale vermindering van vrouwen wordt bijvoorbeeld door de meeste islamitische religieuze autoriteiten en door een meerderheidsconsensus in de islamitische orthodoxie als niet-islamitisch beschouwd, maar wordt op grote schaal in verschillende islamitische meerderheidslanden zoals Egypte en Sudan toegepast, waar degenen die het praktiseren het nadrukkelijk zien als een islamitische traditie (net zoals de christenen in die landen het beschouwen als een christelijke regel). Een soortgelijk probleem doet zich voor bij geweld gepleegd in naam van de islam: volgens sommige moslims zijn er bepaalde situaties die geweld rechtvaardigen, terwijl andere moslims dergelijk geweld juist nadrukkelijk afwijzen. In deze twee voorbeelden beroepen zowel de voor- als tegenstanders zich op de sharia. Ons model werkt echter volgens de stelling dat de acties van mensen de bepalende factor zijn. Hun eventueel beroep op de islam als rechtvaardiging voor die handelingen wordt dan ter kennis aangenomen. Vanuit het perspectief van moslimgelovigen kan dit zeer frustrerend zijn, omdat zij zullen uitgaan van een religieuze zekerheid. Maar het voordeel van deze benadering voor Westerse samenlevingen is dat de waarnemer niet verstrikt raakt in discussies over de ware islam of echte sharia, en ze hem in staat stelt om te bepalen of een bepaalde handeling aanvaardbaar is of niet, ongeacht de religieuze kwalificatie of rechtvaardiging daarvan.

Volgens deze zienswijze moet de term 'sharia' wel altijd gebruikt worden in samenhang met een concrete handeling. Zodra de term in algemene zin – als een slogan – wordt gebruikt, of het nu ten goede of ten kwade is bedoeld, is nadere toelichting nodig. De 'sharia' te veroordelen als een schending van Europese waarden, zoals het Europese Hof voor de Rechten van de Mens heeft gedaan, of 'sharia' te verbieden, zoals is gebeurd in de grondwetten van verschillende staten in de Verenigde Staten, is nietszeggend en draagt alleen maar bij tot onduidelijkheid en verwarring. Omgekeerd geldt hetzelfde voor moslims of islamitische organisaties die zich juist uitspreken ten faveure van 'sharia'.

Tot zover het eerste deel over sharia in het Westen. In de volgende editie van het *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* komen de volgende twee delen aan bod: er wordt dan ingegaan op de term 'het Westen' en de interactie tussen 'sharia' en 'het Westen'.