

Abdullahi A. An-Naʿīm: De toekomst van de *sharīʿa* en het debat in Noord-Nigeria¹

1. Inleiding

[327] De *sharīʿa* heeft, naar mijn mening, een hoogst belangrijke rol te spelen in Islamitische samenlevingen en gemeenschappen vanwege haar rol in de socialisatie van kinderen, de heiliging van sociale instituties en relaties, en de vorming en ontwikkeling van fundamentele waarden die vertaald kunnen worden in algemene wetgeving en overheidsbeleid via het democratische politieke proces. Maar ze heeft geen toekomst als een normatief systeem dat door de staat in positief recht en overheidsbeleid wordt omgezet en wordt afgedwongen. Met andere woorden, datgene wat in positief recht wordt omgezet en afgedwongen is niet *sharīʿa* als zodanig, en zou ook helemaal niet in zulke termen moeten worden aangeduid.

Dit artikel is een eerste, voorlopige poging tot iets delicaats: de bepaling van de openbare rol van de *sharīʿa* in de huidige Islamitische samenlevingen, met bijzondere aandacht voor Noord-Nigeria. In het Engelse origineel van dit artikel wordt voor deze plaatsbepaling de term ‘mediation’ gebruikt om de noodzaak te benadrukken van het tegen elkaar afwegen van tegenstrijdige claims, in plaats van te pleiten voor hetzij de categorische fusie van de *sharīʿa* en de staat, hetzij de totale uitsluiting van de *sharīʿa* uit het publieke domein.

Om alle mogelijke verwarring te voorkomen wil ik direct benadrukken dat de stelling en de argumentatie die hier worden gepresenteerd **slechts** betrekking hebben op de openbare rol van de *sharīʿa* (*moeʿamalāt*), en **niet** op zaken van geloofsleer en devotionele praktijk (*ʿaqīda* en *ibāda*). De reden voor deze afbakening van het onderwerp van mijn betoog is dat laatstgenoemde zaken niet beïnvloed worden door de drastische sociale, politieke en economische transformaties van de context waarin het deel van de *sharīʿa* dat de *moeʿamalāt* betreft in de huidige Islamitische samenlevingen moet worden toegepast. In het bijzonder is dit essay gericht op de werkelijke rol van de *sharīʿa* in het openbare leven van huidige en toekomstige Islamitische samenlevingen, en niet zozeer de studie van dit onderwerp als een historisch fenomeen. Met andere woorden, de volgende analyse veronderstelt dat de *sharīʿa* een rol zal blijven spelen in het openbare leven van Islamitische [328] samenlevingen, en poogt die rol te verhelderen en te faciliteren vanuit het bijzondere theoretisch perspectief dat hieronder wordt uitgelegd.

De hoofdvraag die ik hier stel is hoe de diepe en volhardende toewijding van Moslims aan wat algemeen bekend staat als *sharīʿa* kan worden verzoend met de noden van de huidige en toekomstige Islamitische samenlevingen in eigen land, alsook hun behoefte aan vreedzame en coöperatieve internationale betrekkingen met andere samenlevingen. Deze afbakening van de vraag is uiteraard relevant voor een breed scala van Islamitische samenlevingen, waar Moslims de meerderheid vormen van de bevolking van een staat, ofwel een minderheid vormen die het recht vraagt op een persoonlijk of familierecht conform de *sharīʿa*, zoals het geval is in bijvoorbeeld India en Israel. De specifieke relevantie van deze vraagstelling voor de huidige situatie in Noord-Nigeria, de aanleiding voor deze bundel, kan als volgt verder worden toegelicht.

Het lijkt me duidelijk dat de huidige politieke situatie in Nigeria, in het bijzonder sinds de eerste her-introductie van lang buiten werking gebleven aspecten van de *sharīʿa* door Zamfara State in 1999, ten duidelijkste een gevaarlijke grote mate van verwarring, onbegrip en verdenking laat zien ten aanzien van de termen waarin het nationale en regionale debat over de implementatie van de *sharīʿa* in twaalf Noordelijke staten wordt gevoerd². Deze stand van zaken wordt uiteraard veroorzaakt door een complex web van historische en contextuele

¹ Een vertaling van A.A. An-Naʿīm: “The Future of *Sharīʿa* and the Debate in Northern Nigeria”, in P. Ostien, J.M. Nasir, F. Kogelmann (Eds.): *Comparative Perspectives on Shariʿah in Nigeria*, Spectrum Books Ltd., Ibadan etc., 2005, pp. 327-357.

² Zie Ostien, 2002, in het bijzonder 170-173.

factoren die kunnen worden getraceerd tot de pre-koloniale geschiedenis van de hele West-Afrikaanse regio, alsook ontwikkelingen in Nigeria sinds de onafhankelijkheid, inclusief de burgeroorlog van de late jaren '60. Zonder in een discussie over die bredere historische en politieke context te treden, wat buiten het kader van dit essay zou vallen, suggereer ik hier dat de huidige verwarring, onbegrip en verdenking die de *sharī'a* omgeeft ten dele het gevolg is van de fundamentele dubbelzinnigheid van de eisen van de Moslims van de staten van Noord-Nigeria, die in de regel negatieve reacties ontlokken aan de Christenen en andere burgers van Nigeria.

Als een waarnemer van dit debat gedurende de laatste vier jaar, vanuit het gezichtspunt van iemand die heeft deelgenomen aan een vergelijkbaar debat in het land dat mijn thuis was, Soedan, sinds het midden van de jaren '60, geloof ik dat de enorm opgeblazen retoriek en overdreven eisen van veel Moslim-Nigerianen dikwijls een vijandige respons oproepen van de kant van Christen-Nigerianen, [329] wat op zijn beurt leidt tot nog sterkere retoriek van de kant van Moslims, en de vicieuze cyclus van confrontatie en wederzijdse beschuldiging is rond. Het is daarom van kritiek belang, naar mijn overtuiging, om duidelijk realistische stellingnamen aan beide zijden van het debat te definiëren over de rol van de *sharī'a* in het openbare leven van *om het even welke* staat in Nigeria, ongeacht het percentage van Moslim en niet-Moslim burgers. In het bijzonder moeten de stellingnamen van beide zijden duidelijk en in het openbaar geformuleerd worden in termen van de minimale constitutionele en politieke vereisten voor een verenigd, stabiel, pluralistisch en democratisch land.

Om te beginnen staat het fundamentele recht van Moslims op vrijheid van godsdienst in zaken van geloof en geloofspraktijk op geen enkele wijze ter discussie of ligt het op enigerlei wijze onder vuur. Het staat ook niet ter discussie dat Moslims ook iedere mogelijkheid genieten van persoonlijke en gemeenschappelijke naleving van de *sharī'a*. Omdat we ons alleen hoeven bezig te houden met de eisen van een deel van de Moslims van Noord-Nigeria dat de naleving van de *sharī'a* moet worden afgedwongen door de staat, is de vraag welke aspecten van deze uitgebreide juridische en ethische traditie volgens de eisen van Moslims moeten worden afgedwongen als een zaak van positief staatsrecht en officieel beleid. Omvat dit aspecten van de *sharī'a* zoals het *dhimma*-systeem, waardoor Christelijke Nigerianen zullen worden gedegradeerd tot de status van tweederangs burgers in hun eigen land? Zullen zij die niet-schriftelijk vastgelegde geloofssystemen (nu gewoonlijk bekend als Traditionele Afrikaanse Religies) aankleven die door de *sharī'a* geacht worden ongelovigen te zijn, in het geheel niet meer erkend worden als personen voor de wet, behalve onder de discretionaire status van een tijdelijk vrijgeleide (*amān*)? Roepen Moslims op tot de naleving door de staat van de *sharī'a*-wet op geloofsafval (*riddah*), die een Moslim die zijn of haar geloof in de Islam van de hand wijst onderwerpt aan de doodstraf? Roepen ze op tot een wettelijk verbod op het in rekening brengen of ontvangen van interest op leningen (*ribā*), en op speculatieve contracten (*gārar*), en door middel daarvan op moderne contracten in de sector van het bank- en verzekeringswezen? Nogmaals: de vraag is of de staat naleving van deze aspecten van de *sharī'a* moet afdwingen als een kwestie van positief recht en officieel staatsbeleid, en niet of Moslim-Nigerianen vrij zijn om, bij voorbeeld, zich te onthouden van banktransacties gebaseerd op interest of van verzekeringscontracten.

Deze fundamentele dubbelzinnigheid in de positie van de Moslims van Nigeria confronteert het land als geheel met een kritiek dilemma. Aan de ene kant, als Moslims in feite vragen om de totale en allesomvattende implementatie van de *sharī'a*, inclusief de bovengenoemde aspecten, [330] laten ze geen basis voor de gelijkheid voor de wet van die Nigeriaanse burgers die geen Moslims zijn. De eis van de toepassing van de totaliteit van de *sharī'a* zou gelijk staan aan een uitnodiging tot burgeroorlog. Aan de andere kant, als Moslims niet op deze manier oproepen tot de totale implementatie van de *sharī'a* op alle terreinen, moeten ze uitleggen hoe ze die delen van de *sharī'a* kiezen waarvan ze de naleving afgedwongen willen

zien. Welke basis of welk criterium gebruiken ze om die aspecten van de *sharī'a* te selecteren waarvan ze willen dat de staat ze implementeert, en welke rechtvaardiging is er voor een dergelijke selectie, vanuit het gezichtspunt van de *sharī'a*? Hoe kunnen die Nigerianen die geen Moslim zijn de precieze mate kennen van datgene wat Moslim-Nigerianen vragen, en hoe kunnen zij de volledige implicaties daarvan voor hun status als burgers van hetzelfde land inschatten, tenzij deze vragen worden beantwoord? Als het criterium voor de selectie onduidelijk is, of ongerechtvaardigd vanuit het gezichtspunt van de *sharī'a*, zouden Christelijke Nigerianen in redelijkheid kunnen denken dat de Moslims tactisch opereren door nu alleen datgene te vragen wat ze denken te kunnen krijgen, totdat zij later in staat zullen zijn meer te vragen en te krijgen.

De stelling en analyse die ik in dit essay presenteer legt de nadruk op zulke onderliggende kwesties, in plaats van zulke technische kwesties te onderzoeken als de vraag of de Noordelijke staten de constitutionele bevoegdheid hebben om de toepassing van de *sharī'a* uit te breiden zoals ze hebben gedaan, of de redenen te analyseren voor het opnemen van een dergelijke bevoegdheid in de constitutie van 1999³. Naar mijn mening zijn de kwesties die ik naar voren breng van een meer fundamenteel constitutioneel belang. Zonder in detail in te gaan op de bepalingen van de Nigeriaanse constitutie, is het duidelijk dat, vanwege een fundamenteel constitutioneel principe, geen staat de macht kan hebben om wetgeving in te voeren of enig beleid te implementeren dat de grondrechten van enige burger of groep van burgers schendt. Aangezien, zoals hieronder uitgelegd, bepaalde aspecten van de *sharī'a* eenvoudigweg totaal niet te rijmen zijn met de basisprincipes van de constitutionele regeringsvorm, is het neerleggen van dergelijke principes in de wet, of het aanvaarden ervan als officieel staatsbeleid, intrinsiek onconstitutioneel, zelfs als de expliciete tekst van de constitutie iets anders lijkt uit te wijzen. Door in te gaan op kwesties als deze hoop ik bij te dragen aan de verheldering van de termen en implicaties van het huidige *sharī'a*-debat in Nigeria. Overigens zijn deze [331] kwesties en overwegingen duidelijk ook van toepassing op een breed scala van Islamitische maatschappijen en gemeenschappen in de gehele wereld, nu en in de nabije toekomst.

