



SALAFI'S & DEMOCRATIE

Tussen verwerping en acceptatie

Naam: Fouad el Bouch
Studentnr: 5949599
Email: elbouch@live.nl
Tel: 06 26943031
Vak: Masterscriptie Religiewetenschappen
Opleiding: Religiewetenschappen / Universiteit van Amsterdam
Begeleider: G.A.Wiegers, A. Kateman, 2e lezer: K.M.H.D. Roex
Datum: 10-09-2015

**Masterscriptie
Religiewetenschappen
18 ECTS**

Abstract

In deze scriptie onderzoeken we de verschillende standpunten van de salafi-stroming ten aanzien van participatie in democratische verkiezingen en hoe die standpunten worden beargumenteerd. Tevens worden de verschillende standpunten geïnterpreteerd. We stellen vast dat zowel voor- als tegenstanders van participatie in beginsel tegen het deelnemen aan verkiezingen zijn, maar dat de voorstanders op grond van parallellen met Koranische voorbeelden of langs de weg van uitzonderingsconcepten tot een legitimering van participatie komen. We presenteren een reconstructie van het debat aangaande participatie zoals dat plaatsvindt binnen de salafi-stroming, en brengen de argumentatie die daaraan ten grondslag ligt in kaart. Vervolgens worden er verklaringen gepresenteerd voor de verschillende standpunten.

Salafi's en Democratie Tussen verwerping en acceptatie

Universiteit van Amsterdam

© 2015

Inhoudsopgave

Inleiding	8
Onderzoeksvragen	8
Hoofdvraag.....	8
Deelvraag 1.....	9
Deelvraag 2.....	10
Deelvraag 3.....	10
Maatschappelijke relevantie	10
Theoretische uiteenzetting	11
Wie zijn de auteurs?	16
Salafisme afgebakend	18
Hedendaags Salafisme	19
Het debat over participatie in verkiezingen	20
Deel 1	
1.1 Salafisme: een introductie	22
1.2 Grondbeginselen salafistische boodschap	23
1.2.1 Verplichting om de voorgangers te volgen	23
1.2.2 De Koran en Sunnah volgens het begrip van de Salaf	24
1.3 Belangrijkste theologische concepten	25
1.3.1 Tawhīd	25
1.3.2 Shirk (afgoderij)	26
1.3.3. Imān en Kufr	27
1.3.4. Al-Walā wal Barā	28
1.3.5 Relatie tussen de theologische concepten en participatie in verkiezingen	28
1.4 belangrijkste methodologische concepten	29
1.4.1. De Koran en Zijn interpretatie.....	29
1.4.2. Hadith	31
1.4.3. Sunnah en Bid’ah.....	31
Conclusie	32

Deel 2

2. Reconstructie van het salafi-debat over participatie in verkiezingen	33
2.1 Inleiding.....	33
2.1.1 Definitie van participatie	33
2.1.2 Het gemeenschappelijke uitgangspunt.....	34
2.2 De incompatibiliteit van democratie en islam	36
2.2.1 Schending van Uluhiyya	36
2.2.2 Schending van Hākimiyya.....	36
2.2.3 Shirk Al-Akbar	37
3.1 Argument 1: de Profeet Jozef	37
3.1.1 Achtergrond van het verhaal.....	37
3.1.2 De bewijslast uit het verhaal van Jozef	38
3.1.3 Tegenargumenten op de bewijslast.....	39
3.1.4 Counterargumenten.....	41
3.2 Argument 2: de Negus.....	42
3.2.1 Achtergrond van het verhaal.....	42
3.2.2 De bewijslast uit het verhaal van de Negus	42
3.1.3 Tegenargumenten op de bewijslast.....	43
3.3 Argument 3: de intentie is om het goede te doen.....	44
3.3.1 Achtergrond	44
3.3.2 De bewijslast	45
3.3.3 Tegenargumenten op de bewijslast.....	45
3.4 Argument 4: participatie is een kwestie van Akhaff Ad-Dararayn.....	46
3.4.1 Achtergrond	46
3.4.2 De bewijslast	46
3.4.3 Tegenargumenten op de bewijslast.....	47
3.5 Argument 5: participatie is een kwestie van Maslaha Mursala.....	47
3.5.1 Achtergrond	47
3.5.2 De bewijslast	49
3.5.3 Tegenargumenten op de bewijslast.....	50
Conclusie.....	51

Deel 3

3. Hoe zijn de standpunten te verklaren?	53
3.1 Inleiding	53
3.2 Verklaringen voor het standpunt van de voorstanders	53
3.2.1 Op weg naar de Sharī'a	53
3.2.2 Participatie als vorm van da'wa	54
3.2.3 Standpunt afhankelijk van politieke ruimte.....	57
3.3 Verklaringen voor het standpunt van de tegenstanders.....	58
3.3.1 Categorisering van de salafi-stroming	58
3.3.2 Participatie is ondermijning van jihadi-rationale.....	59
3.4 Conclusie.....	61
4. Conclusie.....	62
4.1 Aanbevelingen	62
Bijlage 1: fatwa Ibn Bāz.....	63
Bijlage 2: fatwa Ibn Oethaymīn	64
Bijlage 3: fatwa Al-Albānī.....	65
Bijlage 4: fatwa Ibn Jibrīn	66
Literatuur.....	67

Salafi's en Democratie Tussen verwerping en acceptatie

Universiteit van Amsterdam

© 2015

Inleiding

Een van de islamitische stromingen die de afgelopen jaren aan aanhang heeft gewonnen is de salafi-stroming. Salafi's pleiten voor een algehele terugkeer naar de leer en levenswijze van de Profeet Mohammed, zoals deze begrepen werd door de eerste drie generatie moslims, de *Salaf as-Sālih*. De stroming staat met deze benadering echter voor verschillende uitdagingen die de moderne samenleving met zich meebrengt. Hoewel salafi's redelijk eensgezind zijn in hun theologie en methodologie, kent de stroming verschillende differentiaties die elk een eigen benadering hanteert voor deze uitdagingen. Een van de uitdagingen waar de salafi-stroming de afgelopen jaren een antwoord op heeft moeten formuleren, is het religieuze oordeel ten aanzien van participatie in democratische verkiezingen. Deze vraag is urgenter geworden door de toenemende drang naar meer democratie in de islamitische wereld, onder andere ingegeven door de Arabische Lente. Daarnaast is deze vraag relevant voor de in Europa aanwezige salafi's, voor wie de stembus de enige manier is om invloed uit te oefenen op de politiek. salafi-geleerden staan dus onder druk om een religieus onderbouwd antwoord te bieden op de vraag of participatie in verkiezingen al dan niet gerechtvaardigd kan worden. Ondanks hun gemeenschappelijke methodologie komen salafi's tot verschillende antwoorden. In deze scriptie onderzoek ik waar de verschillen liggen en hoe deze vanuit salafi-theologie en methodologie worden beargumenteerd.

Onderzoeksvragen

Hoofdvraag

Welke theologische en methodologische argumentatie ligt ten grondslag aan de verschillende standpunten van salafi's ten aanzien van participatie in democratische verkiezingen, en hoe kunnen deze standpunten worden verklaard?

Gezien de strikte verbondenheid met de religieuze tekst die inherent is aan de Salafi-stroming, is het een gangbare zaak dat Salafi's ook voor politieke en sociale verschijnselen een religieuze rechtvaardiging nodig hebben. Participatie in democratische verkiezingen dient daarom in overeenstemming te zijn met de religieuze tekst (Koran en Sunnah). Om deze overeenstemming te bereiken dient het desbetreffende fenomeen in ieder geval niet in strijd te zijn met de theologische beginselen van de Islam, zoals de *Tawhīd*, het alleenrecht van God op aanbidding en heerschappij. Wanneer een dergelijk beginsel echter door het desbetreffende fenomeen geschaad kan worden, kan men met de relevante methodologische stelregels (*Usūl*) toch overeenstemming bereiken. Hieronder volgt ter verduidelijking een voorbeeld:

Islamitisch principe: het nuttigen van varkensvlees is niet toegestaan

Situatie: • varkensvlees is het enige voedsel dat voorhanden is voor een uitgehongerde reiziger

Stelregel: nood breekt wet

Oordeel: nuttigen van varkensvlees is in deze situatie toegestaan om in leven te blijven

Het vellen van een oordeel over participatie in democratische verkiezingen dient voor de Salafi daarom onderbouwd te worden met theologische en methodologische argumenten. Uit deze constatering volgen de volgende deelvragen:

Deelvraag 1

1. Wat is de theologie en methodologie van de Salafi-stroming?

Voor de Salafi-stroming is het van essentieel belang dat de bronteksten van de Islam begrepen dienen te worden volgens het begrip van de eerste drie generatie moslims. Wat betreft de theologie, dienen begrippen als *Tawhīd* (alleenrecht van God op aanbidding en gehoorzaamheid) en *Shirk* (deelgenoten toekennen aan God in aanbidding en gehoorzaamheid) verstaan te worden volgens de interpretatie van de *Salaf* en kunnen niet in het licht van nieuwe fenomenen zoals democratie worden herzien. De concepten van de islamitische geloofsleer zijn voor Salafi's vaststaande principes. Alle nieuwe fenomenen waarover een islamitisch oordeel geveld moet worden, moeten aan deze principes ondergeschikt zijn. Het is daarom noodzakelijk aandacht te besteden aan de Salafi-theologie, die zich onderscheidt door een strikte verbondenheid met de brontekst en gebonden is aan het begrip van de *Salaf*. Wat zijn de belangrijkste concepten van deze theologie? Welke rol spelen deze concepten in de discussie over participatie in democratische verkiezingen?

De methodologie, is de wijze waarop salafi's omgaan met de basisbronnen, zoals de letterlijke benadering van de Koran en het belang van de authentieke Hadith. Oordelen die door salafi's geveld worden dienen gebaseerd te zijn op deze basisbronnen en daarom is het van belang om de methodologische concepten te bespreken die voor ons onderzoek relevant zijn en die door

de voor- en tegenstanders van participatie in democratische verkiezingen gebruikt worden in hun religieus oordeel over stemmen.

Deelvraag 2

Op grond van welke religieuze argumenten rechtvaardigen sommige Salafi's participatie in democratische verkiezingen, en op basis van welke argumenten verbieden anderen deze participatie?

Zoals eerder benoemd verplicht de Salafi-stroming zich tot het onderbouwen van elk religieus oordeel met bewijzen uit de bronteksten conform het begrip van de *Salaf*. Het oordeel ten aanzien van participatie in democratische verkiezingen wordt door de Salafi-stroming daarom ook op deze manier geveld. Gegeven de eensgezindheid op het gebied van theologie en methodologie, concentreert de discussie zich niet zozeer op de bewijzen zelf, als wel op de argumentatie die aan de bewijslast ten grondslag ligt. Met andere woorden, hoe wordt het methodologische gereedschap door voor- en tegenstanders gebruikt? Welke argumenten worden gebruikt en hoe wordt daar door de tegenpartij op gereageerd?

Deelvraag 3

Hoe kunnen de conclusies worden verklaard?

Nadat ik in kaart heb gebracht wat de verschillende opvattingen van de Salafi-stromingen zijn ten aanzien van participatie in democratische verkiezingen en hoe deze worden beargumenteerd, zal ik een interpretatieve analyse werpen op de conclusie. Wat is de relatie tussen de kenmerken van de verschillende stromingen en hun opvattingen over participatie in democratische verkiezingen? Worden deze opvattingen (mede) gevormd door de relatie die deze stromingen hebben met de autoriteiten? Hoe verhouden deze opvattingen zich tot concepten als de implementatie van de *Shari'a*? Zijn verkiezingen voor de voorstanders ervan een weg naar de invoering van de islamitische wetgeving?

