

Islam, staat, democratie en godsdienstvrijheid: een islamitisch perspectief

Yaser Ellethy*

I. Inleiding

Discussies over de verhouding tussen islam en democratie hebben niet alleen te maken met het procedurele aspect van het democratische proces. De liberale democratie kent een breed waardenstelsel van vrijheden, waarvan godsdienstvrijheid een onlosmakelijk deel uitmaakt. Een religie met een eigen wetgevingssysteem (sharia en *fiqh*-scholen), die gebaseerd is op 'heilige' bronnen en een goddelijke waarheidsclaim, wordt dus vandaag de dag geconfronteerd met een moderne pluralistisch-democratische rechtstaat.¹ De wijze waarop deze uitdagende vraagstukken bediscussieerd worden in het islamitische discours heeft altijd betrekking op een ontwikkeld pluralistisch en democratisch westers model. De meningen verschillen daarbij over de vraag of de islamitische wereld zich moet hervormen om zich aan te kunnen passen aan moderne mondiale democratische standaarden of eigen particulariteiten moet beschermen tegen deze 'seculariserende storm' van globalisatie. Islamitisch traditionalisme blijft een factor van belang in deze discussie. Dit houdt in dat de begrippen 'hervorming', 'modernisme' en 'vernieuwing' in de hoofdstroom van het moslimintellectualisme opvallend trouw blijven aan de

* DOI 10.7590/ntkr_2019_010

Dr. Y. Ellethy is hoofddocent aan en directeur van het Centrum voor Islamitische Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam.

Op 7 februari 2019 heb ik een bijdrage geleverd tijdens de boekpresentatie van de NTKR-bundel (C. van den Broeke, A.J. Overbeeke, T.J. van der Ploeg & G. van der Schyff (red.), *Perspectieven op de godsdienstvrijheid en de verhouding tussen staat en religie*, Zutphen: Uitgeverij Paris 2019). Ik had me moeten beperken, onder andere wegens deskundigheid, tot de bijdrages van F.J.A. van der Velden, 'De relatie tussen religie en staat in de islam' (p. 71-85, hierna: Van der Velden 2019) en M. Aulad Abdellah, "Er is geen dwang in de godsdienst" (9:129). Het recht op godsdienstvrijheid en burgerlijke vrijheden in de islam' (p. 195-205, hierna: Aulad Abdellah 2019). Deze twee artikelen hebben mij uitgedaagd en gemotiveerd om een bijdrage te leveren waarin de focus ligt op de verhouding tussen islam, staat en democratie, aan de ene kant, en de kwestie van godsdienstvrijheid in het kader van een islamitisch rechtssysteem aan de andere kant.

¹ Zie Van der Velden 2019, p. 71. Hij stelt: 'De islam als religie heeft geen eigen organisatievorm maar ontleent die aan de staat; de staat vindt zijn legitimatie in de religie' en 'Een staat die niet op de islam berust, is in deze visie geen goede woonplaats voor een moslim'. Vervolgens bediscussieert hij aspecten van de islamitische exegetische traditie, haar rechtsbronnen en methoden, om de spanning tussen een 'premoderne' sharia en een 'moderne' democratische rechtstaat te analyseren. In het eerste deel van het huidige artikel hoop ik meer nuances aan deze stellingen en analyse toe te voegen.

islamitische schriftuurlijke bronnen.² Vanwege deze hoofdstroom, kan elke hervormingsvisie die niet gebaseerd is op deze bronnen nauwelijks rekenen op geloofwaardigheid onder de grote massa's van moslims. Een zoektocht naar 'verenigbaarheid' tussen religie/islam en moderne democratische normen en waarden wordt dus op de proef gesteld aan de hand van schriftuurlijke argumenten en traditionele jurisprudentiële opinies. Dat kan leiden tot twee extreme posities: dat de islam onverenigbaar is met democratische waarden; of dat moslims zich moeten verenigen met deze waarden, ook al staan deze los van of gaan ze ten koste van bepaalde geloofsovertuigingen en expliciete tekstuele bronnen. Dat geldt voor zowel de kwestie van islam, staat, en democratie als die van godsdienstvrijheid in de islam.

Deze bijdrage richt zich op de vraag: in hoeverre kan een islamitische politieke visie ruimte bieden voor democratische kernwaarden in het algemeen en godsdienstvrijheid in het bijzonder? In het kader van dit artikel zal ik me daarbij beperken tot de volgende kernpunten: de verhouding tussen islam en een democratische rechtstaat en de vraag of hier enige verenigbaarheid tussen mogelijk is (paragraaf 2), en de controversiële kwestie van afvalligheid in het raamwerk van godsdienstvrijheid in de islam (paragraaf 3).

2. Islam, staat en (on)verenigbaarheid met democratie³

De discussie over religie, politiek en staat in de islam laat zien hoe zowel schriftuurlijke als historische kaders, gedragen door een rationele interpretatieve traditie, een visie ondersteunen waarin het probleem van macht en bestuur in de islam in generieke, maar kernachtige begrippen wordt behandeld. De onderdelen en details van de toepassing werden aan de menselijke redenering in de juiste context overgelaten, voor zover dit gebeurde in overeenstemming met de doelstellingen van de islamitische wetgeving (*maqāṣid al-sharī'a*).⁴ Men kan daarom beter spreken van 'politieke gezichtspunten' in de islam in plaats van een 'politieke islam'. Een dergelijke visie kan ruimte creëren voor essentiële democratische waarden in de ethiek van bestuur en staatsmacht volgens de islam. Het eerste centrale begrip in deze visie is *ummah*, een begrip dat de notie van de overheid een transnationale, maar ook exclusivistische, alleen op moslims gerichte connotatie zou kunnen geven. In zijn linguïstische, theologische en politieke betekenis is dit concept echter niet beperkt tot de 'islami-

² Y. Ellethy, *Islam in Diachrony* (diss. Amsterdam VU), 2013, p. 316 (hierna: Ellethy 2013).

³ Deze paragraaf is grotendeel gebaseerd op een samenvatting van de conclusies van hoofdstuk 5 in Ellethy 2013, p. 323-327.

⁴ Daaronder valt het beschermen van menselijk leven, geloof, intellect, eigendom en nakomelingschap.

tische gemeenschap van gelovigen'.⁵ Tijdens de ontwikkelingsperiode van deze notie in de islamitische politieke geschiedenis ging het om een politieke entiteit waarbij moslims en niet-moslims werden betrokken. In haar religieuze betekenis mag de term een gemeenschap *van* moslimgelovigen aanduiden, maar in politieke zin betekende het nooit een exclusieve gemeenschap *voor* moslimgelovigen. Het begrip verkreeg uiteindelijk zijn *status quo* als de 'religieuze' entiteit die nationalistische, ideologische en geopolitieke belemmeringen voor een dergelijke eenheid overstijgt door een spirituele en universele band tussen alle moslims. Het tweede centrale concept in de islamitische literatuur is theocratie of *ḥakimiyya* ('sovereiniteit van God'). Uit een analyse van de schriftuurlijke en jurisprudentiële achtergrond van dit concept valt duidelijk af te leiden dat geen autoriteit in de islam kan claimen te heersen in naam van God. Dat neemt niet weg dat er in de islamitische traditie teksten zijn die geïnterpreteerd zouden kunnen worden ten gunste van theocratische, autocratische of antidemocratische regeringsvormen. Het is echter geen eenvoudig proces in de islamitische jurisprudentie om afzonderlijke teksten te gebruiken als bewijzen (*adilla*). Fiqh kent een rigoureuze mechanisme van interpretatie, afleiding (*istinbāt/istidlāl*) van bewijzen vanuit de teksten, voorkeur geven aan de ene tekst boven de andere (*tarjīh*) en een aantal rationele methoden die de belangen van de mens en de samenleving in acht nemen, met behulp van termen als *istiḥsān* ('juridische voorkeur'), *maṣlaḥa* ('belang') en '*urf/ʿāda* ('gewoonte'). In de islam is, zoals in een democratie, de *ummah* (hier begrepen als het 'volk') de bron van politiek gezag. We kunnen daarbij niet spreken over 'islamitisch bestuur', maar veeleer over een 'islamitische filosofie van besturen': iedere staatsmacht die de einddoelen van islamitische wetgeving kan realiseren en incorporeren kan in politieke zin beschouwd worden als islamitisch.⁶ Ibn Qayyim Al-Jawziyya (gest. 1350), een klassieke Hanbali-geleerde en leerling van Ibn Taymiyya (gest. 1328) en evenals deze een zeer gezaghebbende naam in de moslimorthodoxie, stelt:

'Wanneer de kenmerken van gerechtigheid verschijnen, met de bewijzen van het intellect bevestigd, en het licht ervan op welke manier dan ook schijnt, zal daar Gods wet en religie en Zijn tevredenheid en bevel zijn. Allah de Almachtige heeft de wegen van rechtvaardigheid en de manifestaties en eigenschappen ervan niet beperkt tot één soort en de andere manieren die sterker en duidelijker zijn verworpen. Hij verklaarde echter, door de wegen die Hij heeft vastgesteld, dat Zijn doelstelling het vestigen van recht en gerechtigheid is en dat mensen rechtvaardig moeten blijven. Elke manier waarop het recht wordt bereikt en rechtvaardigheid bekend kan zijn, moet overgenomen worden in de regering.