Vanuit dit perspectief zal ik betogen dat de staat niet hoort te claimen, en dat de publiek niet dient te accepteren, dat zij het gezag zou hebben om naleving van enig aspect van de *sharī'a* af te dwingen als positief recht of officieel beleid. Dat betekent niet dat geen principes van de *sharī'a* kunnen of zouden moeten worden opgenomen in de wetten van de staat, of worden geïmplementeerd door haar administratieve organen. Het is hoogst waarschijnlijk dat waar ook maar Moslims de meerderheid of een significante minderheid van de bevolking vormen, de principes van de *sharī'a* de wetgeving en het beleid van de staat zullen beïnvloeden. Mijn punt is echter dat wanneer dat ook maar gebeurt, dat gedaan hoort te worden alsof het een gewone kwestie van wetgeving of beleid van de staat betreft, en niet in de naam van de *sharī'a* als zodanig. Vanwege de verscheidenheid van de manieren waarop de *sharī'a* staatsbeleid en overheidsinstuties en –praktijken zal blijven beïnvloeden, verwijs ik naar deze benadering als “de religieuze neutraliteit van de staat”. Zoals ik zal proberen uit te leggen in de volgende paragraaf, betekent dat niet de totale verbanning van de Islam uit het publieke domein, dus datgene waarvan het “secularisme” vaak beschuldigd wordt, ten onrechte naar mijn mening. De centrale kwestie voor mij is het vinden van een middenweg tussen concurrerende claims over de relatie tussen godsdienst en de staat, in plaats van simplistische categorische scheiding van de twee wat naar mijn mening noch mogelijk noch wenselijk is.

Deze benadering lijkt me noodzakelijk vanwege een fundamenteel dilemma. Aan de ene kant zijn de gangbare traditionele interpretaties van de *sharī'a* diep problematisch voor de constitutionele regeringsvorm, politieke stabiliteit en economische ontwikkeling in de

³ Zie daarvoor bijvoorbeeld Illesanmi, 2001.

Islamitische samenlevingen van tegenwoordig. Naast de welbekende problematische aspecten van die gangbare interpretaties zoals discriminatie tegen vrouwen en niet-Moslims⁴, sluit de aard van de *sharī'a* zelf het afdwingen van haar naleving door de staat door middel van positief recht of officieel beleid uit, zoals ik hieronder zal uitleggen. Aan de andere kant maakt de godsdienstige toewijding van Moslims aan een of andere publieke rol voor de *sharī'a* in hun samenleving haar totale verbanning naar het zogeheten privé domein naar mijn mening noch haalbaar, noch wenselijk.

Eén mogelijk antwoord op het eerste deel van dit dilemma is de oproep door wijlen *Oestādh* Mahmoud Mohamed Taha van Soedan tot een paradigmawisseling [332] in de *idjtihād* en herziening van de *oesoel al-fiqh* (de klassieke wetenschap die de bronnen van de *sharī'a* wil begrijpen) teneinde die problematische aspecten van de *sharī'a* te herformuleren⁵. Deze benadering bestaat uit twee delen. De eerste is de premisse dat er behoefte is aan een paradigmawisseling; de tweede, de specifieke methodologie om die wisseling en haar resultaten tot stand te brengen. Ik blijf overtuigd van de geldigheid van de premisse, alsook van de legitimiteit en haalbaarheid van de specifieke methodologie voorgesteld door *Oestādh* Mahmoud. Maar de twee kunnen onderscheiden worden, zodat men de premisse zou kunnen accepteren terwijl men een alternatieve methodologie voor die van *Oestādh* Mahmoud voorstelt, als men er maar dezelfde doelstellingen mee kan realiseren.

Maar het accepteren of verwerpen van die of enige andere voorgestelde benadering biedt geen oplossing voor de kwestie van de openbare rol van de *sharī'a* in de Islamitische samenlevingen van tegenwoordig, in het bijzonder in relatie tot de staat, en met betrekking tot internationale relaties. Dat wil zeggen, of men nu wel of niet gelooft in de noodzaak van het herinterpreteren van de bronnen van de *sharī'a* en een methode daarvoor, het biedt geen oplossing voor het afdwingen van de naleving van zulke nieuwe principes door de staat, wat het onderwerp is van dit essay. In het bijzonder zal ik betogen dat de intrinsieke aard van de *sharī'a* als een onvermijdelijkerwijs menselijke interpretatie van de Qor'ān en Soenna van de profeet betekent dat de naleving van de nieuwe formuleringen, welke men ook zal gaan aanvaarden, niet door de staat als zodanig afgedwongen zal mogen worden.

Vanuit dit perspectief ben ik hier bezig met het vinden van een middenweg tussen aan de ene kant de noodzaak van “de religieuze neutraliteit van de staat”, en aan de andere kant het legitieme verlangen van Moslims naar een sterke invloed van de Islam in het sociale en politieke leven in overwegend Islamitische samenlevingen. Ik zal in de volgende paragraaf (§ 2) van dit essay beginnen met een korte verheldering van de begrippen *sharī'a* en *fiqh*, om te benadrukken dat menselijke interpretatie een integraal bestanddeel vormt van ieder proces en iedere methode om de religieuze wet van de Islam, de goddelijke leiding c.q. Gods geboden voor mensen, hetzij als individuen, hetzij als complete gemeenschappen en samenlevingen, te formuleren. Vervolgens (§ 3) zal ik het idee van een Islamitische staat als een staat die de naleving van een of andere interpretatie van de *sharī'a* afdwingt door positief recht of officieel beleid aanvechten, als het tegengestelde van een staat waarin de Islam het recht en het beleid op minder directe wijzen beïnvloedt zoals hierboven aangegeven. De slotparagraaf (§ 5) is gewijd aan een voorlopige bespreking van de voorgestelde [333] middenweg tussen de religieuze neutraliteit van de staat en de invloed van de Islam op de politiek in Islamitische samenlevingen.

2. Onvermijdelijkheid van menselijke interpretatie bij *sharī'a* of *fiqh*

Het voornaamste uitgangspunt van mijn argumentatie in deze paragraaf is dat dat wat onder Moslims algemeen bekend is als *sharī'a*, in feite het product was van een erg langzaam en geleidelijk proces van interpretatie van diverse delen van de Qor'ān en Soenna gedurende de

⁴ Zie voor deze kwesties An-Na'im, 1990, 86-91.

⁵ Zie, in het algemeen, Taha, 1987 en An-Na'im, 1990.

eerste drie eeuwen van de Islam. Dit proces werd geleid door geleerden en juristen die de bronnen of methodologie (*oesoel al-fiqh*) ontwikkelden en toepasten in *volledige onafhankelijkheid* van de staat, met de vereiste aandacht voor de omstandigheden en problemen van hun gemeenschappen en politieke instituties. Het feit dat dat proces in sterke mate door de context wordt bepaald wordt geïllustreerd door het feit dat al-Sjafi'ī een aantal van zijn opvattingen wijzigde toen hij verhuisde van 'Irāq naar Egypte. Bovendien, zoals te verwachten is, was er veel onenigheid onder die “grondleggende” geleerden over de bronnen, de methodologieën die ze ontwikkelden, en de conclusies die ze trokken op basis van hun onderscheiden interpretatieve inspanningen.

Deze significante verschillen zijn tot de huidige dag blijven bestaan tussen de Soenni- en Sjī'a-scholen van de Islamitische jurisprudentie (*madhahib*), alsook binnen elke school, met ernstige praktische consequenties. De Malikitische school bij voorbeeld, die tegenwoordig in Noord- en West-Afrika domineert, is de enige die de zwangerschap van een ongehuwde vrouw accepteert als bewijs voor *zīna* (onwettige geslachtsgemeenschap), wat gestraft kan worden met steniging tot de dood als de vrouw een *moehsana* (ooit getrouwde vrouw) was. Een vrouw kan dus worden veroordeeld tot steniging tot de dood op basis van dit “bewijs” als ze toevallig woont op een plaats waar de Malikitische school overheerst, zoals Noord-Nigeria, wat geïllustreerd wordt door een aantal recente gevallen. Onder de Hanafitische, Sjafi'itische, Hanbalitische en Ja'faritische (Sjī'a) scholen daarentegen is een beschuldiging van *zīna* op basis van alleen zulk bewijs juist grond voor een ander misdrijf volgens de *sjarī'a*, *qadhf* (de onbewezen beschuldiging van onwettige geslachtsgemeenschap). Met andere woorden, niet alleen zou een vrouw zijn vrijgesproken van een aanklacht wegens *zīna* die slechts is gebaseerd op haar zwangerschap, als ze toevallig leeft op een plaats waar een van die andere wetsscholen domineert, maar ook kan haar beschuldiger worden geconfronteerd met een aanklacht wegens een ernstige misdaad, *qadhf*.

[334] In huidige debatten over de toepassing van de *sjarī'a* in de moderne context, wordt vaak een onderscheid gemaakt tussen *sjarī'a* en *fiqh*, waarbij gesteld wordt dat het eerste datgene betreft wat God wettelijk heeft vastgelegd, terwijl het laatste begrip verwijst naar wat mensen daarvan begrijpen⁶. Dit onderscheid kan betekenis hebben bij het analyseren van principes of regels die meer het product zijn van het speculatieve denken dan van tekstuele bronnen ontleend aan de Qor'ān en de Soenna, maar het kan niet betekenen dat deze door God geïnspireerde bronnen niet ook onderworpen zijn aan menselijke interpretatie.

“Hoewel de wet van goddelijke herkomst is, is de daadwerkelijke constructie van de wet een menselijke activiteit, en de resultaten daarvan representeren de wet Gods *zoals door mensen begrepen*. Omdat de wet niet kant-en-klaar uit de hemel is neergedaald, is het het menselijk begrip van de wet – de menselijke *fiqh* [letterlijk betekent dat begrip] – dat onvermijdelijkerwijs normerend wordt voor de samenleving⁷.

Voor onze doeleinden hier geldt daarom dat menselijke interpretatie van door God geïnspireerde bronnen altijd noodzakelijk is, of de uitkomst nu *sjarī'a* of *fiqh* wordt genoemd. Met andere woorden, terwijl de principes van de *fiqh* gemakkelijker kunnen worden veranderd als zij geen steun hebben in de tekst van de Qor'ān en de Soenna, kunnen meningsverschillen over de betekenis en het normatieve karakter van deze door God geïnspireerde bronnen niet vermeden worden.