Maatschappelijke relevantie

De discussie over het Salafi-standpunt ten aanzien van participatie in democratische verkiezingen wordt hevig gevoerd. Echter, aanhangers van de Salafi-stroming baseren hun standpunt dikwijls op individuele *fatāwa* (juridisch adviezen die door een religieuze specialist worden uitgevaardigd) die gebonden zijn aan tijd en locatie en ze lijken niet in staat om hun

standpunten in de bredere context van de Salafi-theologie en methodologie te plaatsen. In het westen daarentegen, beschouwt men de discussie over democratie die in Salafi-kringen wordt gevoerd als een afwijzing van de westerse waarden, omdat men ofwel participatie verwerpt, ofwel om pragmatische redenen deelneemt en niet omdat men overtuigd is van het belang. Dit werk tracht een format te produceren dat inzichtelijk maakt waarom men kiest voor wel of geen participatie, en hoe die keuzes op religieuze gronden worden onderbouwd. Hiermee hoop ik een nieuwe dimensie toe te voegen aan het discours over dit onderwerp.

Theoretische uiteenzetting

Veel van het werk dat de relatie tussen islam en democratie bestudeert, benadert het onderwerp in algemene zin en maakt geen onderscheid in de positie van verschillende stromingen binnen de islam. De werken die het Salafisme in relatie tot democratie bestuderen leggen de accenten op de politieke cultuur van het Midden-Oosten of de institutionele obstakels, maar benaderen het zelden vanuit een religieuze invalshoek.¹ Het werk dat deze invalshoek wel hanteert, legt geen relatie met de Salafi-theologie². De Salafi-methodologie vormt soms wel een uitgangspunt voor onderzoek maar beperkt zich tot het concept *Shūrā* (consultatieprocedure).³ Ik betoog dat een begrip van de Salafi-standpunten ten aanzien van participatie in democratische verkiezingen tot stand dient te komen vanuit de Salafi-theologie en methodologie. De laatste kent meerder stelregels die de standpunten bepalen.

Er is naar mijn weten geen literatuur voorhanden waarin het concept van participatie in democratische verkiezingen binnen de salafi-stroming op argumentatieniveau wordt beschreven en waarin de totstandkoming van de legitimering of afkeuring van respectievelijk voor- en tegenstanders op basis van theologische en methodologische uitgangspunten naast elkaar worden gelegd. Het enige werk dat ik tijdens mijn zoektocht tegenkwam is een artikel van *Sa'd Al-Faqeeh*, getiteld: '*As-salafiyūn wad Dīmuqratiyya. Dirāsatur lā budda minhā. (Salafi's en Democratie: een noodzakelijke studie)* Hoewel hij hierin beschrijft welke standpunten de verschillende salafi-categorieën innemen ten aanzien van democratie in het algemeen en participatie in verkiezingen in het bijzonder, beschrijft hij niet hoe men die standpunten beargumenteert en tegengestelde standpunten weerlegt. Hij maakt in het artikel

¹ Tibi, B. Islamism and Democracy: On the Compatibility of Institutional Islamism and the Political Culture of Democracy. In: *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10:2 135-164

² Tibi, B. Why They Can't Be Democratic. In: *Journal of Democracy* 2008, 19:3 43-48

³ Shavit, U. Is Shura a Muslim Form of Democracy? Roots and Systemization of a Polemic. In: *Middle Eastern Studies*, 46:3 349-374

echter zelf melding van het gebrek aan literatuur hieromtrent.⁴ Dat betekent dat ikzelf de opdracht heb om aan de hand van primaire bronnen een reconstructie te maken van de argumentatie die aan de standpunten van salafi's ten grondslag ligt. Dit zal naar mijn weten het eerste werk zijn dat het meningsverschil onder salafi's ten aanzien van participatie in democratische verkiezingen op argumentatieniveau in kaart zal brengen. Ik zal er een bescheiden poging aan toevoegen de verschillende standpunten te verklaren. Om mijn doel te realiseren zal ik als volgt te werk gaan:

In hoofdstuk één zal aan de hand van primaire en secundaire literatuur een reconstructie worden gemaakt van de theologische en methodologische uitgangspunten van het Salafisme. Dit is noodzakelijk omdat de standpunten over participatie in democratische verkiezingen hieruit voortvloeien. Hierbij moet gedacht worden aan belangrijke theologische concepten binnen de salafi-leer, zoals *Tawhīd* (eenheid van God), *Kufr* en *Imān* (ongeloof en geloof), en methodologische concepten zoals de letterlijke benadering van bronteksten. Hiervoor gebruik ik onder andere het werk van Adis Duderija, *Constructing the religious Self and the Other: neo-traditional Salafi manhaj*.⁵ Ook zal ik mij bedienen van het werk van een belangrijke salafi-geleerde, *Nāsir ad-Dīn Muhammad Al-Albānī, Salafisme: Van Mythe tot werkelijkheid*.⁶ Eveneens bedien ik mij van het werk van De Koning e.a. dat op toegankelijke wijze de salafi-leer inzichtelijk maakt, *Salafisme: Utopische idealen in een weerbarstige praktijk*.⁷

In hoofdstuk twee zal een reconstructie worden gemaakt van het eigenlijke debat over participatie in democratische verkiezingen dat tussen verschillende prominente salafi's wordt gevoerd. Wie is welke mening toegedaan en welke theologische en methodologische argumentatie wordt daarvoor aangedragen? Wat salafi's in de discussie over democratie onderscheidt van andere groepen zoals de Moslimbroederschap, is dat ze het in beginsel unaniem verwerpen. Geen enkele salafi-geleerde bepleit de volledige compatibiliteit van democratie met islam, en dit zal later blijken uit de verhandelingen waarin zij participatie in verkiezingen bespreken. De salafistische discussie over participatie in verkiezingen wordt daarom gevoerd rondom specifieke situaties die aan de hand van bepaalde methodologische

⁴ Faqeeh, S. *As-salafiyyūn wad Dīmuqratiyya. Dirāsatur lā budda minhā*. Beschikbaar op: <https://www.gulfpolicies.com/index.php?option=com_content&view=article&id=602:2012-01-04-19-45-49&catid=147:2011-04-09-07-47-31> bezocht op 28-07-2015

⁵ Duderija, A. Constructing the religious Self and the Other: neo-traditional Salafi manhaj. In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 2010, 21:1 75–93

⁶ Nāsir ad-Dīn Muhammad, Al-Albānī. *Salafisme: Van Mythe tot werkelijkheid*. Brussel: Badr, 2013

⁷ Koning, M. de, J. Wagemakers en C. Becker. *Salafisme: Utopische idealen in een weerbarstige praktijk*. Almere: Parthenon, 2014

stelregels worden onderbouwd. Is zitting nemen in een parlement met als doel tegenwicht te bieden aan seculiere partijen niet een kwestie van *Akhaff ad-Dararayn* (het minste van twee kwaden)? Is deelname aan het politieke verkeer niet te rechtvaardigen onder de noemer *Maslaha Mursala*? Zijn er uit de Koran en Sunnah voorbeelden te distilleren waaruit blijkt dat deelname aan een niet-islamitische regering onder bepaalde omstandigheden geoorloofd is? Hiertegenover stellen de tegenstanders van participatie aan de hand van theologische en methodologische argumenten dat de voorstanders onjuiste conclusies hebben getrokken. Het is precies dit debat, waarin de argumentatie van beide groepen centraal staat, dat we in dit hoofdstuk uiteen zullen zetten.

Om dit te kunnen doen zullen we de werken van een aantal prominente salafi-geleerden ter hand nemen. Ten eerste moet worden vermeld dat de discussie over participatie in verkiezingen binnen de salafi-stroming relatief jong is. Dit is één van de redenen waarom er relatief weinig primaire literatuur over beschikbaar is. Hetgeen wel beschikbaar is kunnen we verdelen in twee categorieën: *fatāwa* van gezaghebbende salafi-geleerden tezamen met een fatwa van de Saudische fatwaraad ‘*The scholars of the Standing Committee for Issuing Fatwas*’, en boeken of korte verhandelingen.

In deze *fatāwa* wordt het standpunt ondersteund dat participatie in verkiezingen onder voorwaarden geoorloofd is. Hoewel de gebruikte *fatāwa* kort zijn en vaak maar één of twee argumenten bevatten die de inhoud onderbouwen, spelen ze een belangrijke rol in de discussie over participatie in verkiezingen. De geleerden die zich hierin hebben uitgesproken, zoals *Ibn Bāz*, genieten namelijk grote autoriteit bij salafi’s van verschillende categorieën. Het belang van deze *fatāwa* wordt ook duidelijk als we zien dat de voorstanders van participatie hier vrijwel altijd aan refereren in hun onderbouwing. Het gaat om een fatwa van ‘*Abd Al-‘Azīz Bin Bāz*, een fatwa van *Ibn ‘Oethaymīn*,⁸ een fatwa van *Ibn Jibrīn*⁹ en een fatwa van *Al-Albānī*.¹⁰ De laatstgenoemde is een ambivalente fatwa en wordt door voor en tegenstanders van participatie gebruikt.

⁸ De *fatāwa* van Bin Bāz, Ibn ‘Oethaymīn en Al-Albānī zijn niet terug te vinden op hun website, slechts op publieke fora. Ik geef er daarom de voorkeur aan om als bronvermelding de boeken te vermelden waarin ze benoemd worden: Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. 2^e druk, Amman, 2009, blz. 136-140

⁹ Fatwa nummer 10254 beschikbaar op: < <http://www.ibn-jebreen.com/fatwa/vmasal-10254-4152.html> > bezocht op 25-07-2015

¹⁰ Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. Blz. 142

Ik heb voor deze selectie van *fatāwa* gekozen omdat ze gezamenlijk een representatieve weergave zijn van de argumenten die aangehaald worden door de voorstanders van participatie in verkiezingen. Tevens zijn het *fatāwa* waar tegenstanders van participatie naar verwijzen, en dus vormen ze de basis van de rechtvaardiging voor participatie die voorstanders aanhalen. In de rest van de literatuur van de voorstanders worden aparte hoofdstukken gewijd aan het benoemen van deze *fatāwa*. Hiermee trachten de voorstanders hun claim dat participatie toegestaan is te bekrachtigen en dat is een bewijs voor het belang dat deze *fatāwa* in de discussie spelen. Daarnaast zien we ook dat tegenstanders van participatie in hun boeken naar deze *fatāwa* verwijzen¹¹ en op de inhoud daarvan reageren. Dit geeft eveneens het belang van deze *fatāwa* aan.

Daarnaast gebruik ik voor de voorstanders van participatie twee relevante boekwerken, te weten:

- *Mašrū'iyat ad-Dukhūl ilāl Madjālis At-Tašrī'iyah* (De Rechtvaardiging voor het Betreden van Wetgevende Raden) van de in Koeweit woonachtige salafi-geleerde 'Abdur Rahmān 'Abdel Khāliq'¹²
- *Hukm al-Mušārahah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah* (Het Oordeel over Deelname in Ministeries en Parlementen) van de bekende salafi-geleerde Umar Sulaymān Al-Ašqar¹³

Tezamen met deze boeken bieden de *fatāwa* de argumenten aan het kamp dat participatie in verkiezingen toestaat. Het laatstgenoemde boek van Al-Ašqar is interessant omdat het een tweede druk is waarin ook reacties zijn opgenomen op weerleggingen van tegenstanders van participatie. Dit zal de discussie meer diepgang geven.