⁵ In de Koran komt de term *ummah* voor met negen verschillende betekenissen; Y. Ellethy, *Islam, Context, Pluralism and Democracy: Classical and Modern Interpretations*, London/New York: Routledge 2017, p. 200-202 (hierna: Ellethy 2017).

⁶ Ellethy 2017, p. 208.

Manieren zijn middelen, die niet *per se* worden gezocht. Het criterium is hun finaliteiten die de *maqāṣid* (doelstellingen) vormen.⁷

Sterker nog, zijn leraar Ibn Taymiyya poneert de volgende stelling over de scheiding tussen het label 'islam' en de essentie van 'goed en rechtvaardig bestuur':

'Mensen betwisten niet dat de gevolgen van onrecht slecht zijn en dat die van rechtvaardigheid goed zijn. Daarom wordt er gerapporteerd dat "God de rechtvaardige staat, zelfs van ongelovigen, steunt en de onrechtvaardige staat, zelfs van gelovigen, niet steunt".⁸

Dat de term 'democratie' niet bekend of vermaard was binnen de klassieke islamitische traditie wil niet zeggen dat deze als geheel minder of anti-islamitisch is. Binnen de islamitische traditie zijn er kernwaarden die veel overeenkomsten hebben met democratie, zoals gerechtigheid, *shūra* ('consultatie', 'beraadslaging', inclusief vrijheid van meningsuiting) met de *umma* als bron van politieke autoriteit, sociale solidariteit, rechtsmacht, verantwoording voor de wet, onafhankelijkheid van de rechtelijke macht, scheiding van machten, pluralisme en fundamentele vrijheden.⁹ De moslimreserves met betrekking tot democratie hebben niet te maken met het procedurele deel of de kernwaarden hiervan, maar meer met sommige liberale of libertarische aspecten van westerse democratieën die bepaalde islamitische voorschriften tegenspreken.

In moderne discussies over democratie *en* religie wordt liberale democratie *als* religie beschouwd. In deze visie vormt democratie een blok met vastgestelde en gestandaardiseerde liberale voorschriften, die voortvloeien uit West-Europese en Noord-Amerikaanse sociaal-culturele en seculiere waarden.¹⁰ Het democratische pad van verschillende landen kent echter verschillende omstandigheden die hebben geleid tot verschillende vormen van (liberale) democratieën. Democratie is verbonden met lokale culturen, historische, sociopolitieke ontwikkelingen en collectieve overtuigingen die zich voortdurend verder ontwikkelen. Dat neemt niet weg dat er een grote gemeenschappelijke 'marge van democratische

⁷ Ibn Qayyim Al-Jawziyya, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, Seida-Beirut: Al-Maktaba al-Asriyya, 2003, p. 4/268-269 (hierna: Ibn Qayyim Al-Jawziyya 2003).

⁸ Ibn Taymiyya, *Majmū' al-Fatāwā*, Al-Mansura: Dar Al-Wafāa 2005, p. 28/63.

⁹ Voor de vergelijking tussen kernwaarden in de islam en democratie zie Ellethy 2017, p. 256, figuur 5.9 'Islamic-democratic core values'.

¹⁰ Over de kritiek van deze visies, met name in de Amerikaanse context, zie B. Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley: University of California Press 1984, p. 3-6. Hij ziet liberale democratie als een 'thin theory of democracy'. Zie ook M. Plattner, 'Liberalism and democracy: Can't have one without the other', *Foreign Affairs*, New York, vol. 77, Iss. 2, March/April 1998, p. 171-180.

waarden' is die de term 'democratische staat' zijn wezenlijke betekenis geeft. Democratie is geen liberale 'tegengif' dat 'gegoten' kan worden in een 'besmette' context. Het is ook geen moderne 'software' die een verouderde 'hardware' kan upgraden met de veronderstelling dat dezelfde 'verbeteringssymptomen' in alle casussen op korte termijn kunnen worden bereikt. Een geldige en geconsolideerde democratie vergt aanvaardbaarheid en geloofwaardigheid onder grote meerderheden binnen een coherente samenleving. Dat is sterk verbonden met een collectieve cultuur waarin de rol van religie in sommige contexten cruciaal is. Hierbij moet ons streven niet zozeer op een gestandaardiseerde output van een gestandaardiseerde democratische input zijn, maar ook op de 'ontvankelijkheid' tijdens het proces van democratisering en op de vraag of dit proces uitsluitend liberalisering en/of secularisering moet betekenen.¹¹ Een democratisering van een islamitische samenleving die haar 'de-islamisering' beoogt, zou alleen het procedurele deel kunnen bereiken, maar niet een geconsolideerde democratie die democratische kernwaarden tot stand brengt.

2.1. Islamitische prototypen: pro- of antidemocratisch?

Het hedendaagse islamitische vertoog over democratie is geladen met klassieke prototypen, als religieuze 'collectieve representaties',¹² die de conceptualisering van het ideale politieke leiderschap beïnvloeden. Gezien de afwezigheid van de term 'democratie' in de klassieke islamitische politieke discussies,¹³ beheerst de notie van '*adl* ('rechtvaardigheid') het klassieke en moderne islamitische discours en politiek activisme.¹⁴ De verhouding tussen heerser en overheersten (*rā'ī* en *ra'īyya*), gebaseerd op de waarde van gerechtigheid ('*adl*), vindt haar grond in het prototype van de Profetische en Kalifaatsperiodes. In deze visie is het 'Rechtgeleide Kalifaat op de Profetische weg' het model van de ideale Profetische staat en onderscheidt het zich van de daaropvolgende 'monarchische' dynastieën van de Omayyaden (661-750) en de Abba-

¹¹ De casussen van Afghanistan en Iraq zijn representatieve voorbeelden. We zijn nu ook getuige van een poging van liberalisering/modernisering van Saudi-Arabië onder de leiding van de kroonprins. De vraag is of dat democratisering betreft.

¹² De term is afkomstig van de Franse socioloog Émile Durkheim; zie zijn *The Elementary Form of the Religious Life* (transl. J. Swain), London: George Allen & Unwin Ltd. 1915, p. 10 en 16 e.v.

¹³ Islamitische bronnen, klassieke en modern, kennen de term *shūra* ('consultatie, beraadslaging'). Voor een discussie over deze term en de verhouding tot de democratie zie Y. Ellethy, 'Shura in text and context', in: G. Buijs, T. Sunier & P. Versteeg (eds.), *Risky Liaisons? Democracy and Religion. Reflections and Case Studies* (AmSTaR), Amsterdam: VU University Press 2013, p. 78-92; Y. Ellethy, 'Shuracratie: islamisering van de democratie of democratisering van de islam?', *Theologisch Debat*, juni 2011, p. 34-44.

¹⁴ Contemporaine politieke partijen met een islamitische achtergrond kiezen veelal voor een naam waar de component '*adāla* (rechtvaardigheid) cruciaal is. Voorbeelden zijn de Partij voor Rechtvaardigheid en Ontwikkeling (AK) van Erdogan in Turkije en de gelijknamige politieke partijen in Egypte (van de Moslim Broeders) en Marokko.

siden (750-1258). De bijval voor zulke prototypen, die niet wezenlijk tegen democratie gekant zijn, suggereert een democratische, politieke formule waarin religie een normatieve ethische stimulus is. Er zijn echter ook echo's van deze prototypen terug te vinden in de antidemocratische redeneringen van sommige radicale moslimstromingen. De waarde van '*adl*' ('gerechtigheid') brengt voor een islamitisch politiek project niet alleen een gevoel van autonomie en zelfvoorzienendheid met zich mee, maar ook een claim van uniciteit. Deze *iustitia islamica* stelt zichzelf voor als een goddelijk geleide garantie voor het menselijke *common good*.¹⁵ De 'macht van gerechtigheid' ('*adlkratia*') geeft in dit vertoog aan waarmee de 'macht van het volk' (*dēmokratīa*) uitgedaagd wordt. Een vraag die opkomt is of deze politieke modellen en waarden niet haalbaar zijn binnen een democratisch systeem. Om dit te beantwoorden moeten enkele kernaspecten van het islamitische klassieke politieke denken, belichaamd in het zogeheten *siāyṣa shar'īyya* ('Sharia-georiënteerde politiek') geanalyseerd worden.

De term 'democratie' is in deze klassieke literatuur niet terug te vinden, maar het begrip '*adl*' ('gerechtigheid') werd in het moslimpolitieke denken gehanteerd als de geest die alle aspecten van de relatie heerser-overheersten doortrok. Hoewel echter het recht van het volk in de keuze van politiek gezag duidelijk gevestigd is in de islamitische traditie, resulteerde *siāyṣa shar'īyya* in enkele tegenstrijdige visies. Volgens deze zienswijzen werd revolutionair verzet tegen onderdrukkende dictators lange tijd beschouwd als een overtreding/misdaad (*baghīy*) en een bron van onrust (*fitna*).¹⁶ In dit opzicht is de verdere ont-

¹⁵ Zie Ibn Qayyim Al-Jawziyya 2003, p. 3/13: 'Voorwaar, de Sharia is gebaseerd op wijsheid en welzijn voor de dienaren in dit leven en het hiernamaals. In zijn geheel is het gerechtigheid, genade, voordeel en wijsheid. Elke zaak die rechtvaardigheid verlaat voor tirannie, genade voor wreedheid, profijt voor corruptie en wijsheid voor dwaasheid is geen deel van de Sharia, zelfs niet als het daarin door een interpretatie werd geïntroduceerd.'