Dit punt was voor de grondleggers van de verschillende scholen van de *sjarī'a* zo duidelijk dat zij zich sterk verzetten tegen het opleggen van hun gezichtspunten door het staatsgezag, zelfs als zijzelf werden bedreigd door marteling en gevangenisstraf. Geen van de grondleggers

⁶ Weiss, 1998, 120.

⁷ Ibidem, 116.

van de grotere Soennitische wetsscholen heeft enig juridisch of ander openbaar ambt bekleed, behalve Aboe Joesoef van de Hanifitische school die de positie van opperrechter bekleedde onder het Abbasidische Kalifaat. In plaats daarvan accepteerden deze geleerden meningsverschil als een gezond en creatief aspect van hun werk, terwijl ze probeerden de consensus onderling en in hun gemeenschappen te bevorderen. Zo werd ieder individueel principe van de *sjarʿa* (niet slechts de *fiqh*) vastgesteld door de *idjmāʿ* (consensus) en vrijwillige naleving in brede Moslim-kringen, en nooit door een institutionele autoriteit, hetzij officieel hetzij niet-officieel. Er was [335] nooit een concilie of formele vergadering, zelfs niet door de geleerden op persoonlijke titel bijeengeroepen, waar verschillende opvattingen over de principes van de *sjarʿa* werden besproken om voor eens en altijd sommige te erkennen en andere te verwerpen. In plaats daarvan was de geldigheid en het bindende gezag van ieder principe of iedere regel van de *sjarʿa* altijd het product van de vrije ongedwongen keuze van generaties van Moslim-geleerden en gemeenschappen over een lange tijdsperiode. Het is ook relevant op te merken dat vrijwillige en inter-generationale *idjmāʿ* in brede Moslim-kringen in feite de fundamentele grondslag is van alle bronnen en technieken van de *sjarʿa*, in het verleden, heden en de toekomst. In standaard-handboeken, en volgens de standaard-kennis van Moslims in het algemeen, worden als de bronnen van de *sjarʿa* genoemd: de Qorʿān, Soenna, *idjtihād* (juridische redenering), *idjmāʿ* en *qijās* (het redeneren op basis van analogie met eerder vastgestelde regels). Maar in feite zijn al deze bronnen, en hun prioriteit en toepassing, het product van *idjmāʿ*. Zelfs de tekst van de Qorʿān wordt gekend en als zodanig geaccepteerd vanwege de consensus van generaties Moslims sinds de tijd van de profeet Gods. Het verzamelen en vastleggen van de Soenna in gezaghebbende compilaties (bekend als *sihāh* of betrouwbare boeken zoals die van Moeslim en Boechārī) geschiedde op basis van vrijwillige consensus onder vele generaties Moslims. De mogelijkheid van *idjtihād* en *qijās*, en de legitimiteit van hun toepassing om specifieke principes van de *sjarʿa* of *fiqh* te genereren, zijn ook het product van de *idjmāʿ* van brede kringen Moslims. De ontwikkeling en het overleven van verschillende denkrichtingen, en het uitsterven van andere, was ook een gevolg van *idjmāʿ*. Bij voorbeeld zijn de denkbeelden van Aboe Hanifa of Malik tot afzonderlijke en succesvolle *madhāhib* uitgegroeid alleen maar omdat generaties van Moslims ze accepteerden en toepasten op basis van hun eigen vrije keuze. De ontwikkeling van *oesoel al-fiqh*, en de systematische compilatie ervan door al-Sjafiʿī, alsook zijn eigen school van jurisprudentie, overleefden en sloegen wortel op basis van *idjmāʿ*.

Het is waar dat er altijd duidelijke problemen zijn geweest met het proces en het principe van *idjmāʿ*. Om te beginnen, hoe moet beslist worden wat het terrein of onderwerp is waarop *idjmāʿ* mag worden toegepast, en door wie? Sommige Moslims beweren dat bepaalde zaken dermate duidelijk zijn beslecht door de directe en categorische tekst van de Qorʿān of Soenna dat er geen sprake is van een concurrentie van diverse menselijke interpretaties die door *idjmāʿ* moet worden beslecht (“*Lā idjtihād fī mā fihi nass*”, d.w.z. dat er geen *idjtihād* kan zijn in enige kwestie die onder het gezag valt van een categorische tekst in de bronteksten). Wat degenen die [336] dit standpunt aanhangen onvoldoende onderkennen is dat zelfs de opinie dat een gegeven kwestie onder het gezag valt van een categorische tekst zelf al een menselijk oordeel is, gezaghebbend slechts in de mate dat zij zelf gesteund wordt door de *idjmāʿ* van degenen die zich op hetzelfde standpunt stellen. En dan is er de vraag wiens *idjmāʿ* een interpretatie bindend maakt. Sommigen hebben de bindende kracht van *idjmāʿ* willen beperken tot consensus onder een beperkte groep juristen; kwesties waar degenen die dit standpunt zijn toegedaan mee worden geconfronteerd zijn o.a. hoe de criteria voor het selecteren van de juristen wier *idjmāʿ* bindend zal zijn moeten worden overeengekomen, en hoe men hun opinies identificeert en verifieert. Als men zou zeggen dat het gezag van de *idjmāʿ* moet komen van de consensus van de Moslim-gemeenschap in haar geheel, blijft nog

de vraag hoe men moet vaststellen en verifiëren dat dit inzake enige kwestie inderdaad is gebeurd. En of de consensus nu die is van een selecte groep juristen of van de gehele gemeenschap, waarom zou de opinie van één generatie daaropvolgende generaties moeten binden?

Bovendien, welke oplossingen men ook vindt voor zulke methodologische en praktische problemen zal, opnieuw, zelf altijd het product zijn van menselijk oordeel en vrijwillige keuze. Daarom zijn het pure idee van een *sharī'a*, maar ook haar bronnen en inhoud, intrinsiek en permanent mede-bepaald door het menselijk begripsvermogen, en dit impliceert noodzakelijkerwijs zowel de onvermijdbaarheid van meningsverschillen en de mogelijkheid van fouten, onder de geleerden of binnen de gemeenschap in het algemeen. Iedere mogelijke opvatting inzake de *sharī'a* kon zich nooit vestigen, en zal nooit gezaghebbend kunnen blijven in de toekomst, dan door *idjmā'*, die noodzakelijkerwijs het product is van menselijk oordeelsvermogen en vrijwillige aanvaarding door talloze generaties Moslims, en niet van een of andere institutionele autoriteit die het prerogatief heeft religieuze doctrines te definiëren voor de gemeenschap van de gelovigen.

Voor onze doeleinden hier in het bijzonder geldt dat de in verregaande mate gedecentraliseerde, vrijwillige en inter-generationale aard van iedere opvatting of kennis inzake de *sharī'a* intrinsiek niet te verzoenen zijn met welke notie dan ook van institutionele vastlegging in wetgeving, of afgedwongen naleving. De *sharī'a* bindt Moslims als een kwestie van godsdienstig geloof, en iemand kan zich niet in zijn geloof gebonden achten door wat hij of zij niet persoonlijk accepteert als een geldige interpretatie van relevante teksten in de Qor'ān en Soenna door toepassing van andere bronnen en technieken van de *sharī'a*. Wat de autoriteiten in welke staat dan ook zullen kiezen om naleving van de *sharī'a* af te dwingen door positief recht of overheidsbeleid zal, gegeven de diversiteit van de meningen onder Moslim-juristen, [337] altijd wel bij de een of andere Moslim op bezwaren stuiten als een zaak van diens persoonlijke religieuze overtuiging. Met andere woorden, het zogenaamde afdwingen van naleving van de *sharī'a* door de staat zal onvermijdelijk de schending van het grondrecht van de godsdienstvrijheid voor Moslims zelf met zich meebrengen – afgezien nog van de andere bezwaren die tegen bijzondere principes kunnen worden ingebracht, zoals hieronder geschetst.

De basis-conclusie van deze paragraaf is de onvermijdelijkheid van *mensenwerk* in de interpretatie van alle religieuze teksten; in het geval van de Islam de Qor'ān en Soenna. Ik gebruik hier de term “mensenwerk” om aan te geven dat mensen de primaire drijvende kracht zijn achter sociale verandering, ten goede of ten kwade, zonder daarmee overigens de invloed van culturele, structurele, omgevings- en andere factoren te willen ontkennen. Met mijn gebruik van deze term geef ik mij ook in de vereiste mate rekenschap van de religieuze of andere motivaties die mensen kunnen hebben om te handelen of af te zien van handelen, en ik wil hiermee niet suggereren dat alle mensen in gelijke mate in staat en bereid zijn een proactieve rol te spelen in het godsdienstige discours. Dit woordgebruik is ook consistent met het godsdienstig geloof van Moslims dat God de uiteindelijke Schepper en Handelende instantie is in de wereld, omdat God als Hij door bemiddeling van mensen handelt dat altijd doet met respectering van de schijnbare autonomie van hun wil en van hun respectievelijke context, in plaats van door directe “goddelijke” interventie. Het benadrukken van de rol van mensenwerk impliceert – zonder op welke wijze dan ook het geloof dat God de uiteindelijke Schepper is te betwisten of te ondermijnen – een oproep aan mensen om verantwoordelijkheid te nemen voor de relevantie en betekenis van hun godsdienstig geloof voor hun eigen levens, in plaats van zichzelf te beschouwen als passieve voorwerpen van manipulatie door krachten waarover ze geen controle hebben.

Het is bovendien voor mij duidelijk dat het mensenwerk van sommige actoren nogal de neiging heeft om de sociale en politieke “ruimte” waarin het mensenwerk van anderen

vrijelijk werkzaam kan zijn te verkleinen, maar ook nog dat tegen de uitkomst van het mensenwerk van iedere actor vanuit het een of andere gezichtspunt bezwaren kunnen worden aangevoerd. Toch moet, om mensen in staat te stellen zich te verweren tegen de negatieve manifestaties van het mensenwerk van anderen, de ruimte voor afwijkende religieuze, sociale en politieke meningen zo vrij en open worden gehouden als maar menselijkerwijs mogelijk is. Dat is de reden waarom ik in het bijzonder bezorgd ben over de gevaren van het toestaan om het dwangvermogen van de staat te gebruiken, of liever gezegd misbruiken, ten voordele van de godsdienstige opvattingen van sommigen en ten koste van die van anderen. Bovendien maakt de tendens van het Islamitische discours om ieder meningsverschil over de *sharī'a* te gieten in betichtingen van geloofsafval en ketterij het geboden om te vermijden dat politieke verschillen een religieuze dimensie krijgen. Ik zal daarom de volgende twee paragrafen wijden aan een bespreking van het karakter van de staat (§ 3) en van de problemen verbonden aan het politieke gebruik van beschuldigingen van geloofsafval en ketterij (§ 4).