Een andere prominente salafi-geleerde die participatie toestaat en hierover een boek schreef is de Koeweiti 'Abdur Razzāq AS-Sājīdjī. Hij schreef *Fatāwa wa Kalimāt fī Hukm Al-Mušārahah bil Barلمانāt* (Fatāwa en Uitspraken Over Deelname in Parlementen). Dit boek

¹¹ O.a. Al-Maqdisī verwijst hiernaar in *Democracy: a religion*. P. 44

¹² 'Abdel Khāliq, A. *Mašrū'iyat ad-Dukhūl ilāl Madjālis At-Tašrī'iyah* uitgever en datum niet bekend. Beschikbaar op < <http://www.salafi.net/list.html>> Boek nummer 36, bezocht op 25-07-2015

¹³ Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārahah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. 2e druk, Amman, 2009

is helaas niet verkrijgbaar, maar uit referenties van andere boeken blijkt dat de inhoud voornamelijk een verwijzing is naar bestaande *fatāwa* hieromtrent.

Aan de andere kant staan de salafi's die participatie in verkiezingen niet toestaan. Hun argumenten zijn vrij gedetailleerd opgenomen in boeken welke vaak een reactie zijn op de eerder aangehaalde *fatāwa* en boeken van de voorstanders. Ik heb een selectie gemaakt van de volgende werken:

- *Al-Jāmi' fī Talab al-'ilm aš-šarīf*,¹⁴ (Het Compendium van het Vergaren van Goddelijke Kennis) die de prominente salafi-jihadi geleerde *Sayyid Imām* begin jaren negentig schreef onder de pseudoniem 'Abdul Qādir bin 'Abdul 'Azīz, en waarin hij een sectie wijdde aan democratie. Tevens reageert hij hierin op de argumentatie die *Ibn Bāz* in zijn fatwa gebruikt.
- *Hukm al-Islām fid Dimuqrātiyyah wat Ta'addudiyah al-Hisbiyya*,¹⁵ (Het Islamitisch Oordeel over Democratie en het Meer Partijensysteem) van *Abu Basīr At-Tartūsī*. In dit boek reageert hij op veel van de door de voorstanders aangehaalde argumenten.
- *Democracy: a Religion*,¹⁶ van *Abū Muhammad Al-Maqdisī*. Hij reageert hier voornamelijk op argumenten die 'Abdur Rahmān 'Abdel Khāliq' en *Umar Sulaymān Al-Ašqar* aanhalen in hun eerder genoemde boeken.

Ik heb deze selectie van *fatāwa* en boeken van zowel voor als tegenstanders gemaakt omdat hieruit een representatieve weergave te schetsen is van het debat dat onder salafi's plaatsvindt over participatie in verkiezingen. De werken en *fatāwa* die ik heb geselecteerd zijn van de hand van prominente geleerden en ideologen binnen het salafisme. Discussies die binnen salafistische kringen gevoerd worden over dit onderwerp, worden vaak voor de bewijsvoering teruggevoerd op het werk van deze geleerden. Deze selectie vormt daarom een goed uitgangspunt om het debat mee in kaart te brengen. Tevens bieden deze werken de

¹⁴ Imām, S. *-Jāmi' fī Talab al-'ilm aš-Sarīf*. Uitgever onbekend, 1994. Beschikbaar op:

<http://somalimidnimo.com/audio/Kulminta_Cilmiga_Wanaagsan2.pdf> Blz. 146-155. Bezocht op 25-07-2015

¹⁵ Mustapha Haleema, A.M. (Abu Basīr At-Tartousī) *Hukm al-Islām fid Dimuqrātiyyati wat Ta'addudiyati al-Hisbiyya*. Al-Markaz Ad-Duwalī lid Dirāsāt Al-Islāmiyyah, London, 2000. Beschikbaar op:

<<http://www.abubaseer.bizland.com/books/read/b11.pdf>> Bezocht op 25-07-2015

¹⁶ Maqdisī, A.M. *Democracy: a Religion*. Vertaald naar het Engels door: Abū Muhamed Al-Maleki. Beschikbaar op: <<https://azelin.files.wordpress.com/2010/08/democracy-a-relegoin.pdf>> bezocht op: 25-07-2015

mogelijkheid om niet alleen de standpunten van de verschillende partijen weer te geven, maar ook de argumentatie die daaraan ten grondslag ligt, en dat is de reden waarom deze scriptie een toegevoegde waarde zal hebben in de literatuur omtrent dit onderwerp.

In hoofdstuk drie zullen we vervolgens verklaringen proberen te presenteren voor de verschillende standpunten die salafi's aangaande dit onderwerp innemen. Hoe kunnen we de verschillen in opvattingen duiden? Is er een relatie tussen de opvatting van een geleerde en de mate van politieke ruimte die het land van zijn verblijf biedt om politiek actief te zijn? Hoe verklaren we de unanimiteit onder salafi-jihadi's in de afkeuring van deelname aan verkiezingen?

Het werk van Wiktorowicz biedt hierin enigszins een richtsnoer omdat hij kenmerken benoemt van verschillende salafi-stromingen die een verklaring kunnen zijn voor de standpunten die men inneemt ten aanzien van participatie in verkiezingen. Hij spreekt in zijn werk '*Anatomy of the Salafi Movement*'¹⁷ over de verschillende stromingen en wat hen van elkaar onderscheidt.

Wie zijn de auteurs?

In deze paragraaf volgt een korte toelichting op de verschillende auteurs en geleerden wiens werken en *fatāwa* in deze scriptie gebruikt worden voor de reconstructie van het debat over participatie in verkiezingen. Dit om hun positie en gewicht in dat debat te kunnen weergeven.

Ibn Bāz (d. 1999), *Ibn Oethaymīn* (d. 2001) en *Ibn Jibrīn* (d. 2009) zijn allen onderdeel van het Saudische religieuze establishment. Zij waren leden van de gezaghebbende Saudische fatwaraad '*Permanent Committee for Islamic Research and Issuing Fatwas*'. Dit comité beschikt over het alleenrecht op het uitvaardigen van *fatāwa* en staat onder toezicht van de Saudische staat. Door de grote investeringen van Saudiërs in andere delen van de moslimwereld en Europa, verworven deze geleerden en daarmee ook dit comité groot gezag.¹⁸ Ibn Bāz functioneerde vanaf 1993 tot aan zijn dood in 1999 als de Grootmufti van Saudi Arabië, de hoogste religieuze positie in dat land. Zijn dood was een grote klap voor de Saudische staat omdat hij veel autoriteit genoot onder salafi's en tegelijkertijd niet vijandig

¹⁷ Wiktorowicz, Q. *Anatomy of the Salafi Movement*, *Studies in Conflict & Terrorism* 2006, 29:3, 207-239,

¹⁸ Carnegie Endowment: "*Saudi Fatwa Restrictions and the State-Clerical Relationship*" door Christopher Boucek October 27, 2010, op: < <http://carnegieendowment.org/2010/10/27/saudi-fatwa-restrictions-and-state-clerical-relationship/6b81>> bezocht op: 19-10-2015

stond ten opzichte van de staat. Door zijn dood nam de invloed van vijandig gezinde salafi's in Saudi Arabië toe.¹⁹

Nāsir Ad-Dīn al-Albānī (d. 1999) is een islamitische geleerden van Albanese afkomst die zich specialiseerde in Hadith en *Fiqh*. Hij wordt beschouwd als één van de grootste geleerden van de twintigste eeuw en als één van de eersten die het begrip 'salafisme' als een label introduceerde. Hoewel het salafisme dikwijls geassocieerd wordt met het 'Wahabisme', wordt *Al-Albānī* beschouwd als een criticus hiervan. Tevens staat hij bekend om zijn kritiek op *Taqīd* en dit bracht hem regelmatig in conflict met andere vooraanstaande salafi-geleerden.²⁰

Umar Sulaymān Al-Ašqar (d. 2012) was professor Islamitisch Recht aan de Universiteit van Jordanië. Hij studeerde onder andere aan de Islamitische Universiteit van Medina en ontving zijn doctoraal aan de Azhar Universiteit in Cairo. Tevens was hij student van *Ibn Bāz* en *Al-Albānī*. Hij staat bekend om zijn steun aan de Moslimbroederschap en zijn uitgesproken mening over de legitimiteit van participatie in democratische verkiezingen.

Abū Mohamed Al-Maqdisī (geb. 1959) is een bekende salafi-jihadi ideoloog van Palestijnse origine. Hij verhuisde op vierjarige leeftijd naar Koeweit en studeerde in Noord-Irak, waar tevens zijn islamitische oriëntatie tot stand kwam. Hij reisde door verschillende steden in Saudi Arabië waar hij onderwijs genoot van verschillende geleerden, die zijn honger naar kennis echter niet voldoende bevredigden. Hij besloot zich toen te storten op de studie van de boeken van *Ibn Taymiyya* en *Mohamed bin Abdul Wahhāb*, respectievelijk dertiende-eeuwse en achttiende-eeuwse zwaargewichten in de Hanbalitische wetschool. In een interview heeft hij te kennen gegeven dat deze auteurs grote invloed hebben gehad op zijn islamitische oriëntatie.²¹

Na een trip naar Pakistan en Afghanistan, settelde hij zich uiteindelijk in 1992 in Jordanië. Hier voerde hij een ideologische strijd tegen salafi's van andere signaturen over onderwerpen als *Tawhīd* en *Kufr*. In deze periode vonden tevens verkiezingen plaats in Jordanië, en sommige salafi-groeperingen pleitten voor deelname. Als reactie hierop schreef hij zijn

¹⁹ Kepel, G. *The War for Muslim Minds : Islam and the West*, Belknap Press, 2006, p. 186

²⁰ Meijer, R. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, New York: Columbia University Press, 2009, p. 63

²¹ Ahl Al-Hadith, *Shaykh Abu Muhammad Al Maqdisi's Biography*, April 2009, op: <<https://ahlhadith2009.wordpress.com/2009/04/30/14/>> bezocht op: 19-10-2015

aanklacht tegen participatie getiteld: *Democracy: a religion*. Wagemakers omschrijft *Al-Maqdisi* met de unieke combinatie van ‘puriteinse jihadi’, omdat hij over de kennis beschikt van puriteinse salafi’s, en groot gezag heeft onder jihadi’s.²²

Sayyid Imām (geb. 1950) is een van origine Egyptische Al-Qaida-ideoloog wiens werk *Al-Umdah*, als handboek gold in de trainingskampen van Al-Qaida.²³ *Imām* was betrokken bij de Egyptische Islamitische Jihad die na verbanning uit Egypte verder vorm kreeg in Afghanistan en Pakistan. Hier schreef hij zijn boek *Al-Jāmi’fī Talab Al-‘ilm* (het Compendium van het Vergaren van Goddelijke Kennis), waarin hij een sectie wijdde aan de bekritisering van participatie in democratische verkiezingen en van de voorstanders daarvan. Het boek leidde tot enige frictie in de rijen van Al-Qaida vanwege de vele extreme standpunten die het behelsde.

Abū Basīr At-Tartūsī is een Syrische geleerde die tot voor kort in Engeland verbleef. Hij vluchtte in 1982 na de opstand tegen de voormalig president *Hāfiz Al-Asad*. Hij wordt beschouwd als een belangrijke opinievormer voor de internationale jihad-beweging.²⁴ Hij staat bekend als een fel criticus van de Wasati-beweging. Hij noemde *Al-Qaradāwī* in een fatwa een afvallige.²⁵ Hoewel hij in het Arabisch schrijft en spreekt, geniet hij grote populariteit onder Engelssprekende moslims. Veel van zijn werken en zelfs zijn website zijn vertaald in het Engels. Hij schreef een boek waarin hij in groot detail participatie in verkiezingen als een on-islamitische daad omschrijft en kritiek levert op de voorstanders hiervan.

