Burgerschap en liberale islam: een analyse

Burgerschap door de ogen van onliberale en liberale islamitische geleerden

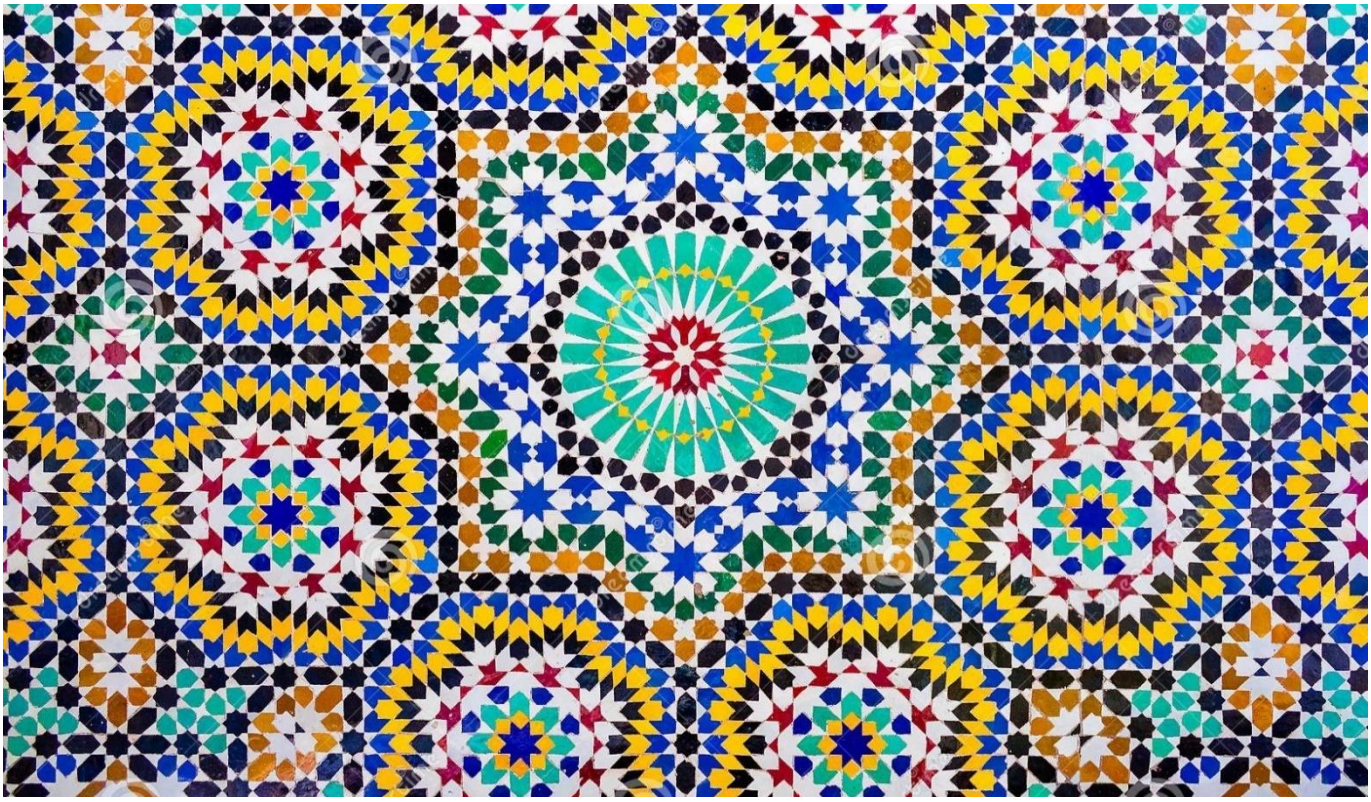
Rob Knoops

S1030379

28 September, 2022

Scriptie ter verkrijgen van de graad “Master of arts” in de religiewetenschappen Radboud Universiteit Nijmegen

Begeleidende docent - Roel Meijer
Aantal woorden – 18.495



Verklaring van eigen werk

Hierbij verklaar en verzeker ik, Rob Knoops, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Voorwoord

Grote dank ben ik verschuldigd aan Roel Meijer voor zijn begeleiding het afgelopen half jaar. Zonder zijn adviezen en constructieve feedback was het niet gelukt. Daarnaast heb ik iets goed te maken met Marleen, Saar en Lot. Vier jaar lang hebben zij mij meer achter de laptop zien zitten dan achter een spelbord. Het is nu tijd om dat goed te maken.

Inhoud

Inleiding 6

Probleemstelling en doelstelling 7

Theorie en methode 8

Hoofdstuk 1. Burgerschap 10

Inleiding 10

1.1 Categorieën en dimensies van burgerschap 10

1.1.1 Categorieën 10

1.1.2 Dimensies 11

1.2 Burgerschapstheorieën 12

1.2.1 Seculier en religieus burgerschap 13

1.2.2 Activistisch burgerschap 14

1.2.3 Liberaal en republikeins burgerschap 15

1.2.4 Inclusief burgerschap 16

1.3 Europa en burgerschap 17

1.3.1 Burgerschap en islam 19

1.4 Nederland en burgerschap 21

1.4.1 Historische achtergrond van burgerschap in Nederland 22

1.4.2 Participatie in Nederland 28

1.5 Burgerschap en identiteit 31

Hoofdstuk 2. Liberale islam 33

Inleiding 33

2.1 De sharia als beginsel van burgerschap 33

2.2 Liberalisme als beginsel van burgerschap 36

2.2.1 Noem het liberale islam 38

2.3 Muhammad Abduh: Islam als rationaliteit 39

2.3.1 Burgerschap en de moraal 41

2.4.1 Irrationaliteit: de politiek-islamitische boodschap van de vroege Broederschap 43

2.4.2 Hassan Al-Banna: Naar het licht 43

2.4.3 Sayyid Qutb: Jihad als burgerschap 47

2.5 Liberale stromingen 49

2.5.1 Yusuf al-Qaradawi: centrisme (*wasatiyya*) 50

2.5.2 Rashid al-Ghannouchi: participatie in een niet-islamitische staat 53

2.5.3 Jasser Auda: hogere doelen van de sharia 54

2.5.4 Farid Esack: Islamitische bevrijdingstheorie 56

Conclusie 59

Samenvatting 62
Bibliografie 63

Inleiding

In het najaar van 2020 kwam Kauthar Bouchallikht van GroenLinks in opspraak door beschuldigingen van banden met conservatief islamitische stromingen. Volgens de politica zelf de reinste onzin. De oorzaak voor de opschudding was het verzwijgen van haar vicevoorzitterschap van Femyso, een koepelorganisatie waar meerdere islamitische jongerenbewegingen onder vallen[1]. Een jaar later werd VVD'er Soumaya Sahla, ook een islamitische politica, gedwongen haar taken neer te leggen vanwege haar vroegere banden met de radicaalislamitische Hofstadgroep. De gederadicaliseerde politica was betrokken bij re-integratieprojecten om veroordeelden terug in de Nederlandse maatschappij te begeleiden, maar kreeg na de ontstane consternatie in de Kamer en media geen tweede kans[2]. Afgelopen mei ontplofte de Twitteraccounts van DENK-leden door het uitlekken van rapporten van NCTV (Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding en Veiligheid) waarin de partij net als de PVV als polariserend beschreven werd en een spreekbuis zou zijn voor moslimfundamentalisme.[3] Als reactie publiceerde DENK een persbericht waarin gewezen werd op de ongelijke behandeling van groepen Nederlanders waaronder moslims door een discriminerende overheid.[4]

De drie casussen tonen spanningen aan tussen een liberaal en seculier Nederland dat pretendeert de vrijheid en veiligheid van haar burgers voorop te stellen tegenover vermeende conservatief fundamentalistische islamitische invloeden die schadelijk zouden zijn voor de Nederlandse samenleving. In het midden van die spanningen staan in dit geval Nederlandse politici die zowel gekozen volksvertegenwoordiger als moslim zijn. Zowel Bouchallikht, Sahla als DENK heeft publiekelijk afstand genomen van beschuldigingen over fundamentalisme en radicalisering, maar dat betekent niet dat het gesprek over islam en politiek verstomd is. De kwestie kan geplaatst worden in een bredere discussie over politiek en islam als gescheiden of overlappende domeinen, over liberalisme en secularisatie en over

[1] Anna Herter,"Nieuwkomer GroenLinks Bouchallikht: 'Geen banden met conservatieve islam'." *Het Parool*. 23 november 2020. Opgezocht 6 juli, 2022. Nieuwkomer GroenLinks Bouchallikht: 'Geen banden met conservatieve islam' (parool.nl).

[2] Sonja Meijer, Pauline Jacobs, Jannemieke Ouwekerk,"Opinie: Soumaya Sahla geen tweede kans gunnen is onliberaal en de rechtsstaat onwaardig'." *Het Parool*. 15 februari 2022. Opgezocht 6 juli, 2022. Opinie: 'Soumaya Sahla geen tweede kans gunnen is onliberaal en de rechtsstaat onwaardig' (parool.nl).

[3] Andreas Kouwenhoven en Romy van der Poel,"NCTV waarschuwde jaren voor 'polariserende' politieke partijen." *NRC*, 2 mei 2022. Opgezocht 6 juli, 2022. NCTV waarschuwde jaren voor 'polariserende' politieke partijen - NRC.

[4] Twitter. "Reactie DENK op artikel NRC." 12 juni, 2022. Opgezocht 12 juni, 2022. DENK op Twitter: "Reactie DENK op artikel @nrc: 'NCTV waarschuwde jaren voor 'polariserende' politieke partijen'. https://t.co/WTVzaQ1bfc" / Twitter.

begrip van burgerschap in zowel conservatieve als progressieve islamitische stromingen. Hoogleraren Sonja Meijer, Pauline Jacobs en Annemieke Ouwerkerk bestempelen de verbanning van Sahla uit de landelijke politiek in *Het Parool* als onliberaal, Bouchallikht zegt in een interview met *Trouw* dat ze staat voor radicale gelijkwaardigheid en Denk-fractievoorzitter Farid Azarkan verweert zich volgens *NRC* door de vrijgegeven berichten over zijn partij '*framend'* te noemen. Prominente islamitische politici zoals Esmah Lahla (D66), Ahmed Marcouch (PvdA), Achmed Aboutaleb (PvdA), Nilüfer Gündogan (VOLT) en de leiders van Haagse politieke partijen Islam Democraten en NIDA[5] zijn voorbeelden van islamitische burgers die participeren in de Nederlandse democratie en aantonen dat islam, democratie en liberalisme elkaar niet hoeven uitsluiten.

Probleemstelling en doelstelling

In de publieke en politieke ruimte wordt ten opzichte van de academische wereld, zelden ingegaan op wat de dreiging van conservatieve islam precies is voor de Nederlandse en Europese samenlevingen en welke religieuze concepten daaraan ten grondslag liggen. Nog minder frequent worden progressieve stromingen van islam besproken die in tegenstelling tot die eerste een liberaal karakter hebben, democratie en mensenrechten lijken te omarmen en een burgerschap vertegenwoordigen dat meer inclusief dan exclusief is. Islamitische denkers die in Europa wonen en werken zoals Tariq Ramadan, die islam en betrokken burgerschap probeert te verenigen, worden door academici beoordeeld op hun liberalisme en niet zelden met argusogen gevolgd. Omdat progressieve islamitische stromingen mijns inziens onterecht weinig aandacht krijgen in het debat over islam in Nederland en Europa, zeker in tegenstelling tot islamitisch fundamentalisme en extremisme, is er gebrekkige kennis over liberale islam in het algemeen en islamitische ideeën over burgerschap in het bijzonder. Omdat ik van mening ben dat kennis over het pluriforme karakter van islam kan bijdragen aan het debat over islam en burgerschap in Europa, staan in dit onderzoek twee vragen centraal:

Waarin verschillen onliberale en liberale islamitische theoretici over de betekenis van burgerschap en hoe verhouden die theorieën zich tot de discussie over burgerschap in Nederland en Europa?

Belangrijke deelvragen zijn:

Wat is burgerschap?

[5] NIDA trok zich in 2021 terug uit de landelijke politiek.

Wat is liberalisme?

Wat is onliberale en liberale islam?

Het bepalen van hoe islamitische geleerden inhoud geven aan burgerschap is om verschillende redenen problematisch: 1) zij gebruiken de termen burger en burgerschap niet of nauwelijks in hun boeken en artikelen; 2) zij gaan zelden expliciet in op de verschillende dimensies en categorieën van burgerschap; 3) veel geleerden gaan uit van een situatie waarin moslims de meerderheid zijn van de bevolking waardoor niet altijd duidelijk is wat er van moslims in niet-moslimlanden verwacht wordt; 4) er wordt niet altijd uitgelegd hoe de sharia moet worden toegepast als het gaat om lidmaatschap van een gemeenschap of staat.

Omdat dit onderzoek zich richt op literatuur komen alleen moslims aan het woord die gepubliceerd hebben. De auteurs zijn in verschillende gradaties invloedrijk, maar niet representatief voor islamitische gemeenschappen in Nederland of Europa. Zij geven echter wel een indruk van de discussie over wat islam is en welke ideeën over burgerschap daaruit voortvloeien.

Theorie en methode

De inzichten van Delanty (2000), Faulks (2003) en het *Oxford Handbook of Citizenship* (2017) zijn bruikbaar gebleken om burgerschap op een neutrale manier te definiëren en analyseren. Op basis van deze inzichten is geprobeerd om een model op te stellen van burgerschap. De burgerschapstheorieën uit het *Oxford Handbook* die aansluiten bij de onderwerpen van dit onderzoek worden kort besproken en geanalyseerd aan de hand van burgerschapsdimensies die de redacteuren van het *Oxford Handbook* hebben geformuleerd en de categorieën die Faulks heeft opgesteld. Beiden zijn opgenomen in het model. In dit onderzoek gaat de aandacht voornamelijk uit naar religieus, liberaal en activistisch burgerschap. Voor de basisuitleg van liberale islam is gebruik gemaakt van de expertise van Charles Kurzman, een Amerikaanse autoriteit op het gebied van liberale islam.

De selectie artikelen van conservatieve en progressieve islamitische geleerden waarop het model wordt toegepast geeft een historisch overzicht van de belangrijkste islamitische hervormingsbeweging vanaf het eind van de negentiende eeuw tot het heden. De opvattingen van Hassan al-Banna (1906-1949) en Sayyid Qutb (1906-1966), die net als Muhammad Abduh (1849-1905) invloedrijk zijn geweest, worden gebruikt om te illustreren wat liberale islam niet is. De opvattingen van Yusuf al-Qaradawi (1926-), Rashid al-Ghannouchi (1941-),

Jasser Auda (1966-) en Farid Esack (1955-) zijn gebruikt om een indruk te geven welke debatten er nu zijn over islam en burgerschap.

De methode die ik gebruik in het eerste gedeelte is het opstellen van een theoretisch model over burgerschap door middel van recente secundaire literatuur over burgerschap zoals die ontwikkeld is door Delanty (2000), Faulks (2003) en de redacteuren van het Oxford *Handbook* (2017). Met dit model kan literatuur over burgerschap op een objectieve manier geanalyseerd worden.

In het eerste deel wordt het model toegepast op het debat over burgerschap in Europa en Nederland in het bijzonder. In het tweede deel wordt het model toegepast op uit Engels vertaalde primaire bronnen van de belangrijkste vertegenwoordigers van islamitische stromingen van de laatste honderdvijftig jaar. Secundaire literatuur wordt daarbij gebruikt om meer context te geven.

Hoofdstuk 1. Burgerschap

Inleiding

In dit deel wordt eerst uitgelegd hoe het model van burgerschap tot stand is gekomen en wordt het model in een schematisch overzicht gepresenteerd. Daarna worden vier relevante burgerschapstheorieën besproken waarop het model is toegepast. Behalve religieus burgerschap nemen de theorieën een liberaal perspectief in. Vervolgens is gekeken hoe het model van burgerschap toegepast kan worden op het gesprek over burgerschap in Europa, islam in Europa en Nederland.

1.1 Categorieën en dimensies van burgerschap

In *Citizenship in a Global Age* gaat Delanty in op de ontwikkeling van burgerschap, democratie en kapitalisme en de rechten en plichten die bij burgerschap horen. In het eerste deel van zijn boek licht hij twee klassieke politieke modellen van burgerschap toe die ook toepasbaar zijn op de moderne tijd: 1) de liberale opvatting van burgerschap die gericht is op de verschuiving van markt naar staat en de burger weinig rechten geeft, behalve gelijkheid voor de wet, maar de burger veel vrijheid geeft; 2) de communautaire theorie op basis van participatie en identiteit.[6] In deel 2 van dit onderzoek zien we dat beide modellen of theorieën op hun eigen manier aansluiten bij de discussie over religieus burgerschap.

1.1.1 Categorieën

Voor een handige definitie van burgerschap heeft Faulks vier categorieën opgesteld waarmee je burgerschap kan onderbrengen.[7] In die categorieën passen de politieke modellen van Delanty. Hij stelt dat het begrip van burgerschap voortdurend verandert, door bijvoorbeeld de inperking van rechten in tijden van economische crisis, of de uitbreiding van rechten door sociale bewegingen.[8] Hij gebruikt vier onderling verbonden categorieën: *context*, *extent*, *content* en *depth*. Deze categorieën overlappen met de vijf dimensies van burgerschap die zijn opgesteld in het Oxford handboek.

- Bij omstandigheden (*context)* worden vragen gesteld over de sociale en politieke omstandigheden waarin burgerschap vorm krijgt.

[6] Gerard Delanty, *Citizenship in a Global Age: Society Culture Politics* (Philadelphia: Open University Press, 2000), 9-11.
[7] Keith Faulks, *Citizenship* (London: Routledge, 2003), 6-7.
[8] Burgerschap wordt door Faulks gezien als oplossing voor mondiale en lokale kwesties. Politiek is volgens hem een middel om problemen op te lossen door het sluiten van compromissen.

- Bij reikwijdte (*extent)* wordt de vraag gesteld wie in aanmerking komt voor burgerschap (*inclusie*) en op basis van welke criteria zoals identiteit. Op die manier wordt ook duidelijk wie formeel of informeel uitgesloten wordt van burgerschap (exclusie), welke rechten aan wie toekomen en hoe die verdeling gelegitimeerd wordt.
- Bij inhoud (*content*) wordt de ideologische achtergrond van rechten, plichten en verantwoordelijkheden die verbonden zijn aan burgerschap onderzocht.
- Bij betrokkenheid (*depth*) wordt bedoeld hoe veelomvattend burgerschap is, wat er van burgers gevraagd wordt en welke verantwoordelijkheden een bepaalde praktijk van burgerschap inhoudt. Hiermee stelt Faulks vragen over de mate van participatie in de gemeenschap en verwachtingen van derden zoals politieke leiders of andere leden van de gemeenschap.

1.1.2 Dimensies

In de introductie van *The Oxford Handbook of Citizenship* stellen de auteurs dat in het debat over burgerschap gesproken moet worden van dimensies, niet van definities. Daarnaast is het volgens de editors noodzakelijk om die dimensies op een multidisciplinaire en comparatieve manier te bespreken en niet in gesloten afgebakende categorieën. Er zijn vijf te onderscheiden dimensies (a,b,c,d,e) die worden gebruikt in dit onderzoek[9]:

a) De formeel wettelijke dimensie van politiek lidmaatschap
b) De dimensie die betrekking heeft op rechten en plichten
c) Die van identiteit en samenhorigheid (*belonging*)
d) Een discours over politieke en sociale gelijkheid
e) De dimensie van deugden, betrokkenheid en participatie (*practice of engagement*)

Binnen deze vijf dimensies kan er sprake zijn van ongelijkheid tussen burgers op basis van bijvoorbeeld gender, etniciteit of mate van betrokkenheid die de vraag oproept wat ‘goed of ideaal’ burgerschap inhoudt. Naast deze discussies zijn er andere kwesties die de betekenis van burgerschap multi-interpretabel maken zoals criteria voor lidmaatschap van een gemeenschap of het maken van onderscheid tussen illegale- en legale inwoners van een land, expats, vluchtelingen, statushouders en zij die in afwachting zijn van naturalisatie. Het gesprek over burgerschap gaat vooral over in- en uitsluiting. Het wetenschappelijke debat

[9] Ayelet Shachar, “Introduction: Citizenship—Quo Vadis?,” in *The Oxford Handbook of Citizenship* (New York: Oxford University Press, 2017), 3-4.

over burgerschap, zo benadrukken de auteurs, wordt op alle territoriale niveaus besproken: op regionaal, nationaal, internationaal, supranationaal en globaal niveau.

De inzichten van Delanty, de categorieën van Faulks en de definities uit het *Oxford* handboek heb ik gecombineerd in een model dat leidend is in de analyse van de literatuur. In het model is aangegeven welke dimensies en categorieën het liberale of onliberale karakter van burgerschap bepalen.

	Dimensies van de *Oxford Handbook*	Categorieën van Faulks
▪ Liberaal	a) De formeel wettelijke dimensie van politiek lidmaatschap	▪ De <u>omstandigheden</u> (*context*) ▪ De <u>reikwijdte</u> (*extent*)
	b) De dimensie die betrekking heeft op rechten en plichten	
▪ Onliberaal	c) Die van identiteit en samenhorigheid (*belonging*)	▪ De <u>inhoud</u> (*content*)
▪ Liberaal	d) Politieke en sociale gelijkheid of gedeelde verantwoordelijkheid.	
▪ Onliberaal	e) De dimensie van deugden, betrokkenheid en participatie (*practice of engagement*)	▪ De <u>betrokkenheid</u> (*depth*)

1.2 Burgerschapstheorieën

In het volgende deel wordt het burgerschapsmodel gecombineerd met de inzichten van verschillende auteurs die een bijdrage hebben geleverd aan *The Oxford Handbook* en van belang zijn voor het onderzoek.