¹⁶ Zie par. 2 hiervoor. Vgl. Van der Velden 2019, p. 80-81: 'De shari'a eist van de sultan geen democratie, wel dat hij de religie beschermt en naleeft. Daartoe worden steeds weer enkele *ahadieth* aangehaald, die de relatie heerser – onderdanen betreffen: "zie je de heerser dingen doen die je verafschuwt, verafschuw dan die handelingen, maar rebelleer niet tegen hem, zolang hij zijn gebeden verricht" en "luister naar de heerser en gehoorzaam hem, zelfs als hij je afbeult en je vermogen weggraait (zolang hij de islam beschermt)". Zoals wordt bevestigd door moslim exegeten en juristen, blijft die gehoorzaamheid beperkt tot "alles dat in overeenstemming is met het recht". Dat legt de bovengenoemde hadith uit: met "als hij je afbeult" wordt bedoeld op een wettelijke straf tegen een misdaad (bijv. kuise mensen beschuldigen van ontucht; *qadhīf*) en met "je vermogen weggraait" op situaties waarin er sprake is van rechten van anderen in (bijvoorbeeld diefstal, erfrecht, bloedgeld, *zakāt*/belasting, enz.). Bovendien citeert de grote exegeet Al-Tabari (gest. 932) in zijn commentaar op vers 4:60 ("Julie die geloven! Gehoorzaamt God en gehoorzaamt de gezant en de gezagdragers uit jullie midden") de Profetische hadith: "After my death, some [other] people will be entrusted with authority upon you. The righteous will be in charge upon you with his righteousness, and the unrighteous with his unrighteousness. Obey them in all that is in accordance with the right, and pray behind them. If they do right it [the reward] will be for them and for you, if they do wrong it will be for you and against them". Al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Cairo: Dar Al-Salam 2008, p. 3/2389ff. Gehoorzaamheid is dus afhankelijk van de rechtvaardigheid van de heerser.' Voor de hele discussie zie Ellety 2017, p. 204-208.

wikkeling van hedendaagse stromingen in islamitische politieke jurisprudentie, in de context van democratisering, een voorwaarde voor het vaststellen van de primaire doelen achter de vestiging van een democratische staat die geïnspireerd wordt door islamitische waarden. Dit moet haalbaar zijn omdat islamitische principes prodemocratisch zijn op het voor de democratie cruciale punt van machtsverhoudingen. Het gaat daarbij niet zozeer om het label ‘democratisch’ als wel om de kernwaarden die het garandeert. Als tegenwoordig het model van een rechtvaardige moslimheerser volgens de kenmerken van een ‘Rechtgeleide Kalief’ niet of nauwelijks in de praktijk aangetroffen kan worden, dan is wellicht een ‘Rechtgeleide Democratie’ wel mogelijk. Zo’n democratie kan mondiale democratische waarden garanderen die in de islam gehuldigd worden, en zo de ethiek van het islamitische politieke gedachtegoed bevorderen om geldigheid te kunnen bereiken in iedere islamitische context.¹⁷

2.2. Democratische geldigheid en vrijheid

Wanneer we spreken over democratische geldigheid dan moet het islamitische voorbehoud ten aanzien van de westerse democratie aan de orde komen. Fundamentele vraagstukken in dit opzicht zijn de marges van vrijheid en de uitdaging van een liberale democratie. Hoewel ‘vrijheid’ een omstreden begrip is, bestaat er niet zoiets als een absolute individuele vrijheid die niet ingeperkt wordt door zelfbeheersing of door een publieke autoriteit. Islamitische benaderingen van de notie van vrijheid versterken de balans tussen het recht van keuze en de plicht van verantwoordelijkheid binnen een bredere maatschappelijke context van juridische, culturele en morele normen. Vrijheid (*ḥurriya*) is vanuit de islamitische zienswijze een goddelijke opdracht (*amāna*), die de eerste mens accepteerde om vrijwillig in het wereldse leven te kunnen handelen. Geloof, in een islamitisch perspectief, is op deze manier wat een moslim vrij maakt om zich te ‘onderwerpen’, vrij door ‘onderwerping’ aan niets of niemand anders dan aan God, als een ervaring die vrijheid herleidt *tot* God en niet een vrijheid *van* God. In het kader van de emancipatie van de samenleving vanuit onderdrukking, sociale ongerechtigheid en politiek totalitarisme, kan de islam met veel dingen uit de democratische kern instemmen. Terwijl zich extreem seculiere en libertarische aspecten in sommige westerse democratieën in bepaalde historische en culturele contexten hebben ontwikkeld,¹⁸ is de spanning tussen religieuze en politieke waarden nog steeds voelbaar. Culturele parameters, inclusief de kwantitatieve en kwalitatieve macht van collectieve re-

¹⁷ Ellethy 2017, p. 208 e.v.

¹⁸ Zie J. Brown, *The issue of apostasy in Islam*, Yaqeen: Yaqeen Institute for Islamic Research 2017, p. 8-11 (hierna: Brown 2017); Ellethy 2017, p. 229-230 en 233.

ligieuze betrokkenheid, bepalen de definitie en grenzen van vrijheid; vrijheid als een ‘geschenk van de cultuur’.¹⁹

De belangrijkste argumenten van hen die blijven volhouden dat islam en democratie niet met elkaar te verenigen zijn, zijn gebaseerd op bepaalde westerse concepten van politieke vrijheden. De islamitische benadering van de horizonten en grenzen van menselijke vrijheid is gerelateerd aan het begrip van ‘onderkoning op Aarde zijn’ (*istikhlāf*). Een mens is vrij als een onderkoning van de Heer in dit universum en niet als de heer van het universum. De echte tegenstelling moet niet gezocht worden tussen islam en democratie, of tussen islam en het Westen en de liberale democratie, maar tussen religie en ‘excessief’ liberalisme en libertarisme. Westerse democratie gaat echter niet slechts over het excessieve uitleven van persoonlijke vrijheden en het toestaan van antireligieuze of anti-islamitische morele waarden. Westerse liberale democratieën slaagden er tot op zekere hoogte in gelijkheid tussen burgers te bereiken en een coherent systeem van sociale solidariteit te realiseren met gelijke kansen ten aanzien van goed onderwijs, gezondheidszorg, verdeling van rijkdom en zorg voor de behoeftigen en werklozen. Bovendien zijn mensenrechten in het Westen niet gerelateerd aan rechten die tegen islamitische rechten indruisen. Democratisering van islamitische samenlevingen betekent dus niet automatisch hun de-islamisering.

Twee factoren ondersteunen het idee van een ‘democratische moslimstaat’. Ten eerste ondersteunt de islam de ‘kernwaarden’ van een democratie: gelijkheid, recht, vrijheid, menselijke waardigheid en rechten, scheiding der machten, sociale solidariteit, ontwikkeling en voorspoed. Ten tweede vormt democratie het beste moderne politieke systeem om de interactie met islamitische politieke principes aan te gaan. Democratie wordt van groot belang in de islamitische wereld met een toenemende consensuscultuur binnen haar sociopolitieke netwerk, inclusief enkele salafistische bewegingen. De betrokkenheid van een islamitisch hervormingsproject in de democratisering van de moslimwereld draagt daarom bij aan de modernisering van dat project. Het essentialistische verband tussen democratie, secularisme en liberalisme doet niet alleen geen recht aan democratie, maar ook niet aan het volledige concept van vrijheid. Het uitsluiten van een actieve en vitale rol van religie c.q. de islam in het publieke domein betekent het uitsluiten van een redelijke en feitelijke conceptualisering van het voor vele gelovigen hoogste menselijke goed. Religie heeft altijd een

¹⁹ B. Malinowski, *Freedom and Civilization*, London: George Allen & Unwin Ltd. 1947, p. 97. Voor hem kan het begrip ‘vrijheid’ alleen worden gedefinieerd binnen zijn relatie tot een georganiseerde menselijke samenleving met culturele motieven en waarden die het bestaan van een wet, een economisch systeem en politieke instellingen vereisen; Ellethy 2017, p. 233.

rol gespeeld in de sociale en politieke cohesie gedurende de lange geschiedenis van de mensheid.

3. Godsdienstvrijheid in de islam: hoe dan met afvalligheid?

Een discussie over de verhouding tussen islam, staat en democratie impliceert meestal de kwestie van godsdienstvrijheid in de islam. Vragen die vaak worden gesteld rondom deze kwestie hebben onder andere te maken met twee thema's: afvalligheid en de positie van niet-moslims in een 'islamitische' staat. Over dit laatste thema bestaat minder controversie, zowel binnen de islamitische intelligentsia als daarbuiten, als over afvalligheid.²⁰ Het moderne moslimdiscours over godsdienstvrijheid kan gecategoriseerd worden in twee hoofdenaderingen. De eerste is een apologetische benadering die de islamitische bronnen gebruikt om alles wat relevant is aan een 'tolerante' islam naar voren te brengen, en tegelijkertijd de islamitische normen vergelijkt met andere niet-islamitische theologische-historische voorbeelden om het beeld van een 'toleranter' islam te versterken.²¹ De tweede benadering wordt, met enige generalisering, vertegenwoordigd door hervormers, critici en revisionisten die bepleiten, ieder vanuit eigen uitgangspunt, voor een herziening van eeuwenlange islamitische tradities en gezaghebbende interpretaties. De pleitbezorgers van de laatste benadering kunnen onderverdeeld worden in twee groepen die zich van elkaar onderscheiden met betrekking tot hun uitgangspunt. Bij de eerste groep horen moderne moslimgeleerden en intellectuelen.²² Deze groep spant zich in

²⁰ Brown 2017, p. 3.