Salafisme afgebakend

Het waarden hechten aan het begrip van de *Salaf* (vrome voorgangers) vinden we terug in de geschriften van veel klassieke geleerden. Zo schreef *Ibn Taymiyya* dat de ‘weg van de salaf’ niets anders dan de waarheid is.²⁶ Tevens omschreef de dertiende-eeuwse biograaf *Adh-*

²² Wagemakers, J. A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi. In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, 36:2 281-297

²³ Wright, L. ‘The Rebellion Within. An Al Qaeda mastermind questions terrorism’ *The New Yorker* juni 2008, op: < <http://www.newyorker.com/magazine/2008/06/02/the-rebellion-within>> bezocht op: 19-10-2015

²⁴ Heffelfinger C, *The Ideological Voices of the Jihadi Movement*, Jamestown Foundation, 2006

²⁵ Syrian Jihadist Scholar Abu Basir Al-Tartusi: Sheikh Yousef Al-Qaradhawi is an Apostate, *Turkish Weekly*, op: < <http://www.turkishweekly.net/2008/12/26/news/syrian-jihadist-scholar-abu-basir-al-tartusi-sheikh-yousef-al-qaradhawi-is-an-apostate/>> bezocht op: 22-10-2015

²⁶ Halverson, J. *Theology and Creed in Sunni Islam: the Muslim Brotherhood, Ash'arism, and Political Sunnism*, Palgrave Macmillan 2010, p. 36

Dhahabi in zijn bekende biografische werk *A'lām An-Nubalā'* (*Nobele Personen*) de theologische posities van sommige geleerden die hij wilde prijzen als 'salafi'. Dat wil zeggen dat zij zich niet inlieten met de theologische concepten van *Ahl Al-Kalām*, maar de islam begrepen op de wijze van de eerste drie generatie moslims.²⁷

De achttiende-eeuwse geleerde *Mohamed bin 'Abdel Wahhāb* wordt door hedendaagse salafi's ook omschreven als een salafī, omdat hij de on-islamitische praktijken van zijn tijd verwierp en voor een algehele terugkeer naar de leer van de voorgangers pleitte. Zijn volgelingen, ook wel Wahhabi's genoemd, worden ook in dezelfde traditie geplaatst. Hedendaagse salafi's beschouwen de term *Wahhabi* echter als kleinerend.²⁸

Salafisme wordt ook geassocieerd met de modernistische beweging in de negentiende eeuw welke een reactie was op de toenemende westerse invloeden in de islamitische wereld. Deze beweging stond bekend om het idee van herziening van het islamitisch denken en de heropening van *Idjtiḥād* (onafhankelijk juridisch oordeel) als geldig wetsmiddel. Aanvoeders van deze beweging waren *Jamāluddīn Al-Afghanī* en *Mohamed 'Abdu*, die de term '*Salafiyya*' gebruikten om hun missie mee aan te duiden. Dit modernistische salafisme deelt met het hedendaags salafisme de gedachte dat religie een belangrijke rol zou moeten spelen in de publieke sfeer. Ze verschillen daar waar het gaat om de acceptatie van Europese instituties en waarden.²⁹ Wiktorowicz stelt daarnaast dat de scheidlijn tussen de twee bewegingen bestaat uit het feit dat de modernistische salafi's bekend stonden om hun rationalistische zienswijze en *Aṣ'arī*-leer, terwijl de hedendaagse salafi's rationalisme afwijzen.³⁰

Hedendaags Salafisme

Via de klassieke geleerden en de modernistische beweging van de negentiende eeuw, komen we tot de in deze scriptie centraal staande variant van Salafisme, het hedendaags Salafisme. Het hedendaags Salafisme wordt beschouwd als de belichaming van het Saudische Wahhabisme. Volgens Mark Durie heeft deze vorm van Salafisme zich kunnen uitbreiden over de wereld omdat Saudi Arabië aanzienlijke financiële middelen heeft ingezet om dit Salafisme te promoten.³¹ Anderen echter, zoals Stéphane Lacroix, beschouwen het hedendaags Salafisme als de versmeltingen die sinds de jaren zestig hebben plaatsgevonden tussen het Wahabisme en andere denkscholen. Khaled Abou El Fadl stelt dat de Saudi-

²⁷ Adh-Dhahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, vol. 16, no. 332, Beirut, 2001, p. 457

²⁸ Roy, O. *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press, 1994, p. 118

²⁹ *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Islamic Modernism. vol 1, Thompson Gale 2004, p.287

³⁰ Wiktorowicz, Q. Anatomy of the Salafi Movement. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 2006, 29:3, p. 212

³¹ Durie, M. *Salafis and the Muslim Brotherhood: What is the difference?* Middle East Forum, 2013, op: <<http://www.meforum.org/3541/salafis-muslim-brotherhood> > Bezocht op: 25-10-2015

Wahhabi's in de jaren zestig en zeventig het Wahabisme bewust herpakt hebben als Salafisme, omdat ze bang waren dat het niet verspreid kon worden onder het etiket 'Wahhabisme'.³² Deze Saudische investeringen hebben ertoe geleid dat lokale interpretaties van de islam werden vervangen door het Saudische Wahhabi-Salafisme. Wanneer wij in deze scriptie verwijzen naar de 'Salafi-stroming', spreken wij dus over aanhangers en geleerden van deze versie van Salafisme. Het Salafisme waarvan het religieuze establishment in Saudi-Arabië zetelt of daar zijn onderwijs heeft genoten, ofwel via de verspreiding van die leer in andere delen van de wereld is beïnvloed.

Het debat over participatie in democratische verkiezingen

Het islamitische debat over democratie begon bij Mohamed 'Abduh. Hij streefde naar het versterken van de islamitische moraal in de samenleving middels moderne Europese instituties. In het begin van de twintigste eeuw klonk de roep om democratie in de islamitisch wereld vooral uit seculiere hoek. Maar na het falen van het sociaaleconomische beleid van Arabische regeringen in de jaren zeventig en tachtig, overheerste de opvatting dat verandering vooral op basis van islam teweeg gebracht moest worden, al dan niet via democratische verkiezingen.³³

Het debat over participatie onder de salafi-stroming begon eind jaren tachtig, begin jaren negentig. We zien dat de eerste *fatāwa* hieromtrent in deze periode zijn uitgevaardigd als antwoord op vragen van moslimpolitici die politieke participatie in de islamitische wereld als oplossing zagen om de uitdagingen waar hun landen voor stonden het hoofd te bieden. We zien dat de *fatāwa* van *Ibn Bāz* en *Ibn Oethaymīn* zijn uitgevaardigd in respectievelijk 1989 en 1993 op vragen van politieke bewegingen als *Ansār AS-Sunna Al-Mohamaddiya* in Soedan, en *Ihyā'Al-Turāth Al-Islāmī* in Koeweit.³⁴ Begin jaren negentig leidden binnenlandse politieke ontwikkelingen in Algerije tot een hevig debat over de legitimering van participatie in verkiezingen. Het Islamitische Bevrijdingsfront besloot mee te doen aan de verkiezingen en richtten een vraag hieromtrent aan *Al-Albānī*, waarin hij weliswaar toestemming gaf maar tevens zijn bezwaren erover uitte. Het is ook in deze periode dat jihadi-ideologen als *Al-Maqdisī* terugkeren uit conflictgebieden als Afghanistan en zich met binnenlandse ontwikkelingen in de islamitisch wereld gaan bezighouden. Zij waren fel gekant tegen de geluiden die participatie legitimeerden en schreven hierop hun bezwaren in boeken en

³² Abou El Fadl, K. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, HarperSanFrancisco, 2005, p.48

³³ Esposito, J.L. *The Oxford Dictionary of Islam*. Democracy. Oxford University Press, 2003, p. 65

³⁴ Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušarakah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*.

pamfletten.³⁵

Vanaf halverwege de jaren negentig kreeg het debat over participatie in verkiezingen een nieuwe impuls door de vragen en behoeften van de in het westen residerende moslims die de gang naar de stembus als mogelijkheid beschouwen om invloed uit te oefenen op de politiek.³⁶

³⁵ *Democracy: a religion* is geschreven als reactie op verkiezingen in Jordanië in 1992

³⁶Shavit, U. The Lesser of Two Evils: Islamic Law and the Emergence of a Broad Agreement on Muslim Participation in Western Political Systems. In: *Cont Islam* 2014 8:2 239–259, p. 240

1.1 Salafisme: een introductie

Het woord ‘salafisme’ (ar. *Salafīyya*) is afgeleid van het Arabische woord *salaf*, dat voorgangers betekent. Met salafisme wordt verwezen naar een stroming binnen de islam die een terugkeer bepleit naar het geloofsbegrip van de eerste generatie moslims. Een van de grondleggers van het hedendaags Salafisme, *Nāsir Ad-Dīn Al-Albānī*, omschrijft het salafisme als volgt: ‘een algehele terugkeer naar de Koran en *Sunnah* volgens het begrip van de vrome voorgangers (*as-salaf as-sālih*), welke slechts mogelijk is door de Hadithwetenschap en haar vereisten te bestuderen, om de kennis te zuiveren van elke bedrieglijke, zwakke en verzonnen informatie, evenals elke uitspraak die zeldzaam is of minder geloofwaardig’.³⁷ Met ‘voorgangers’ wordt over het algemeen verwezen naar de eerste drie generatie moslims. Onder moslims, en in meerdere mate onder salafisten, wordt het geloofsbegrip en de geloofsuiting van deze drie generaties als normgevend beschouwd. Dit heeft onder andere te maken met een overlevering waarin de Profeet Mohammed deze drie generaties tot de beste mensen geschaard heeft: ‘*De beste mensen behoren tot mijn generatie (qarni..), vervolgens degenen die na hen komen, vervolgens degenen die na hen komen*’.³⁸

De noodzaak om terug te grijpen naar de zuivere leer van de vrome voorgangers komt ook voort uit het idee, wederom gebaseerd op een overlevering, dat de islamitische gemeenschap zich zal opdelen in drieënzeventig groepen, waarvan er tweeënzeventig in de hel zullen belanden. Alleen de groep wiens islam gebaseerd is op de leer van de Profeet en de drie generaties na hem, zal van de hel worden gered.³⁹ Hoewel het teruggrijpen naar de zuivere leer van de vrome voorgangers historische wortels heeft in de *ahl al-hadīth*, die net als de hedendaagse salafisten van mening waren dat *taqlīd* op de wetsscholen moest worden vermeden en louter op de brontekst moest worden gefocust, kent het ontstaan van de eigentijdse salafistische beweging ook andere oorzaken.