In de discussies over burgerschap in Europese en Nederlandse context is de theorie van onder andere Kymlicka en Donaldson[10] van betekenis en in het hoofdstuk over (on)liberale islam en

[10] Will Kymlicka en Sue Donaldson, "Inclusive Citizenship Beyond the Capacity Contract," in *The Oxford Handbook of Citizenship,* red. Ayelet Shachar et al. (New York: Oxford University Press, 2017), 838-860.

Islamitisch burgerschap die van Turner[11], Isin[12] en Honohan[13]. Met name Turners' religieus burgerschap is relevant omdat hier expliciet wordt ingegaan op de invloed van religie op politiek en samenleving. Om een indruk te krijgen van de betekenissen van deze theorieën volgt hieronder een reeks beknopte overzichten waarin is aangegeven bij welke uitspraken welke categorieën en dimensies, zoals die hierboven beschreven zijn met de letters a t/m e, passen.

1.2.1 Seculier en religieus burgerschap

Volgens Turner is het westers concept van burgerschap in de loop van de tijd steeds meer naar a, b en e (reikwijdte) geëvalueerd. De seculiere uitleg van burgerschap grijpt terug op Griekse filosofie en Verlichte ideeën waarin goden en religie werden verdrongen door natuurwetten en natuurrechten. In de achttiende eeuw voegde Rousseau het idee van *civil religion*, het sociale contract, daaraan toe dat de basis vormt van sociale solidariteit tussen burgers onderling. Dit concept gaat uit van een republikeins staatsbestel waar burgers voor de wet gelijk zijn, religieuze tolerantie heerst, burgers participeren in politiek en zeggenschap hebben over de verdeling van welvaart. Deze invulling van burgerschap en politiek lidmaatschap zou zich richten op samenhorigheid, algemeen belang en gedeeld geluk. De context waarin dit zich afspeelt is die van een natiestaat; burgers zijn zonder uitzondering gelijk voor de wet (reikwijdte), maken gebruik van dezelfde rechten (inhoud) en samenhorigheid betekent sociale cohesie (betrokkenheid) en actieve politieke participatie.

Hier tegenover staat een meer religieus concept van burgerschap dat meer gebaseerd is op c en d (identiteit en betrokkenheid). Dit resulteert volgens hem in verschillende belevingen van lidmaatschap die kunnen conflicteren en overlappen, zelfs in het westen waar secularisme (scheiding tussen kerk en staat) grondwettelijk is vastgesteld. Anders dan bij *civil religion* zijn burgers met elkaar verbonden omdat zij deel uitmaken van een religieuze gemeenschap gebaseerd op een gedeelde religieuze moraal. Deze religieuze dimensie van burgerschap kenmerkt zich net als de seculiere vorm van burgerschap door rechten en plichten, maar de fundamenten zijn op andere principes gebaseerd zoals op die uit religieuze teksten (context).[14]

[11] Bryan S. Turner, "Secular and Religious Citizenship," in *The Oxford Handbook of Citizenship,* red. Ayelet Shachar et al. (New York: Oxford University Press, 2017), 478-499.
[12] Engin Isin, "Performative Citizenship," in *The Oxford handbook of citizenship,* red. Ayelet Shachar et al. (New York: Oxford University Press, 2017), 500-523.
[13] Iseult Honohan, "Liberal and Republican Conceptions of Citizenship," in *The Oxford handbook of citizenship,* red. Ayelet Shachar et al. (New York: Oxford University Press, 2017), 83-106.
[14] De nadruk in religieus burgerschap ligt meer op plichten dan rechten.

Bovendien gelden die regels alleen voor leden van de religieuze gemeenschap en zijn ze exclusief. Burgers betalen religieuze belasting of *zakat*, maar hebben ook recht op religieuze privileges zoals de sacramenten en goddelijke genade. In wat Turner kerkelijk burgerschap noemt, spelen tradities, canoniek recht en bronteksten zoals de sharia een belangrijke rol. Die laatste zou volgens Islamitische fundamentalisten de basis moeten zijn voor wetgeving voor moslims waar ook ter wereld. In de praktijk betekent dit een sterke controle op sociale en maatschappelijke domeinen zoals huwelijk, seks en levensbeëindiging vanuit de gemeenschap. Religieuze en politieke instituties zijn in deze vorm van burgerschap geen gescheiden domeinen, ze versterken elkaar en houden elkaar in stand. De omstandigheid kan een islamitische staat zijn (inhoud) waarin niet-religieuzen of andersgelovigen een andere maatschappelijke status hebben dan moslims (reikwijdte), gediscrimineerd worden door de ontzegging van hoge politieke ambten op basis van een andere religie of ongeloof (reikwijdte) en waar verwacht wordt dat (islamitische) burgers zich gezamenlijk inzetten voor de belangen van de gemeenschap (betrokkenheid).
In het westen kan er sprake zijn van een religieuze gemeenschap binnen een seculier democratische maatschappij wat zich bijvoorbeeld uit in het recht op de oprichting van religieuze scholen en de bouw van moskeeën. In een seculier staatsbestel kan religieus lidmaatschap een probleem zijn omdat van gelovigen rechten en plichten gevraagd worden die in strijd zijn met seculiere regels van burgerschap waardoor de relatie tussen seculier en religieus lidmaatschap spanningen oplevert.

1.2.2 Activistisch burgerschap

Wanneer burgers rechten claimen door alle sociale en politieke structuren heen spreekt men van *performative citizenship* volgens Isin die vooral de nadruk legt op betrokkenheid, participatie, activistisch burgerschap en minder op formeel burgerschap van rechten en plichten (dimensie a) en helemaal niet op uitsluiting zoals bij dimensie b en de reikwijdte van burgerschap. Door die actieve houding zoeken en vinden burgers op creatieve wijze betere bestaansmogelijkheden die voorbijgaan aan de wettelijk vastgelegde verantwoordelijkheden en plichten. Door inspanning te verlenen en de grenzen van rechten op te zoeken, beleven ze een actieve vorm van burgerschap waardoor de nadruk hier ligt op inhoud en betrokkenheid (dimensie d en e). Participatie betekent ook kritisch zijn tegenover bestaande rechten en plichten, burgers en niet-burgers kunnen zo rechten opeisen. Op die manier is *performative citizenship* een politieke en sociale strijd, een die gericht is op verandering en hervorming. In Europese witte dominante culturen kunnen bijvoorbeeld minderheden zoals moslims en

gekleurden, burgerschap gebruiken om hun maatschappelijke positie te verbeteren en onrechtvaardigheid en ongelijkheid aan te vechten (reikwijdte) en die te veranderen. Burgerschap geldt in die zin ook voor buitenstaanders en nieuwkomers omdat sociale worsteling met rechten als inzet, voor alle groepen en individuen geldt. Gelijkheid tussen individuen ontstaat wanneer iedereen de mogelijkheid heeft om voor zichzelf op te komen. Op deze manier kan er gesleuteld worden aan beperkingen binnen democratieën en conventies op basis van universele principes als solidariteit, gelijkheid, vrijheid en emancipatie. Volgens Isin betekent actief burgerschap dat men zich niet laat beperken door autoriteit en beleid en bestaande politieke structuren aangevochten moeten worden om solidariteit, verbondenheid en participatie te bevorderen (dimensie c, d en e). De context kan een theocratie zijn waarin vrijheden van burgers vanwege religieuze principes beperkt worden of een staat waarin religieuzen vanwege *laïcité* in publieke instituten en functies geen religieuze kleding of symbolen mogen dragen zoals in Frankrijk. De auteur denkt vooral in mogelijkheden en niet in beperkingen. Identiteit is een centraal thema in zijn denken.

1.2.3 Liberaal en republikeins burgerschap

Liberalisme en republikeinisme kenmerken zich beiden door het vrijheidsprincipe, maar de eerste moet meer filosofisch begrepen worden als ‘vrijheid van’ en de tweede meer als solidariteit. In de uitleg van deze onderzoeker verschillen liberaal en republikeins burgerschap over inhoud en betrokkenheid, waarbij die tweede meer dan de eerste zich richt op dimensie b, c en e. De liberaal-politieke theorie richt zich op de relatie tussen individu en overheid waarbij burgers het handelen van die overheid bepalen en de overheid tot een minimum wordt beperkt. De staat heeft als taak haar burgers te beschermen, maar bepaalt niet het geluk of de juiste manier van leven van haar bevolking. Het idee van republikeinisme kenmerkt zich door onderlinge afhankelijkheid, van de onderwerping van het individu aan de belangen van de groep en collectief zelfbestuur. Liberaal en republikeins burgerschap worden anders geïnterpreteerd, georganiseerd en geprioriteerd. Vrijheid betekent voor republikeinen bescherming tegen overheersing en de plicht tot participatie. Door politieke participatie verwezenlijkt de burger zichzelf. Liberalisme wordt door Honohan uitgelegd als een conflictsituatie tussen individuen en hun persoonlijke belangen waarbij persoonlijke vrijheid in tegenstelling tot die van de groep leidend is. Om die reden moeten burgers gelijk zijn voor de wet, hebben ze recht op de vrijheid van mening en geweten, maar kan de overheid geen sociale gelijkheid afdwingen. Liberalisme onderscheidt zich van republikeinisme door verschillen tussen mensen te benadrukken. Een ander verschil is dat liberaal burgerschap zich richt op formele instituties en gelijkheid voor de wet (dimensie a en b). Republikeins

burgerschap daarentegen richt zich meer op *commitment* en participatie in een afgebakende samenleving (dimensie d en e). De uitdagingen van burgerschap hebben volgens Honohan betrekking op gemeenschappelijkheid (dimensie d), de mate van solidariteit tussen individuen (dimensie c), de motivatie om te participeren (dimensie e) en op bevordering van burgerschap zonder het gevaar van exclusie (dimensie b).

1.2.4 Inclusief burgerschap

Zoals de titel aangeeft richt inclusief burgerschap zich op het betrekken van alle leden van bij de gemeenschap. Als individu moeten zij als burger de mogelijkheid hebben om te kunnen participeren en zelf te bepalen door wie zij bestuurd worden en op basis van welke wetten. De nadruk ligt hier op de bevolking binnen een begrensd staatsbestel, op dimensie a en b (inclusie en rechten). Westerse democratieën hebben in het verleden een universeel burgerschap ontwikkeld dat gelijke rechten voor alle individuen garandeert, maar de waarheid is dat er een onderscheid wordt gemaakt tussen bevolkingsgroepen, leggen Kymlicka en Donaldson uit. De achtergestelde groep bestaat uit minderheden die door de staat beschermd worden en gebruik maken van publieke diensten, maar niet participeren in de democratie (reikwijdte). De auteurs wijzen op de theorie van Stacy Clifford over het *capacity contract* wat betekent dat burgerschap in de praktijk beperkt is tot burgers die bestuur-vaardig zijn. Wie niet tot deze groep behoort is ondergeschikt, niet volwaardig burger en wordt niet gerekend tot de *demos* (reikwijdte). De auteurs wijzen deze exclusieve benadering af omdat burgerschap volgens hen geldt voor alle leden van de gemeenschap en dus inclusief moet zijn. Zij stellen dat alle individuen kans moeten krijgen om een volwaardig en goed bestaan op te bouwen, dat iedere burger controle moeten kunnen uitoefenen over zijn of haar eigen leven en moet kunnen participeren in de vorming van sociale normen op basis waarvan men geregeerd wordt. Kwetsbare groepen moeten niet alleen geconsulteerd worden, maar moeten kunnen meebeslissen (inhoud en participatie).

De samenstellers van *The Oxford Handbook of Citizenship* stellen dat het zoeken naar de juiste vorm van burgerschap net zo actueel en relevant is als bij het ontstaan van de natiestaten en later supranationale organisaties. De theorieën van de verschillende auteurs hierboven kenmerken zich door hun zoektocht naar de voorwaarden waaronder burgerschap inclusief, egalitair en rechtvaardig wordt.[15]
De auteurs van het *Oxford Handbook* richten zich op de Europese context en leggen, vanuit verschillende perspectieven, de vinger op wat zij zere plekken vinden in de discussie over

[15] Shachar, "Introduction," 11.

burgerschap. Vraagstukken over migratie, multiculturalisme, integratie en assimilatie zorgen ervoor dat de discussie actueel, relevant en complex is.

1.3 Europa en burgerschap

Hoe is dit burgerschapsmodel toepasbaar op Europa? De Europese Unie bestaat net als haar lidstaten uit een mix van verschillende volken en culturen, maar wordt ook omschreven als een *community*. Ondanks dat de EU geen staatsbestel heeft vergelijkbaar met die van een natiestaat en 'de Europeaan' in feite niet bestaat, merkt Morano-Foadi op dat er wel een gevoel van verbondenheid en gemeenschapszin bestaat. Althans, dat is wat voorstanders van deze unie stellen. In *EU Citizenship and Religious Liberty in an Enlarged Europe* stelt zij dat die burgerschapszin gefundeerd is op het bestaan van gedeelde waarden, maar dat er ook meerdere visies zijn over wat Europees burgerschap of Europese identiteit precies is.[16] De waarden die zij noemt hebben betrekking op de sociale dimensie van burgerschap zoals solidariteit, vrijheid, gelijkheid en sociale rechtvaardigheid.[17] In de multiculturele en multireligieuze gemeenschap die de EU is, is de vaststelling van dit soort gemeenschappelijke waarden onderwerp van gesprek omdat onduidelijk is wie bepaalt of iets discriminerend of gelijkwaardig is. Dergelijke vraagstukken tonen aan dat de dimensies en categorieën, ook onderling, communicerende vaten zijn.

Modern burgerschap in Europa kenmerkt zich door drie componenten die samenvallen met de dimensies uit het model: lidmaatschap van een democratisch politieke gemeenschap (dimensie a), collectieve voordelen of rechten die geassocieerd worden met lidmaatschap (dimensie b) en participatie in de politieke-economische en maatschappelijke processen van die gemeenschap (dimensie e). Solidariteit (dimensie d) wordt als extra component genoemd.[18] Om Europees burger te zijn, moet men ook burger van een lidstaat zijn, wat betekent dat ieder individu automatisch gebonden is aan de grondwet van die lidstaat. De rechten en plichten, die per lidstaat zijn vastgesteld, verschillen van elkaar wat de vorming van een homogene Europese identiteit bemoeilijkt en de ontwikkeling van supranationaal burgerschap belemmert.

[16] Sonia Morano-Foadi, "EU Citizenship and Religious Liberty in an Enlarged Europe," *European Law Journal* 16 (2010)4: 417, opgezocht 20 februari, 2022, http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0386.2010.00516.x.
[17] Morano-Foadi, "EU Citizenship," 418.
[18] Morano-Foadi, "EU Citizenship," 420-423.

Burgerschap als formeel lidmaatschap, zo legt Morano-Foadi uit, kan uitgelegd worden in termen van markt- en staatconcepties die rechten geven en plichten vragen.[19] Het concept rechten heeft hier betrekking op zaken als bescherming van autonomie en waardigheid van het individu zoals vrijheid van geloof en expressie, maar ook het recht op eigendom en economische activiteiten. Politieke participatie geeft het recht politiek actief te zijn, te mogen stemmen en gekozen te worden. Solidariteit richt zich hier op sociale rechten zoals dat op onderwijs, gezondheidszorg en sociale bijstand en minder op verwachtingen van medeburgers. Het grote probleem is de dimensie van identiteit die toegang tot die andere rechten (civiele, politieke, sociale rechten) kan verhinderen. Gevoelens van solidariteit en betrokkenheid gelden niet automatisch voor nieuwkomers of personen die afwijken van de meerderheidsgroep wat identiteit en cultuur betreft zodat de betrokkenheid van burgerschap beperkt kan zijn.[20] Dit geldt volgens Turner met name voor moslims.

Een punt dat hierboven is gemaakt betreft de kwestie over het fundament waarop gemeenschappelijke waarden gebaseerd zijn. Representativiteit suggereert gemeenschappelijkheid, maar in samenlevingen waarin sprake is van multireligieuze diversiteit is dit geen vanzelfsprekendheid. Moet er bijvoorbeeld vrijheid van geloof zijn, moet de gemeenschap bepalen hoe men zich aan de regels van een specifieke gemeenschap moet houden, moet men bevrijd worden van geloof? Academici, zo lezen we bij Morano-Foadi, onderscheiden twee theorieën om te bepalen wat een juiste leidraad moet zijn voor een gemeenschap: 1) leidende principes die refereren aan de universele rechten van de mens en 2) principes die gelden voor een specifieke gemeenschap met een eigen etno-culturele identiteit.[21] Voor beide geldt dat er sprake moet zijn van het *no-harm-principle* waarbij de gemeenschap niet mag tolereren dat burgers kwaad wordt aangedaan én ook al zijn die normatief voor een bepaalde groep. Wanneer ieder individu een zekere mate van betrokkenheid ervaart met de rest van de nationale en internationale gemeenschap sluit dat aan bij Kymlicka's en Donaldson's idee van inclusief burgerschap voor minderheden.

Een republikeinse benadering van burgerschap waarin participatie en *commitment* centraal staan en gericht is op de vorming van een homogene dominante cultuur, leidt volgens Delanty

[19] Morano-Foadi, "EU Citizenship," 429.
[20] In *The Oxford Handbook* is een artikel van Leti Volpp opgenomen over queer-burgerschap. Daarin gaat zij in op de in- en uitsluiting van personen die 'afwijken' van de dominante groep.
[21] Morano-Foadi, "EU Citizenship," 431.

niet tot erkenning van diversiteit en gelijkwaardigheid van culturen en burgerschap.[22] Volgens hem is de grootste uitdaging van burgerschap in de moderne tijd het zoeken van een balans tussen gelijkwaardigheid enerzijds en het bestaan van verschillen anderzijds. Het discours over overeenkomsten van burgerrechten in een natiestaat en universele rechten ligt in het verlengde van deze discussie en sluit aan bij dimensie a en b, omstandigheden en reikwijdte.

1.3.1 Burgerschap en islam

Na deze discussie van burgerschap wordt nu ingegaan op de relatie burgerschap en islam. Integratie en assimilatie van religieuze groepen kan bemoeilijkt worden door wat Turner religieus burgerschap noemt. Hij stelt dat[23]: "*Religious citizenship can be interpreted as a parallel or alternative form of membership that is often in conflict with secular this-worldly citizenship*."

Vooral landen waarvan overheden zich richten op integratie en assimilatie van minderheden zoals moslims, streven ze naar een meer homogene samenleving waarin een bepaalde cultuur dominant is merkt Asif Mohiuddin op. Het integratiebeleid is dan gericht op de meerderheid en minder op die van etnische en religieuze minderheden. Vanuit deze achtergrond stelt Mohiuddin dat het minderhedenbeleid van West-Europese landen zoals Nederland en Groot-Brittannië, de grootste uitdaging van moslims vormt wat betreft burgerschap.[24] Het discours richt zou zich niet zozeer moeten richten op burgerschap en integratie, maar op multiculturalisme en globalisering. In *Muslims in Europe: Citizenship, Multiculturalism and Integration* beschrijft hij het mogelijke dubbele karakter van burgerschap waardoor dit probleem zou kunnen worden opgelost: burgerschap verbindt individuen met verschillende etnische en nationale achtergronden en tegelijkertijd voorziet het in een mechanisme waarmee collectieve belangen behartigd kunnen worden.[25] Net als Delanty en Morano-Foadi, wijst ook Mohiuddin op de mogelijkheid van politieke participatie als probaat middel om burgerschap te versterken. Een activistische invulling van burgerschap, zoals ook Isin bepleit, kan door migranten als instrument gebruikt worden in hun strijd tegen sociale, politieke en economische ongelijkheid en uitsluiting.[26] Dit geldt bijvoorbeeld voor migranten uit Afrika en

[22] Delanty, *Citizenship in a Global Age*, 10.
[23] Turner, "Secular and Religious Citizenship," 489.
[24] Asif Mohiuddin, "Muslims in Europe: Citizenship, Multiculturalism and Integration," *Journal of Muslim Minority Affairs,* 37 (2017)4: 394, opgezocht 3 maart, 2022, DOI: 10.1080/13602004.2017.1405512.
[25] Mohiuddin, "Muslims in Europe," 396.
[26] Mohiuddin, "Muslims in Europe," 397.

Azië wanneer die zich permanent vestigen in Europa zoals Syrische vluchtelingen met een verblijfsvergunning.

Illustratief is de melding van zorgwekkende cijfers over achterstandswijken in februari 2022.[27] In die berichtgeving stond de armoede onder Syrische statushouders centraal, maar in bredere zin gaat het artikel ook over andere bevolkingsgroepen zoals Marokkaanse gezinnen. Over die minderheidsgroepen wordt gezegd dat er sprake is van wantrouwen tegen de overheid en dat bewoners in die wijken niet snel uit zichzelf naar de overheid of hulpverleners zullen stappen vanwege angst voor sancties. Opnieuw kan burgerschap verschillend begrepen worden[28]: op een staat-gebaseerde manier of burgerschap als beleving. De eerste is een formele administratieve opvatting van burgerschap die de burger, door rechten en plichten, voorziet van mogelijkheden om een volwaardig bestaan op te bouwen (dimensie a en b). De tweede is meer gericht op wat de burger zelf bij kan dragen aan de samenleving, een waarbij afkomst, klasse, etniciteit of religie geen enkele rol speelt (dimensie d en e).