²¹ Zie Aulad Abdellah 2019, p. 195-205. Hij hanteert vooral het Koranische principe van 'geen dwang in religie' (2:256) en de burgerlijke rechten van moslims en niet-moslims in het raamwerk van een islamitische politieke context. Een kritische lezer zou daarbij nadere vragen willen stellen over de problematiek van afvalligheid in de islam en hoe deze zich verhoudt tot godsdienstvrijheid in de islam. Vgl. C. van den Broeke, 'Waar is de uitgang? Godsdienstvrijheid, het recht op uittreding, geloofsafval en het apostasieverbod in joodse, christelijke en islamitische geloofsgemeenschappen', in: C. van den Broeke, A.J. Overbeeke, T.J. van der Ploeg & G. van der Schyff (red.), *Perspectieven op de godsdienstvrijheid en de verhouding tussen staat en religie*, Zutphen: Uitgeverij Paris 2019, p. 165-180. In dit kader wordt het concept *ridda* (apostasie) wel kort behandeld, maar meer in het kader van het recht op uittreding binnen een geloofsgemeenschap en zonder een helder onderscheid te maken tussen *ridda* in de context van een islamitische sharia-staat en *ridda* in de context van een 'moslim community' in een niet-islamitische context.

²² Voorbeelden zijn Abdul-Muta'al al-Saidi, Taha Jabir al-Alwani, Selim Al-Awwa, Mohammad Hashim Kamali en Jamal al-Banna. Zie hun respectievelijke werken: A. Al-Saidi, *Al-Ḥurriyya al-Dīniyya fi al-Islām*, Cairo: Dar al-Kitāb al-Misrī 2012 [1955]; T. Al-Alwani, *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis* (trans. N. Roberts), London/Washington: The International Institute of Islamic Thought (IIIT) 2011 (hierna: Al-Alwani 2011); M. Al-Awwa, 'Qaḍīyyat al-Ridda: Hall Tajāwazathā al-Mutaḡhiyyirāt?' 'Uqūbat al-Ridda Ta'zīran la Ḥaddan', <https://archive.islamonline.net/?p=9021>, geraadpleegd op 15 maart 2019; M. Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, Cambridge: Islamic Text Society 1997; M. Kamali, *Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments*, Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers 2000. J. Al-Banna, *Ḥurriyat al-Fikr wa 'l-'Itiqād fi 'l-Islām*, Cairo: Dar al-Fikr al-Islāmī 1998; J. Al-Banna, 'Qaḍīyyat al-Ridda: Hall Tajāwazathā

om kritische aspecten van godsdienstvrijheid in de islam te reconstrueren; ze weerleggen of nuanceren de doodstraf voor afvalligheid vanwege louter een wijziging van geloof op basis van theologische en schriftuurlijke argumenten. Dat neemt niet weg dat sommigen deze straf onder bepaalde omstandigheden wel erkennen als een politieke-staatsrechtelijke maatregel, maar niet als een religieuze straf voor een loutere geloofswijziging.²³ Hun kritiek is gebaseerd op herziening van binnenuit van islamitische traditionele interpretaties en consensusgerichte voorschriften, zoveel mogelijk in het raamwerk van de islamitische jurisprudentie en haar principes. Een andere groep wordt vertegenwoordigd door academici en activisten die geïnspireerd zijn door het westerse discours over mensenrechten en de kloof tussen sharia en westerse democratische normen, waarden en rechten proberen te overbruggen.²⁴ Het hervormingsperspectief van de laatste groep vloeit voornamelijk voort uit een visie op de beschaving die, geïnspireerd door universele waarden, verenigbaar is met de vereisten en uitdagingen van moderniteit door middel van een islamitische *Weltanschauung* die zich verder kan ontwikkelen.

3.1. De controversie over afvalligheid (*rida*)

Laten we kijken naar uitdagende vragen die voortvloeien uit de kritiek van islamitische tradities omtrent de kwestie van afvalligheid. De Koran omvat meer dan tweehonderd verzen die de vrijheid van geloof benadrukken,²⁵ terwijl de *hadiths* die de straf tegen afvalligheid voorschrijven tot de *āḥād*-categorie behoren, dat wil zeggen overgeleverd door een beperkt aantal overlevertaars/metgezellen. In de hadith-historische methodologie wordt een

al-Mutaghiyyirāt? Lā ‘Uqūba li ‘l-Ridaa wa Hurriyat al-I’tiqād ‘Imad al-Islam’, <https://archive.islamonline.net/?p=9123>, geraadpleegd 15 maart 2019.

²³ Al-Awwa, op.cit., beweert dat de straf onder de categorie *ta’zīr* valt; d.w.z. een evaluatieve straf waarvoor geen specifieke expliciete vermelding bestaat in de Koran en/of de soenna en overgelaten wordt aan de schatting van de *qāḍī* (rechter) of de politieke leider van de staat, afhankelijk van het gevaar voor de publieke orde en het algemene welzijn. Dat betekent dat *rida* geen *ḥadd* (schriftuurlijk bindende) straf heeft, in tegenspraak tot de mening van de grote meerderheid van de klassieke moslim rechtsgeleerden.

²⁴ Representatieve werken zijn: A. Al-Na’im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari’a*, Cambridge/London: Harvard University Press 2008, i.h.b. p. 118ff (hierna: Al-Na’im 2008); A. Saeed & H. Saeed, *Freedom of Religion: Apostasy and Islam*, Hampshire: Ashgate publishing Ltd. 2004.

²⁵ Al-Alwani 2011, p. 130-131, ‘It would be impossible for the Qur’an to affirm human beings’ freedom of choice in more than two hundred verses, then punish those who exercise this freedom with such a stern penalty, particularly when they have done nothing to hurt anyone but themselves. Muslim jurists who affirmed the death penalty for apostasy generally did so based on the fact that, in the ages in which they lived, apostasy in the sense of a change in personal beliefs was frequently the result of a comprehensive shift away from allegiance to the Muslim community and rejection of its associated systems, laws and culture. This being the case, disbelief in the religion was viewed as tantamount to a total rejection of everything upon which the Muslim community was founded.’

āḥād-hadith bestempeld als een bron van vermoedelijke kennis, hoewel met een legislatieve kracht als deze aan bepaalde eisen voldoet.²⁶ Het hoogste niveau van authenticiteit hoort bij de *mutawātir*-overleveringen, die overgeleverd zijn door een zeer groot aantal mensen in alle generaties op een manier die niet ontkend kan worden. De Koran zelf is door *tawātur* tot vandaag de dag overgeleverd. De vraag die door de critici van de *riḍḍa*-overleveringen wordt gesteld is: hoe kun je een doodstraf afleiden van *āḥād*-overleveringen en die toepassen in tegenstelling tot het grote aantal *mutawātir*-verzen van de Koran die godsdienstvrijheid waarborgen en de straf voor afvalligheid tot het hiernamaals beperken?²⁷

Een ander dilemma in de desbetreffende kwestie komt voort uit de hadith-methodologie. In hun definitie van de term *ṣāḥābī*, een metgezel van de Profeet die het hoogste niveau van rechtschapenheid, eerlijkheid en vertrouwen verdient, stellen de hadith-geleerden dat een metgezel iemand is die de Profeet heeft ontmoet als moslim en als moslim gestorven is, ook als er een periode van afvalligheid tussenkomt.²⁸ Dat betekent dat deze term *per definitie* ook een groep van metgezellen omvat bij wie het geloof door een periode van afvalligheid werd onderbroken tijdens het leven van de Profeet.

Een andere vraag die gesteld mag worden: wat is erger dan ongelooft en afvalligheid in de islam? Dat is hypocrisie. Een heel hoofdstuk (63) in de Koran is getiteld *al-Munāfiqūn* ('de hypocrieten/luichelaars'). De Koran vermeldt in een beschrijving van deze groep dat ze hun geloof hebben afgewezen en ongelovig zijn geworden: 'Dat is omdat zij geloofden en daarna ongelovig werden, waarna hun harten verzegeld werden, zodat zij niet begrijpen' (63:3).²⁹ In soera 4:145 lezen we: 'De luichelaars komen in de laagste verdieping van het vuur en jij zult voor hen geen helper vinden.' Het gevaar van iemand die de islam beweert aan te hangen, terwijl hij er een verborgen vijand van is, is groter dan

²⁶ Zie M. Abu Zahra, *Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Daar al-Fikr al-Arabi 1958, p. 107-110.