Al-Albānī stelt dat de islamitische hervormers van de negentiende en twintigste eeuw, die door westerse filosofieën beïnvloed waren en voor herinterpretatie van de bronteksten pleitten, een bedreiging vormden voor de zuivere islam. In het licht van deze ontwikkeling ontstond de noodzaak om de weg van de *salaf* expliciet in kaart te brengen en naar een algehele terugkeer naar hun leer uit te nodigen.⁴⁰ Deze noodzaak werd urgenter nadat de islam in het post-kalifaat tijdperk de politieke slagkracht verloor om toezicht te houden op de

³⁷ Nāsir ad-Dīn Muhammad, Al-Albānī. *Salafisme: Van Mythe tot werkelijkheid*. Brussel: Badr, 2013, p. 11

³⁸ Overlevering beschikbaar in *al-Bukhārī*, boek 57 (Kitāb Fadā’il Ashāb an-Nabi), hoofdstuk 1, nummer 3

³⁹ Overlevering beschikbaar in *Abu Dawud*, boek 35, (Kitāb Fadā’il an-Nabi), nummer 4579

⁴⁰ Nāsir ad-Dīn Muhammad, Al-Albānī. *Salafisme*, p. 18

islamitische kennisontwikkeling. We kunnen het ontstaan en de verspreiding van het hedendaags salafisme eveneens koppelen aan andere politieke ontwikkelingen in de twintigste eeuw, zoals de opkomst van de Saoedische olie-industrie, antirevolutionaire propaganda uit voornamelijk Saudi-Arabië en het falen van het Panarabisme om Israël te verslaan.⁴¹ De Saoedische olie-industrie trok veel arbeidsmigranten aan uit andere moslimlanden. Tijdens hun verblijf in Saudi-Arabië kwamen zij in aanraking met de Salafistische islam welke zij meenamen bij terugkeer naar huis. Zo verspreidde deze leer zich snel in andere islamitische landen. Daarnaast trokken met de opkomst van het Nasr-regime in Egypte en de onderdrukking van de Moslimbroederschap, veel prominente en hoogopgeleide leden van deze beweging naar Saudi-Arabië, waar ze meehielpen de salafistische leer via het onderwijssysteem en geschriften te verspreiden. Tot slot leidde het falen van het Panarabisme en Nasr's nederlaag tegen Israël, tot een afkeer van deze ideologieën en nam de ontvankelijkheid voor salafistische islam toe.⁴²

1.2 Grondbeginselen salafistische boodschap

1.2.1 Verplichting om de voorgangers te volgen

Het salafisme is gestoeld op het idee dat het volgen van de vrome voorgangers niet slechts een keuze is, maar een plicht die bekrachtigd wordt door verzen uit de Koran en uitspraken van de Profeet. Allereerst grijpt dit idee terug op het feit dat Allah zijn tevredenheid expliciet heeft uitgesproken over de eerste generatie moslims, zoals het volgende vers te kennen geeft:

En de allereerste moslims onder de Geëmigreerden (uit Mekka) en de Helpers (inwoners van Medina) en degenen die hen volgden in goede daden: Allah is tevreden over hen en zij zijn tevreden over Hem. (9:100)

Omdat Gods tevredenheid hier over de eerste generatie moslims is uitgesproken, zijn de protagonisten van de salafistische boodschap van mening dat het met zekerheid vast te stellen is dat zij het zuivere pad van de islam bewandelen zoals God dat bedoeld heeft.⁴³ Tevens kan worden vastgesteld dat deze generatie ook na de dood van de Profeet op deze zuivere boodschap is gebleven, omdat een eventuele afwijking door God had kunnen worden

⁴¹ Koning, M. de, J. Wagemakers en C. Becker. *Salafisme: Utopische idealen in een weerbarstige praktijk*. Almere: Parthenon, 2014, p. 33

⁴² Idem, p. 64-67

⁴³ Nāsir ad-Dīn Muhammad, Al-Albānī. *Salafisme*, p. 38

voorzien. Daarnaast verwijst een ander vers naar de negatieve consequenties die het volgen van een andere weg dan die van de eerste generatie moslims heeft:

“Maar wie de Boodschapper tegenwerkt, nadat de leiding hem duidelijk is geworden, en een andere weg volgt dan die van de gelovigen, Wij laten hem gaan waarheen hij zich afgekeerd had en Wij zullen hem in de Hel binnenleiden”. (4:115)

Met ‘de weg van de gelovigen’ wordt hier verwezen naar de eerste generatie moslims waarover eerder Gods tevredenheid werd uitgesproken.⁴⁴ Een expliciete opdracht de eerste generatie te volgen vinden we ook terug in een overlevering waarin de Profeet zegt: *“Houd jullie vast aan mijn Sunnah en aan die van de verlichte en recht geleide kaliefen die na mij zullen komen”*.⁴⁵ Op basis van deze en andere bronteksten stellen salafisten dat het volgen van de voorgangers een plicht is.

1.2.2 De Koran en Sunnah volgens het begrip van de Salaf

Net als vrijwel alle stromingen binnen de islam, zijn salafi's van mening dat men zich moet baseren op de Koran en Sunnah. De salafi's onderscheiden zich hier echter in door het belang dat zij hechten aan het begrip van de *salaf* van deze twee bronnen. De interpretatie van de Koran en Sunnah moet in lijn liggen met de wijze waarop de *salaf* deze interpreteerden en mag niet zomaar geherinterpreteerd worden in het licht van nieuwe ontwikkelingen. Voor dit uitgangspunt baseren de salafi's zich wederom op een overlevering.⁴⁶ Al hetgeen dat niet gebaseerd is op de Koran, Sunnah en begrip van de *salaf*, wordt door salafi's beschouwd als *bid'ah*, een innovatie of vernieuwing in het geloof. Volgens salafi's vervalt men in *bid'ah* wanneer verzen en overleveringen naar eigen inzichten worden geïnterpreteerd en niet gebaseerd worden op het begrip van de *salaf*.⁴⁷

Verschillende auteurs⁴⁸ benoemen het verbod op *taqlīd* als een onderdeel van de salafi-stroming. *Taqlīd* verwijst naar het volgen van een rechtsschool, uitgaande van het feit dat de meningen van die school gevormd zijn door een correcte toepassing van de methodologische

⁴⁴ Nāsir ad-Dīn Muhammad, Al-Albānī. Salafisme, p.42

⁴⁵ Overlevering beschikbaar in *Abu Dawud*, nummer 4607

⁴⁶ Overlevering beschikbaar in *Abu Dawud* nummer 1792, waarin de Profeet een lang betoog houdt over afwijkingen die later zullen optreden in de islamitische gemeenschap, en vervolgens stelt dat men zich in deze omstandigheden strikt moet houden aan de sunnah en de interpretatie ervan van de metgezellen.

⁴⁷ Roex, I. *Leven als de profeet in Nederland: Over de salafi-beweging en democratie*. Proefschrift Amsterdam. Amsterdam University Press, 2013, p. 80

⁴⁸ Zie o.a. De Koning e.a. p. 31

stelregels (*usūl*). Ik ben echter van mening dat dit geen sluitende karaktereigenschap is van de salafi-stroming. Het is inderdaad bekend dat prominente salafi-geleerden zoals *Al-Albānī*, van mening waren dat men in plaats van *taqlīd*, *idjtihād* moest toepassen. Maar dit is geenszins kenmerkend voor andere geleerden die ook tot de salafi-stroming behoren. In Saudi-Arabië, de bakermat van het salafisme, heerst juist een lange traditie van het volgen van de Hanbalitische wetsschool. Het islamitisch onderwijs aldaar kenmerkt zich door zijn sterke oriëntatie op wetsscholen, en prominente salafi-geleerden als *Ibn Oethaymīn* en *Ibn Bāz* staan bekend als fervente aanhangers van de Hanbalitische wetsschool.

1.3 Belangrijkste theologische concepten

In de volgende paragraaf presenteren wij een uiteenzetting van de belangrijkste theologische concepten van het salafisme, welke tevens van cruciaal belang zijn in de beantwoording van de vraag of participatie in democratische verkiezingen al dan niet toegestaan is. Het gaat om *Tawhīd en šhirk*, de absolute eenheid van God in Zijn namen, eigenschappen en recht op aanbidding en het verbod op afgoderij, *šhirk*. Daarnaast gaan we in op het concept *Imān* en *Kufr*, wat kan worden aangeduid als geloof en ongelooft. Tot slot gaan we in op *al-walā wal-barā*, dat kan worden aangeduid als loyaliteit ten opzichte van de islam en afkeer ten opzichte van ongelooft.

1.3.1 Tawhīd

Tawhīd komt van het Arabische woord ‘wahhada’, dat verenigen of eenmaking betekent. In de islamitische terminologie verwijst het naar de eenheid van God. Moslims geloven dat er maar één God is die het verdient om aanbeden te worden en dat hij geen deelgenoten heeft in dat recht op aanbidding of in Zijn namen en eigenschappen. De geloofsgetuigenis, ook wel *kalimat at-Tawhīd* genoemd, is de eerste zuil van de islam en vereist een erkenning van Allah als Enige die het recht heeft aanbeden te worden. Dit monotheïstische karakter van de islam is de meest fundamentele breuk met de pre-islamitische polytheïstische samenleving, en vormt derhalve het belangrijkste onderdeel van de islam. Het grootste kenmerk van de eerste generatie moslims is dat ze deze doctrine overnamen en toepasten in hun leven. Daarom vormt het voor hedendaagse salafisten de belangrijkste pijler rondom welke de gehele geloofsleer is gebouwd.⁴⁹

Salafī's onderscheiden drie vormen van *Tawhīd*. Elke vorm benadrukt een afzonderlijk aspect van God en vereist er een absoluut ondeelbaar geloof in. De eerste vorm is *Tawhīd ar-*

⁴⁹ Koning, M. de, J. Wagemakers en C. Becker. *Salafisme*. p. 44

rububiyya, de eenheid van de heerschappij. Dit benadrukt het feit dat God de enige schepper is van het universum, en dat hij almachtig en alwetend is over alles wat zich daarin bevindt. Dit aspect wordt door alle moslims onderschreven en is niet kenmerkend voor de salafi-stroming.⁵⁰ De tweede vorm is *Tawhīd al-uluhiyya*, de eenheid van goddelijkheid. Deze vorm benadrukt het alleenrecht van God op aanbidding en wordt ook wel *Tawhīd al-'ibādah* genoemd. Om deze vorm in praktijk te kunnen brengen moet men het begrip 'aanbidding' goed begrijpen. Onder salafi's heerst er een meningsverschil aangaande het begrip aanbidding, welke deze vorm van *Tawhīd* controversieel maakt onder salafi's.⁵¹ De derde vorm is *Tawhīd al-asmā was-sifāt*, de eenheid van de namen en eigenschappen van God. Deze vorm benadrukt de uniciteit van God in deze namen en eigenschappen en verwerpt het idee dat anderen buiten God zulke attributen kunnen bezitten. Salafi's hanteren een letterlijke benadering van deze eigenschappen zonder ze metaforisch te interpreteren. Hiermee verwerpen ze antropomorfisme, wat onder klassieken altijd een groot onderwerp van geschil was. Sommigen, vooral salafi-jihadi's, onderscheiden nog een vierde vorm, *Tawhīd al-Hākimiyya*. Deze vorm benadrukt de eenheid van Gods soevereiniteit. Over het algemeen wordt dit door salafi's niet als een aparte categorie erkend maar vindt men dat Gods soevereiniteit onder de andere vormen van *Tawhīd* kan worden geschaard.⁵² Degenen die deze vorm als een aparte categorie beschouwen zijn van mening dat Gods soevereiniteit extra benadrukt dient te worden in een tijd dat het regeren met Zijn wetten niet meer wordt nageleefd, en in een tijd waarin het oordeel langs de weg van democratische verkiezingen niet aan God maar aan de mens wordt toegekend.⁵³

1.3.2 Shirk (afgoderij)

Shirk is het tegenovergestelde van *Tawhīd*. Het betekent deelgenoten toekennen aan God. *Shirk* kan worden begaan in alle categorieën van *Tawhīd*. Als men beweert dat er een andere God buiten Allah is die verantwoordelijk is voor de schepping en het universum bestuurt, begaat men *Shirk* in *Tawhīd ar-rububiyya*. Richt men zijn daden van aanbidding aan anderen dan Allah, begaat men *shirk* in *Tawhīd al-uluhiyya*. En wanneer men de exclusieve namen en eigenschappen van Allah aan anderen zou toekennen, begaat hij *shirk* in *asmā was-sifāt*. Voor de salafi-jihadi's zou daar bijkomen dat wanneer men Gods soevereiniteit aan iets of iemand

⁵⁰ Roex, I. *Leven als de profeet in Nederland*. p. 79

⁵¹ Koning, M. de, J. Wagemakers en C. Becker. *Salafisme*. p. 45

⁵² Ibidem.