Een oplossing kan gevonden worden als er een concept van minimaal gedeeld burgerschap wordt ontwikkeld waarin iedereen zich kan vinden zoals ook Mohiuddin verdedigt[29]: "*Some intellectuals were of the opinion that Muslims cannot be integrated because their beliefs are inherently incompatible with core Western values of democracy, freedom and justice. Others, however, argued that Muslims can be integrated provided they do not fail to meet certain benchmarks, such as the adherence to a set of civic values that are at the heart of the secular architecture of modern European nation-states and cultural pluralism*." Mohiuddin stelt als oplossing het multiculturalisme (*cultural pluralism*) voor. Hiermee is het mogelijk de kwestie van in- en uitsluiting en de reikwijdte van burgerschap aan te pakken. De uitleg van multiculturalisme betekent[30]:

- De erkenning van culturele en religieuze diversiteit is wenselijk.
- Culturele en religieuze gemeenschappen floreren enkel door erkenning van individuele en collectieve rechten.
- Die rechten moeten de fundamentele principes van liberalisme en democratie respecteren.
- Multiculturalisme moet niet begrepen worden als een statisch en normatief frame.

[27] *ED*. "Zorgwekkende' cijfers uit achterstandswijken: 'Schrok van armoede onder de Syriërs'." Opgezocht 2 februari, 2022. https://www.ed.nl/binnenland/zorgwekkende-cijfers-uit-achterstandswijken-schrok-van-armoede-onder-de-syriers~a070707f/.
[28] Mohiuddin, "Muslims in Europe," 397.
[29] Mohiuddin, "Muslims in Europe," 399.
[30] Mohiuddin, "Muslims in Europe," 399.

De multiculturele benadering van integratie en gelijkwaardigheid tussen bevolkingsgroepen vraagt om flexibiliteit stelt de auteur, zeker in relatie tot politieke representativiteit en participatie.[31] Overheden van EU-lidstaten zijn verplicht om voorwaarden te scheppen voor sociale gelijkheid en gerechtigheid voor ieder individu. Morano-Foadi wijst echter op de gevaren die een dergelijk cultureel burgerschap met zich meebrengt.[32] Net als Kymlicka en Donaldson is de auteur kritisch op de oriëntatie van een dominante culturele identiteit ten opzichte van etnische bevolkingsgroepen waarin minderheden worden erkend en geaccepteerd als zodanig, maar zich moeten aanpassen aan de overheersende cultuur. Als echter burgerschap bepaald wordt door afkomst en religiositeit, komt het gelijkwaardigheidsprincipe in het geding. Zo merkt Morano-Foadi op[33]: "*Perhaps further research is needed to develop a model which would consider differences and diversities as values in themselves."* Burgers delen dezelfde rechten en plichten (dimensie a en b), maar de sociale gelijkheid en betrokkenheid tussen verschillende groepen burgers (dimensie d en e) komt door een gebrek aan samenhorigheid (dimensie c) in het geding.
Zowel Morano-Foadi, Delanty als Mohiuddin lijken voorstander van een inclusieve maatschappij waarin verschillen tussen mensen geaccepteerd worden en diversiteit als kracht wordt gezien, niet als probleem. Dit vraagt, in Europees en nationaal verband, om een open houding ten opzichte van minderheden en burgerschap.

1.4 Nederland en burgerschap

Hoe is dit burgerschapsmodel toepasbaar op Nederland? De Troonrede van 2013 door Willem-Alexander is bekend geworden door zijn gebruik van de term participatiesamenleving wat volgens hem betekende dat mensen die dat kunnen zelf verantwoordelijk nemen voor hun eigen leven en dat van anderen, maar de nieuwbakken vorst gaf meer duiding aan Nederlands burgerschap zonder die term expliciet te benoemen[34]: "*Wanneer mensen zelf vormgeven aan hun toekomst, voegen zij niet alleen waarde toe aan hun eigen leven, maar ook aan de samenleving als geheel. Zo blijven Nederlanders samen bouwen aan een sterk land van zelfbewuste mensen. Een land met een compacte en krachtige overheid, die ruimte geeft en kansen biedt waar het kan en beschermt als dat nodig is, zodat niemand tussen wal en schip*

[31] Mohiuddin, "Muslims in Europe," 400.
[32] Morano-Foadi, "EU Citizenship," 438.
[33] Morano-Foadi, "EU Citizenship," 238.
[34] Rijksvoorlichtingsdienst. "Troonrede 2013," opgezocht 25 mei, 2022. https://www.koninklijkhuis.nl/documenten/toespraken/2013/09/17/troonrede-2013.

raakt. Elke Nederlander moet de kans krijgen om de veranderingen die ons wachten, in zijn eigen leven in te passen."

De tekst weerspiegelt de verwachtingen van de overheid van burgers op dat moment en maakt duidelijk dat naast vrijheid voor het individu, solidariteit en samenhorigheid (inhoud) waarden zijn die het algemeen belang dienen. Burgerschap heeft naast politiek lidmaatschap en de rechten die daarbij horen dus ook betrekking op saamhorigheid en gedeelde verantwoordelijkheid. De overheid zag zich een decennium later, mogelijk naar aanleiding van de migratiecrisis van 2015, genoodzaakt om burgerschap in Nederland opnieuw onder de aandacht te brengen. In augustus 2021 werd onder leiding van Minister Slob een verscherping van het burgerschapsonderwijs wettelijk vastgelegd. Scholen moeten in hun onderwijsaanbod nadrukkelijker aandacht besteden aan de democratische rechtstaat en bijhorende thema's zoals gelijke behandeling, het verbod op discriminatie en vrijheid van meningsuiting. De minister legt in een nieuwsbericht, gepubliceerd op de dag dat de wet werd goedgekeurd in de Eerste kamer, uit wat verstaan moet worden onder burgerschap: "Burgerschap is de manier waarop we met elkaar deelnemen aan de maatschappij. Het is belangrijk dat we dat doen met respect voor elkaar, voor de democratie en de rechtstaat en voor de vrijheden die iedereen heeft."[35] In het persbericht worden ook drie basiswaarden van de Nederlandse democratische rechtstaat genoemd: vrijheid, gelijkwaardigheid en solidariteit. In *De coronacrisis en goed burgerschap: een culturele diagnose* waarderen Ossewaard en Ossewaard-Lowtoo deze als de 'fundamenten van de Nederlandse democratie'.[36] De inzichten hierboven beschrijven een liberaal burgerschap, een uitleg die vooral gericht is op dimensie a en b.

1.4.1 Historische achtergrond van burgerschap in Nederland

Het denken over vrije burgers en burgerschap kent in Nederland een lange geschiedenis dat begint bij de verstedelijking in de Lage Landen in de dertiende en veertiende eeuw en de daaruit voortkomende Nederlandse Republiek, maar met de moderne parlementaire-democratie hebben ze weinig te maken legt Aerts uit in *Het land van kleine gebaren*.[37] De nationale samenleving en bestuurlijk geheel dateert volgens hem vanaf het moment dat

[35] Rijksoverheid. "Eerste Kamer stemt in met nieuwe wet voor burgerschapsonderwijs," 22 juni 2021. Opgezocht 25 mei, 2022. https://www.rijksoverheid.nl/actueel/nieuws/2021/06/22/eerste-kamer-stemt-in-met-nieuwe-wet-voor-burgerschapsonderwijs.

[36] Ringo Ossewaard en Roshnee Ossewaard-Lowtoo, "De coronacrisis en goed burgerschap: een culturele diagnose," *Groen* (2020): 56-61, opgezocht 8 juni, 2022. Essay_De_coronacisis_en_goed_burgerschap_een_culturele_diagnose.pdf (utwente.nl).

[37] Remieg Aerts, "Een staat in verbouwing," in *Land van kleine gebaren: een politieke geschiedenis van Nederland 1780-1990* (Nijmegen: uitgeverij SUN, 1999), 13.

Europa de moderne tijd betreedt, eind achttiende en begin negentiende eeuw. Tot ongeveer de jaren 1870 is de Nederlandse samenleving bepaald door burgerlijke idealen en organisatievormen. Het maatschappelijke, culturele en politieke leven zijn vóór die tijd moeilijk te onderscheiden stelt Aerts.[38] De Franse en Bataafse revoluties zorgden ervoor dat de staatkundige en maatschappelijke verhoudingen opnieuw bepaald werden, de standenstaat maakte plaats voor een democratisch bestel en ongelijkheid op basis van godsdienst en gewestelijk particularisme verloren hun vanzelfsprekendheid.[39] Door de Staatsregeling van 1798 werden alle burgers in Nederland staatsburger die gelijk waren voor de wet en werd de rechterlijke macht onafhankelijk door de scheiding der machten (dimensie a en b). Er volgden een reeks wijzigingen waarover men het niet eens kon worden, maar de basisprincipes bleven gehandhaafd.[40] De grondwet van Thorbecke in 1848 maakte de geboorte van de Nederlandse burger mogelijk door de garantie van dezelfde grondrechten voor alle ingezetenen, ongeacht hun geloof, stelt Hoogenboom.[41] Volgens Te Velde was de houding tegenover deze grondwet en de interpretatie daarvan het onderscheidingsmiddel tussen liberalen en conservatieven en kenmerkte de tijd daarna zich door drie belangrijke maatschappelijke thema's: de schoolstrijd, de kiesrechtkwestie en sociale wetgeving.[42] Dat geloofsgemeenschappen na de Pacificatie in 1917 hun eigen onderwijs konden inrichten bewijst dat burgerschap in Nederland ook een compromis was en dat identiteit en gevoelens van *belonging* door de betrokkenheid van burgers (dimensie c en e) bij de christelijke geloofsgemeenschappen niet onderschat moet worden.

Belangrijke voorbeelden van verworven grondrechten in 1848 zijn godsdienstvrijheid en recht op vergadering en vereniging. Door de grondwetwijziging kregen lagere sociale klassen de mogelijkheid zich op vrijwel alle maatschappelijke terreinen te begeven en ontplooien (dimensie a, b en e). Dit leidde eind negentiende eeuw tot de oprichting van organisaties en andere samenwerkingsverbanden waardoor individuen met dezelfde ideologie of geloofsovertuiging verbonden raakten. Zo ontstonden vanaf het einde van de negentiende eeuw geleidelijk de 'zuilen' die tot de jaren zeventig van de twintigste eeuw zouden blijven bestaan.[43] In *Particulier initiatief en overheid in historisch perspectief* schetst Hoogenboom

[38] Aerts, "Een staat in verbouwing," 15.
[39] Aerts, "Een staat in verbouwing," 39-40.
[40] Aerts, "Een staat in verbouwing," 42.
[41] Marcel Hoogenboom, "Particulier initiatief en overheid in historisch perspectief," *Beleid en Maatschappij* 38 (2011)4: 388, opgezocht 11 maart, 2022.
[42] Henk te Velde, "Van grondwet tot grondwet," in *Land van kleine gebaren: een politieke geschiedenis van Nederland 1780-1990* (Nijmegen: uitgeverij SUN, 1999), 99.
[43] Hoogenboom, "Particulier initiatief en overheid in historisch perspectief," 391.

drie kenmerken van de Nederlandse Verzuiling: 1) de religieuze zuilen probeerden hun leden te conformeren aan hun religieuze organisaties 2) de zuilen probeerden de invloed van de overheid op hun leden te beperken en 3) de ambivalente houding van de zuilen omdat zij streefden naar onafhankelijkheid van de overheid, maar deze ook nodig had voor bijvoorbeeld financiële ondersteuning.[44] Het zuilensysteem was een reactie van niet-liberale bevolkingsgroepen op de heersende liberale elite en was daarom gericht op weerstand tegen de overheid en vóór autonomie van de eigen groep. Verzuiling betekende daarom oprichtingen van eigen scholen, radiozenders, sportverenigingen en media. Omdat leden van de zuilen soms ook volksvertegenwoordiger of ambtenaar waren, raakten overheidsinstellingen en zuilen met elkaar verweven. In deze context te spreken van religieus burgerschap gaat een stap te ver omdat Nederland een seculiere staat was met een liberale grondwet, maar gelijkenissen zijn er wel degelijk. De katholieke en protestante zuilen zijn voorbeelden van levensbeschouwelijke gemeenschappen die gebaseerd zijn op een religieus moraal die voortkomt uit religieuze teksten (dimensie c en e) en waarvan de leden zich lieten vertegenwoordigen door politici uit diezelfde gemeenschap (d) zoals Abraham Kuyper (1873-1920) en Herman Schaepman (1844-1903).

De ontzuiling zorgde ervoor dat politici, toen de structuur van de zuilen langzaamaan verdween en plaats maakte voor ontkerkelijking en individualisering, de relatie tussen overheid en burger opnieuw moesten vaststellen en zich moest afvragen hoe burgerschap precies begrepen moest worden. Vanaf de jaren zestig voelde vooral de jeugd een dringende behoefte aan vrijheid, gelijkheid en zelfstandigheid (dimensie a, b en c) stelt Lucardi.[45] In organisaties, scholen en partijen stelden zij het gezag en traditie ter discussie. Voorbeelden van emancipatiebewegingen zijn Dolle Mina en Provo die actievoerden voor gelijke behandeling, sociale en politieke gelijkheid. Vanaf de jaren tachtig was er een opleving van de *civil society* door De Kievid omschreven als het geheel van onafhankelijke en vrijwillig georganiseerde burgers zoals vakbonden, etnische minderheden en milieuclubs. [46] Hij stelt dat door ontzuiling de verzorgingsstaat en uitbreiding van het onderwijs, mensen steeds meer mogelijkheden kregen om eigen keuzes te maken. Men bepaalde nu zelf met wie zij wilden omgaan, bij welke bewegingen zij zich wilden aansluiten en welke politieke en morele beginselen zij volgden.[47] Deze ontwikkelingen hebben geleid tot burgerinitiatieven en

[44] Hoogenboom, "Particulier initiatief en overheid in historisch perspectief," 391.
[45] Paul Lucardi, *Nederland stromenland: een geschiedenis van politieke stromingen* (Assen: Koninklijke van Gorcum, 2002), 57.
[46] Jan de Kievid, *Democratie, ideaal en weerbarstige werkelijkheid* (Bussum: uitgeverij Coutinho, 1996), 189.
[47] De Kievid, *Democratie,* 193.

burgerparticipatie. Deze startten vaak lokaal, kleinschalig en laagdrempelig, maar verloren vaak hun zelfstandigheid door overheidsbemoeienis zoals bij de voedselbanken.[48]
In de discussie over de verantwoordelijkheid van burgers in Nederland bestaan accentverschillen tussen burgerschap en burgerzin stelt De Kievid.[49] Bij die eerste gaat het meer om het recht in vrijheid en gelijkheid deel te nemen aan het openbare leven, bij de tweede meer over het nakomen van plichten en fatsoen. Burgerzin betekent in deze context dat burgers naast rechten zich ook bezig moeten houden met plichten, iets wat geassocieerd wordt met deugdelijkheid (dimensie d en e).

In *Constitutioneel bewustzijn in Nederland: Van burgerzin, burgerschap en de onzichtbare Grondwet* schetst Oomen drie dimensies van burgerschap in relatie tot de Nederlandse grondwet: de juridische dimensie van burgerschap als bescherming tegen overheidsoptreden, de participatoire dimensie als juridisch-normatief ijkpunt en burgerschap als bron van identiteit in symbolisch-inspirerende zin.[50] Naast deze dimensies wijst zij ons, net als veel andere onderzoekers, op een verschil in benadering[51]: "*Staan de rechten die de burger ontleent aan het behoren tot de samenleving centraal* (dimensie b), *of juist de verantwoordelijkheden die dit met zich meebrengt* (dimensie d)? *Is het behoren bij een gemeenschap slechts instrumenteel, of een belangrijke bron van identiteit of belonging*?"

In Nederland gaat het gesprek over burgerschap ook over verschillen tussen burgers. Die verschillen kwamen bijvoorbeeld aan het licht toen in 2015 gemeenten verschillende taken overnamen van de Rijksoverheid. Deze decentralisatie in het sociaal domein betekende dat gemeenten zelf invulling moesten geven aan de zorg en welzijn van haar inwoners. Het jaarrapport van Stichting Movievisie, een organisatie die gemeenten begeleidt en informeert over zorgtaken, maakt melding van twee problemen in de Nederlandse samenleving: 1) het bestaan van scheidslijnen tussen mensen met- en zonder migratieachtergrond en 2) een afnemende inclusiviteit. Zij stelden vast dat: "*Allerlei groepen uitsluiting en ongelijkheid ervaren en een gebrek aan herkenning van hun wensen en zorgen. Of het nu gaat over huisvesting en gescheiden leefwerelden, de toegang tot zorg en werk, of erkenning van de eigen culturele of religieuze waarden en normen: mensen willen geen genoegen nemen met*

[48] Hoogenboom, "Particulier initiatief en overheid in historisch perspectief," 398.
[49] De Kievid, *Democratie,* 192.
[50] Barbara Oomen, "Constitutioneel bewustzijn in Nederland: van burgerzin, burgerschap en de onzichtbare grondwet," *Recht der Werkelijkheid* 30 (2009)2: 56, opgezocht 25 maart, 2022.
[51] Oomen, "Constitutioneel bewustzijn in Nederland," 60.

'minder dan de ander'. Groepen burgers voelen zich in afnemende mate thuis in de samenleving en ervaren een beperkte zeggenschap in de politiek."[52] De burgerschapsidealen uit de notitie *Gedeelde waarden en een weerbare democratie* van het CCP zoals 'de ideale buurman', lijken volgens deze tekst betrekkelijk.[53] Dat men een beperkte mate van politieke zeggenschap ervaart betekent echter niet dat participatie in het politieke domein onmogelijk is, wel dat mensen zich in relatie tot politiek niet aangetrokken betrokken of vertegenwoordigd voelen. De opkomst van de *Black Lives Matter* protesten heeft het thema diversiteit en inclusiviteit hoog op de agenda gezet, stelt Sebastiano Pinna in een betoog over Democratie diversiteit en inclusiviteit.[54] Centraal in zijn epistel staat de vraag hoe het politieke systeem of parlement eerlijker, diverser en inclusiever kan. We keren daarmee terug naar het perspectief van de volksvertegenwoordigers, hoe zij burgerschap en gemeenschappelijkheid duiden en promoten.

Politieke leiders in een democratie vervullen naast hun taak als vertegenwoordiger van een achterban, een rolmodel-functie stelt Pinna. Toenemende diversiteit in het parlement (*descriptive representation*) kan volgens hem leiden tot grotere betrokkenheid van achtergestelde groepen aan de politiek.[55] Mij lijkt dat hier de wording van een inclusieve democratie wordt gepromoot, een waarin Nederlandse politici én burgers het gevoel moeten krijgen zichzelf te kunnen zijn. De Kamerzetels van DENK en BIJ1, het aandeel vrouwelijke ministers in het kabinet-Rutte IV en de met hoofddoek bedekte politica's in de Kamers zijn tekenen dat de diversiteit in het Nederlandse parlement de afgelopen twee decennia is toegenomen. Een realistische afspiegeling van de maatschappij is het parlement niet, maar een steeds inclusievere volksvertegenwoordiging kan de basis vormen voor een gemeenschappelijke identiteit en een gedeelde visie over burgerschap in een samenleving waarin iedereen gerepresenteerd is, stelt ook Pinna.[56]

Over deze gemeenschappelijke identiteit bestaat controverse. Rechts-populistische partijen, die inzetten op nationalisme en nativisme, definiëren burgerschap als iets cultureels stelt Delhay in een artikel over inclusiviteit in het post-multiculturalisme tijdperk. Zij ziet in de

[52] Stichting Movisie. "Jaarverslag 2019." Opgezocht 3 februari, 2022. Movisie jaarrekening wg incl. controleverklaring-44.
[53] Sociaal en Cultureel planbureau. "Gedeelde waarden en een weerbare democratie." Opgezocht 3 Februari 3, 2022. Gedeelde waarden en een weerbare democratie | Publicatie | Sociaal en Cultureel Planbureau (scp.nl).
[54] Sebastiano Pinna, "Democratie, diversiteit en inclusiviteit: een betoog hoe sociale rechtvaardigheid kan worden geborgd in het politieke systeem," *Bestuurskundige Berichten,* 36 (2021)2: 4.
[55] Pinna, "Democratie, diversiteit en inclusiviteit," 4.
[56] Pinna, "Democratie, diversiteit en inclusiviteit," 5.

verdeling '*natives'* en 'anderen' een gevaarlijke en onrechtvaardige ontwikkeling.[57] In de uitleg van burgerschap als iets cultureels, waarbij de nadruk ligt op de inhoud van burgerschap (dimensie c en d), schuilt het risico van ongelijkwaardigheid en uitsluiting omdat de dominante meerderheid op basis van afkomst en cultuur bepaalt of een persoon volwaardig burger is of kan worden.

Vanuit bezorgdheid over veiligheid van burgers en aantasting van de Nederlandse cultuur, geeft het verkiezingsprogramma 2021-2025 van Partij van de Vrijheid (PVV) een eigen oordeel over diversiteit en goed burgerschap.[58] Islam wordt door de opstellers gelijkgesteld met geweld en over Nederlandse moslims zegt men dat zij islamitische regels belangrijker vinden dan democratisch tot stand gekomen Nederlandse wetten. Een goede burger is volgens de PVV de autochtone Nederlander, de enige geaccepteerde cultuur de Westerse of Nederlandse en de-islamisering van de samenleving is noodzakelijk. Net als Pinna, spreekt Delhay zich uit voor insluiting en dus tegen de uitsluiting die de PVV lijkt te suggereren. Een rechtvaardige samenleving is volgens hen pluriform, divers en inclusief. Minderheden zoals moslims, die ook Nederlands burger zijn, voelen zich anders niet gehoord of erkent.
Het punt dat de PVV maakt over islamitische regels is interessant omdat aangenomen wordt dat de meeste moslims in Nederland een loyaliteitsprobleem hebben. Door te kiezen voor islam, kiezen zij blijkbaar niet voor de Nederlandse samenleving. Ook Mohiuddin wijst op deze kwestie[59]: "*Muslims have to address the issue of citizenship not only within the context of the country's legal and political setup, with its emphasis on individual rights, populist policies, secularism, multiculturalism, but also in terms of sharı'ah law; in light of its higher objectives (maqasid) and how to negotiate these concepts in terms of sharı'ah and its diverse interpretations*." Vooral in landen waarin moslims tot de minderheid behoren zoals in Europa, worden zij gedwongen na te denken over burgerschap en participatie, identiteit en integratie. Dit geldt in het bijzonder voor islamitische politici omdat zij als volksvertegenwoordiger onderdeel zijn van een lokaal, regionaal of nationaal bestuur.
Het bestaan van gezaghebbende religieuze teksten naast bijvoorbeeld een grondwet, maakt dat burgerschap door religieuzen anders begrepen kan worden dan niet-religieuzen. In hoofdstuk twee wordt hier dieper op ingegaan.