²⁷ Al-Awwa, op. cit; Al-Banna, *Hurriyat al-Fikr*, 6-19; S. Hilali, 'Mawqif al-Islam min al-Ridda', *Proceedings of the 22nd General Conference of the Higher Council of Islamic Affairs*, Cairo, 22-25 februari 2010, p. 9-12 (hierna: Hilali 2010).

²⁸ Zie Al-Asqalani, Ibn Hajar, *Nozhat al-Nazar fi Sharḥ Nokhbat al-Fikar fi Muṣṭalah Ahl al-Athar*, Mecca-Riyadh-Cairo: Maktabat Nizar Mostafa Albaz 2008, p. 291 e.v.; Al-Asqalani, Ibn Hajar, *Een selectie concepten van de terminologie van de mensen van overlevering (Nokhbat al-Fikar fi Muṣṭalah Ahl al-Athar)* (vert. A. Al-Ūrūbi), Al-Hikmah Publicaties, 1435 (A.H.), p. 8: '[De Metgezel] is degene die de Profeet (vrede zij met hem) heeft ontmoet als gelovige in hem en gestorven is in de islam, ook al is [de periode van geloof] onderbroken door afvalligheid, volgens [de] meest correcte [visie]'. De casus van de metgezel Ibn Abi al-Sarh, die ik hieronder vermeld (noot 32) is een voorbeeld.

²⁹ De klassieke exegeet Fakhr al-Din Al-Razi (gest. 1210) legt uit waarom de luichelaars gevaarlijker zijn dan de ongelovigen en hun straf erger is dan die van andere groepen van ongelovigen; *Tafsīr Al-Fakhr Al-Razi: al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dar al-Fikr 1981, p. 11/87-89.

iemand die zijn ongeloof manifesteert zonder de moslimgemeenschap schade te brengen. Zo'n huichelaar krijgt niettemin de kans om berouw te tonen volgens het volgende vers (4:146: 'Behalve degenen die berouw hebben en zich beteren, zich aan God vasthouden en hun godsdienst geheel aan God wijden; zij zijn het die bij de gelovigen horen en God zal de gelovigen een geweldig loon geven'). Beide soera's zijn Medinees, geopenbaard dus in Medina, na de oprichting van de islamitische staat met de Profeet als politieke leider. Ze behoren dus niet tot de Mekkaanse periode waar moslims een kleine zwakke en vervolgte gemeenschap waren. Het is toch belangrijk te zien hoe de Profeet is omgegaan met het hoofd der hypocrieten in Medina, Abdullah ibn Saloul. Een man die de Profeet, aldus de Koran, meerdere malen heeft beledigd, een man die laster heeft verspreid, met beschuldiging van overspel, tegen de vrouw van de Profeet, en de islam meerdere malen in gevaar heeft gebracht, toen hij zich bijvoorbeeld heeft teruggetrokken van de veldslag van Uhud (625) met een derde van het leger van de moslims tegen het driemaal grotere leger van de polytheïsten van Mekka, iets dat de moslims de enige nederlaag in Medina heeft toegebracht en het leven van de Profeet in gevaar bracht.³⁰ Toen deze man op zijn sterfbed lag, kwam zijn zoon, een bekende metgezel van Mohamed, naar de Profeet en vertelde dat zijn vader hem vroeg om diens mantel als een lijkwade te gebruiken, want misschien zou hij daardoor worden vergeven. De Profeet gaf zijn mantel en, nog sterker, hij verrichtte het begrafenisgebed voor Ibn Saloul, waarop de Koran hem later ter waarschuwing toevoegt: 'Bid nooit voor een van hen die gestorven is en sta niet bij zijn graf. Zij hechtten geen geloof aan God en Zijn gezant en zij stierven als verdorvenen' (9:84). In een ander vers van dezelfde soera, wordt de Profeet aangesproken: 'Vraag om vergeving voor hen of vraag niet om vergeving voor hen. Al vraag jij zeventig maal om vergeving voor hen, God zal hun niet vergeven. Dat komt omdat zij geen geloof hechten aan God en Zijn gezant. God wijst de verdorven mensen de goede richting niet' (9:80). Toen Omar, de grote metgezel van Mohamed en zijn tweede opvolger als kalief, probeerde de Profeet tegen te houden en zei: 'O boodschapper van Allah, gaat u bidden voor Ibn Saloul; de vijand van Allah?', was het antwoord van de Profeet: 'Laat me Omar, God heeft mij de keus gegeven en zei: "Vraag om vergeving voor hen of vraag niet om vergeving voor hen. Al vraag jij zeventig maal om vergeving voor hen, God zal hun niet vergeven". Als ik weet dat hij door het meer dan zeventig maal vragen wordt vergeven, zal ik het doen'.³¹ Deze gebeurtenis, en de daarop geopenbaarde verzen dateren uit het negende jaar na de migratie naar Medina, één jaar na de geweldloze verovering van Mekka door een leger van tienduizend

³⁰ Zie Koran 63:8; 24:1; 4:154.

³¹ Al-Bukhari, *Kitāb al-Janā'iz*, 1269; Moslim, *Kitāb Šifāt al-Munāfiqīn wa Aḥkāmihim*, hadith 2774. Zie ook Y. Ellethy, 'Quran and Islamic Tradition Connected to Religion and Violence: The Absent Texts', in: E. Eynikel & A. Ziaka, *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*, London: Harptree Publishing 2011, p. 41.

moslims, en één jaar voor de dood van de Profeet, toen de nieuwe islamitische staat van Medina in de piek van zijn macht was. Andere gevallen van het nalaten van de straf tegen afvalligen tijdens de verovering van Mekka zijn ook bevestigd, zoals het bekende geval van Abdullah ibn Abi Sarh.³² Dit zijn belangrijke bronnen in de hedendaagse discussies over godsdienstvrijheid en een vermeende consensus over de doodstraf tegen afvalligheid in de islam wegens loutere geloofswijziging.

3.2. De soenna-tradities en -interpretaties

Omdat de expliciete schriftuurlijke bewijzen van de doodstraf tegen *rida* uit de soenna komen is het belangrijk om de hadiths betreffende de straf niet helemaal buiten deze discussie te laten. De consensus binnen de klassieke rechtsscholen is wezenlijk gebaseerd op hadith-overleveringen en historische casussen die deze straf legitimeren.³³ Aan de andere kant kunnen

³² De tradities (Abu Dawud, 2683, 4359) vermelden dat hij afvallig werd, terugkeerde naar Mekka en daar veel laster tegen de islam en de authenticiteit van de Koran verspreidde. Na de verovering van Mekka (630) heeft de Profeet bevolen om hem te doden. Op voorspraak van Othman ibn Affan schonk de Profeet hem vergiffenis. De vraag is of afvalligheid een voorgeschreven *hadd* (schriftuurlijke straf) verdient en of de Profeet voorspraak met betrekking tot een *hadd* zou accepteren. Het is bekend dat de Profeet in een authentieke overlevering de voorspraak van zijn metgezel Usama ibn Zayd weigerde om een *hadd* te stoppen tegen een vrouw. Hij werd boos en verklaarde dat hij zijn geliefde dochter Fatima zou straffen als zij ooit diefstal zou plegen; Al-Bukhari, 4304, 6787, Moslim 1688. Dit argument kan tegensproken worden met het feit dat Abdullah berouw toonde; de overlevering laat echter zien dat de Profeet de neiging had om zijn berouw niet te accepteren.

³³ Een discussie van relevante Koranverzen en hadith-overleveringen is te vinden in de bijdrage van R. Quadir, 'Godsdienstvrijheid en afvalligheid in de islam in relatie tot seculier recht', in deze aflevering van NTKR 2019. De auteur verwijst op p. 119-120 naar het commentaar van de klassieke exegeet Ibn Kathir op het Koranvers 4:137 en brengt naar voren dat in dit commentaar nergens wordt gesproken over een bestraffing voor afvalligheid. Ibn Kathir vermeldt echter in zijn commentaar, op gezag van Mujahid, dat Ali Ibn Abi Talib dit vers gebruikte als bewijs dat een afvallige driemaal de kans krijgt om berouw te tonen. Verder, op p. 120, vermeldt de auteur twee hadiths met betrekking tot afvalligheid: 'Degene die van zijn religie afvallig is, dood hem' (al-Bukhari, 3017) en 'Het bloed van een moslim die getuigt dat er geen god is behalve Allah en dat ik de Boodschapper van Allah ben mag niet worden vergoten behalve in drie situaties: leven voor een leven, een getrouwde persoon die overspel pleegt en degene die afstand neemt van zijn godsdienst [islam] en de groep [moslims] verlaat' (al-Bukhari, 6878; Moslim, 1676). Voorts wordt alleen de status van de eerste hadith bekritiseerd (p. 123-124), terwijl de status van de tweede hadith buiten de discussie wordt gelaten. De volgende hadith van Mu'adh en Abu Musa Al-Ash'ari komt ook niet in deze discussie voor (al-Bukhari, 7157; Moslim, 1824): 'Een man is tot de islam bekeerd en vervolgens teruggekeerd naar het Jodendom. Mu'adh ibn Jabal kwam en zag de man met Abu Musa. Mu'adh vroeg: "Wat is aan de hand met deze man?" Abu Musa antwoordde: "Hij was bekeerd tot de islam en is toen teruggekeerd naar het Jodendom." Mu'adh zei: "Ik zal niet gaan zitten tenzij je hem doodt [zoals] het vonnis van Allah en Zijn boodschapper [voorschrijft]".' Hoewel deze hadith de straf van afvalligheid niet koppelt aan rebellie tegen de staat, vermeldt een andere hadith (Muwatta' van Malik, 1414) de afkeuring van Omar met betrekking tot deze straf en zijn commentaar: 'Als jullie hem drie dagen zouden hebben opgesloten, elke dag een broodje zouden hebben gegeven en hem om berouw gevraagd; misschien zou hij berouw getoond hebben en zijn teruggekeerd naar Allah.' Omar zei vervolgens: 'O God, Ik ben niet aanwezig geweest, ik heb dat niet bevolen en ik heb het niet goedgekeurd nadat ik er kennis van heb genomen.' Bovendien is de context van de overlevering en