3. De illusie van een Islamitische staat die naleving van de *sharī'a* afdwingt

[338] Het voornaamste probleem met het idee van een Islamitische staat die naleving van de *sharī'a* kan afdwingen via het positieve recht of officieel beleid is dat, vanwege de inherente subjectiviteit en dientengevolge de diversiteit van alle interpretaties van de Qor'ān en Soenna, zo'n poging noodzakelijkerwijs zal berusten op de specifieke interpretatie geaccepteerd door degenen met de politieke macht, met uitsluiting van andere interpretaties die in de ogen van andere gelovigen minstens even geldig zijn. Met andere woorden, de onmogelijkheid van het afdwingen van naleving van de *sharī'a* door de staat wordt veroorzaakt door het karakter van de *sharī'a* als een religieus normatief systeem, en het karakter van de staat als een politieke institutie. Toch blijft de paradox: Aan de ene kant blijven Moslims, althans in theorie, verlangen naar de illusie van een zuiver-Islamitische staat waarin de *sharī'a* wordt opgelegd als de enige wet, maar velen van hen beschouwen zelfs verzet tegen het idee van een Islamitische staat als geloofsafval – een halsmisdrijf waarop de doodstraf staat. Aan de andere kant heeft de overgrote meerderheid van de post-koloniale Islamitische samenlevingen in feite vermeden de *sharī'a* te aanvaarden als het wettelijk stelsel en de basis voor het overheidsbeleid in hun eigen onafhankelijke staten, en het zeer geringe aantal landen dat het heeft geprobeerd, zoals Iran, Pakistan en Soedan, krijgen te maken met ernstige problemen om het in praktijk te laten werken. Kortom, Islamitische samenlevingen lijken onwillig om de illusie op te geven dat de *sharī'a* de enige wet zou kunnen en moeten zijn waaronder zij leven; maar tevens willen – of kunnen – ze deze niet werkelijk in praktijk brengen door de instituties van de staat als zodanig.

Deze paradox kan worden opgelost, naar het mij lijkt, door een Islamitische legitimatie te geven voor de religieuze neutraliteit van de staat, waarbij de *sharī'a* een positieve rol kan spelen in het publieke domein, zonder door de staat te worden afgedwongen als positief recht en overheidsbeleid. Omdat de religieuze neutraliteit van de staat en haar institutionele scheiding van de godsdienstige autoriteiten gewoonlijk “secularisme” wordt genoemd, en door [339] veel Moslims met vijandigheid wordt tegemoet getreden, moet mijn argumentatie een weerlegging omvatten van in mijn ogen niet-steekhoudende bezwaren tegen dit concept.

Om deze stelling te ondersteunen, wil ik ten eerste benadrukken dat de staten die door de hele geschiedenis over Moslims hebben geregeerd altijd in feite seculier zijn geweest, en niet anders konden dan dat. Secularisme moet worden opgevat als een bijzonder, steeds in grote mate door de context bepaalde type relatie tussen godsdienst en de staat, die varieert tussen verschillende settings, en die de staat in staat stelt religieuze legitimiteit te claimen zonder haar in staat te stellen zich als zodanig het religieuze gezag toe te eigenen.

Het tweede argument tegen de drogreden van een Islamitische staat die pretendeert naleving van de *sharī'a* af te dwingen via het positieve recht is dat ze schadelijker is dan een seculiere

staat voor de godsdienstvrijheid en de integriteit van de religieuze ervaring van zowel Moslim als niet-Moslim burgers van de staat. Om te beginnen, terwijl Moslims altijd zijn blijven streven naar het model van de staat van de profeet in Medina (622-632 na Chr.), is het duidelijk dat die ervaring niet kan worden herhaald, noch logisch vergeleken kan worden met enig andere periode in de Islamitische geschiedenis of de toekomst van Islamitische samenlevingen. Naast het uitzonderlijke feit van de daadwerkelijke aanwezigheid van de profeet, die openbaringen bleef ontvangen en uitleggen gedurende die hele periode, en zijn persoonlijk charisma en moreel leiderschap meebracht, bestond de staat in Medina uit nauw verbonden stamgemeenschappen van hoog gemotiveerde pas-bekeerden die leefden binnen een extreem-bepaalde ruimte. Met andere woorden, de staat van Medina was meer gebaseerd op de morele autoriteit van de profeet en op sociale conformiteit binnen een kleine, nauw-verbonden gemeenschap dan op het vermogen van de staat dwang uit te oefenen zoals in andere menselijke samenlevingen. Het model van de staat van de profeet in Medina kan niet worden toegepast in de huidige context van enige Islamitische samenleving omdat het een uniek fenomeen was dat eindigde met zijn dood.

Wat betreft de rest van de Islamitische geschiedenis is het ook duidelijk dat de Islamitische legitimatie van de staat altijd een oorzaak van conflicten en burgeroorlog is geweest sinds de dood van de profeet Mohammed in 632. De meerderheid van de Soenni Moslims gelooft dat de regeerperiodes van de eerste vier Kaliefen van Medina (de zetel van de eerste staat in West-Arabië) de ideale Islamitische staat en gemeenschap van de tijd van de profeet voortzette. Maar volgens de Sjī'a Moslims waren de eerste drie Kaliefen van Medina illegitieme usurpatoren van de positie die alleen Ali (de neef van de profeet, die de vierde Kalief van Medina werd) en zijn afstammelingen uit [340] Fatima (het enige overlevende kind van de profeet) toekwam. Gedurende zijn gehele regeerperiode als vierde Kalief (656-661) was Ali diep verwickeld in een bittere burgeroorlog tegen de clan van de Oemajjaden en andere facties, waaronder een aantal van zijn eigen aanhangers, bekend als *al-Chawāridj* (de groep die zich afsplitst), die hem verwierpen omdat hij in het conflict bemiddeling had geaccepteerd. Na de moord op Ali door een van *al-Chawāridj* in 661, vestigde de Oemajjaden-clan een monarchie die het zich uitbreidende Moslim-rijk regeerde vanuit Damascus, Syrië, tot 750. De Abbasiden lanceerden hun succesvolle opstand tegen de Oemajjaden-dynastie in de naam van de Islamitische legitimiteit, maar de Abbasidische staat (750-1258) was ook een monarchie die vanuit Baghdād, 'Irāq, meer in overeenstemming met politiek eigenbelang dan de principes van de *sharī'a* regeerde. Hetzelfde gold voor de andere staten van variërende omvang en duurzaamheid die sinds die tijd de Islamitische samenlevingen hebben geregeerd: van Spanje, Noord- en West-Afrika en Centraal-Azië, inclusief het Ottomaanse Rijk dat uiteindelijk in 1923-24 ontbonden werd.

De spanning tussen Islamitische legitimiteit en politiek eigenbelang werd dikwijls in verschillende fasen van de geschiedenis opgeheven door wederzijdse accommodatie tussen *al-oemarā'* (de machthebbers) en *al-oelamā'* (de geleerden van de *sharī'a*), waarbij de eersten de theoretische suprematie van de *sharī'a* erkenden, en de laatsten het praktische politieke gezag van de machthebbers. Een enkele maal verplichtten de machthebbers zich tot meer rigoureuze implementatie van de *sharī'a*, zoals geschiedde tijdens de vroege Abbasiden, het 'Ibādī Chāridjī koninkrijk van Tlemcen, Marokko (761-909), de Almoraviden in Marokko en Spanje (1056-1147), en de Isma'īlitisch-Sjī'itische Fatimiden-dynastie in delen van Noord-Afrika (969-1171). Het is moeilijk de reikwijdte en effectiviteit van de toepassing van de *sharī'a* in die episodes in te schatten vanwege het gebrek aan onafhankelijke en voldoende gedetailleerde historische bronnen. Maar het is redelijk aan te nemen dat de sterk gedecentraliseerde aard van de staat en van het justitieel apparaat in die periodes in de wereldgeschiedenis niet het soort systematische en alomvattende toepassing van de *sharī'a*

mogelijk maakten dat wordt gevraagd of verwacht door de Moslims van Noord-Nigeria in de moderne context.

Een van de basale problemen die de inspanningen om een staat te vestigen die de *sharī'a* effectief implementeert hebben bemoeilijkt is de afwezigheid geweest van politieke en juridische instanties om te verzekeren dat de staat en haar officials zelf voldoen aan de eisen die de *sharī'a* aan hen stelt. Terwijl de [341] *‘oelamā’* geacht werden de hoeders te zijn van de *sharī'a*, hadden ze geen andere uitweg dan het doen van een beroep op de morele en godsdienstige sentimenten van de machthebbers. Een andere factor was het feit dat de *‘oelamā’* zich te veel zorgen moesten maken over de eenheid van hun gemeenschappen, in het behoud van de vrede en de openbare orde, om hun eisen aan de machthebbers werkelijk kracht te kunnen bijzetten, in het bijzonder in tijden van interne twist en externe dreiging. De weinige geleerden die expliciet ingingen op constitutionele en positief-rechtelijke kwesties, zoals al-Mawardi (overleden 1058) in *Al-Ahkām Al-Sultāniyya* (Principes van het Openbaar Bestuur) en Ibn Taimiyyah (overleden in 1328) in *Al-Siyāsah al-Shar‘iyyah* (Islamitisch Overheidsbeleid), beperkten zichzelf tot het uitwerken van wat *hoorde* te gebeuren, in de vorm van advies aan de machthebber, zonder in te gaan op wat er zou moeten gebeuren als de machthebber zou falen in het toepassen van de *sharī'a* als een verplichting van de staat. Dientengevolge werden de episodes van verlangen naar een ideale staat die op getrouwe en onpartijdige wijze de *sharī'a* zou implementeren als een totale levenswijze voortdurend verstoord door profane factoren als politiek eigenbelang en zorgen om de veiligheid. Echter als de balans teveel doorsloeg naar het laatste nam de intensiteit van de roep om de toepassing van *sharī'a* toe, in de regel in de vorm van een plaatselijke of regionale beweging die soms voor een korte tijdsperiode erin slaagde de macht aan zich te trekken, zoals geïllustreerd door de zeldzame bovengenoemde voorbeelden.

Het lijkt me duidelijk uit dit korte overzicht dat de staten die gedurende hun hele geschiedenis over Moslims hebben geregeerd seculair zijn geweest, in de zin van een wederzijdse accommodatie tussen *al-oemarā’* (machthebbers) en *al-‘oelamā’* (de geleerden van de *sharī'a*). In het bijzonder waren de problemen die staten hadden bij het afdwingen van naleving van de *sharī'a* een gevolg van de inherente aard van de *sharī'a* zelf, en konden ze niet na verloop van tijd overwonnen worden. Noch *al-oemarā’* noch *al-‘oelamā’* konden de twee functies combineren door tegelijkertijd dwingende politieke macht uit te oefenen en de geleerde hoeders van de *sharī'a* te zijn. Met andere woorden, er is geen historisch precedent voor een zogenaamde “Islamitische staat” in de Islamitische geschiedenis, en het model zal in de toekomst zelfs in nog grotere mate onwerkbaar worden, deels vanwege de inherente aard van de *sharī'a* als een religieus-normatief systeem.