---

[57] Christine Delhay, "Inclusiviteit in het post-multiculturalisme-tijdperk: diversiteitsbeleid van de rijksoverheid," *Boekman* 30 (2018): 10.
[58] PVV. "Verkiezingsprogramma 2021-2025."Opgezocht 3 februari, 2022. VerkiezingsProgramma2021-Final.pdf (pvv.nl).
[59] Mohiuddin, "Muslims in Europe," 407.

1.4.2 Participatie in Nederland

De inzichten van Isin, Faulks en Oomen tonen aan dat participatie een aanvullend concept van burgerschap is waardoor duidelijk moet zijn wat daaronder verstaan kan worden. Daarnaast geeft het concept invulling aan de categorieën inhoud en betrokkenheid (dimensie d en e in het model) van burgerschap omdat participatie deelname aan de samenleving betekent en een inspanning betreft in de sociale, maatschappelijke of politieke sfeer. Ik richt mij hier uitsluitend tot de discussie over participatie in Nederland met de notie dat die kan afwijken in andere Europese landen of elders in de wereld. De bedoeling is om de concepten die geassocieerd worden met participatie, weer te geven.

De Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling (RMO) legt in *Verkenning participatie* uit wat participeren betekent[60]: "*Deelhebben aan 'iets', waarbij dit 'iets' doorgaans wordt vertaald als de samenleving of een specifiek segment daarvan. Het deelhebben heeft een actieve vorm; participatie staat voor meedoen. Door hun handelingen worden mensen onderdeel van de samenleving*." Men kan vervolgens in verschillende verbanden participeren zoals in onderwijs, sociale netwerken en arbeid, melden de opstellers. Het rapport richt zich overigens voornamelijk op de economisch-maatschappelijke aspecten van participatie en minder op die van politiek. De Sociale Alliantie voor Sociale Rechtvaardigheid maakt op haar website onderscheid tussen politieke participatie in actieve zin door jezelf bijvoorbeeld verkiesbaar te stellen of lid te worden van een politieke partij en in passieve zin waar de burger een stem uitbrengt bij verkiezingen.[61] Het rapport *Verkenning participatie* en De Sociale Alliantie stellen beiden dat participatie een tegenhanger is van uitsluiting waarmee de reikwijdte van burgerschap opgerekt wordt, dat participeren belangrijk is voor zelfbeschikking en bijdraagt aan het individuele welbevinden. Niet participeren betekent dan niet meedoen en jezelf isoleren van de samenleving.

In 2011 publiceerde het Ministerie van Binnenlandse Zaken (BZK) de *nota Integratie, binding en burgerschap* waarin de relatie tussen burgerschap en participatie wordt uitgelegd[62]: "*Burgerschap begint met de participatie van elke burger: door een zelfstandig bestaan op te bouwen, door zelfredzaam te zijn en door de spelregels van de Nederlandse samenleving te*

[60] Raad Volksgezondheid en Samenleving. "Verkenning participatie: Arbeid, vrijwillige inzet en mantelzorg in perspectief." Opgezocht 10 maart, 2022. Verkenning_participatie (4).pdf.
[61] De Sociale Alliantie. "Participeren in de participatiesamenleving." Opgezocht 17 februari, 2022. https://www.socialealliantie.nl/index.php/15-achtergronden/178-participeren-in-de-participatiesamenleving.
[62] Tweede Kamer. "Integratie, binding, burgerschap." Opgezocht 8 maart, 2022. Integratie, binding, burgerschap | Tweede Kamer der Staten-Generaal.

kennen en toe te passen. Burgerschap berust daarmee op actieve deelname aan alle relevante facetten van de samenleving: op de arbeidsmarkt, in het onderwijs, in de eigen buurt en leefomgeving, door het beschermen en onderhouden van de democratische rechtstaat, door kinderen op te voeden tot verantwoordelijke burgers, door betrokken te zijn bij medeburgers en hun rechten te respecteren."

Participatie wordt hier uitgelegd als zelfredzaamheid en wekt de indruk dat iedere burger zich actief moet opstellen vanuit een idee dat men verantwoordelijk is voor zichzelf en in mindere mate voor anderen. Over het meedoen van burgers in de samenleving heeft het Centraal Bureau voor Statistieken (CBS) onderzoek gedaan in de periode na de Troonrede van 17 september 2013 waarin de koning de Nederlanders wees op de wording van een participatiesamenleving.[63] In deze rede werd uitgesproken dat iedereen een steentje bij moet dragen en verantwoordelijkheid moet nemen voor zijn of haar leven en de omgeving waarin die persoon leeft waardoor de nadruk, in tegenstelling tot de nota van BZK, meer komt te liggen op dimensie d en e van burgerschap. In het onderzoek van het CBS, dat zich naast actieve deelname richtte op binding en vertrouwen tussen Nederlanders, onderscheid men drie vormen van participatie[64]:

Sociale participatie: Bij deze vorm zijn het hebben en onderhouden van sociale contacten belangrijke indicatoren. Dit zijn contacten met familie, vrienden, kennissen, buren en het geven van informele hulp zoals onbetaalde hulp geven aan anderen buiten het eigen huishouden, zoals zieken, buren, familie, vrienden en bekenden.

Maatschappelijke participatie: Bij deze vorm bedoelt men deelname aan activiteiten in verenigingsverband, het hebben van een betaalde baan, of de inzet als vrijwilliger voor organisaties.

Politieke participatie: Bij deze vorm gaat het om manieren om de politiek te beïnvloeden. Voorbeelden zijn het stemgedrag voor Tweede Kamerverkiezingen of deelname aan een politieke actie in de afgelopen vijf jaar, maar ook het

[63] Het rapport is het eindresultaat van een grootschalig onderzoek Sociale samenhang en Welzijn (S&W) dat in de periode 2012-2017 is uitgevoerd.
[64] Centraal Bureau voor de Statistiek. "Statistische trends, participatie op de kaart." Opgezocht 6 maart, 2022. Participatie op de kaart (cbs.nl).

> inschakelen van: radio, tv, krant, politieke partij of organisatie. Het bijwonen van een inspraakbijeenkomst of hoorzitting, contact opnemen met een politicus of ambtenaar, enzovoort.

Het CBS-rapport toont aan dat er meerdere vormen van participatie bestaan en dat deze in brede context begrepen moeten worden, politieke participatie is bijvoorbeeld meer dan stem- en kiesrecht of lidmaatschap van een politieke organisatie. De nota *Integratie, binding en burgerschap* sluit hierop aan door uit te gaan van participatie als een relatie tussen overheid en burgers, relaties tussen burgers onderling en maatschappelijke verantwoordelijkheden van burgers. Deze relaties geven daarom inhoud en diepte aan de context van burgerschap. Het idee van activistisch burgerschap sluit aan op de participatie-component door de nadruk op de worsteling van burgers om zich te houden aan bestaande rechten, plichten en verantwoordelijkheden, maar ook om nieuwe te creëren op momenten van maatschappelijke onrust en problemen.[65]

Op de overheveling van verantwoordelijkheden van de overheid naar die van burgers als uitleg van participatie is kritiek. Wanneer burgerschap begrepen wordt als deugdzame burgerlijkheid dan wordt de politieke dimensie van burgerschap ondergewaardeerd zeggen Drosterij en Peeters.[66] De auteurs bekritiseren de Nederlandse overheid vanwege een gebrek aan zelfverantwoording en de nadruk die zij leggen op goed gedrag van burgers. Participatie houdt volgens deze auteurs in dat burgers afwijkende meningen mogen hebben, zich kritisch mogen uitlaten tegenover autoriteiten en daarnaar mogen handelen. Dit kan leiden tot het claimen of afdwingen van bepaalde rechten volgens Isin.[67] Kritiek uiten op het overheidsbeleid is een voorbeeld van participatie en actief burgerschap stellen Drosterij en Peeters. Daarnaast stellen zij dat participatie, in welke vorm ook, geen verplichting is. Nederlandse burgers hebben het recht zich afzijdig te houden en zich niet te conformeren, wat geenszins moreel minderwaardig is.[68] In hoofdstuk twee zal blijken dat deze (in)stelling door islamitische geleerden betwist wordt.
De redzaamheid uit de notitie van het BZK betekent volgens deze redenering dat burgers niet verplicht zijn zich in te zetten in dienst van de publieke zaak of algemeen belang. In het

[65] Isin, "Performative Citizenship," 507.
[66] Gerard Drosterij & Rik Peeters, "De nieuwe burgerlijkheid: participatie als conformerende zelfredzaamheid," *Beleid en Maatschappij* 38 (2011)4, 456.
[67] Isin, "Performative Citizenship," 507.
[68] Drosterij en Peeters, "De nieuwe burgerlijkheid," 457.

slotdeel van *De nieuwe burgerlijkheid: participatie als conformerende zelfredzaamheid* merken zij tenslotte op dat uitburgering[69], wanneer dat niet geaccepteerd wordt, exclusie in de hand werkt.

1.5 Burgerschap en identiteit

Burgerschap krijgt kleur door vragen te stellen over omstandigheden (*context)*, reikwijdte (*content)*, inhoud (*extent)* en betrokkenheid (*depth)*. In de discussie over participatie en burgerschap in het algemeen, is het van belang of personen zich richten op overeenkomsten of verschillen tussen individuen en of de persoon zich richt op de eigen persoon of zich identificeert met een groep. Men kan streven naar toenadering, verbinding en gemeenschappelijkheid of kiezen voor een meer exclusief burgerschap door zich van anderen te distantiëren. Om die redenen zijn de onderliggende principes relevant, de fundamenten waarop men die uitgangspunten baseert en vanuit welke behoeften die voortkomen.
Volgens Delanty, zelf voorstander van *multi-level* of *multi-belonging* burgerschap, bestaat er niet zoiets als een Europese identiteit omdat Europeanen niet verbonden zijn door een gemeenschappelijke taal, een gedeeld verleden, onderwijssysteem of religie. Daarnaast stelt hij dat iedere identiteit gebaseerd is op een vorm van exclusie omdat de identiteit van een persoon of groep bepaald wordt door de erkenning van verschillende zijn ten opzichte van een ander.[70] Dit betekent overigens niet dat er niet gestreefd kan worden naar een collectieve identiteit. De uitleg van de Nederlandse cultuur of identiteit is door zijn heterogene en pluriforme karakter, net zo problematisch. Dit soort discussies spelen een rol van betekenis in het discours over burgerschap in Europa en daarbuiten omdat er uitspraken gedaan worden over identiteit, vrijheid, gelijkheid, gedeelde verantwoordelijkheid en betrokkenheid. In *Islamic Identity: Myth, Menace, or Mobilizer* (2001) geeft Schwedler net als Delanty aan dat identiteit bepaald wordt door de relatie tot de ander, maar ook dat er geen sprake kan zijn van een vaste set kenmerken. Identiteiten, dus ook een religieuze identiteit zoals islamitisch zijn, komen volgens haar tot stand door historische processen en gedeelde ervaringen waardoor individuen en groepen kijken naar hunzelf, hun plaats in de wereld en hun relatie met anderen om hen heen. Voor religieus burgerschap geldt net als voor religieuze identiteit, dat heilige boeken en teksten een belangrijke rol van betekenis spelen. Ter illustratie geeft Schwedler het voorbeeld van politieke islam[71]: "*An "Islamist," then, is a Muslim who advocates a political*

[69] Uitburgering moet hier begrepen worden als afzondering.
[70] Delanty, *Citizenship in a global age*, 114-115.
[71] Jillian Schwedler, "Islamic Identity: Myth, Menace, or Mobilizer?," *SAIS Review* 21 (2001)2: 5, opgezocht 8 april, 2022.

agenda where the application of shariah, or Islamic law, is central. All Islamists are Muslims, though all Muslims are not Islamists." Ook legt Schwedler uit dat voor iedere moslim of islamist, die zich verzet tegen secularisatie of liberale democratie, er anderen zijn die dat juist niet doen.[72] Hiermee bevestigt zij dat er onder moslims geen eensgezindheid is over de invloed van islam op politiek.

De ontwikkeling van burgerschap en de strijd om rechten en vrijheden die vanaf de dertiende eeuw plaatsvond in Nederland en elders in West-Europa is geenszins vergelijkbaar met die in de Islamitische wereld.[73] In de praktijk was er gedurende de hele geschiedenis van de islam een problematische relatie tussen religie en politiek en bestond er lange tijd een zekere mate van secularisering van de politiek maar niet van de maatschappij stelt Meijer.[74] In hoofdstuk 2 wordt uitgelegd dat in reactie op Westers imperialisme islamisten de scheiding tussen politiek en religie probeerden te dichten en dat het concept (islamitisch) burgerschap pas vorm kreeg in de jaren dertig van de vorige eeuw door opkomst van het islamitische modernisme en de opkomst van de bureaucratische staat, waardoor voor het eerst van bovenaf islamisering opgelegd kon worden.

In het volgende deel wordt uitgelegd dat islamitische geleerden identiteit en burgerschap, de rechten en plichten die daarmee verbonden zijn en de bronnen waarop die gebaseerd zijn verschillend interpreteren, begrijpen en uitleggen en dat die verschillen kunnen ontstaan door onliberale of meer liberale ideeën over islam politiek en samenleving.[75] Daarom is het nodig om onliberaal van liberaal te onderscheiden en zicht te krijgen op hoe deze ideeën zich verhouden ten opzichte van de verschillende theorieën, dimensies en categorieën van burgerschap zoals die hierboven zijn beschreven.

[72] Schwedler, "Islamic Identity," 14.
[73] In Citizenship stelt Faulks dat de notie van burgerschap parallel loopt aan de vroegste ontwikkeling van liberale staten eind zestiende eeuw mede dankzij denkers als Hobbes en Locke (2000, 21).
[74] Roel Meijer, "Islam, politiek en burgerschap: hoe verhouden die zich tot elkaar?," *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 1 (2018): 23, accessed April 22, 2022, doi: 10.5553/TvRRB/187977842018009001003.
[75] In dit onderzoek wordt niet ingegaan op verschillen tussen soennitische en sjiitische islam.

Hoofdstuk 2. Liberale islam

Inleiding

In dit tweede hoofdstuk wordt burgerschap, waarvan we hebben gezien dat er vijf verschillende dimensies zijn, gekoppeld aan islam en liberalisme. De vraag is of moslims burger kunnen worden en of ze daarvoor liberaal moeten zijn. Dat laatste kan betekenen dat moslims een liberale vorm van islam moeten aannemen.

2.1 De sharia als beginsel van burgerschap

Aangezien de sharia essentieel is voor islam en de dagelijkse praktijk van moslims is het belangrijk eerst te kijken in hoeverre sharia en burgerschap met elkaar in overeenstemming zijn te brengen. Over de sharia, onlosmakelijk verbonden met islam, hebben vrijwel alle islamitische geleerden uitspraken gedaan. In de uiteenzettingen van verschillende politiek-theologische theorieën in dit onderzoek neemt de sharia een belangrijke plaats in, dus moet vastgesteld worden hoe de sharia begrepen moet worden, wat diens aard en doelen zijn en hoe de sharia zich verhoudt tot burgerschap. Omdat de literatuur over sharia en het islamitisch rechtssysteem uitgebreid is en de ruimte in dit onderzoek beperkt, volgt hieronder slechts een verkenning.

Sharia is de gids voor het moslim-zijn, één die alle aspecten van het islamitisch leven zoals dagelijkse routines, familie en religieuze verplichtingen en financiële transacties omvat leggen Johnson en Aly Sergie uit.[76] Volgens An-Na'im is de invloed van sharia op moslims enorm omdat het deel uitmaakt van hun religieuze identiteit.[77] De sharia wordt onttrokken aan verschillende bronnen die afzonderlijk anders geïnterpreteerd kunnen worden: de koran, hadith[78] en teksten van islamitische geleerden. De sharia wordt door El Fadl omschreven als[79]: *"the Way of God and the pathway of goodness, and the objective of Shari'ah is not necessarily the compliance with the commands of God for their own sake. Such compliance is a means to an end—the serving of the physical and spiritual welfare and well-being of people.*

[76] Toni Johnson en Mohammed Aly Sergie, "Islam: Governing Under Sharia," *Council on Foreign Relations* (2014): 1, opgezocht 22 maart, 2022. Islam: Governing Under Sharia (ethz.ch).
[77] Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Islam, Sharia and comparative Constitutionalism," in *Constitutions and Religion*, red. Susanna Mancini (Cheltenham: Published by Edward Elgar Publishing Limited, 2020), 177. https://doi.org/10.4337/9781786439291.00016.
[78] Ook wel soenna van de profeet genoemd. De soenna of traditie is een verzameling gezegden, praktijken en leringen van de profeet Mohammed en diens metgezellen.
[79] Khaled Abou El Fadl, "The Shari`a," in *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, red. John L. Esposito en Emad El-Din Shahin (New York: Oxford University Press, 2013), 11.

Significantly, in Islamic legal theory, God communicates God's Way (the Shari'ah) through what is known as the dalil. The dalil means the indicator, mark, guide, or evidence, and in Islamic legal theory, it is the fundamental building block of the search for the Divine Will and guidance."

De uitleg van sharia als gids en Weg van God, wordt ook bevestigd door geleerden zoals An-Na'im. Hij stelt dat islamitische gemeenschappen verschillen in hun specifieke conceptie van de sharia, maar dat sharia integraal onderdeel is van het wereldbeeld van moslims en dient als een moreel en ethisch kompas.[80] Islam en sharia zijn geen synoniemen ondanks dat zij verwanten en legitieme bronnen zijn voor constitutionalisme vervolgt An-Na'im.[81] Sharia, zo wordt uitgelegd, is de historische en contextuele menselijke uitleg van islam die op basis van deugdelijkheid gezaghebbend is geworden voor meerdere generaties moslims.[82] Volgens El Fadl is sharia een legitieme bron en gids voor wetgeving en jurisprudentie.[83] Hij stelt dat de essentie en ultiem doel van sharia, wanneer die begrepen wordt als rechtstheorie, gericht is op het dienen en of bereiken van het welzijn van mensen.[84] In de islamitische juridische traditie is er volgens El Fadl slecht één sharia (*shari'at Allah*), maar bestaan er concurrerende denkrichtingen of rechtsscholen van *fiqh* (*madhahib fiqhiyyah*).[85] Fiqh wordt door Brown kernachtig uitgelegd als een collectieve wetenschappelijke poging om Gods wil te begrijpen en toe te passen[86], De Koning beschrijft *fiqh* als rechtswetenschap of jurisprudentie.[87]

In seculiere en islamitische landen kan sharia een belangrijke rol spelen. Volgens Johnson en Aly Sergie zien veel moslims sharia als middel om vrij te kunnen zijn van corrupte regimes en geloven zij dat sharia kan bestaan binnen een democratisch en inclusief frame.[88] De auteurs stellen daarnaast vast dat de meningen over de juiste balans tussen islamitisch- en seculier

[80] An-Na'im, "Islam, Sharia and comparative Constitutionalism," 173.
[81] In zijn artikel bekritiseert Na'im het Eurocentrisch imperialistisch perspectief ten opzichte van grond- en mensenrechten door te stellen dat men, in tegenstelling tot het liberaal-relativisme, open moet staan voor niet-Europese ideeën over deze concepten. Hij stelt dat begrip van islam en sharia bijdraagt aan een beter begrip van politiek en internationale relaties in de moderne tijd. Zie Na'im "Islam, Sharia and comparative Constitutionalism,", 172.
[82] An-Na'im, "Islam, Sharia and comparative Constitutionalism," 173.
[83] El Fadl, "The Shari`a," 11.
[84] Volgens Johnson en Aly Sergie zijn huwelijk en scheiding significante aspecten van sharia, strafrecht de meest controversiële (2014, 2).
[85] El Fadl, "The Shari`a," 13.
[86] Daniel Brown, *A New Introduction to Islam* (Oxford: Wiley & Sons, Ltd., 2017), 355.
[87] Martijn de Koning, Joas Wagemakers en Carmen Becker, *Salafisme* (Almere: Parthenon, 2014), 123 en 203.
[88] Johnson en Sergie, "Islam: Governing Under Sharia," 3.

recht uiteenlopen en dat de sharia op drie verschillende manieren is opgenomen in politieke systemen van moslimlanden[89]:

Als dubbel rechtssysteem:	De overheid is seculier, maar moslims kunnen kiezen om familie en financiële geschillen voor een sharia-rechtbank te brengen. Voorbeelden zijn zaken over scheiding, erfenis en voogdij.
Als staatsgodsdienst:	In landen waar islam staatsgodsdienst of de officiële religie is, is sharia één van de bronnen of dé bron van de wet. De manier waarop de sharia in verschillende landen wordt toegepast, varieert. Niet-moslims hoeven niet te gehoorzamen aan de sharia en staan onder jurisdictie van speciaal daarvoor opgerichte staatsinstituties.
Als compleet seculier:	De overheden van moslimlanden zijn seculier wat is opgenomen in de grondwet. De sharia beïnvloedt lokale gebruiken en islamistische partijen proberen die secullariteit aan te vechten en het gat tussen 'kerk en staat' te slechten.