de critici van deze straf andere overleveringen en casussen noemen tegen de *ridda*-doodstraf. Ik bedoel hier overleveringen op gezag van de tweede kalief Omar, waarin hij de directe doodstraf van afvalligen bekritiseert en het grote meningsverschil over de periode die verleend wordt aan een *murtadd* (afvallige) om berouw te tonen,³⁴ met inbegrip van de meningen van gezaghebbende klassieke figuren zoals Sufyan al-Thawri (gest. 772/161 H.) en Ibrahim al-Nakha'i (gest. 713/95 H.), die zien dat een *murtadd* oneindig geadviseerd en gevraagd moet worden om tot inkeer te komen.³⁵ Een genuanceerde interpretatie van desbetreffende hadiths en tradities zou ook kunnen leiden tot een tussenpositie die recht doet aan zowel de soenna-tradities als de Koranische bevestigingen van godsdienstvrijheid. Het moet duidelijk zijn dat religie in de context van een premoderne islamitische staat de meest cruciale rol speelde in de sociaal-politieke cohesie van de samenleving. Met andere woorden: het beschermen van de stabiliteit en samenhang van de politieke staatsmacht was afhankelijk van het beschermen van de kerncomponenten van religie en geloof, inclusief het beschermen van het recht van niet-moslims in het naleven van hun geloof. Burgerschap in deze staat omvatte voornamelijk geloof in de islam voor moslims, en, voor niet-moslims, trouw en afhankelijkheid aan de staat. Voor moslims werd dat ook gekoppeld aan verblijf in of migratie naar islamitische gebieden (*dār Islam*) en het verlaten van vijandige gebieden van ongelooft (*dār shirk/ḥarb*), waar geen vrijheid van godsdienst gewaarborgd was. Dat was het kernidee waarop de Medina-staat en haar sociale samenhang werd gebaseerd in 622 zoals helder te zien is in het Medina-charter.³⁶ In deze context kunnen we ook de zogenoemde *ridda*-oorlogen plaatsen, gevoerd door de eerste kalief Abu Bakr (632-634) tegen Arabische stammen die de *zakāt* weigerden te betalen aan de

de omstandigheden van de hadith van Mu'adh en Abu Musa Al-Ash'ari onbekend; zie ook Brown 2017, p. 20.

³⁴ Over het meningsverschil over de *istitāba* zie R. Peters & G. de Vries, 'Apostasy in Islam', *Die Welt des Islams*, 1976/1977, jrg. 17, afl. 1/4, p. 6-7 (hierna: Peters & De Vries 1976/1977); Hilali 2010, p. 40-44.

³⁵ Voor de desbetreffende overleveringen en het meningsverschil zie Ibn Hazm, *Al-Muḥallā bi'l-Āthār*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya 2003, p. 12/108 e.v. De Hanbali-geleerde Ibn Qudama concludeert uit de mening van Al-Nakha'i dat de *murtadd* nooit met de dood gestraft zou mogen worden. Hij vindt echter dat deze mening in tegenspraak is met de soenna en de consensus. Ibn Qudama, Muwaffaq al-Din, *Al-Mughnī*, Beirut: Dar al-Kitāb al-Arabi 1983, p. 10/77.

³⁶ De *Ṣaḥīfat Al-Madīna* wordt in het islamitische pluralistische discours met enthousiasme gezien als een *par excellence* grondwet van een pluralistische samenleving en staat. Deze begint met de volgende artikelen: '1) This is a document from Muhammad the Prophet [the Messenger of Allah] [agreed upon] between the believers and Muslims of Quraish and [the people of] Yathrib, and those who followed them and joined them and labored with them. 2) They are one community (*ummah*) to the exclusion of all people. (...) 16) To the Jews who join us belong help and equality, they shall not be wronged nor shall their enemies be aided. (...) 25) The Jews of the Banu Awf are one community (*ummah*) with the believers, the Jews have their religion and the Muslims have theirs, their freedmen and their persons except those who behave unjustly and sinfully, for they hurt but themselves and their families'; zie noot 6; Ellethy 2017, p. 123-124.

staat na de dood van de Profeet. Het is duidelijk dat Abu Bakr, als staatshoofd, de centrale politieke sharia-gerichte ‘wereldse’ autoriteit van de staat wilde beschermen na het einde van de ‘hemelse’ autoriteit met de dood van de Profeet.³⁷ Het is in dit kader een opvallend gegeven dat ook tijdens de Europese verlichting, discussies over vrijheid van geloof en de rol van de staat in het waarborgen van de religieuze homogenisatie van de samenleving verschillende meningen voortbrachten. John Locke was een stevige tegenstander van elke vorm van dwang in religie.³⁸ Dat was echter niet de consensus van alle grote namen binnen het verlichtingsproces. In de naam van sociale samenhang schreef een belangrijke figuur als Jean Jacques Rousseau in 1762 in zijn *Du Contrat Social* dat in de toekomstige ideale staat iemand die niet gelooft in de religieuze waarheden, verordend door de wetgevende macht, uit de staat moest worden verbannen, of zelfs iemand die, na deze te hebben erkend, erin zou ophouden te geloven, zou moeten worden gestraft met de dood.³⁹

In de premoderne islamitische context betekende afvalligheid van de islam het verlaten van een islamitische geopolitieke context en het toetreden tot een vijandige groep buiten de politieke kaders van de islamitische staat. Hadith-overleveringen, ook in de authentieke hadith-collecties van al-Bukhari en Muslim, laten zien dat: (a) doodstraf niet altijd werd uitgevoerd tegen moslims die uit de islam traden in de profetische periode en de vroegere islamitische ge-

³⁷ Omars eerste reactie op het besluit van Abu Bakr was negatief. Hoewel hij later ingestemd heeft met het besluit, Omar's primaire positie was gebaseerd op het feit dat ze nog Moslims zijn conform de geloofsbelijdenis (*shahāda*). Abu Bakr was van mening dat er geen verschil is tussen het ontkennen van *zakāt* en het ontkennen van *ṣalāt* omdat beide bevestigde pijlers van de islam zijn. Al-Na'im 2008, p. 54-55 en 60, beweert dat als Omar (of Ali) de eerste kalief was, zou hij deze oorlogen niet hebben gevoerd.

³⁸ J. Locke, *First Letter Concerning Toleration and Other Things*, Indianapolis: Liberty Fund 2010, p. 11 e.v., 32-33, 70 e.v.; Brown 2017, p. 9.

³⁹ J. Rousseau, *The Social Contract and Discourses* (transl. with an introduction by G. Cole), London/Toronto: J.M. Dent & Sons Ltd. 1923, p. 121: 'There is therefore a purely civil profession of faith of which the Sovereign should fix the articles, not exactly as religious dogmas, but as social sentiments without which a man cannot be a good citizen or a faithful subject.[47] While it can compel no one to believe them, it can banish from the State whoever does not believe them - it can banish him, not for impiety, but as an anti-social being, incapable of truly loving the laws and justice, and of sacrificing, at need, his life to his duty. If anyone, after publicly recognising these dogmas, behaves as if he does not believe them, let him be punished by death: he has committed the worst of all crimes, that of lying before the law'; M. Hillar 'Sebastian Castelli and the Struggle for Freedom of Conscience', *Essays in the Philosophy of Humanism* 2002, vol. 10, p. 31; Y. Ellethy, 'Reform in a Muslim context: Contested interpretations through time and space', in: W. Ulrich, L. Rodríguez & O. Leirvik (eds.), *Contested Spaces – Common Ground? Space and Power Structures in Contemporary Multireligious Societies*, Leiden: Brill 2016, p. 114-115. Zie ook H. Vroom, 'The Critique of the Critique of Enlightenment', in: L. Boeve, J. Schrijvers, W. Stoker & H. Vroom (eds.), *Faith in the Enlightenment? The Critique of the Enlightenment Revisited*, Amsterdam/New York: Rodopi 2006, p. 340 e.v.; L. den Besten, *Illusie of verlichting. Kritiek op en betekenis van religie*, Vught: Skandalon 2011, p. 290.

meenschap⁴⁰ en (b) casussen van afvalligheid van de islam worden gekoppeld aan vereniging met de partij van de vijanden.⁴¹ Het Arabische naamwoord *ridda* (intrekking, terugkeer) werd niet begrepen als een persoonlijke keuze van het veranderen van iemands religie, maar als een publieke daad van politieke scheiding van of rebellie tegen de moslinggemeenschap.⁴² In dat geval golden de regels omtrent een vijand van de staat en *ridda* werd gezien als een daad van verraad tegen de gemeenschap, de samenleving en de staat en niet louter tegen het geloof. Deze mening is ook te vinden binnen de islamitische jurisprudentie, en kan gelegitimeerd worden op basis van de Koran en de soenna.⁴³