Het idee van een Islamitische staat is conceptueel incoherent, en in praktijk erg gevaarlijk voor de integriteit van de religieuze ervaring van Moslims zelf, naast de ernstige schendingen van de rechten van vrouwen en niet-Moslims, waarop hier niet zal worden ingegaan. Het idee is incoherent omdat een staat noodzakelijkerwijs een politieke [342] institutie is, en niet een natuurlijke persoon, die in staat is tot geloof in de Islam of een andere religie. Met andere woorden, het adjectief “Islamitisch” is logisch gezien meer van toepassing op een volk dan op een staat als een politieke institutie. Het feit dat de staat zichzelf Islamitisch noemt door de Islam uit te roepen tot staatsreligie, of te pretenderen dat het de *sharī'a* een formele bron van de wetgeving maakt weerspiegelt niet werkelijk een Islamitische kwaliteit van de staat zelf als politieke institutie. Tenzij men iedere claim van een staat dat zij Islamitisch is zou willen accepteren, rijst de vraag wie het gezag heeft de eigenschap “Islamitisch” vast te stellen, en op basis van welke criteria. Het is onwaarschijnlijk dat Sa‘oedi-Arabië de claim van de huidige regering van Iran dat zij een “Islamitische” republiek is zal accepteren, maar ook dat Iran zal toegeven dat de Sa‘oedische monarchie ooit “Islamitisch” kan zijn, ongeacht haar claim dat zij de *sharī'a* oplegt als het enige rechtstelsel in het land.

Tenslotte is het duidelijk dat de vormen van politieke en sociale organisatie waar alle Moslims vandaag mee leven, en de economieën die zij runnen en waarvan zij afhankelijk zijn om te overleven, zelfs de veel recentere geschiedenis van het Ottomaanse en het Mogol-rijk van het Midden-Oosten en India te vreemdsoortig maken om opnieuw te herrijzen of tot leven te worden gewekt in de huidige post-koloniale wereld van globale economische en politieke interdependentie en integratie. Daarom zijn vandaag claims dat een Islamitische staat kan worden gevestigd om de *sharī'a* af te dwingen gevaarlijk naïef, zo niet cynisch en manipulerend. Toch, zoals eerder opgemerkt, wordt in het Islamitische discours in de gehele regio verzet tegen deze precedentloze, onhoudbare notie routinematig opgevat als zoveel als geloofsafval. Zoals ik in de volgende paragraaf zal proberen aan te tonen, is de neiging om iemand met een afwijkende mening te intimideren en onderdrukken, die karakteristiek is voor publieke debatten rond het idee van een Islamitische staat of het afdwingen van de *sharī'a*, inherent aan het discours zelf. Deze uiterst problematische tendens maakt het nog urgenter de illusie van een Islamitische staat en claims inzake het afdwingen van de *sharī'a* door de staat van de hand te wijzen. Zulke claims ondermijnen de bescherming van grondrechten van kritiek belang, en maken gaandeweg de regeringsvorm op basis van een nationale constitutie, politieke stabiliteit en economische ontwikkeling onmogelijk.

4. Het Islamitische discours en de vooruitzichten van het constitutionalisme

[343] Het voornaamste punt dat ik in deze paragraaf wil maken is dat de inherente aard van het Islamitische discours rond het afdwingen van de *sharī'a* door de staat verreikende negatieve consequenties heeft voor de vooruitzichten van constitutionalisme, stabiliteit en ontwikkeling in het hele land. Gedurende de hele Islamitische geschiedenis, tot aan het heden in bijvoorbeeld Noord-Nigeria, neigde het debat rond het afdwingen van de *sharī'a* er altijd toe te worden gevoerd in absolute termen van godsdienstig heil en het paradijs voor hen die “goed” zijn, tegenover geloofsafval en de eeuwige hel voor hen die “fout” zijn. Het probleem is dat zulke absolute termen weliswaar inherent zijn aan het onderwerp zelf, maar in ernstige mate schadelijk zijn voor de mogelijkheden voor burgers, zowel Moslims als niet-Moslims, te participeren in het openbare leven. Als de inzet wordt geformuleerd in termen van hetzij het vervullen of het dwarsbomen van Gods wil voor de mensheid, zijn de consequenties van het gelijk of ongelijk hebben noodzakelijkerwijs even absoluut. Het voornaamste probleem vanuit het perspectief van dit essay is dat de bedreiging voor de fundamentele rechten van alle burgers ernstiger is als zulke oordelen worden geveld in naam van de staat, met haar enorme en verreikende vermogen om dwang toe te passen. Consequent tot het bittere einde doorgevoerd kan dan zelfs het idee van de bescherming van de constitutionele rechten van politieke en godsdienstige dissidenten, en zelfs van allen die een meningsverschil hebben met de regering-van-de-dag, een onhoudbare ketterij worden⁸.

De ironie wil dat, net zoals het idee van een Islamitische staat of het formele afdwingen van de *sharī'a* door de staat besproken in de vorige paragraaf, het concept van geloofsafval en aanverwante noties vanuit een Islamitisch perspectief erg problematisch zijn. Afgezien van de onverenigbaarheid met de individuele godsdienstvrijheid zijn er twee bezwaren tegen de notie van geloofsafval vanuit de Islamitische jurisprudentie zelf, namelijk de vaagheid en ongrijpbaarheid van het concept, en de twijfelachtige basis voor de status van geloofsafval als een halms misdrijf. De vaagheid en ongrijpbaarheid van het concept van geloofsafval hebben betrekking op de [344] definitie en bestraffing, maar ook op de nauwe verwantschap met even

⁸ Dit is nog geen tegenargument tegen andere redenen voor het onderdrukken van afwijkende politieke opvattingen zoals gebeurt onder dictaturen of autoritaire regimes. Maar ik geloof dat het voor duurzaam constitutionalisme en het beschermen van mensenrechten in Islamitische samenlevingen van vandaag noodzakelijk is zulke regimes iedere religieuze uitvlucht of rechtvaardiging voor hun beleid te ontzeggen.

problematische verwante concepten in de Islamitische jurisprudentie, zoals ongeloof (*koefr*), blasfemie (*sabb al-rasoel*), ketterij (*zandaqah*) en huichelarij (*nifāq*).

Het Arabische woord *riddah*, gewoonlijk vertaald met geloofsafval, betekent letterlijk ‘terugkeren’, en *moertadd*, het tegenwoordig deelwoord van *irtadda*, betekent iemand die terugkeert. In de Islamitische jurisprudentie wordt onder *riddah* verstaan het terugkeren van de Islamitische godsdienst naar *koefr* (ongeloof), hetzij opzettelijk, hetzij bij implicatie⁹. Van geloofsafval zou sprake zijn niet alleen wanneer iemand openlijk zijn of haar eerdere geloof in de Islam van de hand wijst, maar ook als een persoon geacht wordt zich van de Islam te hebben afgewend op basis van een opzettelijke of godslasterlijke daad of uiting, al dan niet op spottende wijze, uit koppigheid of uit overtuiging.

Een voor de hand liggend probleem met de notie van geloofsafval is dat de Qor’ān geloofsafval herhaaldelijk veroordeelt als een zonde, maar er geen enkele straf in het leven op aarde voor formuleert, zoals te zien is in de verzen 2:217, 4:90, 5:54 en 59, 16:108, en 47:25. De Qor’ān voorziet zelfs duidelijk situaties waar een afvallige temidden van de Moslim-gemeenschap blijft leven, en niet ter dood wordt gebracht. Bij voorbeeld kan vers 4:137 van de Qor’ān als volgt worden vertaald: “Zij, die geloven en daarna ongelovig worden en daarna weer gelovig en daarna weer ongelovig en daarna nog toenemend in ongeloof, niet is Allah zo, dat Hij hun vergeven zal en niet, dat Hij hen langs een rechte weg zal leiden¹⁰.” Niettemin legt de klassieke Islamitische jurisprudentie de doodstraf op op basis van enkele Soenna-overleveringen; er zijn ook andere negatieve rechtsgevolgen, bij voorbeeld met betrekking tot het erfrecht. Volgens één overlevering zou de profeet hebben gezegd dat men een mede-Moslim nooit het leven mag benemen behalve deze drie: een overspelige, een moordenaar, of iemand die de Islam verlaat na haar te hebben aangenomen¹¹.

Omdat geloofsafval gelijk is aan het openlijk terugkeren tot ongeloof in de Islam na het geloof uit vrije wil te hebben aanvaard, is er een voor de hand liggende associatie met ongeloof (*koefr*) – open en volledige verwerping van de boodschap van de Islam. Hoewel ze herhaaldelijk spreekt over geloof en ongeloof en [345] aanverwante termen, geeft de Qor’ān geen duidelijke leiding inzake de betekenis van deze termen afgezien van de basisbetekenis van het aanvaarden of verwerpen van de geloofsbelijdenis – “Er is geen god dan God, en Mohammed is Zijn profeet”. De Qor’ān verbindt bij voorbeeld geloof veelvuldig met het verrichten van observantie-rituelen als gebed en het vasten gedurende de maand Ramadan en het verrichten van goede daden, maar zegt niet wat er zou moeten gebeuren met hen die tekort schieten in het naleven van deze verplichten anders dan bestraffing in het hiernamaals. Bovendien formuleert de Qor’ān niet uitdrukkelijk de gevolgen van het in twijfel trekken van de precieze betekenis van de geloofsbelijdenis zelf. Wat betekent het, bij voorbeeld, om te bevestigen dat er geen god is dan God? Wat weten gelovigen, en wat zouden zij moeten weten, over God? Wat zijn de dwingende consequenties van het geloof in de uniekheid van God voor de persoonlijke praktijk of het gedrag van Moslims, hetzij op privé- en persoonlijk niveau of in betrekking tot openbare socio-economische en politieke instituties en processen? Wie heeft het gezag als scheidsrechter op te treden in de onvermijdelijke meningsverschillen over deze en andere zaken na de dood van de profeet, en hoe?

Het is duidelijk dat de Qor’ān deze kwesties overlaat aan de Moslims zelf, die voor verdere leiding nog terecht kunnen bij de Soenna van de profeet, die echter haar eigen onzekerheden en dubbelzinnigheden heeft. De grote meningsverschillen tussen Islamitische geleerden die dientengevolge bestaan betreffen bijvoorbeeld de rol die handelingen of daden (*a‘māl*) spelen in de definitie van geloof (*imān*). Terwijl sommige geleerden bereid waren het uitspreken van

⁹ Het volgende overzicht van de klassieke Islamitische jurisprudentie t.a.v. geloofsafval is gebaseerd op Ibn Rushd, vol. 2, n.d., en Nu‘man Abd al-Razid al-Samar‘i, 1968. Voor een Engelse tekst zie Rahman, 1972.

¹⁰ Vertaling Kramers.