De sharia geldt bij uitstek als symbool van een islamitische orde stelt Otto in de inleiding van *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*. Over de positie, status en implicaties van sharia in het nationaal recht is volgens hem echter discussie. Regeringen van moslimlanden worstelen met orthodoxe en vrijere interpretaties van sharia en stellen tegelijkertijd dat de rol van de sharia wenselijk en zelfs onvermijdelijk is.[90] Het leven van burgers in moslimlanden wordt op die manier direct of indirect beïnvloed door shariawetgeving en shariajurisprudentie waardoor, tot op zekere hoogte, sprake is van religieus burgerschap. In zekere zin geldt deze beïnvloeding ook voor moslims in seculiere niet-moslimlanden als zij verwantschap voelen met de sharia en met de boodschappen en regels die daaraan ontleend kunnen worden.
Sharia kan echter niet automatisch gelijkgesteld worden met onvrijheid. Sterker nog, sommige juristen en prominenten geleerden stelden tijdens de Arabische Lente in 2011-2012 vast dat de sharia van de islam rebellie tegen despotisme en corruptie steunt en zelfs voorschrijft. Van El Fadl krijgt burgerschap nergens zo nadrukkelijk aandacht als in het werk van liberale ulama en liberale critici. De revoluties en protesten in de Arabische wereld kwamen volgens hem

[89] Johnson en Sergie, "Islam: Governing Under Sharia," 3.
[90] Albert Dekker, Liesbeth van Soest-Zuurdeeg en Jan Michiel Otto, *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden* (Amsterdam: University Press, 2006), opgezocht 6 mei, 2022, DOI: 10.5117/9789053569054.

voort uit gebrek aan politieke vrijheid, burgerrechten, rechtstaat, verantwoord en gelimiteerd overheidsoptreden, sociale en politieke rechtvaardigheid.[91] Toch speelde de sharia een actieve normatieve rol tijdens de protesten en bij de verkiezingen die na de revolutie werden gehouden in bijvoorbeeld Libië en Egypte stelt El Fadl vast. De principes van de sharia zou burgers juist beschermen in plaats van onderdrukken. Ook An-Na'im volgt deze lijn door te benadrukken dat bepaalde aspecten van de sharia verenigbaar zijn met gelijk burgerschap en respect voor fundamentele mensenrechten. Voorbeelden van aspecten van de sharia die volgens hem niet verenigbaar zijn met grondrechten is discriminatie op basis van sekse en religie.[92] Dergelijke uitspraken en inzichten zijn onderdeel van de discussie over de interpretatie en uitleg van de bronnen waaruit de sharia bestaat en op hun beurt bepalend voor de betekenis van burgerschap.

2.2 Liberalisme als beginsel van burgerschap

Een precieze algemeen geaccepteerde definitie van liberalisme is, net als dat van islam en burgerschap, niet voorhanden. Voor dit onderzoek is het echter wel belangrijk om te begrijpen met welke concepten liberalisme geassocieerd wordt en dat liberalisme mengvormen kent.

In de negentiende eeuw was liberalisme een veelomvattende ideologie. In *What It Means to Be Liberal* somt Walzer op wat dit betekent[93]: *"Free markets, free trade, free speech, open borders, a minimal state, radical individualism, civil liberty, religious toleration and minority rights*." De opsomming geeft volgens Walzer een klassieke uitleg weer, een die gericht is op een dimensie van voornamelijk rechten (dimensie a en b). Het liberalisme wordt in de huidige tijd anders omschreven. De ideologie, zegt Walzer, laat zich nu meer in morele dan politieke termen uitleggen[94]: "*we are open-minded, generous, tolerant, able to live with ambiguity, ready for arguments that we don't feel we have to win. Whatever our ideology, whatever our religion, we are not dogmatic; we are not fanatics*." Daarnaast argumenteert hij dat liberalisme gelijk is aan de concepten vrijheid, gelijkheid en onafhankelijkheid en tegenhanger van repressie.[95] Door te stellen dat liberalen tolerant zijn en open staan voor

[91] El Fadl, "The Shari`a," 22-24.
[92] An-Na'im, "Islam, Sharia and comparative Constitutionalism," 181.
[93] Michael Walzer, "What It Means to Be Liberal," *Dissent* 67 (2020)2: 73, opgezocht 9 februari, 2022, https://doi.org/10.1353/dss.2020.0026.
[94] Walzer, "What It Means to Be Liberal," 73.
[95] Michael Walzer, "Liberalism and the Art of Separation," *Political Theory* 12 (1984)3: 57-58, opgezocht 11 februari, 2022, http://links.jstor.org/sici?sici=0090-5917%28198408%2912%3A3%3C315%3ALATAOS%3E2.0.CO%3B2-A.

andere denkbeelden, worden uitspraken gedaan over de reikwijdte en inhoud van burgerschap waardoor de contemporaine uitleg van liberalisme zich niet meer beperkt tot dimensie a en b. Centraal in Walzers definitie van liberalisme is het begrip "scheidingsmuren" (*walls of separation*). Hiermee bedoelt hij dat tussen sferen van bepaalde activiteiten muren moeten bestaan die ervoor zorgen dat die niet in elkaar overlopen en domineren. Economie, politiek, wetenschap en religie hebben hun eigen wetmatigheid en logica die door muren is afgescheiden van andere domeinen. Dus economie mag niet de politiek overheersen, religie geen politiek en wetenschap moet onafhankelijk zijn van politiek of religie. De beïnvloeding van domeinen op elkaar moet volgens hem geminimaliseerd worden om werkelijke vrijheid te bewerkstelligen en behouden binnen dat bepaalde domein zonder dat er dwang ontstaat. Volgens deze redenering mag de staat niet bepalen wat religie is en is die een privéaangelegenheid.[96]

Burgers in het liberalisme hebben een grote mate van vrijheid, er is een grote mate van scheiding tussen kerk en staat, men kan keuzes maken en is vrij van dwang van staat en gemeenschap. Conservatieven stellen zich kritisch op tegen liberalen door te benadrukken dat rechten verbonden zijn aan verantwoordelijkheden en ontleend worden aan de uitvoering van plichten volgens Faulks.[97] Zij vinden dat sociale rechten ervoor zorgen dat burgers passieve onderdanen worden en dat individualisme de gemeenschapszin aantast. Omwille van het algemeen belang en gemeenschapszin, worden rechten van individuen eerder beperkt dan uitgebreid.[98] De kritiek van conservatieven sluit aan bij Honohan's uitleg van republikeins burgerschap omdat de belangen van de groep minstens zo belangrijk zijn als die van het individu. Net als Faulks stelt Delanty dat conservatieven, in tegenstelling tot liberalen, staat en gemeenschap gelijkstellen en de rol van familie, religie, traditie sterker benadrukken.[99] Volgens March maken politieke filosofen onderscheid tussen twee vormen van liberalisme: uitgebreid of veelomvattend (*comprehensive*) liberalisme versus politiek (*political*) liberalisme.[100] Die eerste moet begrepen worden als een manier van leven, als een theorie van waarden en autonomie waarbij liberalen rationaliteit, experimenten en scepsis stellen tegenover tradities. Politiek liberalisme is volgens hem een doctrine van sociale en politieke

[96] Walzer, "Liberalism," 64.
[97] Faulks, *Citizenship,* 70.
[98] Faulks, *Citizenship*, 72.
[99] Delanty, *Citizenship in a Global Age*, 28-29.
[100] Andrew F. March, "Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and "Overlapping Consensus," *Ethics and International Affairs* 21 (2007)4: 401, opgezocht 9 februari, 2022, https://doi.org/10.1111/j.1747-7093.2007.00114.x.

coöperatie en gaat uit van de meest redelijke opvatting van gerechtigheid en burgerschap door vrije en gelijke personen. Hierbij is het van belang dat er onenigheid mag bestaan over de betekenis van het leven en hoe daar invulling aan te geven, maar dat voorkeuren niet opgelegd mogen worden aan anderen. Veel burgers in Westerse democratieën zijn zowel *comprehensive* als *political liberals* stelt March.

In het model, waarin de dimensies en categorieën naast elkaar zijn geplaatst zien we een spanning tussen de liberale maatschappij die vertegenwoordigd wordt in de dimensies a en b en de nadruk die bij islam gelegd wordt op dimensies c, d en e, die veel meer over waarden gaan. Islam, heeft in navolging van Turner, een veelomvattend concept van burgerschap met sterke nadruk op waarden die ontleend zijn aan de sharia. Islam heeft sterke waarden en normen waaraan moslims zich moeten houden. Bovendien is het exclusief; de regels gelden alleen voor moslims. Niet-moslims vallen daarbuiten. In die zin vertoont islam overeenkomsten met rechts nationalistische stromingen.
In het volgende stuk is onderzocht hoe islamitische denkers geprobeerd hebben een liberale islam te creëren door in het schema hieronder de dimensies c, d. e. met a en b in overeenstemming te brengen.

2.2.1 Noem het liberale islam

Rond de millenniumwisseling concludeerde Kurzman dat westerse geleerden, vanuit een soort sensatiezucht, nalatig zijn geweest in het onder de aandacht brengen van islamitische tradities die aansluiten bij westerse concepten zoals mensenrechten, democratische waarden en gelijkheid tussen moslims en niet-moslims.[101] Deze traditie, die in moslimlanden omstreden kan zijn, heeft onterecht weinig aandacht gekregen. Door de confrontatie tussen het Midden-Oosten en westerse imperialisten in de negentiende en twintigste eeuw werden deze concepten door islamitische geleerden systematisch uitgewerkt, maar ontbrak het aan kaders en naamgeving. De Indiase geleerde Asaf Ali Asghar bood volgens Kurzman een oplossing voor dat laatste[102]: "*We need not bother about nomenclature, but if some name has to be given to it, let us call it 'Liberal Islam'.*" Omdat het predicaat liberaal niet zonder problemen is, gebruik ik in navolging van Kurzman de term onder voorbehoud van vijf aandachtspunten[103]:

[101] Charles Kurzman, *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 4.
[102] Kurzman, *Modernist Islam*, 4.
[103] Kurzman richt zich op islamitische auteurs die hij bespreekt in zijn boek over moderne islam, maar gelden in algemenere zin voor de hele discussie rondom liberale islam.

- Islamitische geleerden die liberaal worden genoemd, identificeren zichzelf soms niet als zodanig.
- Liberale Islamitische geleerden vertegenwoordigen niet altijd alle aspecten van liberale islam.
- Liberaal heeft in delen van de islamitische wereld een negatieve connotatie en wordt in verband gebracht met buitenlandse dominantie, hypocrisie, kapitalisme en vijandigheid tegenover islam.
- Liberale islam moet begrepen worden als een hermeneutisch instrument, niet als een vaste onveranderlijke categorie.

Liberaal in islam mag niet verward worden met westerse percepties van liberalisme of liberaal burgerschap zoals Honohan dat omschrijft. Hij stelt dat liberalisme zich kenmerkt door onafhankelijkheid, autonomie, niet-dominantie en vrijheid van geweten.[104] In liberale islam speelt islam altijd een factor van betekenis, als religie, geloof, systeem of gids. Concepten als vrijheid, gelijkheid en burgerschap kunnen echter op meerdere manieren uitgelegd worden.

We zullen zien dat liberalisme in liberale islam anders begrepen kan worden, dat het adjectief vooral onderscheidend bedoeld is ten opzichte van andere stromingen. Om die reden is het noodzaak vast te stellen wat historisch kenmerkend is aan onliberale en liberale islamitische stromingen door de tijd heen. In de analyse van het begrip liberale islam in zijn historische context is het makkelijker te ontdekken hoe binnen de verschillende islamitische stromingen gedacht wordt over burgerschap, vrijheid en inclusie. In het volgende stuk worden een aantal denkers behandeld en beoordeeld op hun liberalisme. Eerst wordt ingegaan op de discussie rond deze denkers, dan op hun (vertaalde) geschriften zelf.

2.3 Muhammad Abduh: Islam als rationaliteit

In de tweede helft van de negentiende eeuw namen enkele islamitische geleerden onder wie Muhammad Abduh (1849-1905) de taak op zich om in reactie op westers superioriteits denken en oriëntalisme te bewijzen dat rationaliteit en wetenschap niet louter westerse import was. De veel bestudeerde geleerde (*alim*) Abduh wordt door Kurzman geportretteerd als een liberale denker die zich op intellectuele wijze distantieerde van het traditionalisme omdat hij de scheiding aanbracht tussen rede en autoriteit.[105] In *Salafiya Modernism and Revival* positioneert Saeed hem als een hervormer die pleit voor terugkeer naar de oorspronkelijke,

[104] Honohan, "Liberal and Republican Conceptions of Citizenship," 88-89.
[105] Kurzman, *Modernist Islam*, 8.

meer simpele en onschuldige, islam van de *salaf*[106] *w*aarmee hedendaagse problemen kunnen worden opgelost door met *ijtihad* (individuele interpretatie) de primaire islamitische bronnen koran en soenna te bestuderen.[107] Volgens Abduh is rationaliteit verenigbaar met islam zonder veronachtzaming van de sharia. Kenmerkend voor islamitische modernisten zoals Abduh was de roep voor een flexibele interpretatie van islam en het advies om het werk van de vier rechtsscholen niet kritiekloos over te nemen (*taqlid*), legt Saeed uit.[108] Modernisten stellen volgens hem dat de openbaringen niet noodzakelijk conflicteren met de rede, wat in de negentiende eeuw de aanzet gaf tot een herleving van islam's rationele filosofische traditie met Abduh als belangrijk vertegenwoordiger.

Naast verzet tegen kolonialisme en de Europeanisering van Egypte, keerde Abduh zich tegen de conservatieve ulama[109]. Tegelijk met het openstellen voor wetenschappelijke kennis, werkte Abduh aan een hervorming van de islamitische moraliteit en de wettelijke codes waarmee die moraal aangepast zou kunnen worden aan de moderne tijd. De ulama zou volgens Abduh te veel vasthouden aan *taqlid*, de blinde imitatie van gezaghebbend voorbeelden.[110] Kritiekloos trouw zijn aan het gezag, Islamitisch of Europees, is volgens Abduh in strijd met Islam.
De islamitische hervorming die Abduh voorstelde gold voor de islamitische gemeenschap (umma), maar ook voor het politieke systeem. Volgens Chandra benadrukte Abduh het gebruik van *tamaddun*, wat uitgelegd kan worden als 'een concept van evenwichtige ontwikkeling'. Vanuit geloof en verering van God moest men aandringen op het vinden van een balans tussen politieke instellingen enerzijds en de ontwikkeling van sociale gerechtigheid en stabiele structuren anderzijds.[111] Zijn inzet om de positie en status van vrouwen in de samenleving te verbeteren en de hervorming van onderwijs, dat gericht moest zijn op religie én wetenschap, zijn speerpunten in zijn hervormingsplannen.
Door de combinatie van klassieke islam, Asharisme, liberale ideologie, Brits utilitarisme en ideeën over zelfhulp, maakt Abduh als hervormingsgezinde modernistisch denker gebruik van

[106] Met salaf worden voorvaderen bedoeld, de eerste drie generaties moslims.
[107] Abdullah Saeed, "Salafiya Modernism and Revival," in *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, red. John L. Esposito en Emad El-Din Shahin (New York: Oxford University Press, 2013), 33.
[108] Saeed, "Salafiya Modernism and Revival," 34.
[109] Met ulama worden islamitische geleerden bedoeld.
[110] Priyanka Chandra, "Muhammad Abduh on Religious Revival and Secularism*," Indian Journal of Politics and International Relations* 11 (2018)1 en 2: 66-67, opgezocht 3 april, 2022, Indian Journal of Politics and International Relations Vol 11 (2018) (philarchive.org).
[111] Chandra, "Muhammad Abduh," 68.

liberale ideeën over de Egyptische samenleving en islamitisch burgerschap.[112] Ondanks dat Abduh de termen politiek (*al-siyasa*) en burgerschap (*al-muwatana*) in zijn artikelen niet gebruikt, doet hij daar vanuit religieus perspectief wel uitspraken over waardoor islamitisch burgerschap het enige juiste lijkt.

2.3.1 Burgerschap en de moraal

De mens, die de creatie van God is, leidt volgens Abduh als intelligent wezen een zelfstandig leven die de wereld om hem heen onderzoekt en daarin de wonderen van diens schepper zal erkennen. In *Theologie van Gods eenheid*[113] stelt Abduh dat de mens net als God kennis bezit, wat niet alleen een bron is van zijn zelfbewustzijn, maar hem ook de mogelijkheid geeft om keuzes te maken.[114] Vervolgens legt Abduh uit dat door het kunnen maken van keuzes de mens, binnen de kaders van Gods orde, vrij en onafhankelijkheid is. God heeft volgens hem de vaardigheid om te kunnen herinneren, fantaseren en te reflecteren waardoor die in staat is om goede daden te verrichten.[115] De mens is verplicht om het juiste te doen stelt Abduh. Er bestaan volgens hem echter verschillen tussen mensen in intelligentie en capaciteiten. Abduh maakt onderscheid tussen het collectief dat onwetend en incapabel is en een kleine groep individuen, de elite, die rationaliteit bezit en de rationele sociale en natuurlijke orde die God geschapen heeft kan doorgronden. Wat de profeten voor de onwetenden zijn, is de rede voor de elite en om die reden heeft de islamitische wereld behoefte aan zowel boodschappers als onderwijzers, zegt Abduh.[116] De elite kan door *ijtihad* de rationele waarheid ontdekken en zijn daarom bij uitstek geschikt on te onderwijzen, de profetieën en openbaringen zijn bedoeld voor de massa. Wel verwacht Abduh van alle leden van de gemeenschap een actieve houding (depth). Zij moeten verantwoordelijkheid nemen, deelnemen aan het publieke debat en zich inzetten voor de voortgang van de gemeenschap.[117]

Op basis van dit onderscheid tussen elite en massa (rationaliteit versus openbaring) kunnen we begrijpen wat Abduh onder burgerschap verstaat in de deling reikwijdte (extent), inhoud (content) en betrokkenheid (depth). Burgerschap en het recht deel te nemen aan besluiten is beperkt tot alleen de ulama die rationeel zijn en op de hoogte zijn van de moderne wetenschap

[112] Meijer, "Islam, politiek en burgerschap," 184-185.
[113] Muḥammad Abduh, *The Theology of Unity,* vertaling Ishaq Musa'ad en Kenneth Cragg (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust 1966).
[114] Abduh, *The Theology of Unity,* 49-50.
[115] Abduh, *The Theology of Unity*, 72.
[116] Abduh, *The Theology of Unity,* 100.
[117] Meijer, "Islam, politiek en burgerschap," 185.

waardoor de nadruk ligt op de onliberale dimensies d en e. Alleen zij weten wat de goddelijke orde is en welke sociale structuur daarbij hoort en bepalen wie daarover beslist. De traditionele ulama zijn daarvan uitgesloten vanwege de geringe kennis die ze hebben over het moderne leven; de massa is uitgesloten omdat die aangewezen is op openbaring. Op den duur kan de massa deelnemen aan besluitvorming en zelfstandig worden als ze in voldoende mate is onderwezen door de elite. Er is dus sprake van ongelijk burgerschap, de rationele elite heeft in tegenstelling tot andere bevolkingsgroepen meer bewegingsvrijheid waardoor alleen voor hen een soort liberaal burgerschap geldt doordat zij niet beperkt worden door gevestigde traditionele instituten.

Rationaliteit als kernconcept van islam en de opstelling dat islam niet achterlijk is ten opzichte van westerse ideeën maakt(e) Abduh's werk veel gelezen en populair, in zowel de islamitische wereld als daarbuiten. In *What is Islam* beschrijft Shahab Achmed Abduh als[118]: '*A founding figure of modernist Islam*." De concepten waarmee Achmed Abduh en de modernistische school associeert zijn islamitische principes die volgens hem vooral in het westen zijn omarmd en toegepast worden zoals gelijkheid, sociale rechtvaardigheid en rationeel onderzoek. Deze concepten, met de notie dat burgers volgens Abduh ongelijk zijn door verschil in vaardigheden en capaciteiten om rationaliteit te gebruiken voor *ijtihad*, overlappen met Walzers uitleg van liberalisme. Rationaliteit is een belangrijk middel om gebrek aan universele mensenrechten, ongelijk burgerschap en exclusie aan te vechten en is van betekenis als het gaat om de reikwijdte en inhoud van burgerschap. Bij liberaal, actief, gedifferentieerd en inclusief burgerschap wordt de rede gebruikt om de positie van individuen of minderheidsgroepen te verbeteren wat past bij dimensie b en d.
De manier waarop Walzer onliberaal uitlegt in de context van religie, sluit aan bij wat Kurzman definieert als *revivalist* islam.[119] Een ander onderscheid tussen liberaal en on-liberaal maakt March in een artikel over Tariq Ramadan. Modern en modernisme worden hier tegenover conservatief en traditioneel geplaatst, maar net als Kurzman geeft hij aan dat beide benaderingen vaak samenkomen waardoor van een echte scheiding geen sprake is.[120]

[118] Shahab Achmed, *What is Islam, The Importance of Being Islamic* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 174.
[119] Fundamentalistische islam (revivalist islam) wordt ook islamisme of Wahabisme genoemd. Deze traditie, welke de meest dogmatische is, zet zich af tegen lokale religieuze afwijkingen en politieke instituties. Men zegt de ware interpretatie van de islam uit te dragen, benadrukt Gods soevereiniteit en de Arabische taal. Soms is er sprake van extreme persoonlijke vroomheid of herleving van islamitische gebruiken uit de tijd van de vroege islam. Plaatselijke gebruiken, die als on-islamitisch gezien worden, vervuilen en corrumperen de ware islam.
[120] March, "Reading Tariq Ramadan," 405.

Liberale islam wordt, net als andere stromingen of tradities, meestal uitgelegd door islamitische of westerse theoretici. Daarmee wordt bevestigd dat islamitische stromingen zelden een uniform en homogeen karakter hebben omdat geleerden in de kern kunnen overeenstemmen, maar in interpretatie en uitleg kunnen verschillen.
De ideologie van de eerste generaties Moslimbroeders zijn representatief voor onliberale ideeën over islam, sharia en islamitische burgerschap. De wijze waarop zij islam uitleggen contrasteert met die van latere Broeders en maakt duidelijk wat liberale islam vooral niet is.