Hoewel de toepassing van een straf tegen afvalligheid in de contemporaine islamitische wereld zeer weinig tot geen voorbeelden geeft in het raamwerk van het staatsrecht,⁴⁴ hebben de officiële islamitische instanties en fatwa-raden in grote meerderheid nog geen generieke regel voorgebracht met betrekking tot de huidige fiqh-positie omtrent afvalligheid. Een recent voorbeeld van actieve betrokkenheid in deze kwestie zien we echter in een officiële verklaring van de

⁴⁰ Zie Brown 2017, p. 14-16. Hij bediscussieert de volgende casussen: a) Ubaydullah Ibn Jahsh heeft zich bekeerd tot het christendom in Abessinië, waarnaar de eerste vervolgde moslims migreerden op bevel van de Profeet. De Profeet heeft hem niet gestraft. (b) In het verdrag van al-Hudaybiyya (628) tussen de polytheïsten van Quraish en de Profeet werd er gesteld dat moslims die terugkeren naar polytheïsme en teruggaan naar Mekka geen straf zullen krijgen. In een andere overlevering kwam een nieuwe moslim naar de Profeet in Medina en, na het zweren van de eed van loyaliteit aan de islam, vroeg de Profeet om hem ontslag te geven van zijn eed en heeft hij hem vrijgelaten.

⁴¹ De sterkste hadith op het hoogste niveau van authenticiteit, dat wil zeggen overgeleverd door al-Bukhari en Muslim, noemt drie gevallen waarin het bloed van een moslim vergoten mag worden. Het laatste onder deze gevallen is dat van 'degenen die van zijn godsdienst afvalt en de groep/gemeenschap verlaat'; Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhari*, Beirut: Dar Al-Marefah 2007, hadith 6878 en Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dar Al-Marefah 2007, hadith 1676. In een andere hadith, overgeleverd in de soenna van Ahmad en Ibn Maja, zegt de Profeet: 'Allah accepteert van een polytheïst die van de islam afvalligheid heeft genomen geen daad totdat hij de polytheïsten verlaat en terugkeert naar de moslims'. Al-Bayhaqi en Abdulrazzaq overleveren op gezag van Anas Ibn Malik, die terugkeerde van een slag in Tustar, dat Omar hem vragen stelde over zes afvalligen, van de stam Bakr Ibn Wa'il, die 'afvallig zijn geworden van de islam en tot de polytheïsten zijn togetreden'. Anas zei dat ze vermoord werden tijdens de slag en vroeg of ze anders behandeld hadden moeten worden. Omar antwoordde: 'Jawel, Ik zou hun de islam presenteren en als ze die weigeren, zou ik hen opsluiten'. Volgens Ibn Hazm was de mening van Omar om onophoudelijk inkeer te blijven vragen van de gevangene *murtadd*. Ibn Hazm, *Al-Muḥallā*, 12/113. Y. Gad, *Al-Ridda wa Ḥurriyat al-ʿIqāḍ, Ro'ya Islāmiyya Jadīda* (Apostasy and Freedom of Faith, a New Islamic Perspective), Doha: Arab Center for Research & Policy Studies-Doha Institute, 2011, p. 13-14.

⁴² Brown 2017, p. 3-4 en 19. Hij verwijst naar het sociologische onderzoek van Simon Cottey, *The Apostates: When Muslims Leave Islam*, London: Hurst 2015, p. 13-16, over personen die hun religieuze groepen of gemeenschappen verlaten: wat afvalligen onderscheidt van degenen die gewoon weggaan, is dat afvalligen actieve tegenstanders van hun vorige identiteit worden, meer renegaten dan louter andersdenkenden.

⁴³ Zie Hilali 2010, p. 23-24 en 30.

⁴⁴ Peters & De Vries 1976/1977, p. 13-14.

Hogere Religieuze Raad van Marokko. In 2017 gaf de raad een fatwa uit waardoor een eerdere fatwa van 2012, die de doodstraf van een *murtadd* bevestigt, herzien wordt. Volgens de nieuwe fatwa is afvalligheid gekoppeld aan een politieke positie, namelijk aansluiting bij een vijandige staat, wat meer in lijn is met 'hoogverraad' in het moderne internationale rechtstelsel.⁴⁵ Deze opinie delen, op verschillende niveaus, andere moderne en contemporaine moslimgeleerden. De voormalige Grote Imam van Al-Azhar, Mahmud Shaltout (gest. 1964) stelt dat ongeloof en afvalligheid geen redenen zijn voor de doodstraf, in tegenstelling tot het strijden tegen moslims en de inspanning om hun geloof te wijzigen. Dit omdat 'in vele verzen de heilige koran expliciet tegen dwang in religie is'.⁴⁶ De contemporaine Egyptische geleerde Al-Qaradawi onderscheidt twee soorten van afvalligheid: zware *ridda* (*mughallaẓẓa*) en zachte *ridda* (*mukhaffafa*). Het eerste is van toepassing op afvalligheid gekoppeld aan wijziging van loyaliteit aan een andere staat en door de *murtadd* gepropageerde vijandschap jegens de gemeenschap en de staat. Het loutere verlaten van de islam is op zich geen strafbare misdaad.⁴⁷ Het is dus helder dat er onderscheid gemaakt worden tussen loutere geloofswijziging en afvalligheid die politieke consequenties meebrengt ten koste van het algemeen belang van de staat en de gemeenschap.

4. Conclusie

In dit artikel heb ik gefocust op de verhouding tussen islam en democratische rechtstaat, in het bijzonder op de vraag of er verenigbaarheid tussen beide mogelijk is en op de kwestie van afvalligheid in het raamwerk van godsdienstvrijheid in de islam.

Wat de verhouding tussen islam en een democratische rechtstaat betreft, bieden de schriftuurlijke bronnen generieke begrippen die ruimte creëren voor de menselijke redenering om de aspecten van deze verhouding in de juiste context toe te passen. De islamitische leer ondersteunt de 'kernwaarden' en voordelen van een democratische rechtstaat: gerechtigheid, *shūra*, de *umma* als bron van politieke autoriteit, sociale solidariteit, rechtsmacht, verantwoording voor de wet, onafhankelijkheid van de rechtelijke macht, scheiding van machten, pluralisme en fundamentele vrijheden. De moslimreserves hiertegen hebben niet te maken met het procedurele deel of de kernwaarden van democratie, maar meestal met bepaalde liberale/libertarische vrijheden van westerse democratieën die bepaalde islamitische voorschriften tegenspreken. De echte tegen-

⁴⁵ www.moroccoworldnews.com/2017/02/207505/moroccos-high-religious-committee-says-apostates-should-not-be-killed/amp/, geraadpleegd op 21 mei 2019.

⁴⁶ M. Shaltout, *Al-Islam 'Aqīda wa Sharī'a*, Cairo: Dar al-Shurouq 2001, p. 280-281.

⁴⁷ Al-Qaradawi, *Jarīmat al-Ridda wa 'Uqūbat al-Murtadd*, Beirut: al-Risala 2001, p. 1, 32-33.

stelling moet dus niet gezocht worden tussen islam en democratie, of tussen islam en het Westen en de liberale democratie, maar tussen religie en ‘excessief’ liberalisme en libertarisme. Westerse democratie gaat echter niet slechts over persoonlijke vrijheden of antireligieuze/islamitische morele waarden. Westerse liberale democratieën slagen erin vele kernwaarden te belichamen die gehuldigd worden in de islam. De democratisering van islamitische samenlevingen betekent dus niet automatisch hun de-islamisering. De labels ‘islamitische staat’ of ‘sharia-gerichte grondwet’ zijn *per se* geen garantie dat deze waarden bewerkstelligd worden; de *status quo* in vele islamitische landen spreekt voor zich. *Mutatis mutandis*: elke staat die deze kernwaarden realiseert en incorporeert kan in politieke zin beschouwd worden als ‘islamitisch’.

In het raamwerk van deze discussie over de verhouding tussen islam, staat en democratie heb ik de controversiële kwestie van afvalligheid en de daaraan verbonden straf in de islamitische traditie geanalyseerd. De kritiek omtrent deze straf komt niet alleen uit niet-islamitische kringen. De klassieke en moderne islamitische traditie kent ook geluiden van ‘orthodoxe’ geleerden die de kwestie van *ridda* proberen te reconstrueren. Dat vindt rechtvaardiging in het feit dat de Koran niet alleen zwijgt over een aardse straf tegen afvalligheid, maar ook elke vorm van dwang in religie tegenspreekt. De jurisprudentiële bewijzen voor de doodstraf tegen afvalligheid zijn te vinden in de soenna. Dat heeft de kritiek geholpen om twee mogelijke hermeneutische strategieën te ontwikkelen. De ene berust voor een beargumentering van een weerlegging van een afvallighedsstraf op de afkeuring van de vermoedelijke aard van de *āḥād*-hadith als bron voor zo’n belangrijke regel, die de Koran zou tegenspreken. De andere, waarop mijn betoog gebaseerd is, kijkt naar de desbetreffende overleveringen als geheel en ziet de politieke gevolgen van afvalligheid als redenering achter een eventuele politieke straf. *Ridda*, in een premoderne context, omvatte uittreding uit de gemeenschap, wijziging van loyaliteit en derhalve vijandschap met de voormalige sociopolitieke context. Deze visie wordt versterkt door een analyse van de relevante soenna-bronnen en historische tradities. Hoewel de moderne moslimstaten een zeer gering aantal tot geen casussen leveren waarbij met dood gestraft wordt voor afvalligheid, is het de vraag of er voldoende grond is om deze politiek-historische visie te steunen. Het aantal geleerden dat deze visie omarmt blijft, theologisch gezien, invloedrijk. De officiële fiqh-raden en fatwa-organen zouden nog bijeen moeten komen om een politiek-bindende theologische onderbouwing van een hedendaagse regel met betrekking tot deze kwestie tot stand te brengen.