⁵³ Zie o.a. *Wat is Tawheed Al-Haakimiyyah?* (vraag en antwoord Shaykh Aboe Basir at-Tartūsī) bezocht: 13-03-2015, <<https://ahlussunnahpublicaties.wordpress.com/2013/08/03/wat-is-tawheed-al-haakimiyyah/>>

anders toekent, hij *Shirk* begaat in *Tawhīd al-Hākimiyya*. Salafi's onderscheiden grote en kleine *Shirk*. Grote *Shirk* is een daad die men buiten de oevers van de islam doet treden en geschiedt wanneer iemand bewust het principe van *Tawhīd* zoals hierboven uiteengezet schendt. Kleine *Shirk* kan voor onbewuste schendingen van *Tawhīd* worden gebruikt, of wordt als benaming van een grote zonde gebruikt om de ernst van die zonde te benadrukken.⁵⁴

1.3.3. Imān en Kufr

Imān en *Kufr* kunnen worden aangeduid als geloof en ongeloof. Het Nederlandse woord geloof dekt de lading echter niet volledig, omdat het bij soennitische moslims bij *Imān* gaat om *al-i'tiqād bil qalb*, overtuiging in het hart, *al-qawl bil lisān*, uitspraak met de tong en *al-'amal bil jawāriḥ*, handelingen met de ledematen.⁵⁵ Een moslim moet zijn geloof dus als overtuiging in het hart dragen, deze overtuiging bevestigen met uitspraken en naar deze overtuiging handelen door de verplichte daden van de islam te verrichten. Er bestaat een klassieke discussie over *Imān* tussen de *Murji'a* en de aanhangers van de Hanbalitische wetschool, waarbij eerstgenoemden het concept *Imān* reduceerden tot de overtuiging in het hart en niet wensten te oordelen over het geloof van mensen door uitstel '*irjā*'. Daar tegenover staan de Kharijieten die bij het begaan van een zonde al spraken van gebrek aan *Imān*. In de huidige interne polemieken tussen de verschillende groepen binnen de salafistische stroming worden de etiketten '*Murji'a*' en 'Kharijieten' nog altijd over en weer gebruikt.

Kufr is het tegenovergestelde van *Imān* en staat voor ongeloof. Er is niet slechts sprake van *Kufr* als men de overtuiging in het hart verliest, maar omdat *Imān* ook bevestigd dient te worden door praktische daden, kan *Kufr* ook optreden bij een gebrek aan die daden of in geval van tegengestelde daden. Als het gebed een daad is waarmee het geloof van de moslim bevestigd wordt, dan is het laten van het gebed een daad van ongeloof. Salafistische geleerden onderscheiden groot en klein ongeloof, waarbij klein ongeloof bedoeld is om nadruk te leggen op de ernst van een zonde of zonde die voortkomen uit onwetendheid, en groot ongeloof een daad is die iemand buiten de oevers van islam plaatst. Er is sprake van groot ongeloof wanneer iemand een daad begaat waarmee hij de principes van *Tawhīd* schendt. *Tawhīd al-uluhiyya* vereist bijvoorbeeld dat daden van aanbidding gericht worden aan God alleen. Wanneer iemand een daad van aanbidding zou richten aan een ander dan God, dan heeft hij

⁵⁴ Othaymīn Al, Mohammed ibn Sālih. *Uitleg van de drie fundamentele grondbeginselen en de vier principes*. Helmond: Momtazah, 2005, p. 81

⁵⁵ Koning, M. de, J. Wagemakers en C. Becker. *Salafisme*. p. 48

daarmee groot ongelooft begaan en treed hij buiten de oevers van de islam. Hetzelfde geldt voor *Tawhīd ar-rububiyya* en *Tawhīd asmā was sifāt*.⁵⁶

1.3.4. Al-Walā wal Barā

Al-walā wal Barā verwijst naar loyaliteit (*walā*) aan de islam en moslims, en afkeuring (*barā*) van ongelooft en ongelovigen. De term wordt door salafisten in bredere zin gebruikt om te verwijzen naar de noodzaak om als moslim afstand te doen van alles dat niet islamitisch is, zoals niet-islamitische feestdagen, kledingstijl, leefgewoonten etc. In plaats daarvan wordt de moslim geacht zich loyaal op te stellen ten aanzien van alle richtlijnen die de islam verschaft.⁵⁷ In specifiekere zin bestaat er een sterke verbondenheid van *al-walā wal barā* met Gods eenheid, de *Tawhīd*. Volgens *Mohamed al-Qahtānī*, die een boek over dit onderwerp schreef als promovendus aan de universiteit *Umm Al-Qurā* van Mekka, kan *Tawhīd* slechts verwezenlijkt worden op aarde als men loyaliteit toont ten aanzien van de islam en moslims, en afkeuring ten aanzien van ongelooft en ongelovigen.⁵⁸ Loyaliteit moet dan worden getoond aan concepten die de *Tawhīd* onderschrijven en afkeuring moet betrekking hebben op concepten die de *Tawhīd* ondermijnen.

1.3.5 Relatie tussen de theologische concepten en participatie in verkiezingen

We hebben hierboven gesteld dat het principe van *Tawhīd* impliceert dat de moslim geen deelgenoten mag toekennen aan God, noch in Zijn heerschappij, noch in zijn recht op aanbidding of exclusiviteit van Zijn namen en eigenschappen. Wie dat wel doet maakt zich schuldig aan *Shirk* en riskeert daarmee buiten de oevers van de islam te belanden. Volgens salafi's behoort niet alleen de erkenning dat God schepper en bestuurder is van het universum tot de kernleer van de islam, maar ook zijn alleenrecht op het bepalen hoe die schepping dient te leven. Het vervaardigen van wetten is dan ook een exclusieve eigenschap van God, wiens naam ook *Al-Hakam*, de wetgever is. Precies dit aspect wordt volgens salafi's ondermijnd in het electorale proces, omdat die eigenschap daarin wordt toegekend aan volksvertegenwoordigers en niet aan God. Salafi's die participatie in verkiezingen wel toestaan, omzeilen dit aspect door de toepassing van specifieke methodologische stelregels.

Geloof en ongelooft is een belangrijk concept in het islamitisch oordeel over

⁵⁶ Al-Othaymīn, Mohammed ibn Sālih. *Uitleg van de drie fundamentele grondbeginselen en de vier principes*. p. 93

⁵⁷ Koning, M. de, J. Wagemakers en C. Becker. *Salafisme*. p. 48

⁵⁸ Saeed al-Qahtānī, M. *Al-Walā' wal Barā' According to the 'Aqeedah of the Salaf*. London: Al-Firdous Ltd, 1999, p. 15

participatie in democratische verkiezingen. Volgens de tegenstanders van participatie is het schenden van de *Tawhīd* door Gods alleenrecht op wetgeving aan anderen toe te kennen, een daad van ongeloof welke men buiten de oevers van de islam plaatst. Dit heeft vervolgens allerlei verstrekende maatschappelijke en sociale gevolgen voor de persoon in kwestie. De voorstanders van participatie beroepen zich echter op een specifieke onderverdeling van geloof en ongeloof, en voorkomen hiermee dat participatie ongeloof tot gevolg heeft.

De relatie tussen *al-walā wal barā* en participatie in verkiezingen ligt in het feit dat voor de tegenstanders van participatie democratie een op afgoderij gebaseerd systeem is waar moslims afstand van moeten nemen (*barā*).

In deze paragraaf tonen we enkel de relatie tussen de theologische concepten en participatie in verkiezingen. Hoe de voor- en tegenargumenten precies onderbouwd worden volgt in hoofdstuk 2.

1.4 belangrijkste methodologische concepten

In deze paragraaf zullen we de belangrijkste methodologische concepten van de salafi-stroming bespreken. We gaan in op de Koran en bijbehorende interpretatiemethoden alsook de *Hadith* en het belang van de authenticiteit ervan. Tevens geven we een korte uiteenzetting van de begrippen *Sunnah* en *bid'ah*. Dit is van belang om de argumenten te kunnen begrijpen waar voor- en tegenstanders van participatie in verkiezingen zich op beroepen en om te kunnen vaststellen welke religieuze waarde die argumenten dragen.

1.4.1. De Koran en Zijn interpretatie

Voor salafi's is de Koran het letterlijke onveranderde woord van God welke via de engel Gabriël aan de profeet Mohammed geopenbaard is, en hij wordt door salafi's beschouwd als het fundament van de islamitische wetgeving.⁵⁹ De islamwetenschappen onderscheiden verschillende methoden om tot koraninterpretatie te komen. Een van de belangrijkste voor de salafi-stroming is *tafsīr bil ma'thūr*, exegese langs de weg van de ondersteunende *Hadith*. Dit houdt in dat de tekst wordt uitgelegd door een ondersteunende *Hadith* waarin desbetreffend vers wordt toegelicht.⁶⁰ Deze vorm van exegese kent belangrijke waarde toe aan de authentieke *Hadith* waar we dadelijk op zullen ingaan.

⁵⁹ Wright, B. *The Legal Methodology of the Salafi Movement*. Thesis Cairo. American University Cairo, 2012, p. 71

⁶⁰ Duderija, A. Constructing the religious Self and the Other: neo-traditional Salafi manhaj. In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 2010, 21:1 75–93, p. 78

Salafi's staan een letterlijke interpretatie van de Koran voor en verwerpen elke metaforische interpretatie, tenzij daar een geldige reden voor is. Ten aanzien van de interpretatie van Gods eigenschappen betekent dit bijvoorbeeld dat salafi's een Korantekst waarin gesproken wordt over de hand van God als zodanig begrijpen, zonder daar een specifieke interpretatie aan te koppelen. Om gelijkstelling aan de mens te voorkomen stellen ze dat de eigenschappen van die hand onbekend zijn en niet mogen worden voorgesteld door het beperkte menselijke verstand. (*bilā kayf*)⁶¹

Adis Duderija stelt dat de interpretatiemethode van salafi's geheel gebaseerd is op de premoderne episteme van de *ahl al-hadith* en zich nauwelijks bedient van moderne hermeneutische principes van de literaire theorie. In plaats daarvan is er een fixatie op wat als intentionalisme aangeduid kan worden. Dit houdt in dat het interpretatieproces zich focust op het achterhalen van de bedoeling van de auteur, en dat de subjectieve opvatting van de interpretator in die reconstructie van betekenis geen rol speelt.⁶² Dat betekent dat salafi's zich voortdurend afvragen wat God bedoeld heeft met een vers en dat ze de betekenis in de aard van de tekst zelf zoeken. Daarnaast stelt Duderija dat salafi's de Koran ahistorisch benaderen omdat ze geloven dat hij ongeschapen is en dat hij al vóór het moment van openbaring in fysieke zin bestond. Deze aanname suggereert dat hij niet geïnterpreteerd kan worden in het licht van een specifieke historische realiteit terwijl hij buiten deze geschiedenis is ontstaan.⁶³ Hier kan echter tegen ingebracht worden dat het interpretatiemodel van salafi's wel degelijk een historische benadering bevat, al geldt dit slechts voor een deel van de verzen. De koranwetenschap kent een tak die bekend staat als *asbāb an-nuzūl*, de redenen van openbaring. Deze bestudeert de specifieke context en de historische gebeurtenis die geleid heeft tot openbaring van een bepaald vers. In het licht van die gebeurtenis wordt dat vers dan geïnterpreteerd, maar zonder dat begrip te beperken tot die enkele gebeurtenis. De stelregel is namelijk dat een vers niet slechts bedoeld kan zijn voor een enkele gebeurtenis maar bruikbaar is voor alle gebeurtenissen van dezelfde aard.⁶⁴

Tot slot benoemen we hier de beperkte rol die de rede speelt in de interpretatiemethode van salafi's. Het gebruik van de rede als primair interpretatiemiddel wordt beschouwd als gebrek

⁶¹ Wright, B. *The Legal Methodology of the Salafi Movement*. p. 72

⁶² Duderija, A. Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications. In: *Religion Compass* 2011, 5:11 314–325, p. 319

⁶³ Idem, p. 320

⁶⁴ Oethaymīn Al, Mohammed ibn Sālih. *Šarh Nadm al-Waraqāt fī Usūl al-Fiqh*. Cairo: Maktabat Sunnah, 2003, p. 83

aan respect voor de bronteksten. De rede als bron van wetsbepaling beperkt zich daarom hoofdzakelijk tot het gebruik van analogie (*Qiyās*).⁶⁵

1.4.2. Hadith

Na de Koran is de *Hadith* de belangrijkste wetgevende bron voor salafi's. Een *Hadith* is een tekst waarin uitspraken van de Profeet Mohamed zijn overgeleverd, of waarin iemand van zijn metgezellen verhaalt dat hij getuige is geweest van een uitspraak of daad van de Profeet. Uitspraken van de Profeet worden als waarheid beschouwd omdat de Koran stelt dat hij slechts door middel van de openbaring spreekt.⁶⁶ De *Hadith* behelst de details van de islamitische wet, spreekt over zaken die in de Koran onbesproken blijven, of beperkt de interpretatie van multi-interpretabele verzen uit de Koran. De *Hadith* is dus onlosmakelijk verbonden met de Koran en vormt meestal zelfs de basis voor koranexegese. Omdat de *Hadith* een wetgevende bron is, is het voor salafi's van essentieel belang om de authenticiteit van de *Hadith* te controleren. *Al-Albānī* stelt dat de salafi-beweging er naar moet streven de *Hadith* te zuiveren van elke zwakke of verzonnen *Hadith*, teneinde de islamitische wet tegen innovaties te kunnen beschermen.⁶⁷ Daarom houden salafi's zich bezig met het categorisering van de *Hadith* door middel van de stelregels van de Hadith-wetenschap.