2.4.1 Irrationaliteit: de politiek-islamitische boodschap van de vroege Broederschap

In *De Moslimbroederschap* gaat Wagemakers in op de term islamisme.[121] Hij legt uit dat de islam naast een godsdienst van rituelen, geloofsovertuigingen en teksten, ook een politiek en maatschappelijk relevantie ideologie is die de basis vormt voor activisme. Door islam politiek te maken neemt men afstand van secularisme en krijgt burgerschap een andere betekenis. Wanneer de identiteit van burgers in de samenleving een rol speelt, is politieke en sociale gelijkheid geen vanzelfsprekendheid (dimensie d en e). Termen zoals politieke islam, fundamentalisme en modernisme moeten net als islamisme zelf, met voorzichtigheid worden gebruikt. Fundamentalisme is niet persé extremistisch en politieke islam suggereert niet dat islam automatisch apolitiek is. De Moslimbroederschap, een Egyptische organisatie die is opgericht door Hassan Al-Banna, wordt hier gebruikt als tegenhanger van liberale islam.[122] De nadruk ligt hier op de meer onliberale dimensies van burgerschap d en e, op collectieve plichten.

2.4.2 Hassan Al-Banna: Naar het licht

De verdienste van al-Banna (1906-1949) is dat hij van de hervormingsideeën van intellectuelen en het centraal stellen van islam in de samenleving, een populair fenomeen in de Arabische wereld maakte. Een trend die zou uitgroeien tot een massabeweging en de interactie tussen politiek en religie zou beïnvloedden.[123] De charismatisch leider streefde naar een islamitische orde waarin de ware islam, zonder nadruk op rationalisme en liberalisme, uitgedragen zou worden. In de eerste tien jaar werden zo een eigen pers, tijdschriften en

[121] Joas Wagemakers, *De Moslimbroederschap: Ideologie, geschiedenis, nakomelingen* (Amsterdam: University Press, 2021), 20.
[122] Hassan Al-Banna richtte in 1928 de Moslimbroederschap in Egypte op. Hij verzette zich hiermee tegen het seculier nationalisme, corruptie en materialisme van de Egyptische elite die volgens hem beïnvloed waren door de Westerse cultuur. Na de moord op Al-Banna in 1949 werd Sayyid Qutb, die als intellectueel meer dan de activist Al-Banna zijn doctrine op papier stelde, de ideologische opvolger.
[123] David Commins, "Hasan al-Banna (1906-1949)," in red. Ali Rāhnamā, *Pioneers of Islamic Revival* (London: Atlantic Highlands, N.J, 1994), 125.

culturele programma's ontwikkeld, vergelijkbaar met de verzuiling in Nederland. Burgers moesten leven volgens gezaghebbende heilige schriften (Koran en hadith/soenna) en voorbeeld nemen aan de eerste generaties moslims, letterlijk, de vrome voorvaderen (*al-salaf al-salih*), zoals ook Abduh voorstelde. Volgens al-Banna representeerde de islamitische staat onder leiding van de profeet en eerste kaliefen in de zevende eeuw de allesomvattende islamitische orde zoals die in Egypte weer vorm zou moeten krijgen volgens Commins.[124] In *Naar het licht*[125] en *Tussen gisteren en vandaag*[126] legt Al-Banna uit hoe die nieuwe maatschappij tot stand moet komen, hoe die ingericht moet worden en wat verwacht wordt van leden van die samenleving.

In hoeverre heeft al-Banna een idee van burgerschap en in welke verhouding staat die tot het liberalisme? De weg van islam, islamitische principes en regels zijn volgens Al-Banna de hoogst navolgbare idealen en de weg naar sociale perfectie. De liberale waarden van het Westen, westerse methoden en organisatievormen, bevinden zich aan het andere eind van het spectrum en zijn verderfelijk, corrupt en immoreel.[127][128] De koran voorziet de te hervormen maatschappij volgens hem van algemene en specifieke voorbeelden waardoor de islamitische weg gevolgd kan worden.[129] Door de focus op ware islam en bewondering voor de *salaf* sluit Al-Banna aan op fundamentalistische islam zoals die Kurzman beschrijft[130]. Al-Banna heeft een voorstelling van burgers, al benoemt hij ze niet als zodanig. Dat komt vooral doordat in zijn tijd een moderne staat was ontstaan die zelf burgers creëerden. De ideologie van de Moslim Broederschap kan gezien worden als een manier om daar een islamitisch antwoord op te geven. Islamitische burgers moeten in naam van God bezield zijn van een militaire geest en zich op patriottistische wijze afzetten tegen afgoderij en ongeloof. Verdedigers van islam zijn ook verdedigers van gerechtigheid, wetgeving, orde, volksgezondheid en strijders voor het algemeen welzijn en geluk van de umma.[131] Van moslims wordt zo betrokkenheid verwacht en participatie geëist (dimensie d en e). De vraag is echter wie in aanmerking komt voor

[124] Commins, "Hasan al-Banna (1906-1949)," 133.
[125] Hasan al-Banna, "Toward the Light," in red. Roxanne Leslie Euben en Muhammad Qasim Zaman, *Princeton readings in Islamist thought : texts and contexts from al-Banna to Bin Laden* (Princeton: Princeton University Press, 2009). Opgehaald van www.islamicline.com, 1-11.
[126] Hasan al-Banna, "Between Yesterday and Today," in *Five Tracts of Hasan Al-Banna, v*ertaling Charles Wendell (Berkeley: University of California Press, 1978).
[127] Hasan al-Banna, "Toward the Light," 49-56.
[128] Hasan al-Banna, "Between Yesterday and Today," 28.
[129] Westerse naties worden door Al-Banna tegenover islamitische naties geplaatst.
[130] Al-Banna noemt de hervorming renaissance, de terugkeer van gerechtigheid en genade van de eerste generatie moslims die volgens hem onovertrefbaar is.
[131] Hasan al-Banna, "Toward the Light," 4-5.

burgerschap en wie niet. Al-Banna stelt dat er eenheid is onder 'mensen van het boek' (*ahl al kitâb*). Andersgelovigen worden geaccepteerd en opgenomen in de maatschappij, maar zijn niet helemaal gelijkwaardig. Niet-moslims en buitenstaanders worden beschermd en zijn vrij van onrecht, maar niet wanneer zij corrupt en onoprecht zijn. Dan worden zij uitgesloten van een islamitische gedefinieerd burgerschap, geboycot en bestreden waardoor burgerschap exclusief is.[132] Hervorming van de Islamitisch-Arabische samenlevingen gaat niet over een nacht ijs en vergt wijsheid, geduld, motivatie en doelstellingen, stelt Al-Banna. Waar Abduh nog een grote ruimte openhield voor rationele invulling door onderling overleg van moslims en niet-moslims, is dat niet het geval bij al-Banna. Onderstaande inzichten van al-Banna, die betrekking hebben op de inhoud, betrokkenheid en reikwijdte van burgerschap, illustreren zijn on-liberalisme[133][134]:

- In politiek moet er een eenheid zijn, geen rivaliserende partijen (en dus democratie).
- De wet moet gewijzigd worden in overeenstemming met de islamitische wet (die onttrokken wordt aan de sharia).
- De islamitische moraal moet verbreid worden onder alle overheidsinstituties, ambtenaren zijn verantwoordelijk voor het uitdragen van Islamitische leringen.
- Het handelen van de overheid, maar ook gevangenissen en hospitalen moeten getoetst worden aan wat de islam voorschrijft.
- Het volk moet de publieke (islamitische) moraliteit respecteren en die handhaven en toetsen door raadpleging van de (islamitische) wet.
- Sociale cohesie moet ingevoerd worden leiders en onderdanen.
- Vrouwen zijn niet inferieur aan mannen, maar hebben een andere aard, hun eigen verantwoordelijkheden en mogen geen leiderschapsrol vervullen.

Volgens al-Banna omvat de verwezenlijking van zijn idee van de islamitische burger het volgende[135]: 1) de verspreiding van het juiste geloof; 2) op opleggen van een strakke organisatie en discipline aan de leden van de Moslim Broederschap; en 3) een goed arbeidsethos verspreiden die in dienst staat van het algemeen (moslim) belang. De notie van verbroedering, gemeenschapszin en collectief belang sluiten aan op kenmerken van republikeins burgerschap (Honohan) en religieus burgerschap (Turner) omdat Al-Banna niet zozeer universele rechten en plichten hanteert, maar de islamitische moraal als fundament van

[132] Hasan al-Banna, "Toward the Light," 8.
[133] Hasan al-Banna, "Toward the Light," 10.
[134] Hasan al-Banna, "Between Yesterday and Today," 15-17.
[135] Hasan al-Banna, "Between Yesterday and Today," 33.

de samenleving propageert.[136] Religieuze leiders van de samenleving worden verantwoordelijk gehouden voor het op juiste wijze uitvoeren van religieuze praktijken en voor de persoonlijke ontwikkeling van individuen tot Broeders omdat een goed en deugdzaam leven (dimensie e) alleen via ware islam mogelijk is.[137] Omdat een echte Broeder niet alleen aan zichzelf denkt, maar zich ook inzet voor het geluk van andere leden van de organisatie vallen de veronderstelde gedragingen en verwachtingen van een moslim samen met wat Isin activistisch burgerschap noemt, een inspanningsgerichte houding van personen ter bevordering van het geluk van de islamitische gemeenschap wereldwijd (umma). Moslims die participeren zijn burgers, moslims die lui zijn en zich niet inzetten voor de wording van een vrije Islamitische staat worden uitgestoten en zijn verdoemd volgens al-Banna.[138] De invulling van burgerschap is gebaseerd op een exclusief, religieus, dogmatisch en fundamentalistisch concept van burgerschap dat vooral voor leden van de eigen organisatie of voor moslims (umma) in het algemeen geldt. In meerdere opzichten contrasteert deze invulling van burgerschap met die uit *The Oxford Handbook* en met name gedifferentieerd, liberaal en inclusief burgerschap omdat deze theorieën zich richten op de rechten van individuen, andersdenkenden en minderheden, maar niet exclusief gericht zijn op een specifieke geprivilegieerde gemeenschap.

Het burgerschap van al-Banna en de vroege Moslimbroederschap is gebaseerd op een islamitisch normenstelsel dat ontleend is aan de sharia. Islam is voor hem het criterium waaraan alles in het leven moet worden getoetst.[139] Dit komt overeen met wat Turner[140] religieus burgerschap noemt en dat veronderstelt dat burgerschap gebaseerd is op diepgewortelde religieuze principes.[141]

Opvattingen over het burgerschap dat Al-Banna voor lijkt te schrijven, zijn overgenomen door zijn ideologische opvolger Sayyid Qutb. Deze bewerkte al-Banna's hervormingsproject tot een meer essentialistische en jihadistische politieke theorie waarin autonomie, rationaliteit en liberalisme geen plaats hebben en waar de nadruk nog meer ligt op de betrokkenheid van burgers bij de umma, activisme en totale onderwerping aan God.

[136] In "Between Yesterday and Today," richt Al-Banna zich telkens op de umma, de hele islamitische gemeenschap die die volgens hem bestaat uit broeders en zusters.
[137] Commins, "Hasan al-Banna (1906-1949)," 140-142.
[138] Hasan al-Banna, "Between Yesterday and Today," 16 en 31.
[139] Wagemakers, *De Moslimbroederschap*, 40.
[140] Turner, "Secular and Religious Citizenship," 488.
[141] Hasan al-Banna, "Between Yesterday and Today," 14.

2.4.3 Sayyid Qutb: Jihad als burgerschap

Ook Qutb noemt de term burgerschap niet, maar het is goed mogelijk een idee van burgerschap uit zijn geschriften te halen, met name zijn populaire boekje *Mijlpalen*[142], dat de basis is van het jihadisme.[143]

Meer dan Al-Banna richt Qutb (1906-1966)[144] zich op de participerende dimensie van burgerschap (d en e) door moslims te wijzen op wat hun morele plichten en verantwoordelijkheden zijn tegenover God en de islamitische gemeenschap. De islamitische Weg van God, is de enige manier om de mensheid te behoeden voor zijn bankroet en daarom is een islamitische hervorming (*Islamic revival*) noodzakelijk stelt Qutb.[145] Het liberalisme, secularisme en rationalisme worden in zijn boeken nog sterker veroordeeld dan in de geschriften van al-Banna. In *Milestones* en *Prologues Surah al-Anfal* [146]legt hij de essentie van islam uit. Hij stelt dat de wereld in een staat van onwetendheid (*jahilayya*) en ongeloof (*kufr*) verkeerd en legt hij uit hoe men terug kan keren naar de ware islam. Hoewel in zijn boek niet wordt gesproken over burgers of burgerschap, geeft hij weer hoe een goede moslim zich moet gedragen en wie tot die gemeenschap behoort, zodat het wel degelijk mogelijk is elementen van burgerschap met betrekking tot reikwijdte, inhoud en betrokkenheid te achterhalen. De Moslimbroederschap ging met Qutb een radicale fase in[147] omdat zijn islamitisch fundamentalisme betekende dat islam arbiter werd voor sociale gerechtigheid.[148] Het verschil tussen liberale of gematigde islam en radicale of fundamentalistische islam gaat feitelijk over de discussie over ‘goede en gewenste’ of ‘slechte en ongewenste’ islam.[149]

De cruciale stap die Qutb zet is dat hij de rationaliteit afwijst als een westers complot om islam te ondermijnen. Islam is volledige onderwerping aan de islamitische leer die rechtstreeks het woord van God is. Andere systemen, ideologieën, rechten, waarden en normen zijn verzinsels van de mens die onwetendheid veroorzaken en in strijd zijn met islam. De mens moet bevrijd worden van het juk dat mensen hem oplegt en van niet-Koranische

---

[142] Sayyid Qutb, *Milestones* (New Delhi: Islamic Book Service, 2015).
[143]Het boek *Maʿālim fī aṭ Ṭarīq* van Qutb wordt vertaald als *Milestones* en *Signposts along the Road*.
[144] Op 29 augustus 1966 werd Qutb geëxecuteerd op basis van beschuldigingen van samenzwering tegen de Egyptische staat onder leiding van president G.A. Nasser.
[145] Sayyid Qutb, “Signposts along the Road*,”* in red. Roxanne Leslie Euben en Muhammad Qasim Zaman, *Princeton readings in Islamist thought : texts and contexts from al-Banna to Bin Laden* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 139.
[146]Sayyid Qutb, “Prologues Surah al-Anfal,” in red. Albert J. Bergesen, *The Sayyid Qutb Reader* (2008).
[147] Meijer, “Islam, politiek en burgerschap,” 189.
[148] Roxanne Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 52.
[149] De Koning, *Salafisme*, 11.

invloeden bevrijd worden.[150] De umma die die de waarden van de originele islam moet uitdragen is verantwoordelijk voor het halen van om mensen uit de staat van *jahilayya*. Dit betekent terugkeer van de islam naar de eerste generaties moslims (*salaf*), het erkennen dat God één (*tawhid*) en soeverein (*hakimiyya*) is. Qutb stelt dat een elite een leidersrol heeft te vervullen voor de hele mensheid. De mijlpalen langs de weg (*signposts*) naar de ware kennis moet onttrokken worden aan de primaire bronnen van het geloof. De Koran bepaalt de voorschriften, de soenna de manier waarop de mens zich volledig kan onderwerpen aan God.[151][152] Volgens Qutb is de sharia onderdeel van de universele wet die gelijk staat aan Gods wil. Zoals de overleveringen (*hadith*) van de profeet voorschrijven, moeten moslims vrij zijn van invloeden die niet afkomstig zijn van God en is studie van de Koran een pre.[153] Niet zozeer vanwege eigen bestwil, maar vooral in het belang voor de gemeenschap waarin die persoon leeft. In *Mijlpalen* richt Qutb zich telkens tot de groep (*community*), niet tot het individu als autonoom wezen. Dit betekent dat islamitische identiteit en gevoel van saamhorigheid (dimensie c) zorgt dat er sprake is van gedeelde verantwoordelijkheden (dimensie d) en dat van liberaal burgerschap geen sprake kan zijn. De Moslimbroeder stelt ook dat er een voorhoede nodig is om de pure islam nieuw leven in te blazen.[154] Hiermee sluit Qutb aan bij Abduh die stelde dat er slechts een kleine groep moslims bestaat die Gods bedoelingen weten te doorgronden en meer bevoegdheden hebben dan anderen.

Twee kernconcepten maken Qutb's theorie bij uitstek onliberaal: zijn idee van inclusie/uitsluiting (dimensie b) en activisme (dimensie e) en de centrale rol die geweld in de verwezenlijking van het ideaal staat.

Om de islamitische weg te volgen is actieve participatie nodig volgens Qutb die islam uitlegt als kennis en actie. De Koran schrijft moslims voor dat zij moeten voldoen aan de uitvoering van verplichtingen, wat aansluit bij dimensie d over verantwoordelijkheden die verbonden zijn aan burgerschap. Door te voldoen aan wat God van moslims verwacht, is ontsnapping aan *jahiliyya* mogelijk.[155] Wanneer Gods bedoelingen zijn doorgedrongen bij moslims zullen zij gemotiveerd zijn om hun plichten te vervullen, vijanden van het geloof te bevechten en stand te houden. De aard van islam is gericht op jihad, op de bestrijding van ongeloof en

[150] Qutb, "Signposts along the Road," 139-140.
[151] Qutb, "Signposts along the Road," 140.
[152] Qutb, *Milestones,* 72.
[153] Qutb, "Signposts along the Road," 140.
[154] Qutb, "Signposts along the Road," 134.
[155] Qutb, "Signposts along the Road," 141-142.

hypocrisie.[156] De belangen van de umma worden zo beschermd tegen al wat on-islamitisch is[157] en die bevrijdende kracht (jihad) staat gelijk aan commitment, zelfopoffering, inspanning verrichten om het goede leven te leiden en het goede leven zelf.[158] In Qutb's voorstelling van een deugdzame moslim (burger), is geen plaats voor passiviteit. Van burgers wordt verwacht dat zij doen wat de sharia voorschrijft (dimensie c, d en e), niet wat door mensen op rationele gronden wordt voorgesteld.

De ideologie van Qutb is een voorbeeld van een onliberaal totalitair systeem, van *the art of separation* in de zin van Walzer, is hier geen sprake. Het recht van een burger om rechten, anders dan in de sharia zijn opgenomen, te claimen geldt hier niet zoals bij inclusief burgerschap wel het geval is.

Qutb's ideeën hebben desastreuze gevolgen gehad voor integratie van moslims in het Westen en de dialoog die nodig is om tot een gedeeld burgerschap te komen omdat hij het Westen als decadent en corrupt afwijst en de volledige onderwerping aan islam en de totale afwijzing van alle westerse normen en wetten propageert.

2.5 Liberale stromingen

De Moslimbroederschap heeft vanaf de jaren '80 een revolutionaire transitie ondergaan, van een utopische notie van politiek waarin religie en staat één zijn naar de erkenning van politiek als een apart domein en de acceptatie van partijpolitiek. Ook ideologisch vond er een verschuiving plaats, van islam als morele orde en allesomvattende ideologie naar een meer ethisch, inspirerend en gidsend concept van islam die is afgeleid van de hogere principes van de islamitische wet.[159] Islamisme wordt dan post-islamisme waarbij die eerste zich nadrukkelijk richt op plichten en de laatste op rechten. De nadruk ligt minder op het oprichten van een islamitische staat en het invoeren van de sharia, dan op pluralisme, partijpolitiek, acceptatie van liberale politieke waarden, de scheiding der machten en democratie. De sharia staat nog steeds centraal, maar wordt anders uitgelegd en toegepast. De benadering van hogere principes van de sharia' (*maqasid al-shari'a*) maakt het mogelijk abstracte principes te ontlenen aan de sharia die in dienst staan van het algemeen belang, welzijn, geluk, het verdedigen van mensenrechten, waardoor ook gelijk burgerschap, bescherming van minderheden, inclusie en volkssoevereiniteit in beeld komen. Ideologen Yusuf al-Qaradawi,

[156] Qutb, *Milestones,* 44-45.
[157] Euben, *Enemy in the Mirror,* 73-74.
[158] Meijer, "Islam, politiek en burgerschap," 189 en 191.
[159] Roel Meijer, "Islamism from piety politics to party politics," in *The Routledge Handbook of Religion, Politics and Ideology* (London: Routledge, 2021), 107.

Rashid Al-Ghannouchi, Jasser Auda en Tariq Ramadan zijn exponenten van deze post islamistische trend. Deze nieuwe trend biedt in tegenstelling tot het fundamentalisme meer houvast voor de ontwikkeling van een islamitisch idee van burgerschap. Die ontwikkeling zien we terug in de poging van islamitische geleerden om liberale dimensies te introduceren in het islamitisch denken. De belangrijkste reden is dat ze teruggrijpen op de rationalistische elementen van Muhammad Abduh.

2.5.1 Yusuf al-Qaradawi: centrisme (*wasatiyya*)

Toch sluiten in meerdere opzichten de opvattingen van Qaradawi (1926-)[160] over islam en burgerschap aan op die van Al-Banna en Qutb: islam is alomvattend en een manier van leven, de Koran is de hoogste autoriteit, de mensheid moet streven naar de totstandkoming van islamitische staten met islamitische wetgeving. Secularisme, Westerse invloeden en liberalisme zijn voorbeelden van "ongewenste ideologieën" (*alien ideologies*) en moeten bestreden worden.[161] De domeinen politiek, religie en maatschappij beïnvloeden en overlappen elkaar net als bij fundamentalistische stromingen waardoor de vrijheden in die domeinen beperkt wordt. Geloof (*iman*) en religie (*din*) spelen zo een significante rol in het private en publieke leven. Volgens Qaradawi en Qutb is de Wet van Islam superieur aan de wetten van de mens.[162] Complete vrijheid van het individu wordt afgewezen omdat dit in strijd is met de gemeenschappelijke belangen (*al-maslaha al-'amma*) van de umma.[163] De inhoud van burgerschap wordt bepaald door sharia en de reikwijdte, wie volwaardig lid is van de gemeenschap, is afhankelijk van de manier waarop moslims zich manifesteren en opstellen in de samenleving. Anders dan bij Qutb bepaalt de mate van activisme niet hoe deugdzaam (dimensie e) een moslim is.