¹¹ Boechārī, deel 9, boek 83, nummers 17 en 37.

de woorden van de geloofsbelijdenis als voldoende te aanvaarden om een persoon als Moslim te beschouwen, insisterden anderen dat beleden geloof tot uiting moet komen in specifieke handelingen of daden. Voor degenen met de laatstgenoemde opvatting rijst de vraag wat men moet doen met mensen die claimen Moslim te zijn maar niet dienovereenkomstig handelen. Maar vervolgens, wie beslist of een persoon al dan niet heeft gehandeld overeenkomstig de vereisten van het geloof, en welke gevolgen een dergelijke vaststelling zou moeten hebben. Deze debatten en hun gewelddadige manifestaties hebben gewoed vanaf de tijd van *al-Chawāridj* (de Charidjieten) gedurende de burgeroorlogen van de zevende eeuw, tot de discussies over de status van de Ahmadiyya in Pakistan sinds de jaren 1950, en Oesama bin Ladin's oproep in onze dagen om met alle mogelijke middelen ten "gunste" van het geloof in de Islam op te treden, inclusief internationaal terrorisme. Zoals reeds opgemerkt, wordt het terrein verder gecompliceerd door dubbelzinnigheden en meningsverschillen over andere concepten, waaronder de volgende.

[346] Blasfemie is het gebruik van onwelvoeglijke taal ten aanzien van in de eerste plaats de profeet Mohammed, wat bekend staat als het beledigen van de profeet (*sabb al-rasoel*), God, of een van de engelen of profeten; de straf die daarop staat is de doodstraf. In een later stadium werd deze overtreding uitgebreid tot het gebruik van onwelvoeglijke taal ten aanzien van de levensgezellen van de profeet. Deze uitbreiding was vermoedelijk bedoeld om een aantal dissidenten onder de Moslims, zoals de *Chawāridj* en de *Sjī'a*, die de leidende figuren van de vroege Moslim-gemeenschap beschimpten in de context van de burgeroorlogen van de zevende en vroege achttiende eeuw. De straf voor blasfemie blijkt gebaseerd te zijn op zekere gebeurtenissen in het leven van de profeet, aangezien er geen duidelijke Qor'ānische instructie ter zake is. Zelfs als de Qor'ān de term *sabb* gebruikt, zoals in 6:108, gebiedt ze alleen Moslims om niet de goden van niet-Moslims te beschimpen opdat zij niet God zullen beschimpen, maar zonder enige verwijzing naar straf in het leven op aarde. Echter gedurende de tijd van de profeet doodden sommige Moslims een aantal niet-Moslims die de profeet beschimpten. Aangezien allen die in deze incidenten werden gedood behoorden tot de felste tegenstanders van de Islam, en sommigen van hen bepaalde verhalen hadden verzonnen over de profeet alsook over de Moslim-gemeenschap in het algemeen, is het moeilijk de exacte reden te achterhalen die werd gebruikt om te rechtvaardigen dat ze werden gedood. Maar het is duidelijk dat noch de Qor'ān noch de profeet het bestaan van een misdrijf genaamd 'blasfemie' hebben geproclameerd, laat staan van een specifieke strafmaat daarvoor.

De term "ketterij" (*zandaqah*) wordt in de klassieke Islamitische jurisprudentie toegepast op een ketter wiens leerstellingen een gevaar voor de staat gaan betekenen, waarvoor hij onderworpen wordt aan de doodstraf. Echter de term en haar afleidingen komen helemaal niet voor in de Qor'ān, en schijnen in het Arabisch te zijn gekomen vanuit het Perzisch¹². Deze term werd naar het schijnt voor het eerst gebruikt in verband met de executie van Ja'd bin Dirham in 742 – meer dan een eeuw na de dood van de profeet. "In de praktijk beschrijven de polemieken van de conservatieven ieder als een *zindīq* (iemand die schuldig is aan *zandaqah*) wiens uiterlijke belijdenis van de Islam onvoldoende oprecht op hen overkomt.¹³" Toch vindt men, in plaats van overeenstemming onder de geleerden over een algemene definitie van deze termen, zeer gevarieerde meningen over het type gedrag dat gelijk staat aan *zandaqah*, of een persoon tot *zindīq* maakt. Volgens bijvoorbeeld één mening [347] is een *zindīq* een persoon die uiterlijk pretendeert Moslim te zijn terwijl hij innerlijk zijn oude religie aanhangt.

Als men zou willen uitgaan van deze definitie wordt de volgende vraag hoe het feit *zandaqah* kan worden vastgesteld of bewezen in specifieke gevallen. Sommige geleerden waren bereid het af te leiden uit het feit dat de beschuldigde persoon verschillende daden actief bevordert die verboden zijn in de Islam, zoals *zīna* of het drinken van wijn. De dubbelzinnigheid van het

¹² Zie het artikel "Zindik" in Gibb and Kramers, 1991, 659.

¹³ Ibidem.

concept blijkt zowel te zijn veroorzaakt door, als grof te zijn misbruikt in de context van, de grootschalige bekering van mensen tot de Islam ten gevolge van de Moslim veroveringen in de eerste twee eeuwen van de Islamitische geschiedenis. In andere woorden, het ontstaan en de uitbreiding van dit concept kan zijn veroorzaakt door de vrees voor infiltratie van de Moslim-gemeenschap en –staat door niet-Moslims die misschien de Islam gebruikten voor persoonlijk gewin of om aan discriminatie te ontsnappen. Maar de vaagheid van het concept en de moeilijkheid om het in specifieke gevallen toe te passen hebben misbruik mogelijk gemaakt, door machthebbers voor politieke doelen, en zelfs door sommige geleerden tegen hun theologische of intellectuele rivalen. Toch is een duidelijke definitie van kritiek belang voor het maken van een onderscheid met geloofsafval omdat sommige geleerden, in het bijzonder van de Hanafitische en Malikitische school, een *zindiq* geen kans zouden willen geven zijn berouw uit te spreken, zoals ze zouden willen ten aanzien van een afvallige.

De derde term geassocieerd met geloofsafval is huichelarij (*nifāq*), wat verwijst naar hen die uiterlijk belijden in de islam te geloven, maar innerlijk ongelovig zijn. Terwijl de Qor’ān herhaaldelijk zulke huichelarij veroordeelt (2:8-10), huichelaars in het hiernamaals bestraffing in de hel in het vooruitzicht stelt (9:68), en de Moslim-gemeenschap waarschuwt tegen de gevaren van huichelaars in haar midden (2:8-10, 9:68), schrijft ze geen enkele straf in het aardse leven voor. In vers 9:73 wordt de profeet opgedragen *djihād* te voeren tegen de huichelaars en ongelovigen, maar dat kan op zich niet wijzen op strafrechtelijke maatregelen, omdat die alleen ten uitvoer kunnen worden gelegd binnen de jurisdictie van een stabiele en effectieve staat, dus een heel andere context dan die van *djihād*. Niettemin besloten Moslim-geleerden, in het bijzonder van de Hanafitische en Malikitische school, de doodstraf op te leggen aan een *zindiq* als een huichelaar die de Islam belijdt maar in het geheim een tegengestelde opvatting huldigt.

Zoals dit korte overzicht duidelijk aantoont, is er altijd een aanzienlijke mate geweest van verwarring en ongrijpbaarheid ten aanzien van deze concepten en de manier waarop zij werden gedefinieerd, alsook onzekerheid over de grondslag van het opleggen van straffen aan hen die werden “veroordeeld” voor het huldigen van zulke [348] opvattingen. Omdat de Qor’ān noch deze concepten definieerde in juridische termen, noch voor een van hen een straf in het aardse leven voorschreef, hadden de Moslim-gemeenschappen er eenvoudig voor kunnen kiezen ze te beschouwen als kwesties van gewetensvrijheid, in plaats van hen te straffen als halsmisdrijven. De profeet zelf gaf daarin het voorbeeld door te weigeren het geloof in twijfel te trekken van wie ook maar claimde de Islam als godsdienst te belijden. Toch werden deze zogenaamde strafbare feiten en hun strafmaat diep verankerd in de klassieke Islamitische jurisprudentie, waarschijnlijk om politieke redenen vermomd door een quasi-religieuze rechtvaardiging.

De algemene conclusie is dat deze noties totaal inconsistent zijn met het fundamentele mensenrecht van vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst – een recht verankerd in de grondwetten van een overgrote meerderheid van de staten in de wereld van vandaag. Maar de meer specifieke conclusie voor mijn these en analyse inzake de toekomst van de *sjarī’a* is dat zulke verwarde en willekeurige tenlasteleggingen het onvermijdelijke gevolg zijn van het vermengen van kwesties van privé-godsdienstig geloof met openbare constitutionele en politieke kwesties. Als zulke tenlasteleggingen mogelijk zijn als een deel van de te handhaven wetgeving, is het totaal onrealistisch van politici te verwachten zich daarvan te onthouden als zij ze nuttig vinden om politieke oppositie te onderdrukken. Zelfs het risico op zich dat dit zal gebeuren zal in grote mate de uitoefening hinderen van de kritieke vrijheden van meningsvorming, meningsuiting, en vereniging en vergadering op politiek gebied, ten koste van de essentie van de constitutionele regeringsvorm, politieke stabiliteit, en economische ontwikkeling in het land. Met andere woorden, het afdwingen van de *sjarī’a* door de staat zal noodzakelijkerwijs en onvermijdelijk resulteren in ernstige schade aan de politieke en

economische gezondheid van iedere moderne samenleving, schade tot ver buiten het directe gebied waar ze verondersteld wordt van kracht te zijn.

5. Een middenweg tussen de religieuze neutraliteit van de staat en een openbare rol voor de islam

Toch roep ik op tot een middenweg voor de openbare rol van de *šjarī'a*, in plaats van haar totale en onmiddellijke verwijzing naar het zogenaamde exclusieve privé-domein. Deze kwalificatie is van kritiek belang omdat verzet tegen het afdwingen van de *šjarī'a* door de staat door veel Moslims onmiddellijk wordt gelijkgesteld met een oproep tot “secularisme”, dat [349] met extreme vijandigheid als anti-religieus wordt beschouwd, of op zijn minst als iets wat door het Westen op koloniale wijze werd opgelegd. Het is daarom voor de politieke haalbaarheid van datgene waartoe ik oproep noodzakelijk te pogen de verwarring rond de term “secularisme” op te helderen, om de negatieve connotaties rond die term te vermijden. Etymologisch is het woord “seculair” afgeleid van het Latijnse woord *saeculum*, met de betekenis “grote tijdsperiode”, of enger “geest van de tijd”. Later ging het woord “van deze wereld” betekenen, met de implicatie dat er ook een andere wereld is; eventueel kan daaraan worden gekoppeld het concept van het seculaire en het religieuze afgeleid van het idee van het tijdelijke en het spirituele¹⁴. De term ontwikkelde zich in de Europese context van “secularisatie” als privatisering van het landbezit van de kerk, tot “secularisering” van de politiek en later van de kunst en de economie¹⁵. Deze ontwikkelingslijn wordt weerspiegeld in de definitie van Webster’s woordenboek van het woord “secularisme” als “onverschilligheid tegenover of verwerping of uitsluiting van godsdienst of godsdienstige overwegingen¹⁶. Een andere definitie ziet het als “de doctrine dat moraliteit uitsluitend gebaseerd moet zijn op het welzijn van de mensheid in het huidige leven, met uitsluiting van alle overwegingen ontleend aan het geloof in God of een toekomstig leven.¹⁷” Shiner identificeerde en onderscheidde vijf definities van secularisme als (1) de afname van godsdienstigheid, (2) conformiteit aan de huidige wereld, (3) verminderde betrokkenheid van de samenleving bij godsdienst, inclusief de scheiding van kerk en staat, (4) transpositie van godsdienstige geloofsvoorstellingen en instituties (verschuiving van goddelijke bronnen van macht naar menselijke capaciteiten en creaties), en (5) desacralisering van de wereld en dientengevolge sacralisering van rationaliteit¹⁸.