1.4.3. Sunnah en Bid'ah

Het concept van Sunnah is door klassieke juristen gedefinieerd als alle uitspraken, daden en goedkeuringen die in de Hadith te vinden zijn.⁶⁸ Deze definitie wordt voornamelijk gehanteerd door Hadith-wetenschappers omdat deze betrekking heeft op de inhoud van de Hadith. Rechtsgeleerden (*fuqahā*) gebruiken de term Sunnah in de classificatie van rechtsoordelen (*hukm šhar'i*), waarbij Sunnah gelijk staat aan aanbevelingswaardig. In de studie naar methodologie (*usūl al-fiqh*) refereert de term Sunnah naar de tweede wetgevende bron naast de Koran.⁶⁹

Over het algemeen refereert de term Sunnah naar het complete leven van de profeet als normatieve maatstaf. Men spreekt van Sunnah als een handeling of uitspraak van een moslims in overeenstemming is met de wijze van de Profeet. Daar tegenover staat *bid'ah*, een innovatie of vernieuwing in het geloof. Salafi's zijn fel gekant tegen innovaties in het geloof.

⁶⁵ Duderija, A. Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications, p. 322

⁶⁶ Zie Koran 53:3

⁶⁷ Nāsir ad-Dīn Muhammad, *Al-Albānī*. Salafisme, p. 260

⁶⁸ Duderija, A. Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications. p. 317

⁶⁹ Hilal, I. *Studies in Usul Ul Fiqh*. Uitgever en datum onbekend, p. 17

Salafi's spreken van *bid'ah* als een religieuze handeling of principe niet in overeenstemming is met de Koran, *Hadith* of het begrip van de eerste generatie moslims. De oorzaken van *bid'ah* liggen volgens salafi's in het feit dat men afwijkt van de toepassing van de salafistische methode van interpretatie.⁷⁰

Conclusie

In dit hoofdstuk hebben we getracht het salafisme af te bakenen tot een groep die in de uitoefening van haar geloof uitgaat van bepaalde grondbeginselen en specifieke theologische en methodologische concepten. We hebben gesproken over het belang van het religieuze begrip van de eerste generatie moslims, de belangrijkste geloofsconcepten en hoe men omgaat met de basisbronnen. Deze uiteenzetting is noodzakelijk om een goed begrip te kunnen kweken van de argumenten die de specifieke salafistische groepen aanhalen voor de onderbouwing van hun standpunten aangaande participatie in democratische verkiezingen. In het volgende hoofdstuk wordt een uiteenzetting van de argumentatie voor die standpunten gepresenteerd.

⁷⁰ Roex, I. *Leven als de profeet in Nederland*. p. 80

2. Reconstructie van het salafi-debat over participatie in verkiezingen

2.1 Inleiding

In dit hoofdstuk zullen we een reconstructie maken van het debat over de religieuze legitimiteit van participatie in democratische verkiezingen zoals dat plaatsvindt binnen de salafi-stroming. In dat debat komen de voor- en tegenstanders aan het woord door middel van de eerder genoemde literatuur en bronnen waarin zij dit onderwerp bespreken. Dit debat zal als volgt in kaart gebracht worden: ten eerste is het van belang om te benoemen dat het debat voornamelijk een methodologische benadering is door zowel de voor als tegenstanders. Dit houdt in dat beide partijen democratie in beginsel als een on-islamitisch fenomeen beschouwen waarvan de ideologische grondslagen in conflict staan met de islamitische waarden, maar dat voor de voorstanders geldt dat de omstandigheden waarin een besluit over participatie genomen moet worden van dusdanig aard zijn, dat in dat specifieke geval afgeweken mag worden van de regel. Om deze afwijking te rechtvaardigen maken zij gebruik van specifieke methodologische concepten, of verwijzen zij naar voorbeelden uit de Koran of de *Sīra* (levensloop van de Profeet). Voor de tegenstanders daarentegen, is de kloof tussen de ideologische grondslagen van democratie en de islamitische waarden onoverbrugbaar, ook niet door de toepassing van die specifieke methodologische concepten of de verwijzingen naar voorbeelden uit de Koran en de *Sīra*. Hun bezwaren zijn theologisch van aard en hun reactie op de voorstanders is een weerlegging van de toepassing van de methodologische concepten en de aangehaalde Koranische voorbeelden. Gegeven deze aard van de discussie, zal het debat gepresenteerd worden in paragrafen die elk een afzonderlijk methodologisch concept of voorbeeld als rechtvaardiging stelt voor participatie, waarna vervolgens de tegenargumenten en eventuele counterargumenten beschreven worden.

2.1.1 Definitie van participatie

Participatie in democratische verkiezingen kan op twee manieren: actief en passief. Actieve participatie is deelnemen aan het electorale proces door een stem uit te brengen. Passieve participatie is de verkiesbaarstelling teneinde zitting te kunnen nemen in een parlement of ander vertegenwoordigend orgaan. In deze scriptie staat ‘participatie’ voor beide betekenissen. De reden hiervan is dat de aangehaalde salafi-auteurs dit onderscheid ook niet maken. Voor de discussie over legitimering van participatie in verkiezingen is dat onderscheid ook niet nodig. Het toestaan dat iemand zich verkiesbaar stelt heeft alleen zin als wordt toegestaan dat mensen op die persoon kunnen stemmen. Omgekeerd heeft het toestaan dat

iemand mag stemmen alleen zin als er iemand is op wie gestemd kan worden. Actief en passief kiesrecht worden ook verbonden door de voorwaarden die sommigen stellen aan hun legitimering, namelijk dat men slechts mag stemmen om mensen uit de eigen gelederen in het zadel te helpen.⁷¹ Voor de tegenstanders geldt eveneens dat hun afkeuring van toepassing is op zowel actieve als passieve participatie.

2.1.2 Het gemeenschappelijke uitgangspunt

Het interessante aan het meningsverschil onder salafi's aangaande participatie in verkiezingen is dat het vanaf een gemeenschappelijk uitgangspunt vertrekt. Zowel voor en tegenstanders van participatie stellen dat democratische verkiezingen in beginsel on-islamitisch zijn en de filosofieën die ten grondslag liggen aan democratie haaks staan op de islam. Hiermee onderscheiden de voorstanders van participatie onder salafi's zich van andere islamitische stromingen die participatie voorstaan, zoals de *wasati*-stroming (modernistische beweging). Zij trachten democratie juist te verenigen met de islam door het bijvoorbeeld te vergelijken met het islamitische consultatieprincipe *Shūrā*.⁷² Umar Sulaymān Al-Ašqar opent het boek waarin hij een pleidooi houdt voor legitimering van participatie met een hoofdstuk getiteld: 'in beginsel is participatie niet toegestaan'. Wie dit hoofdstuk leest zou denken het boek van *Al-Maqdisī* voor zich te hebben waarin hij democratie een andere religie noemt. Dezelfde Koranverzen worden aangehaald waarin beschreven staat dat het toekennen van soevereiniteit aan anderen dan Allah, een grove zonde is.⁷³ Ook de voorstander 'Abdur Rahmān bin 'Abdul Khāliq start zijn boek met woorden van gelijke strekking.⁷⁴ In de geselecteerde *fatāwa* spreken vrijwel alle geleerden van het on-islamitische karakter van democratie en verkiezingen alvorens zij overgaan tot de presentatie van de argumenten op basis waarvan zij participatie toestaan. Als participatie in beginsel niet verboden zou zijn in de leer van deze salafi's, was er ook geen reden om de rechtvaardiging in de vorm van een methodologisch concept of een verwijzing naar een voorbeeld uit de Koran te presenteren. Die vormen immers uitzonderingen op de regel. Het debat concentreert zich rondom die uitzonderingen.

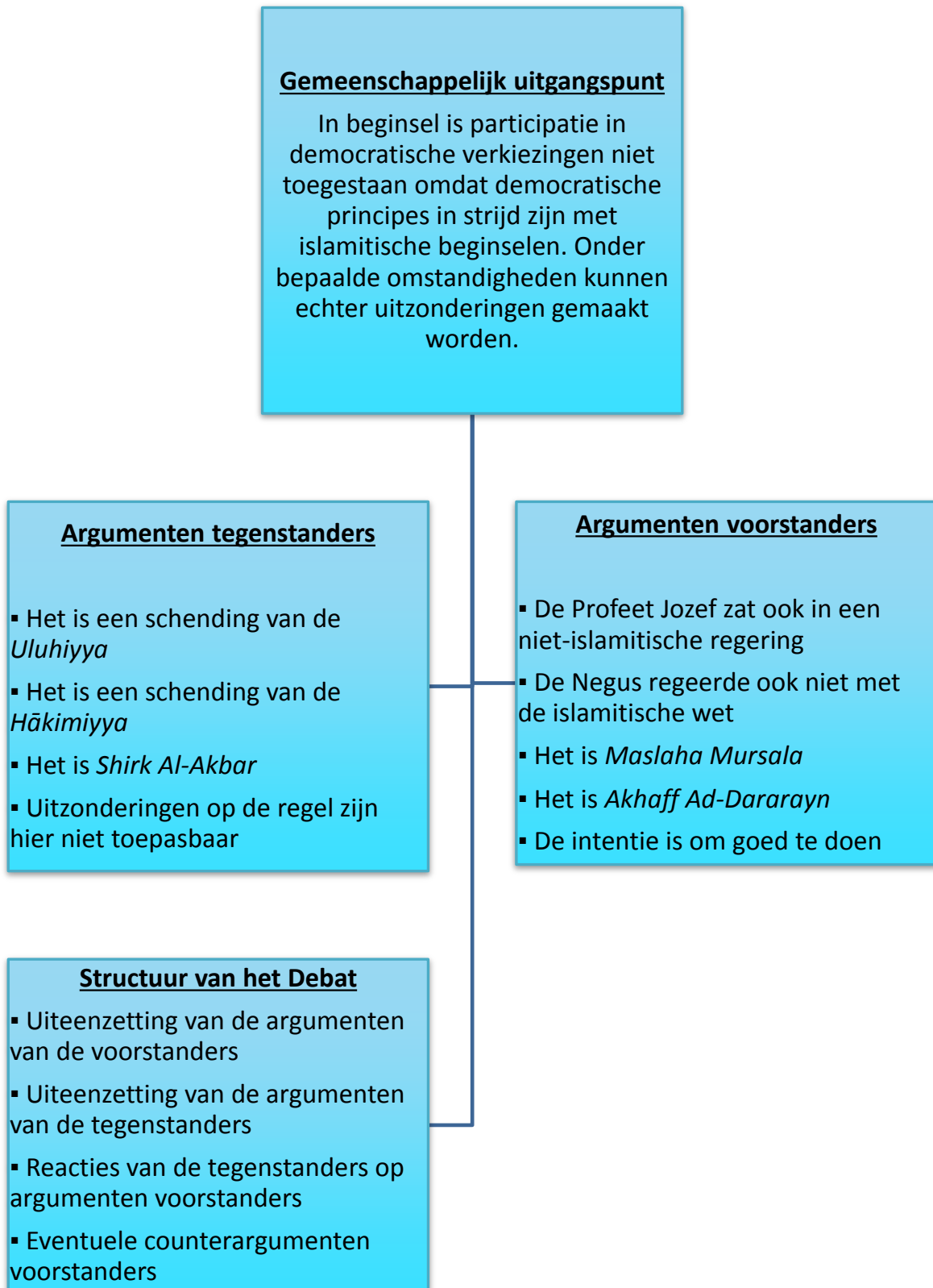
⁷¹ Al-Albānī stelt in zijn fatwa dat het uitsluitend toegestaan is om de eigen mensen aan zetels te helpen en dat zelfs daarin voorrang gegeven moet worden aan degenen die het dichtst bij de authentieke islam staan. Zie: : Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārahah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. 2e druk, Amman, 2009, p. 142