Drie concepten in Qaradawi's theorie wijken af met het fundamentalisme van de eerste generatie Moslimbroeders waardoor er sprake is van een middenweg (*wasatiyya*) tussen conservatisme en liberalisme: 1) de afkeer van extremisme, 2) de aanvaarding van rationaliteit en 3) de verdediging van democratie.

Centrisme of middenweg (*wasatiyya*) is een positie van aanpassing en balans en het is hier dat een opening gemaakt wordt naar burgerschap. In het islamitische ontwaken: de oorzaken van

[160] Qaradawi is een Egyptische islamitische geleerde die verbonden is de Moslimbroederschap waar hij lange tijd een belangrijke invloedrijke positie in de organisatie had als leraar en ideoloog (Wagemakers 2021, 174).
[161] Yusuf al-Qaradawi, *Islamic Awakening: Between Rejection and Extremism* (London: International Institute of Islamic Thought, 2006), 73-74.
[162] Qaradawi, *Islamic Awakening,* 76.
[163] Qaradawi, *Islamic Awakening,* 81.

het extremisme hekelt Qaradawi extremistische ideeën die volgens hem oorzaak zijn van corruptie en scheiding van religie en staat wat leidt tot verdeeldheid, schisma en desintegratie.[164] Extremisme komt volgens hem voort uit gebrek aan begrip van de doelen, geest en essentie van religie (*din*)[165] die door God is gegeven aan de mens.[166] Daarnaast is er kritiek op islamitische geestelijken (ulama) omdat zij te veel nadruk leggen op de verboden (*haram*) en de letterlijke tekst van de islam waardoor het assortiment plichten en verantwoordelijkheden (dimensie b en d) in omvang toeneemt en het onmogelijk maakt pragmatisch om te gaan met het leven en moderne begrippen zoals democratie. De inhoud van burgerschap wordt niet goed uitgelegd omdat extremisten geen geleerden raadplegen die kennis hebben van de moderne wereld. Rationaliteit is niet langer een taboe, redeneren voorkomt bekrompenheid.[167] Een van de belangrijkste oorzaken van 'half-kennis' is tekstualisme, het letterlijk volgen van de heilige tekst. Er wordt door Qaradawi wel onderscheid gemaakt tussen wat wel en niet geanalyseerd en besproken kan worden. Teksten die betrekking hebben op de aanbidding van God en de vijf zuilen niet, die over alledaagse en intermenselijke zaken wel.[168] Deze laatsten moeten op rationele en contextuele wijze bekeken worden in het licht van de moderniteit, in de geest en niet volgens de letter van de tekst. Eindeloze discussie over marginale zaken zoals baardgroei en de lengte van een kledingstuk zijn tijdverspilling.[169] Over zaken zoals gezondheidszorg en de organisatie van overheidsinstituties kunnen alleen gekwalificeerde, betrouwbare geleerden met kennis van zaken uitspraken doen.[170] De autoriteit van God (*hakamiyya*) staat niet ter discussie, maar het oordelen over maatschappelijke kwesties die moslims onderling aangaan is toegestaan en zelfs aangemoedigd.[171]

Het niet expliciet benoemen van burger of burgerschap in Qaradawi's teksten bemoeilijkt de analyse daarvan, maar in zijn beschrijving van islam, geloof en moslims spreekt hij zich uit over identiteit, het juiste gedrag, macht en rechten en plichten van gelovigen in een

[164] In het hoofdstuk over extremisme wordt de term fundamentalisme niet gebruikt, maar omdat Qaradawi zich afzet zich tegen enkele radicale opvatting van Qutb kan extremisme hier begrepen kan worden als extreem fundamentalisme.
[165] Din wordt hier uitgelegd als normatieve religie die geassocieerd moet worden met geloof, ethiek, wetgeving, instituties en devotionele praktijken.
[166] Qaradawi, *Islamic Awakening,* 36.
[167] Qaradawi, *Islamic Awakening,* 66.
[168] Qaradawi, *Islamic Awakening,* 39.
[169] Qaradawi, *Islamic Awakening,* 43.
[170] Qaradawi, *Islamic Awakening,* 59.
[171] Qaradawi, *Islamic Awakening,* 55.

natiestaat.[172] Door te benadrukken dat gemeenschapszin en samenwerking het algemeen belang dient, toont Qaradawi aan dat een goede moslim een verantwoordelijkheid heeft ten opzichte van de maatschappij (dimensie c, d en e). Net als veel andere hervormers spreekt Qaradawi zich uit tegen losbandigheid, onrecht, sociale ongelijkheid en materialisme. Opmerkelijk is dat hij zich zonder terughoudendheid uitspreekt voor democratie, dat volgens hem in essentie gelijk is aan islam en tegemoet komt aan de behoeften en belangen van moderne moslims.[173] Als democratie betekent dat het volk bepaalt door wie zij bestuurd wordt en invloed heeft op bestuur en beleid, kan dat niet in strijd zijn met islam, stelt Qaradawi in *Islam en democratie*. Bestuurders moeten representatief en betrouwbaar zijn, maar ze zijn feilbaar en maken fouten omdat zij mensen zijn.[174] De abstract, hogere principes van de sharia (*maqasid al-sharia)* die het algemeen welzijn dienen, zijn leidend voor het beleid (inhoud) maar de details moeten door *ijtihad* worden vastgesteld en kunnen worden aangepast aan de context. De staat heeft volgens Qaradawi een belangrijke taak omdat die, op basis van de hogere principes van de sharia supervisie heeft over de moraal van haar burgers. De mens is niet geheel vrij en autonoom, maar onderdeel van de religieuze gemeenschap (dimensie c). Door het concept *wasatiyya*, de balans tussen algemene doelen en details van de tekst, distantieert Qaradawi zich van de conservatieve vleugel van de Moslimbroederschap[175] en presenteert hij islam als alternatief voor een liberaal systeem dat doorgeschoten is in zijn individualisme.[176] De uitleg van democratie door Qaradawi, als een civiele en niet een religieuze staat op basis van islamitische principes waarin ook niet-moslims kunnen participeren betekent dat die inclusief is.[177] Burgers moeten zich wel conformeren aan beleid dat gemaakt is op basis van shariaprincipes waardoor er vraagtekens gezet kunnen worden bij de vrijheid van burgers. De inhoud (met minder restricties) en reikwijdte (minder gericht op deugdzaamheid, identiteit en activisme) van burgerschap wijken af met de fundamentalistische en beperkte ideeën van al-Banna en Qutb en verschuiven naar een rationeler model die een vrijere interpretatie van de sharia mogelijk maken. De rechten, plichten en verantwoordelijkheden die geassocieerd worden met burgerschap worden op

[172] Dit geldt ook voor Abduh, Al-Banna en Qutb.
[173] Yusuf al-Qaradawi, "Islam and Democracy," in red. Roxanne Leslie Euben en Muhammad Qasim Zaman, *Princeton readings in Islamist thought : texts and contexts from al-Banna to Bin Laden* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 232.
[174] Qaradawi, "Islam and Democracy," 235-236.
[175] Meijer, "Islam, politiek en burgerschap," 195.
[176] Bettina Gräf en Jakob Skovgaard-Petersen, "The Concept of Wasatiyya in the Work of Yusuf al-Qaradawi," in *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi* (London: Hurst, 2009), 223.
[177] Wagemakers, *De Moslimbroederschap*, 176.

minder rigide wijze vastgesteld en systemen die anders dan islam kunnen worden geïncorporeerd zolang ze niet in strijd zijn met islam.

2.5.2 Rashid al-Ghannouchi: participatie in een niet-islamitische staat

De Tunesiër Ghannouchi (1941-), een islamitische hervormer, en politiek leider van de Nahda partij, stelt dat realisme en flexibiliteit belangrijke kenmerken zijn van de islamitische werkwijze. Net als Qaradawi is hij voorstander van een middenweg tussen orthodoxie en rationaliteit. De transitie naar een islamitische regering moet, net als bij Qaradawi in democratische stappen gebeuren en niet door revolutie en geweld. In zijn opvattingen over burgerschap richt hij zich nadrukkelijk op dimensie d en e, maar zijn ideeën over verantwoordelijkheid en participatie zijn niet onliberaal en zijn gebaseerd, meer nog dan die van Qaradawi, op de universele waarden van a en b. Zijn pamflet *Participatie in een niet-islamitische regering*[178] is waarschijnlijk opgenomen in *Liberal Islam: A Sourcebook* vanwege zijn verdediging van democratie en de stelling dat moslims en niet-moslims (seculieren) prima kunnen samenwerken wanneer de belangen en doelen hetzelfde zijn. Religieus en liberaal burgerschap sluiten elkaar niet, maar de islamitische levenswijze is wel de enige juiste.[179]

Volgens Ghannouchi moeten moslims zich inzetten voor het algemeen belang en mogen zij zich in geen geval isoleren of een passieve houding aannemen.[180] Ze moeten zich inzetten voor democratie, dat zelfs belangrijker is dan de invoering van de sharia. Er wordt een beroep gedaan op de morele en religieuze plicht van moslims om zich in te zetten voor de groep, de verantwoordelijkheid om zich sterk te maken voor de umma wat betrokkenheid eist van moslims bij de gemeenschap (dimensie a en b). De actieve burger is hier geen jihadist, maar een politieke participant die de samenleving transformeert tot iets beters en de grenzen opzoekt van rechten om de positie van moslims te verbeteren.[181] Participatie van moslims in Westerse landen is nodig zegt Ghannouchi omdat participatie in hun eigen belang is en ze daarmee de belangen van de umma beschermen tegen kwaad, onrecht en onderdrukking. Zij zijn verplicht om een klimaat te creëren waardoor westerse landen transformeren naar landen die islam goed gezind zijn.[182] Hiervoor is het zelfs noodzakelijk om samen te werken met niet-moslims die seculier zijn. Hiermee gaat hij een aantal stappen verder dan Qaradawi, want

[178] Rashid al-Ghannouchi, "Participation in Non-Islamic Government," in *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford: University Press, 1998).
[179] Rashid al-Ghannouchi, "Participation in Non-Islamic Government," 90.
[180] Ghannouchi, "Participation in Non-Islamic Government," 91-92.
[181] Isin, "Performative Citizenship," 517-518.
[182] Ghannouchi, "Participation in Non-Islamic Government," 94.

het impliceert dat Ghannouchi de eenheid van religie en politiek loslaat. Moslims en niet-moslims zijn weliswaar ongelijken in religieuze zin, maar wat hun burgerlijke en politieke rechten betreft zijn zij gelijken. Beiden zijn gediend bij een democratisch bestel. Zowel moslims als niet-moslims hebben dezelfde doelen en belangen stelt Ghannouchi[183]: "*mutual goals such as national solidarity, respect for human rights, civil liberties, cultural, social and economic development and the deterrence of external threats*". Het idee van mensenrechten en burgerlijke vrijheden (dimensie a en b) zijn voorbeelden die passen bij liberaal burgerschap, maar ze bieden ook moslims de mogelijkheid om invloed uit te oefenen in de samenleving door politiek actief te zijn (*shura*). Helemaal liberaal en seculier is de theorie van Ghannouchi niet, want er blijft altijd een zekere spanning bestaan tussen Gods wetten en volkssoevereiniteit. Ghannouchi heft dit op door te stellen dat de sharia alleen ingevoerd kan worden als iedereen daarover op democratische wijze heeft ingestemd, niet alleen de meerderheid. Tot het moment dat er een islamitische overheid is, moeten moslims zich inzetten (betrokkenheid) voor een politiek klimaat dat islam niet beperkt of ondermijnt.[184] Iedereen heeft gelijke rechten door de erkenning en toepassing van democratie en partijvorming (reikwijdte), maar Ghannouchi gaat uit van het idee dat iedereen uiteindelijk akkoord zal gaan met de invoering van de sharia. Een niet-islamitische overheid wordt, gedurende de overgangsperiode, geaccepteerd wanneer die rechtvaardig en oprecht is en tirannie en onvrijheid bestrijdt.

2.5.3 Jasser Auda: hogere doelen van de sharia

Het idee van islam als alomvattend systeem, de nadruk op algemeen belang (*maṣlaha*) en de aanbeveling om de principes van de sharia (*maqasid al-shariʿa*) toe te passen op de moderniteit zijn ook bij Auda (1966-) terugkerende concepten. In *Sharia en Politiek*[185] richt Auda zich nadrukkelijk op de islamitische identiteit (dimensie c) en de hogere doelen van de sharia die bepalend zijn voor de inhoud voor alle maatschappelijke domeinen (dimensie b en d). De middenweg van Auda kenmerkt zich door liberale opvattingen over democratie, burgerschap, gerechtigheid en geloofsvrijheid. Deze opvattingen komen voort uit zijn begrip van de sharia als een ethisch systeem met hogere principes (*maqasid al-shariʿa*) die door hem het equivalent van het politieke wordt gemaakt.[186] De Maqasid worden door Auda uitgelegd als[187]: "*The ultimate ends, interests, meanings, higher objectives, wisdoms and rationales*

[183] Ghannouchi, "Participation in Non-Islamic Government," 95.
[184] Ghannouchi, "Participation in Non-Islamic Government," 94-95.
[185] Jasser Auda, *Between Sharia And Politics Questions For The Post Revolutions Phase* (Cairo, 2012).
[186] Meijer, "Islam, politiek en burgerschap," 200.
[187] Jasser Auda, *Between Sharia And Politics,* 24.

behind rulings that the Sharia has come to accomplish for people." Deze hogere principes, die verankerd zijn in de sharia, zijn onbetwistbaar omdat die door God zijn overgedragen aan de mens, maar ze bieden ruimte om die op basis van bredere principes zoals gerechtigheid de islam aan te passen aan de moderne wereld, aan democratie en modern burgerschap.

Zoals Turner opmerkt kan de sharia niet los worden gezien van moslims en vice versa. Moslims zijn gebonden aan deze principes en zijn verplicht deze toe te passen, wat per definitie het verschil maakt tussen religieus en liberaal burgerschap. Verbondenheid met de sharia zorgt dat het religieuze, burgerlijke en politieke elkaar beïnvloeden. De hogere principes van de sharia zijn bepalend en het grijze tussengebied is een intersectie waarin islam invloed heeft op burgerzaken zoals huwelijk.[188] De inhoud van burgerschap wordt indirect en direct beïnvloed door sharia. Het belangrijkste bestandsdeel van de islamitische identiteit (dimensie c en e) is de islamitische sharia, maar Auda erkent ook dat een individu andere maar minder belangrijke identiteiten heeft. Voorbeelden zijn nationaliteit, etniciteit en identiteiten die gerelateerd zijn aan Westerse landen door bijvoorbeeld immigratie. Net als Ghannouchi stelt Auda dat er een islamitische hervorming nodig is en moslims een politieke en maatschappelijke taak hebben (dimensie d en e). Een islamitisch principe is *bildung*, de vorming van het karakter en personaliteit van de moslim als individu op basis van de sharia.[189] Islam is altijd een keuze en mag niet opgedrongen worden. Over afvalligheid en ongelovigheid doet Auda geen expliciete uitspraken. Door te stellen dat identiteit gevormd wordt door shariaprincipes zoals tolerantie, samenwerking, co-existentie, solidariteit, eerlijkheid, vrijwilligerswerk en andere maatschappelijke waarden, blijkt dat sociale en maatschappelijke participatie een pre is en de betrokkenheid van een moslim bij de gemeenschap groot moet zijn.[190] Islam is niet individualistisch en richt zich op sociale verhoudingen en de groep (dimensie d).

Uit bovenstaande blijkt dat liberalisme en conservatisme samenkomen in de theorie van Auda. De uitleg van liberaal als vrijheid betekent loskomen van onderdrukking en onrechtvaardigheid en moet begrepen worden in de context van de Arabische Lente.[191] Vrijheid betekent niet autonoom zijn of vrij zijn van religieuze dogma's en tradities, maar lijkt meer op een situatie waarin de weg geëffend is om de islamitische weg te volgen. Complete vrijheid is onwenselijk omdat die de (islamitische) cultuur en identiteit van moslims

[188] Auda, *Between Sharia And Politics,* 58-59.
[189] Auda, *Between Sharia And Politics,* 42.
[190] Auda, *Between Sharia And Politics,* 31.
[191] Auda, *Between Sharia And Politics,* 48-49.

aantast.[192] Paradoxaal is het voorbeeld van gendergelijkheid[193]: "*The authentic personal status laws that may apparently reflect gender inequality are not actually injustice; actually, they establish perfect justice, as the concept of justice imposes equality between equals and distinction between the different*." Mannen en vrouwen zijn gelijkwaardig volgens de sharia, maar ook ongelijk omdat zij verschillende plichten en verantwoordelijkheden hebben. De benadering van de sharia op rationele wijze, die nog steeds de reikwijdte inhoud en betrokkenheid van burgerschap bepaalt, maakt dat hier sprake is van liberale islam en niet van liberaal burgerschap. In feite geeft Auda dit zelf aan door te zeggen dat er onderscheid gemaakt worden in de manier waarop mensenrechten zoals vrijheid van expressie en om keuzes te maken, worden toegepast.[194] Volgens Auda verschillen moslims en niet-moslims hierin.

2.5.4 Farid Esack: Islamitische bevrijdingstheorie

De omstandigheden waarin Esacks' theorieën over islam zijn ontstaan wijken op verschillende punten af van de besproken geleerden hierboven. Het opgroeien in een wereld van Apartheid, discriminatie, kansenongelijkheid, onderdrukking door *white surpremacy*, armoede en ongelukkige familieomstandigheden zijn bepalend geweest voor zijn visie van islam.[195] Het bijzondere van Esack (1955-) is dat hij islam uitlegt vanuit het perspectief van de onderdrukten, de armen, de personen aan de rand van de samenleving en daar voorbij.[196] Hij noemt zichzelf een progressieve intellectueel, iemand die zich identificeert met islam en zich betrokken voelt bij de strijd voor gendergelijkheid, mensenrechten, hulp aan moslims met Aids en democratie.[197] Islam als geloof is volgens hem vreedzaam, humaan, geweldloos en verenigbaar met deze speerpunten in tegenstelling tot wat islamitische fundamentalisten en westerse liberalen zeggen. Door de strijd tegen onrecht centraal te stellen krijgt de inhoud, reikwijdte en betrokkenheid van burgerschap een andere invulling.[198] Die wordt meer inclusief en liberaal en kenmerkt zich door solidariteit en tolerantie.

---

[192] Auda, *Between Sharia And Politics,* 72.
[193] Auda, *Between Sharia And Politics,* 96.
[194] Auda, *Between Sharia And Politics,* 29.
[195] Shadaab Rahemtulla, *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam* (Oxford: University Press, 2017), 11.
[196] Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1998), 4.
[197] Farid Esack, "The Contemporary Democracy and the Human Rights Project for Muslim Societies: Challenges for the Progressive Muslim Intellectual," in *Contemporary Islam Dynamic, not Static* (London: Routledge, 2006), 118 and 123.
[198] De strijd richt zich op (religieuze) intolerantie, racisme, seksisme, sociale, politieke en economische ongelijkheid.

Vanuit het idee dat de Koran als tekst superieur is aan de traditie en uitspraken van de profeet (*hadith*) stelt Esack een herinterpretatie voor met als doel aan te tonen dat het mogelijk is om trouw te zijn aan de geest van de Koran en tegelijkertijd een menselijke samenleving te creëren waarin iedereen de mogelijkheid heeft op een goed leven. Op basis van contemporaine koranexegese kunnen volgens Esack twee typologieën onderscheiden worden[199]:

1. De accommodatietheologie die hij associeert met onrechtvaardigheid, kapitalisme, totalitarisme en racisme. De wil van de sterken bepaalt en regeert en houdt de zwakken passief en ondergeschikt. Structuren en instituties die onderdrukking in stand houden worden gesteund.

2. De bevrijdingstheologie (*liberation theology*), waarvan Esack een vertegenwoordiger is, stelt het proces van praxis voor rechtvnhjaardigheid voorop.[200] Nastrevenswaardige doelen zijn interreligieuze solidariteit en samenwerking, religieus pluralisme, inclusie, einde van economische uitbuiting, rassendiscriminatie en patriarchale samenlevingen.