Vanuit mijn perspectief weerspiegelen al deze opvattingen simpelweg hoe het concept zich in verschillende Europese en Noord-Amerikaanse settings ontwikkeld heeft. Secularisme is in feite een “multi-dimensioneel concept¹⁹”, dat elementen van het historische, politieke, sociale en economische landschap van een afzonderlijke natie weerspiegelt. In de Verenigde Staten is het een (voorgewende) “scheidingsmuur [350] tussen kerk en staat” gaan betekenen. Het Mexicaanse secularisme vereist een zo strenge scheiding van godsdienst en politiek dat priesters er geen stemrecht hebben. In de “seculiere” republiek Ierland heeft de katholieke kerk zoveel politieke macht dat abortus nog steeds illegaal is omdat het indruist tegen de leer van de kerk. Frankrijk’s unieke secularisme is gedefinieerd als de streng bewaakte scheiding van godsdienst en de staat. In essentie “heeft elk land zijn eigen bijzonderheden voor wat betreft het concept van het secularisme. Deze bijzonderheden hangen af van de historische ontwikkeling alsook de huidige maatschappelijke omstandigheden²⁰.”

¹⁴ Engineer and Mehta, 1998, 25.

¹⁵ Mcleod, 2000, 1.

¹⁶ Merriam-Webster’s Collegiate Dictionary, 10th edition, 1994.

¹⁷ Engineer and Mehta, 1998, 2.

¹⁸ Shiner, 1967, 215.

¹⁹ Engineer and Mehta, 1998, 25.

²⁰ Ibid., 202.

Ik zou daarom secularisme willen definiëren als een principe van het overheidsbeleid dat beoogt de institutionele scheiding van godsdienst en staat zeker te stellen, met gelijktijdige erkenning en harmonisatie van de onvermijdelijke en wenselijke interactie tussen godsdienst en politiek. Gegeven de aard van de *shari'ah* als een veelomvattend normatief systeem, en de vasthoudende toewijding van Moslims aan haar implementatie, zou secularisme in de Islamitische context moeten proberen een middenweg te vinden voor de openbare rol van de *shari'ah*, in plaats van haar simpelweg te verbannen naar het privé-domein. In andere woorden, een voor Islamitische samenlevingen geschikte versie van het secularisme zou rekening moeten houden met de religieuze dimensie van het leven dat in lokale gemeenschappen wordt geleid, in plaats van gezien te worden als een poging om vooraf vastgestelde noties op te leggen van wat de term “zou moeten betekenen”.

In dit licht is het daarom misleidend te spreken van de complete scheiding of de totale eenheid van enige religie met de staat. Iedere staat is opgezet en wordt geleid door mensen wier religieuze en filosofische opvattingen noodzakelijkerwijs weerspiegeld worden in hun denken en gedrag. Totale scheiding van godsdienst en de staat is niet mogelijk, of niet wenselijk naar mijn mening, vanwege de onmogelijkheid godsdienst van politiek te scheiden. Hoe zou men mensen kunnen verbieden in de politiek te handelen conform hun godsdienstige of andere opvattingen? En zelfs als zo'n eis zou worden gesteld, hoe zou men op de toepassing ervan in de praktijk kunnen toezien, en tegelijkertijd de integriteit en legitimiteit van het politieke proces zelf handhaven? Tezelfdertijd echter moet men ingaan op de vraag of secularisme, als een principe van het overheidsbeleid voor het organiseren van de relaties tussen de godsdiensten en het staatsapparaat, inclusief de politiek, in een specifieke context, te verenigen is met *enige* [351] relatie tussen beide, en of het aan bepaalde minimale voorwaarden zou moeten voldoen. Brengen sommige vormen van deze relatie meer optimale synergie en onderlinge afhankelijkheid tussen religie, mensenrechten en secularisme tot stand dan andere?

Als het waar is dat de relatie tussen godsdienst en de staat niet hetzij de complete fusie, hetzij de categorische scheiding van beide hoeft te zijn, zou men een continuüm van vormen van secularisme tussen deze twee extremen verwachten. Een studie die, uitgaand van de premisse dat secularisme inderdaad dynamisch en zeer contextueel is, de relatie tussen godsdienst en de staat in de Verenigde Staten, Nederland, Australië, Engeland en Duitsland onderzocht, concludeerde dat een minimale vereiste voor een positieve relatie tussen religie en de staat is dat mensen noch bevoor- noch benadeeld worden door het feit dat zij de ene of andere (of geen enkele) godsdienst of levensovertuiging aanhangen²¹. De staat hoort neutraal te zijn, en niet een specifieke religieuze traditie tegenover een andere te bevoordelen of achter te stellen²². Het probleem met dit duidelijk noodzakelijke vereiste is dat geen enkele beleidlijn van de overheid ooit werkelijk neutraal is vanwege de onvermijdelijke relatie tussen religie en politiek.

Om de kwestie samen te vatten en af te bakenen: Vanwege de aard van de *shari'ah*, zoals historisch begrepen door Moslims, zou de moderne territoriale staat noch moeten proberen haar af te dwingen als positieve wet en overheidsbeleid, noch moeten pretenderen de doctrines en principes van de *shari'ah* te interpreteren voor haar Moslim-burgers. Tegelijkertijd betekent de organische relatie tussen de *shari'ah* en de cultuur en het politieke leven van iedere Islamitische samenleving dat *shari'ah*-principes in variërende mate relevant blijven voor kwesties van overheidsbeleid en wetgeving. Dat wil zeggen, aangezien *shari'ah*-principes sterke invloed zullen blijven uitoefenen op de morele sentimenten van Moslims vanaf hun vroegste jeugd, is het onvermijdelijk dat die principes uitdrukking vinden in het overheidsbeleid van hun staat, en terecht. Het is eenvoudig niet mogelijk, en naar mijn

²¹ Mosma and Soper, 1997, 208-209.

²² Ibidem, 209.

mening niet wenselijk, te proberen te verhinderen dat de *šjarī'a* het politieke en openbare gedrag van Moslims beïnvloedt. Maar dat kan niet het directe afdwingen van de *šjarī'a*-principes als zodanig door de officiële staatsinstituties betekenen om redenen gegeven in [352] de voorgaande paragraaf. In andere woorden, wat problematisch is is dat *šjarī'a*-principes *als zodanig* zouden worden gehandhaafd als positief recht, maar de ethische principes en waarden van godsdienst zijn inderdaad noodzakelijk voor het behoorlijk functioneren van de gehele maatschappij.

De onderliggende spanning heeft daarom te maken met hoe mensen hun vrije democratische keuzes kunnen maken in overeenstemming met hun eigen godsdienstige of andere overtuigingen, terwijl gelijktijdig de neutraliteit van de staat gewaarborgd blijft. Zoals ik het zie, ligt het antwoord in het transformeren van het populaire begrip van wat de *šjarī'a* is, zodat hun vrije democratische keuzes de principes van de constitutionele democratie blijven respecteren, en van alle rechten van andere mensen elders. Dat wil zeggen, Moslims moeten de *šjarī'a* interpreteren op een of andere wijze die hen niet confronteert met een dilemma tussen trouw aan hun religie aan de ene kant, en het hooghouden van de principes van het constitutionalisme en de vreedzame coëxistentie met niet-Moslim burgers aan de andere, in het belang van de stabiliteit en de ontwikkeling van hun eigen land. Met dit doel roep ik op tot significante hervorming om problematische interpretaties van de *šjarī'a* het herformuleren door een Islamitische methodologie die zowel voldoende als acceptabel is. De voorgestelde methodologie moet voldoende zijn in die zin dat zij een voldoende mate van verandering in de populaire interpretaties van de *šjarī'a* oplevert. Maar een goede methodologie is niet erg nuttig als Moslims haar niet willen accepteren en in praktijk brengen.

Het dilemma voor voorstanders van hervorming in Islamitische samenlevingen vandaag is of ze hun doeleinden moeten nastreven m.b.v. het bestaande corpus en de bestaande methodologie van de klassieke Islamitische jurisprudentie, of moeten proberen de beperkingen van die benadering te vermijden door Europese en Noord-Amerikaanse noties als secularisme en scheiding van godsdienst en staat in te brengen. Terwijl de grote meerderheid van Islamitische samenlevingen vandaag worstelt met de eerste benadering, hebben een aantal het geprobeerd met verschillende vormen of gradaties van de tweede, waarbij Turkije het meest extreme voorbeeld is van het autoritair opleggen van het Europese secularisme door de staat onder de ideologie van Mustafa Kemal Atatürk en zijn opvolgers. Door kort de beperkingen van beide benaderingen uit te leggen in de volgende opmerkingen, suggereer ik de noodzakelijkheid van een alomvattende theorie van hervorming van de Islam die kan bijdragen tot het oplossen van dat basisdilemma door vraagtekens te zetten bij de onderliggende veronderstellingen van een dichotomie tussen het religieuze en het seculiere. Zo'n theorie is noodzakelijk, naar ik geloof, voor het herformuleren van de structuur [353] en methodologie van de klassieke Islamitische jurisprudentie om haar meer relevant en nuttig te maken in de moderne context van Islamitische samenlevingen.

De basis-beperking van hervormingen binnen het kader van wat bekend staat als de klassieke Islamitische jurisprudentie is dat het niet de noodzakelijke mate van verandering kan bewerkstelligen in een aantal van de meest basale kwesties, zoals de afschaffing van de notie van geloofsafval en aanverwante concepten (§ 4). De klassieke Islamitische jurisprudentie kan de gewenste mate van hervorming niet genereren vanwege de beperkingen van haar eigen methodologie, *oesoel al-fiqh*, die niet toestaat enige regel van de *šjarī'a* te veranderen die is gebaseerd op een expliciete en categorische tekst van de Qor'ān of Soenna²³. Zoals reeds werd opgemerkt, veroordeelt de Qor'ān geloofsafval sterk, zonder daarvoor een specifieke strafmaat in dit leven aan te geven; voor een zodanige strafmaat is de Soenna aangevoerd. Het afschaffen van de bestraffing van geloofsafval door de seculiere wet, zonder enige vorm van

²³ Zie, in het algemeen, An-Na'īm, 1990, in het bijzonder hoofdstuk 4.

Islamitische rechtvaardiging, zal noch de civiele (familierechtelijke) consequenties ongedaan maken, noch het verlamme effect op het Islamitische discours.