Bibliografie

Abu Zahra, M., *Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Daar al-Fikr al-Arabi 1958.

Al-Alwani, T., *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*, trans. N. Roberts, London/Washington: The International Institute of Islamic Thought (IIIT) 2011.

Al-Asqalani, Ibn Hajar, *Een selectie concepten van de terminologie van de mensen van overlevering (Nokhbat al-Fikar fi Muṣṭalaḥ Ahl al-Athar)*, vert. A. Al-Ūrūbi, Al-Hikmah Publicaties 1435 (A.H.).

Al-Asqalani, Ibn Hajar, *Nozhat al-Nazar fi Sharḥ Nokhbat al-Fikar fi Muṣṭalaḥ Ahl al-Athar*, Mecca/Riyadh/Cairo: Maktabat Nizar Mostafa Albaz 2008.

M. Al-Awwa, 'Qaḍiyyat al-Ridda: Hall Tajāwazathā al-Mutaghiyyirāt? 'Uqūbat al-Ridaa Ta'zīran la Ḥaddan', <https://archive.islamonline.net/?p=9021>, geraadpleegd op 15 maart 2019.

Al-Banna, J., *Ḥurriyat al-Fikr wa 'l-I'tiqād fi 'l-Islam*, Cairo: Dar al-Fikr al-Islami 1998.

Al-Banna, J., 'Qaḍiyyat al-Ridda: Hall Tajāwazathā al-Mutaghiyyirāt? Lā 'Uqūba li 'l-Ridaa wa Ḥurriyat al-I'tiqād 'Imad al-Islam', <https://archive.islamonline.net/?p=9123>, geraadpleegd 15 maart 2019.

Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhari*, Beirut: Dar Al-Marefah 2007.

Al-Na'im, A., *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge/London: Harvard University Press 2008.

Al-Qaradawi, *Jarīmat al-Ridda wa 'Uqūbat al-Murtadd*, Beirut: Al-Risala 2001.

Al-Razi, Fakhr al-Din, *Tafsīr Al-Fakhr Al-Razi: al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dar al-Fikr 1981.

Al-Saidi, A., *al-Ḥurriyya al-Dīniyya fi Al-Islam*, Cairo: Dar Al-Kitab Al-Misri 2012 (first published 1955).

Al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyy Al-Qur'ān*, Cairo: Dar Al-Salam 2008.

Aulad Abdellah, M. "“Er is geen dwang in de godsdienst” (9:129). Het recht op godsdienstvrijheid en burgerlijke vrijheden in de islam", in: C. van den

Broeke, , A. Overbeeke, T. van der Ploeg & G. van der Schyff (red.), *Perspectieven op de godsdienstvrijheid en de verhouding tussen staat en religie*, Zutphen: Uitgeverij Paris 2019, p. 195-205.

Barber, B., *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley: University of California Press 1984.

Brown, J., *The issue of apostasy in Islam*, Yaqeen: Yaqeen Institute for Islamic Research 2017.

Cottee, S., *The Apostates: When Muslims Leave Islam*, London: Hurst 2015.

Den Besten, L., *Illusie of Verlichting, Kritiek op en Betekenis van Religie*, Vught: Skandalon 2011.

Durkheim, É., *The Elementary Form of the Religious Life*, transl. J. Swain, London: George Allen & Unwin Ltd. 1915.

Ellethy, Y., *Islam, Context, Pluralism and Democracy: Classical and Modern Interpretations*, London/New York: Routledge 2017.

Ellethy, Y., *Islam in Diachrony*, PhD thesis, Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam 2013.

Ellethy, Y., 'Quran and Islamic Tradition Connected to Religion and Violence: The Absent Texts', in: E. Eynikel & A. Ziaka, *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*, London: Harptree Publishing 2011, p. 34-48.

Ellethy, Y., 'Reform in a Muslim context: Contested interpretations through time and space', in: W. Ulrich, L. Rodríguez & O. Leirvik (eds.), *Contested Spaces – Common Ground? Space and Power Structures in Contemporary Multireligious Societies*, Leiden: Brill 2016, p. 113-125.

Ellethy, Y., 'Shura in text and context', in: G. Buijs, T. Sunier & P. Versteeg (eds.), *Risky Liaisons? Democracy and Religion. Reflections and Case Studies*, AmSTaR (*The Amsterdam Studies in Theology and Religion*), Amsterdam: VU University Press 2013, p. 78-92.

Ellethy, Y., 'Shuracratie: islamisering van de democratie of democratisering van de islam?', *Theologisch Debat*, juni 2011, p. 34-44.

Gad, Y., *Al-Ridda waḤurriyat al-I'tiqād, Ro'ya Islāmiyya Jadīda* (Apostasy and Freedom of Faith, a New Islamic Perspective), Doha: Arab Center for Research & Policy Studies-Doha Institute 2011.

Hilali, S., 'Mawqif al-Islam min al-Ridda' (The Islamic position on apostasy), *Proceedings of the 22nd General Conference of the Higher Council of Islamic Affairs*, Cairo, 22-25 February 2010.

Hillar, M., 'Sebastian Castellio and the Struggle for Freedom of Conscience', *Essays in the Philosophy of Humanism*, vol. 10, 2002, p. 31-56.

Ibn Hazm, *Al-Muḥallā bi 'l-Āthār*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya 2003.

Ibn Qayyim Al-Jawziyya, *I'lām al-Muwaqqi'īn'an Rabb al-'Ālamīn*, Seida-Beirut: Al-Maktaba al-Asriyya 2003.

Ibn Qudama, Muwaffaq al-Din, *Al-Mughnī*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi 1983.

Ibn Taymiyya, *Majmū' al-Fatāwā*, Al-Mansura: Dar Al-Wafaa 2005.

Kamali, M., *Freedom of Expression in Islam*, Cambridge: Islamic Text Society 1997.

Kamali, M., *Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments*, Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers 2000.

Locke, J., *First Letter Concerning Toleration and Other Things*, Indianapolis: Liberty Fund 2010.

Malinowski, B., *Freedom and Civilization*, London: George Allen & Unwin 1947.

Moslim, *Ṣaḥīḥ Moslim*, Beirut: Dar Al-Marefah 2007.

Vries, G. de, 'Apostasy in Islam', *Die Welt des Islams*, 17, Iss. 1/4, 1976-1977, p. 1-25.

Plattner, M., 'Liberalism and democracy: Can't have one without the other', *Foreign Affairs*; New York, vol. 77, Iss. 2, March/April 1998, p. 171-180.

Quadir, R., 'Godsdienstvrijheid en afvalligheid in de islam in relatie tot seculier recht', *Tijdschrift voor Recht en Religie (NTKR)*, 2019, afl. 2.

Rousseau, J., *The Social Contract and Discourses*, translated with an introduction by G. Cole, London/Toronto: J.M. Dent & Sons 1923.

Saeed, A. & H. Saeed, *Freedom of Religion: Apostacy and Islam*, Hampshire: Ashgate publishing Ltd. 2004.

Shaltout, M., *Al-Islam 'Aqīda wa Sharī'a*, Cairo: Dar al-Shurouq 2001.

Broeke, C. van den, 'Waar is de uitgang? Godsdienstvrijheid, het recht op uittreding, geloofsafval en het apostasieverbod in joodse, christelijke en islamitische geloofsgemeenschappen', in: C. van den Broeke, A. Overbeeke, T. van der Ploeg & G. van der Schyff (red.), *Perspectieven op de godsdienstvrijheid en de verhouding tussen staat en religie*, Zutphen: Uitgeverij Paris 2019, p. 165-180.

Velden, F. van der, 'De relatie tussen religie en staat in de islam', in: C. van den Broeke, A. Overbeeke, T. van der Ploeg & G. van der Schyff (red.), *Perspectieven op de godsdienstvrijheid en de verhouding tussen staat en religie*, Zutphen: Uitgeverij Paris 2019, p. 71-85.

Vroom, H., 'The Critique of the Critique of Enlightenment', in: L. Boeve, J. Schrijvers, W. Stoker & H. Vroom (eds.), *Faith in the Enlightenment? The Critique of the Enlightenment Revisited*, Amsterdam/New York: Rodopi 2006, p. 340-358.

Web

<https://www.moroccoworldnews.com/2017/02/207505/moroccos-high-religious-committee-says-apostates-should-not-be-killed/>, geraadpleegd op 21 mei 2019.