Praxis komt voort uit betrokkenheid met de soenna, die volgens Esack een progressief karakter heeft. De uitdagingen van de moderniteit worden door hem uitgelegd in islamitische termen, in de geest van God en waardering voor islam als bevrijdende kracht.[201] Er wordt dus iets van moslims verwacht, een soort activisme (dimensie d en e). Het aangaan van dialoog met vertegenwoordigers van bestaande ethische systemen en wereldbeelden moet zorgen voor consensus en de meerderheid mag niet voorschrijven van wat goed is voor de minderheid.[202] Interreligieus discours is prima, cultuurimperialisme niet. Participatie is noodzakelijk om vrijheid en rechtvaardigheid te realiseren, maar in gesprek gaan met elkaar is slechts één aspect.[203] Men moet een kritische houding aannemen (ook zelfkritiek), solidair zijn, binair denken loslaten (religie-rede, traditie-moderniteit, regressief-progressief), redeneren vanuit westerse én islamitische categorieën en afstand doen van waarheidsclaims.[204] Door de stelling dat God onvoorwaardelijk aan de zijde van alle 'vertrapten' staat en geen onderscheid gemaakt wordt in ras, religie, klassen en gender, zijn alle mensen gelijk (reikwijdte). Niet

[199] Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism*, 8-9 and 14.
[200] Praxis, die samen met de Koran de inhoud van burgerschap bepaalt, wordt uitgelegd als een tweede belangrijke tekst. Deze komt tot stand komt door exegese en de bevrijdingstheologie.
[201] Esack, "The Contemporary Democracy and the Human Rights Project for Muslim Societies," 127.
[202] Esack, "The Contemporary Democracy and the Human Rights Project for Muslim Societies," 121.
[203] Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism*, 4.
[204] Esack, "The Contemporary Democracy and the Human Rights Project for Muslim Societies," 125-127.

door lidmaatschap van een staat of etnisch-religieuze gemeenschap, maar door de strijd om rechtvaardigheid. Het wereldbeeld van progressieve liberale moslims zoals Esack, sluit hierop aan[205]: "*Ours is not so much an Islamic universe but a pluriverse of liberatory discourses (Islam being one of them) in cross-cultural conversation with each other, forming alliances that fight oppression everywhere*." Door islam te plaatsen naast andere door hem erkende wereldbeelden en zijn pleidooi om gezamenlijk op te trekken tegen maatschappelijke misstanden, wordt er appél gedaan op een gedeelde verantwoordelijkheid onder burgers (dimensie d). Niemand wordt uitgesloten (reikwijdte), je identiteit doet niet ter zake (dimensie c), de Koran is een bevrijdende kracht (inhoud) die voorschrijft dat zorg voor de ik-persoon (*the self*) bijdraagt aan het welzijn van anderen (*the other*). Doordat islam vooral inspireert om het goede te doen en geen normatief gesloten systeem is, is hier nauwelijks sprake van religieus burgerschap. Helemaal liberaal is Esack echter ook niet omdat zijn bronnen, motieven en doelen niet losstaan van islamitische theologie.

De inzichten en voorstellen van Ghannouchi, Auda, Esack richten zich niet exclusief op de Arabische of islamitische wereld, maar ook op landen waarin moslims een minderheidsgroep zijn waaronder Nederland. In met name Westerse landen is de wording van een islamitische staat met islamitische wetgeving, zoals Qaradawi en in mindere mate Ghannouchi beoogt, onrealistisch. De voorstellen van Auda over het volgen van de islamitische weg lijkt voor de liberale meerderheid onder Europeanen evenmin realistisch. De interreligieuze dialoog en gelijkheidsprincipes van Esack zullen beter ontvangen worden, maar ook hier geldt dat de religieuze mores als basis voor burgermoraal onder de meeste liberale Nederlanders en Europeanen niet geaccepteerd zal worden.

[205] Esack, "The Contemporary Democracy and the Human Rights Project for Muslim Societies," 127.

Conclusie

Dit onderzoek richt zich op de vraag in hoeverre er een liberale islam bestaat en op welke manier die algemene ideeën over burgerschap accepteert. De centrale vraag luidt:

Waarin verschillen onliberale en liberale islamitische theoretici over de betekenis van burgerschap en hoe verhouden die theorieën zich tot de discussie over burgerschap in Nederland en Europa?

Om deze vraag te beantwoorden heb ik eerst de vraag beantwoord wat burgerschap betekent, daarna heb ik een analyse gegeven van het liberalisme.

In hoofdstuk 1 heb ik een algemeen model van burgerschap opgesteld met behulp van ideeën over burgerschap zoals die door Faulks en de *Oxford Handbook of Citizenship* zijn geformuleerd. Om de vragen over burgerschap en liberalisme systematisch te kunnen beantwoorden heb ik de begrippen in het model vergeleken met de verschillende dimensies van burgerschap zoals die in het *Oxford Handbook* zijn verwoord. Na analyse van deze begrippen bleek dat vooral de dimensies a, b en d de liberale dimensies zijn en dat c (identiteit) en e (deugden) meer onliberaal zijn.

De categorieën van Faulks krijgen betekenis door de manier waarop de dimensies worden toegepast. Als burgerschap vorm krijgt door identiteit op basis van religieuze teksten zoals Turner dat uitlegt, kan dat sociale en politieke ongelijkheid, collectivisme en activisme tot gevolg hebben die haaks staan op gelijkheid. De reikwijdte van burgerschap is dan beperkt, de inhoud is gericht op plichten en de betrokkenheid met de religieuze gemeenschap is groot. Er is sprake van onliberaal burgerschap.

Voor de auteurs van *The Oxford Handbook*, Delanty, Faulks en Walzer, zijn vooral de liberale dimensies belangrijk voor de betekenis van burgerschap. Zij bediscussiëren burgerschap vanuit een Europees perspectief en richten zich op de voorwaarden die insluiting en kansen voor ieder individu mogelijk maken. De inhoud van burgerschap is gericht op rechten en de reikwijdte is zo inclusief mogelijk. De samenleving die deze liberale onderzoekers voorstellen komt slechts gedeeltelijk overeen met de werkelijkheid zoals die is in Europa. Nationale politieke partijen zoals de PVV in Nederland en Europese partijen zoals Identiteit en Democratie die veel aanhang hebben en burgers waarderen op hun identiteit, zijn voorbeelden van bewegingen die net als bij religieus en republikeins burgerschap een exclusieve homogene samenleving voorleggen.

De discussie over burgerschap in Europa kenmerkt zich door het zoeken naar een balans tussen gelijkwaardigheid en verschillen tussen mensen, maar het idee van een samenleving waarin diversiteit een kracht is staat onder druk door zorgen over assimilatie en integratie van religieuze minderheidsgroepen enerzijds en de dominantie van etno-culturele meerderheidsgroepen anderzijds. De strijd tegen ongelijke behandeling is te bestrijden door grotere participatie en betrokkenheid van burgers die voor hun rechten opkomen. Hierbij komt de nadruk op de dimensies a, b en d. De centrale vraag is of moslims een liberaal burgerschap kunnen aanhangen en verdedigen of zullen ze altijd alleen kunnen opkomen voor hun rechten als moslims en een vorm van religieus burgerschap.

In hoofdstuk 2 heb ik geprobeerd die vraag te beantwoorden aan de hand van cruciale teksten van enkele van de belangrijkste denkers in de islamitische wereld tussen 1850 en het heden. Ik heb daarbij uitgekozen voor Muhammad Abduh, Hassan al-Banna, Sayyid, Qutb, Yusuf al-Qaradawi, Rashid al-Ghannouchi, Jasser Auda en Farid Esack. Hierbij is gebleken dat Muhammad Abduh al in een vroeg stadium probeert een idee van burgerschap te formuleren. Of dit liberaal is, is moeilijk vast te stellen. In ieder geval kent het een grote mate van vrijheid. In de periode daarna, met de opkomst van de Moslims Broederschap wordt burgerschap veel meer ingesnoerd en beperkt tot moslims. De nadruk kwam vooral te liggen op afwijzing van Westerse ideeën, irrationalisme en activisme. Gedurende de laatste decennia zien we een tendens van een meer open, inclusief, minder op religie gebaseerd idee van burgerschap. Er vindt dan ook een geleidelijke verschuiving plaats van identiteit naar rechten, sociale en politieke gelijkheid.

Het liberalisme in liberale islam is onderscheidend bedoeld, als een alternatief voor conservatieve en fundamentalistische islamitische stromingen. Met name onliberale islamitische denkers zoals al-Banna en Qutb verdedigen een religieus burgerschap dat onliberaal, exclusief en collectief is. Door hun irrationele, normatieve en restrictieve lezing van de sharia, beperken zij de reikwijdte van burgerschap en vergroten zij de betrokkenheid van moslims met de islamitische gemeenschap. De inhoud van burgerschap richt zich sterk op de onliberale dimensies: identiteit, activisme en plichtsbesef. Onliberale islam is door zijn totalitaire karakter geenszins verenigbaar met Europese en Nederlandse burgerschapsnormen die zich kenmerken door liberalisme, democratie en secularisatie.

Liberale of progressieve islamitische denkers onderscheiden zich van onliberale denkers omdat zij islam proberen te verenigen met liberalisme. Zij houden vast aan islam als identiteit en de sharia als bron voor de inhoud van burgerschap, maar zij verdedigen rationeel denken,

modernisme, democratie en universele mensenrechten. Door de dimensies c en e te integreren met dimensie a, b en d is liberale islam, meer dan onliberale islam, verenigbaar met Europese en Nederlandse burgerschapsnormen.

Er zijn echter grenzen aan het liberalisme van liberale islamitische denkers omdat de sharia de reikwijdte, inhoud en betrokkenheid van burgerschap blijft bepalen in plaats van de burger zelf als autonoom wezen. Zonder uitzondering vinden alle onderzochte islamitische denkers dat deugdzaam burgerschap voortkomt uit een religieuze moraal dat gebaseerd is op islamitische principes die worden afgeleid uit de sharia. Onder islamitische denkers bestaan echter verschillen over de manier waarop zij betekenis geven aan islam en burgerschap: Qutb is meer radicaal dan al-Banna, Esack is meer liberaal dan Qaradawi.

Liberale islam is altijd religieus en nooit compleet liberaal, maar in tegenstelling tot onliberale denkers zijn er meer gemeenschappelijkheden en handvatten om tot elkaar te komen als gelijkwaardige burgers. Een vervolgonderzoek zou zich kunnen richten op *YouTubers*, *influencers*, vloggers en populaire imams omdat zij meer dan academici, grote groepen mensen bereiken. Van Nederlandse islamitische politici, zoals die in de inleiding zijn genoemd, zou onderzocht kunnen worden hoe zij als moslim burgerschap uitleggen en verenigen met islam. Samenleven in een heterogene gemeenschap vereist vrijheid van keuze, denken en handelen. Vrijheid van religie en levensovertuiging, een liberaal idee par excellence, is dan een van de voorwaarden.

Samenvatting

There are countless publications about fundamentalist and liberal Islam as well as citizenship and liberalism, but much fewer about the relationship between these concepts. Modern Islamic scholars' viewpoint on citizenship, participation and inclusion is an area to explore. This research considers how citizenship could be interpreted and how it is viewed in Europe and the Netherlands. It shows there are concerns about inequality, exclusion, and the influence of Islam on secular, democratic and liberal Western societies. Islamic thinkers try to align Islam with the challenges of modernity, with the Qur'an and Sunnah as their starting point. They provide new meaning to being Muslim from their own perspective. This results in a new definition of who and what a Muslim is and how they relate to the society they live in. Religious citizenship becomes less or more liberal, depending on the theoretician's interpretations. By interpreting citizenship based on citizenship theories, categories and dimensions, an analysis is possible, and it becomes clear how liberal 'liberal Islam' is. The reforms that progressive scholars are proposing based on their reasoning, are moving towards liberal ideals as interpreted in the West, however completely breaking away from religion is impossible because they see Islam as a way of life. Liberal Islam itself has a pluriform character resulting in different views from different thinkers, but they have their critical attitude towards normative restrictive Islam in common.

Bibliografie

- Abduh, Muḥammad. *The Theology of Unity*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1966 en 2004.

- Achmed, Shahab. *What is Islam, The Importance of Being Islamic.* Princeton: Princeton University Press, 2016.

- Aerts, Remieg. "Een staat in verbouwing." In *Land van kleine gebaren: een politieke geschiedenis van Nederland 1780-1990*, Herman de Liagre Böhl, Piet de Rooy en Henk te Velde, 13-99. Nijmegen: uitgeverij SUN, 1999.

- Al-Banna, Hasan. "Toward the Light," in *Princeton readings in Islamist thought, texts and contexts from al-Banna to Bin Laden*, redactie Roxanne Leslie Euben en Muhammad Qasim Zaman, 49-78. Princeton: Princeton University Press, 2009. Opgehaald via https://brightspace.ru.nl/d2l/le/content/259179/viewContent/1355993/View, opgezocht 25 juni, 2022.

- Al-Banna, Hasan. "Between Yesterday and Today," in *Five Tracts of Hasan Al-Banna.* Vertaling Charles Wendell. Berkeley: University of California Press, 1978, 13-39.

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. "Islam, Sharia and comparative Constitutionalism." In *Constitutions and Religion*, redactie Susanna Mancini, 173-181. Cheltenham: Edward, 2020. DOI: https://doi.org/10.4337/9781786439291.00016.

- Auda, Jasser. *Between Sharia And Politics Questions For The Post Revolutions Phase.* Cairo, 2012. https://brightspace.ru.nl/d2l/le/content/259179/Home.

- Brown, Daniel. *A new introduction to Islam.* Oxford: Wiley, 2017.

- Dekker, Albert., Liesbeth van Soest-Zuurdeeg en Jan-Michiel Otto, *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden.* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

- Chandra, Priyanka. "Muhammad Abduh on Religious Revival and Secularism.*"* *Indian Journal of Politics and International Relations* 11 (2018)1 en 2: 66-68. Opgezocht 3 april, 2022. https://www.academia.edu/40825708/The_Promise_of_Naya_Pakistan_and_the_Rise_of_Pakistan_Tehreek_e_Insaf?auto=citations&from=cover_page.

- Commins, David., "Hasan al-Banna (1906-1949)," in red. Ali Rāhnamā, *Pioneers of Islamic Revival,* London: Atlantic Highlands, N.J, 1994, 125-133.

- Delanty, Gerard. *Citizenship in a Global Age: Society Culture Politics.* Philadelphia: Open University Press, 2000.

- Delhay, Christine. “Inclusiviteit in het post-multiculturalisme-tijdperk: diversiteitsbeleid van de rijksoverheid.” *Boekman* 30 (2018). https://www.researchgate.net/publication/326232849_Inclusiviteit_in_het_post-multiculturalisme-tijdperk_Diversiteitsbeleid_van_de_rijksoverheid.

- Drosterij, Gerard en Rik Peeters, “De nieuwe burgerlijkheid: participatie als conformerende zelfredzaamheid.” *Beleid en Maatschappij* 38 (2011)4: 456-457. https://gerarddrosterijnl.files.wordpress.com/2008/02/111231-de_nieuwe_burgerlijkheid_participatie_als_conformerende_zelfredzaamheid.pdf.

- El Fadl, Khaled Abou. “The Shari`a,” in *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, redactie John L. Esposito en Emad El-Din Shahin, 11-24. New York: Oxford University Press, 2013.

- Esack, Farid. *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression.* Oxford: Oneworld Publications, 1998.

- Esack, Farid. “Contemporary Democracy and the Human Rights Project for Muslim Societies: Challenges for the Progressive Muslim Intellectual.” In *Contemporary Islam Dynamic, not Static.* London: Routledge, 2006.

- Euben, Roxanne L. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

- Faulks, Keith. *Citizenship*. London: Routledge, 2003.

- Ghannouchi, Rashid. “Participation in Non-Islamic Government.” In *Liberal Islam: A Sourcebook*, redactie Charles Kurzman, 90-95. Oxford: University Press, 1998.

- Gräf, Bettina. “The Concept of Wasatiyya in the Work of Yusuf al-Qaradawi.” In *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, redactie Bettina Gräf en Jacob Skovgaard-Petersen, 213-233. London: Hurst, 2009.

- Honohan, Iseult. “Liberal and Republican Conceptions of Citizenship” in *The Oxford Handbook of Citizenship*, redactie Ayelet Shachar, Rainer Bauboeck, Irene Bloemraad en Maarten Vink, 83-106. New York: Oxford University Press, 2017.

- Hoogenboom, Marcel. “Particulier initiatief en overheid in historisch perspectief.” *Beleid en Maatschappij* 38 (2011)4: 388-398. Opgezocht 11 maart, 2022. https://www.researchgate.net/publication/274951780_Particulier_initiatief_en_overheid_in_historisch_perspectief.

- Isin, Engin. “Performative Citizenship” in *The Oxford Handbook of Citizenship*, redactie Ayelet Shachar, Rainer Bauboeck, Irene Bloemraad en Maarten Vink, 500-523. New York: Oxford University Press, 2017.

- Johnson, Toni en Mohammed Aly Sergie. “Islam: Governing Under Sharia.” *Council on Foreign Relations* (2014): 1-3. Opgezocht 22 maart, 2022. http://www.cfr.org/religion/islam-governing-under-sharia/p8034.

- De Kievid, Jan. *Democratie, ideaal en weerbarstige werkelijkheid.* Bussum: uitgeverij Coutinho, 1996.

- De Koning, Martijn, Joas Wagemakers en Carmen Becker. *Salafisme.* Almere: Parthenon, 2014.

- Kurzman, Charles. *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook.* Oxford: University Press, 2002.

- Kymlicka, Will en Sue Donaldson. "Inclusive Citizenship Beyond the Capacity Contract" in *The Oxford Handbook of Citizenship*, redactie Ayelet Shachar, Rainer Bauboeck, Irene Bloemraad en Maarten Vink, 838-860. New York: Oxford University Press, 2017.

- Lucardi, Paul. *Nederland stromenland: een geschiedenis van politieke stromingen.* Assen: Van Gorcum, 2002.

- March, Andrew F. "Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and "Overlapping Consensus." *Ethics and International Affairs* 21(2007)4: 399-413. Opgezocht 9 februari, 2022. DOI:10.1111/j.1747-7093.2007.00114.x.

- Meijer, Roel. "Islam, politiek en burgerschap: hoe verhouden die zich tot elkaar?." *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid,* 1 (2018): 20-36. Opgezocht 22 april, 2022. doi:10.5553/TvRRB/187977842018009001003.

- Meijer, Roel. "Islamism from Piety Politics to Party Politics." In *The Routledge Handbook of Religion, Politics and Ideology,* redactie Jeffrey Haynes, 106-119. London: Routledge, 2021.

- Mohiuddin, Asif. "Muslims in Europe: Citizenship, Multiculturalism and Integration." *Journal of Muslim Minority Affairs,* 37 (2017)4: 394-400. Opgezocht 3 maart, 2022. DOI: 10.1080/13602004.2017.1405512.

- Morano-Foadi, Sonia. "EU Citizenship and Religious Liberty in an Enlarged Europe." *European Law Journal,* 16 (2010)4: 417-431. Opgezocht 20 februari, 2022. http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0386.2010.00516.x.

- Oomen, Barbara. "Constitutioneel bewustzijn in Nederland: van burgerzin, burgerschap en de onzichtbare grondwet." *Recht der Werkelijkheid* 30 (2009)2: 55-79. Opgezocht 25 maart, 2022. https://hdl.handle.net/11245/1.318208.

- Ossewaard, Ringo en Roshnee Ossewaard-Lowtoo. "De coronacrisis en goed burgerschap: een culturele diagnose." *Groen* (2020): 56-61. Opgezocht 8 juni, 2022. Essay_De_coronacisis_en_goed_burgerschap_een_culturele_diagnose.pdf (utwente.nl).

- Pinna, Sebastiano. "Democratie, diversiteit en inclusiviteit: een betoog hoe sociale rechtvaardigheid kan worden geborgd in het politieke systeem." *Bestuurskundige*

Berichten 36 (2021)2: 4-5. https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/access/item%3A3212666/view.

- Qaradawi, Yusuf. *Islamic Awakening: Between Rejection and Extremism.* London: International Institute of Islamic Thought, 2006.

- Qaradawi, Yusuf. "Islam and Democracy." In *Princeton readings in Islamist thought : texts and contexts from al-Banna to Bin Laden,* redactie Roxanne Leslie Euben en Muhammad Qasim Zaman, *224-246.* Princeton: Princeton University Press, 2009.

- Qutb, Sayyid. "Signposts along the Road." In *Princeton readings in Islamist thought : texts and contexts from al-Banna to Bin Laden, redactie* Roxanne Leslie Euben en Muhammad Qasim Zaman, 129-152. Princeton: Princeton University Press, 2009.

- Qutb, Sayyid. *Milestones.* New Delhi: Islamic Book Service, 2015.

- Rahemtulla, Shadaab. *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam.* Oxford: University Press, 2017.

- Saeed, Abdullah. "Salafiya Modernism and Revival." In *The Oxford Handbook of Islam and Politics,* redactie John L. Esposito en Emad El-Din Shahin, 33-34. New York: Oxford University Press, 2013.

- Schwedler, Jillian. "Islamic Identity: Myth, Menace, or Mobilizer?." *SAIS Review* 21 (2001)2: 5-14. Opgezocht 8 april, 2022. DOI:10.1353/sais.2001.0049.

- Shachar, Ayelet. "Introduction: Citizenship—Quo Vadis?." In *The Oxford Handbook of Citizenship,* redactie Ayelet Shachar, Rainer Bauboeck, Irene Bloemraad en Maarten Vink, 3-12. New York: Oxford University Press, 2017.

- Turner, Bryan S. "Secular and Religious Citizenship." In *The Oxford Handbook of Citizenship,* redactie Ayelet Shachar, Rainer Bauboeck, Irene Bloemraad en Maarten Vink, 478-499. New York: Oxford University Press, 2017.

- Velde, Henk te. "Van grondwet tot grondwet." In *Land van kleine gebaren: een politieke geschiedenis van Nederland 1780-1990,* Herman de Liagre Böhl, Piet de Rooy en Henk te Velde, 99-179. Nijmegen: uitgeverij SUN, 1999.

- Wagemakers, Joas. *De Moslimbroederschap: Ideologie, geschiedenis, nakomelingen.* Amsterdam: University Press, 2021.

- Walzer, Michael. "What It Means to Be Liberal." *Dissent* 67 (2020)2: 73. Opgezocht 9 februari, 2022. https://doi.org/10.1353/dss.2020.0026.

- Walzer, Michael. "Liberalism and the Art of Separation." *Political Theory* 12 (1984)3: 57-64. Opgezocht 11 februari, 2022. http://links.jstor.org/sici?sici=0090-5917%28198408%2912%3A3%3C315%3ALATAOS%3E2.0.CO%3B2-A.