Tegelijkertijd zal een proclamatie van een scheiding van Islam en staat waarschijnlijk niet door Moslims geaccepteerd worden tenzij het gepresenteerd wordt met een Islamitische legitimatie of rechtvaardiging. Anders zal een dergelijke scheiding aan de gemeenschap moeten worden opgelegd, wat neerkomt op de negatie van de doelstellingen van democratisering en bescherming van fundamentele mensenrechten, die juist normaal gesproken worden aangevoerd als de rechtvaardiging van het opleggen van zo'n scheiding. De negatieve consequenties van het op autoritaire wijze opleggen van secularisme zijn te zien in het geval van Turkije, waar de secularisatie van de staat afgedwongen blijft worden door het leger nadat zij door Atatürk in de jaren 1920 was opgelegd. Bovendien, zelfs als de *šjarī'a* niet door de staat als zodanig wordt afgedwongen, zal ze nog invloed hebben op de vormgeving van wetten en beleid via de politieke processen van het land. Bij voorbeeld, zolang Moslims geloven dat geloofsafval een halsmisdrijf is, zullen ze waarschijnlijk conform die opvatting blijven handelen door politieke leiders te steunen die zeggen dergelijke wetten te zullen invoeren. In andere woorden, secularisatie in de formele zin van scheiding van Islam en staat zal onvoldoende zijn zonder een transformatie van de inhoud van de *šjarī'a* zoals die onder Moslims bekend en aanvaard is.

[354] Het is daarom in mijn ogen van kritiek belang om deze twee benaderingen te combineren door het verhelderen van de relatie tussen Islam en de staat, terwijl tegelijkertijd fundamentele hervorming van bepaalde aspecten van de *šjarī'a* wordt nagestreefd wegens haar krachtige invloed op Moslims waar ook ter wereld, zelfs als haar naleving niet door de staat als zodanig wordt afgedwongen. Mijn argument voor het eerste deel van deze combinatie is dat het idee van een Islamitische staat om naleving van de *šjarī'a* af te dwingen via het positieve recht conceptueel onhoudbaar is en in praktisch opzicht vanuit een Islamitisch gezichtspunt contra-productief. (...) Als de staat wordt toegestaan zich te beroepen op een Islamitische heiliging van haar beleid, de godsdienstvrijheid van zowel Moslims als niet-Moslims geschonden worden.

De mogelijkheid van drastische hervorming van de inhoud van de *šjarī'a*, zelfs als een religieus-normatief systeem, vereist de fundamentele hervorming van *oesoel al-fiqh*, zoals eerder werd benadrukt in § 2. Deze reformatie is zowel noodzakelijk als mogelijk omdat iedere interpretatie van de Qor'ān en Soenna, in verleden, heden en toekomst, noodzakelijkerwijs een product is van de historische context van de Islamitische samenleving van die tijd en plaats. Een mogelijke benadering werd voorgesteld door *Oestādh* Mahmoud Mohamed Taha, geciteerd in § 1. Naar zijn mening moet, gegeven de radicale transformatie van de politieke, sociale en economische context van Islamitische samenlevingen vandaag vergeleken bij wat toonaangevend was toen het traditionele begrip van de *šjarī'a* werd ontwikkeld, de interpretatie-methodologie beantwoorden aan deze huidige realiteiten om modernistische formuleringen van de *šjarī'a* te produceren. Dit kan bijvoorbeeld worden gedaan door een hernieuwd onderzoek naar de reden waarom bepaalde passages van de Qor'ān en Soenna de status van hoekstenen van de *šjarī'a* kregen, terwijl andere minder nadruk kregen als minder toepasbaar in de context van vroeg-Islamitische samenlevingen. Zodra men zich bewust is van het feit dat de selectie van passages die meer of minder nadruk zouden moeten krijgen werd gemaakt door mensen, en niet werd gedecreteerd op direct goddelijk bevel, wordt het opnieuw mogelijk de vraag in oenschouw te nemen welke teksten vandaag in wetgeving moeten worden omgezet, en welke in de huidige context minder nadruk moeten krijgen. Maar andere benaderingen zijn zeker mogelijk, zoals degenen die zich meer richten op de onderliggende doelen of doelstellingen van de *šjarī'a* dan op de letterlijke

interpretatie [355] van de schriftelijke teksten²⁴, hoewel men zich kan afvragen of zij ver genoeg zullen gaan.

Dit interne theologische debat heeft echter ook een politieke of contextuele dimensie. Het vermogen van een hervormer om het vertrouwen te krijgen van een achterban, en gezag onder haar leden, hangt af van zijn of haar begrip van de complexiteit van hun geschiedenis en onmiddellijke context, zorgen en aspiraties. Daarom moet men, afgezien van de beschikbaarheid van een geloofwaardige theologische methodologie voor hervorming, ook nog de politieke consequenties inschatten van wiens belangen worden ondermijnd of bevorderd door de ene of de andere interpretatie. Hoe meer de politieke en/of religieuze elite van een samenleving zich bedreigd voelt door interne of externe krachten en factoren, des te meer zullen zij zich ingraven in conservatieve opvattingen uit angst hun macht en privileges te verliezen. Andere overwegingen zijn hoe het begrip van mensen (of hun wil of vermogen om te begrijpen) van de Qor'ān en Soenna op de een of andere wijze worden beïnvloed door persoonlijke of psychologische, alsook bredere politieke, economische en sociologische factoren.

Ook de invloed van verderreikende geo-politieke of veiligheidskwesties op het vermogen of de wil van een gemeenschap om open te staan voor een herijking van haar meest basale morele en metafysische voorschriften moet men op de juiste wijze inschatten. Dat wil zeggen, zullen zulke aangelegenheden de gemeenschap waarschijnlijk defensiever en conservatiever maken, of nuttig blijken om het defensieve en conservatieve karakter van deze elites te overwinnen? De staat heeft een kritieke rol in deze processen, niet alleen door zelf af te zien van de pretentie de naleving van de *šjarī'a* als zodanig af te dwingen, maar ook door het onderwijssysteem, en door kritisch denken in de media te bevorderen en in het algemeen door de politieke en sociale "ruimte" voor afwijkende meningen en vrij debat te waarborgen. Maar de staat, en de internationale gemeenschap in haar geheel, kunnen ook onderdeel zijn van het probleem. De vereiste politieke en sociale liberalisering kunnen schijnbaar of in werkelijkheid bedreigend zijn voor de elite die de staat beheerst, zelfs als zij claimen seculair te zijn qua politieke oriëntatie, zoals in landen als Egypte en Syrië te zien is. Andere staten kunnen onderdrukkende regimes in Moslim-landen steunen, of in hun buitenlandse beleid vijandige doelstellingen nastreven die conservatisme en een defensieve houding in Islamitische samenlevingen oproepen, in plaats van het vertrouwen en het gevoel [356] van veiligheid dat interne politieke en sociale liberalisering zou begunstigen.

Dus, in het bijzonder na de invasie en kolonisering van 'Irāq door de Verenigde Staten, met de steun van het Verenigd Koninkrijk, de voormalige koloniale mogendheid van de regio, is het van kritiek belang te laten zien dat de voorgestelde conceptie van religieuze neutraliteit van de staat niet neerkomt op het opleggen door het Westen van het secularisme aan Islamitische samenlevingen. Ik betoog juist dat het secularisme niet door externe krachten kan worden opgelegd: het kan zich slechts ontwikkelen uit de daadwerkelijke historische ervaringen en praktische omstandigheden van iedere samenleving, op een wijze die consistent is met haar eigen geloofsvoorstellingen en culturele waarden. De Islamitische argumentatie voor secularisme die ik probeer te ontwikkelen en van bewijsgronden te voorzien maakt weinig kans geaccepteerd te worden tenzij ze ook in staat is zich rekenschap te geven van de angstige gevoelens op het gebied van politiek en veiligheid die Islamitische samenlevingen koesteren ten aanzien van Westerse hegemonie en economische globalisering.

Als laatste opmerking over het debat in Noord-Nigeria over het afdwingen van de naleving van de *šjarī'a* door de staat, wil ik eerst mijn inleidende opmerkingen in herinnering roepen over het dwingende belang om de termen van het debat op te helderen. Aangezien het de Moslims van de Noord-Nigeriaanse staten zijn die dit initiatief nemen, moeten zij beginnen door de precieze termen van hun eisen te verhelderen, en de implicaties voor de eenheid en

²⁴ Zie, in het algemeen, Baderin, 2003.

stabiliteit van het land als geheel in ogenschouw nemen. Als zij dat doen, ben ik er zeker van dat zij de noodzaak van de religieuze neutraliteit van de staat zullen beseffen en op waarde schatten, ongeacht of zij de term “secularisme” zouden willen accepteren om de uitkomst te beschrijven. Te hopen is ook dat de Nigerianen die geen Moslim zijn, waar zij ook wonen, de onderliggende zorgen en aspiraties van Moslim-burgers op de juiste waarde schatten. Zoals hierboven benadrukt, zijn de politieke dimensies van het proces even belangrijk als de theologische en juridische aspecten. Het kan daarom moeilijk zijn voor Nigeriaanse Moslims om hun eigen interne discours op te starten, of om te beginnen hun interpretatie van de *shari‘a* of van de relatie tussen de Islam en de staat te transformeren, zonder sterke en duurzame steun ook van de niet-Moslims in Nigeria.

Referenties

- An-Na‘im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil liberties, human rights and international law*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- An-Na‘im, “*Shari‘ah* and positive legislation: is an Islamic state possible or viable?”, in: Eugene Cotran and Chibli Mallat (eds.): *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, The Hague: Kluwer Law International, 2000, 29-42.
- Baderin, Mashood A., *International Human Rights and Islamic Law*, New York: Oxford University Press, 2003.
- Engineer, Ashgar Ali and Uday Mehta (eds.), *State Secularism and Religion: Western and Indian experience*, Delhi: Ajanta Publications, 1998.
- Gibb, H.A., and J.H. Kramers (eds.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: EJ Brill, 1991.
- Ibn Rushd, *Bidayat al-Mugjtahid*, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, not dated.
- Ilesanmi, Simeon O., “Constitutional treatment of religion and the politics of human rights in Nigeria”, *African Affairs*, 100, 2001, 529-554.
- McLeod, Hugh, *Secularisation in Western Europe*, New York: St. Martin’s Press, 2000.
- Mosma, Stephen V., and J. Christopher Soper, *The Challenge of Pluralism: Church and state in five democracies*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1997.
- Nu‘man Abd al-Razid al-Samar‘i, Ahkam, *al-Murtad fi al-Shari‘ah al-Islamiyyah*, Beirut: al-Dar al-Arabiya, 1968.
- Ostien, Philip, “Ten good things about the implementation of *shari‘a* in some states of Northern Nigeria”, *Swedish Missiological Themes*, 90/2, 2002, 163-174.
- Rahman, Shaikh Abdur, *Punishment of Apostasy in Islam*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1972.
- Shiner, Larry, “The concept of secularization in empirical research”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 1967, 207-220.
- Taha, Mahmoud Mohamed, *The Second Message of Islam*, Syracuse: Syracuse University Press, 1987.
- Weiss, Bernard, *The Spirit of Islamic Law*, Athens: University of Georgia Press, 1998.