⁷² Shavit, U. "The Lesser of Two Evils": Islamic Law and the Emergence of a Broad Agreement on Muslim Participation in Western Political Systems. In: *Cont Islam* 2014 8:2 239–259, p. 242

⁷³ Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārahah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. p. 31

⁷⁴ 'Abdel Khāliq, A. *Mašrū'iyat ad-Dugūl ilāl Madjālis At-Tašri'iyā* uitgever en datum niet bekend. Beschikbaar op < <http://www.salafi.net/list.html> > Boek nummer 36, bezocht op 25-07-2015. p. 3

In de volgende illustratie wordt schematisch weergegeven hoe het debat eruit ziet en welke argumenten de voor- en tegenstanders aanhalen. In elke paragraaf zal achtergrondinformatie verschaft worden over het desbetreffende voorbeeld of methodologisch concept.



2.2 De incompatibiliteit van democratie en islam

Zoals eerder gesteld, zijn beide partijen de mening toegedaan dat democratie in beginsel incompatibel is met de islam. Alleen langs de weg van uitzonderingsconcepten zijn de voorstanders in staat beide zaken te verenigen. Voor de tegenstanders is deze incompatibiliteit het sterkste bewijs voor hun afkeuring. In deze paragraaf volgt een korte uiteenzetting van hun argumenten.

2.2.1 Schending van Uluhiyya

De tegenstanders beschrijven democratie als een systeem waarin het legislatieve recht onterecht wordt toegekend aan de mens. Omdat in een democratie het oordeel van de mens bepalend is voor hetgeen toegestaan of afgekeurd wordt, wordt de mens hiermee verheven tot absolute macht en wordt hij soeverein. Dit is volgens de tegenstanders een exclusieve eigenschap van God en onderdeel van *Tawhīd Al-Uluhiyya*. Een ieder die zitting neemt in een parlement of iemand in staat stelt om daar zitting te nemen door een stem op hem of haar uit te brengen, heeft daarmee het exclusieve legislatieve recht van God toegekend aan de mens en de *Tawhīd Al-Uluhiyya* geschonden.⁷⁵

2.2.2 Schending van Hākimiyya

Daarnaast stellen de tegenstanders dat deelname aan het electorale proces een schending is van de *Hākimiyya*. Volgens hen omschrijft de Koran het wetgeven als een goddelijke taak waarin geen deelgenoten worden geaccepteerd: “..*Het oordeel is slechts aan Allah.*”⁷⁶ Op grond van dit principe is deelname aan een regering waarin menselijke opvattingen leidend zijn voor de totstandkoming van wetten een schending van de *Hākimiyya*. Om dit te onderbouwen verwijzen zij naar een Koranvers waarin gesteld wordt dat Joden en Christenen hun monniken en Schriftgeleerden als goden hebben aangenomen.⁷⁷ Uit de exegese van dit vers blijkt het aannemen van goden hier te verwijzen naar het gehoorzamen van de monniken en Schriftgeleerden die de Joden en Christenen een andere wet voorschreven dan God geopenbaard had.⁷⁸ Dat wil zeggen dat gehoorzaamheid in het veranderen van de hemelse

⁷⁵ Imām, S. -*Jaami' fi Talab al-'ilm aš-šarīf*. Uitgever onbekend, 1994. Beschikbaar op: <http://somalimidnimo.com/audio/Kulminta_Cilmiga_Wanaagsan2.pdf> pp. 146-155. Bezocht op 25-07-2015. Blz. 148. Soortgelijke uiteenzetting vinden we terug in het boek van Al-Maqdisī: Maqdisī, A.M. *Democracy: a Religion*. Vertaald naar het Engels door: Abū Muhamed Al-Maleki. Beschikbaar op: <<https://azelin.files.wordpress.com/2010/08/democracy-a-relegoin.pdf>> bezocht op: 25-07-2015. p. 4

⁷⁶ Koran: 12:40

⁷⁷ Koran: 9:31

⁷⁸ Ibn Kathīr. *Tafsīr ibn Kathīr*. Vol. 4. 2003, Dārussalām. p. 397

wetgeving een daad van aanbidding is die het principe van *Hākimiyya* schendt.⁷⁹ Zitting nemen in een parlement waarin de hemelse wetgeving veranderd wordt of daaraan bijdragen door het uitbrengen van een stem staat in deze dus gelijk aan het schenden van de *Hākimiyya*.

2.2.3 Shirk Al-Akbar

De hierboven genoemde argumenten zijn volgens de tegenstanders allemaal vormen van *Al-Shirk Al-Akbar* welke een persoon buiten de oevers van de islam plaatsen. Tegenover *Shirk* staat *Tawhīd*. Het realiseren van deze *Tawhīd* in het leven van de moslim is volgens de voorstanders het ultieme doel van het leven. Als bewijs hiervoor wordt een Koranvers aangehaald waarin beschreven staat dat Allah de mens slechts geschapen heeft om Hem met *Tawhīd* te kunnen aanbidden.⁸⁰ Het schenden van *Tawhīd* zou dus het doel van de creatie van de mens ondermijnen en daarom kunnen de door de voorstanders aangehaalde uitzonderingsconcepten hier niet worden toegepast. In deze redenering is er immers geen groter *Maslaha* (voordeel) dan de realisering van *Tawhīd*.⁸¹

Nu we hier de hoofdargumenten van de tegenstanders uiteengezet hebben, zullen we starten met de presentatie van de argumenten die de voorstanders aanhalen en die als uitzondering gelden op het algemene standpunt hieromtrent.

3.1 Argument 1: de Profeet Jozef

3.1.1 Achtergrond van het verhaal

In de Koran wordt in *Sūra* twaalf het verhaal van Jozef verteld. Jozef werd als kleine jonge in een put achtergelaten door zijn broers. Hij werd door enkele reizigers gevonden die hem doorverkochten aan de eerste minister van Egypte. Deze minister adopteerde hem en stelde hem tewerk in zijn paleis. In dit paleis probeerde de vrouw van de minister hem te verleiden tot het plegen van een onkuise daad waarop Jozef weigerde. Als straf werd hij door haar in de gevangenis gegooid. In de gevangenis ontmoette hij twee medegevangenen voor wie hij dromen interpreteerde. Later werd een van die gevangenen vrijgelaten en tewerkgesteld bij de koning. De koning kreeg op een zekere dag een ingewikkelde droom die geen van zijn

⁷⁹ Mustapha Haleema, A.M. (Abu Basīr At-Tartousī) *Hukm al-Islām fid Dimuqrātiyyati wat Ta'addudiyati al-Hisbiyya*. Al-Marqaz Ad-Duwalī liddirāsāt Al-Islāmiyya, London, 2000. Beschikbaar op: <<http://www.abubaseer.bizland.com/books/read/b11.pdf>> Bezocht op 25-07-2015. p. 13. Zie ook: Maqdisī,

A.M. *Democracy: a Religion*. p. 4. Zie ook: Imām, S. -*Jaami' fi Talab al-'ilm aš-šarīf*. p. 148

⁸⁰ Koran: 51:56

⁸¹ Maqdisī, A.M. *Democracy: a Religion*. p. 3

mensen kon interpreteren. Hierop stelde de oud-medegevangene van Jozef voor om de droom voor te leggen aan Jozef. Jozef was in staat de droom succesvol te interpreteren, waarop de koning hem in vrijheid stelde en hem een plek aanbood in zijn kabinet. Jozef vroeg de koning om hem verantwoordelijk te maken voor de landbouwinkomsten. Het bewind van de koning was echter niet-islamitisch⁸² en de heersende wetgeving in Egypte was niet hemels. Zodoende nam de Profeet Jozef als minister deel aan een regering die niet gestoeld was op de islam.⁸³

3.1.2 De bewijslast uit het verhaal van Jozef

Uit het verhaal van de Profeet Jozef, zoals deze beschreven staat in de Koran, ontlene de voorstanders van participatie in verkiezingen de religieuze legitimiteit van zitting nemen in een niet-islamitische regering met het doel zo veel mogelijk goeds bij te dragen aan het land. *Al-Ašqar* stelt dat Jozef ervan bewust was dat het bewind van de koning gestoeld was op afgoderij maar desondanks een ministerpost accepteerde in het kabinet. Hij deed dit met de intentie om zijn bestuurlijke kwaliteiten in te zetten voor het belang van het land. De Koran omschrijft immers dat hij in staat is geweest om Egypte te behoeden voor een hongersnood. *Al-Ašqar* stelt verder dat de koning regeerde met andere wetten dan Jozef en dat Jozef niet in staat is geweest om het on-islamitische karakter van dat bewind te veranderen. Als bewijs hiervoor verwijst *Al-Ašqar* naar een Koranvers waarin het volgende gesteld wordt: “..en het paste hem (Jozef) niet om zijn broer te bestraffen volgens de wet van de koning..”.⁸⁴ De bewijslast uit dit vers is dat Jozef zijn broertje niet bestrafte volgens de wet van de koning, wat er dus op wijst dat de koning er een andere wet op nahield. Volgens *Al-Ašqar* is dit het ultieme bewijs dat deelname aan een regering die niet gestoeld is op de islamitische wetgeving geoorloofd is als het tot doel heeft om zoveel mogelijk goeds bij te dragen, zelfs

⁸² In de islamitische theologie wordt de islam beschouwd als de religie van alle profeten. Islam betekent onderwerping. Iedereen die zich onderwerpt aan Allah is daarmee moslim en zijn religie is de islam.

⁸³ Zie voor een uitgebreide versie van het verhaal van Jozef: Ibn Kathīr, *Geschiedenis van de Profeten*. Vertaald naar het Nederlands door: M Oktem. Noer, 2006. p. 134

⁸⁴ Koran: 12:76. Dit vers gaat over een plan dat Jozef bedacht had om zijn jongere broertje bij zich te houden nadat hij samen met zijn broers naar Egypte was gekomen om voedsel in te kopen ten tijde van de hongersnood. Jozef was bang dat zijn oudere broers hem iets zouden aandoen zoals ze dat ook met Jozef hadden gedaan toen hij nog een kleine jonger was. Zodoende stopte Jozef de drinkbeker van de koning in de zak van zijn jongere broertje en riep toen dat er zich een dief bevond in de karavaan van zijn broers. Zijn broers waren zich echter van geen kwaad bewust en stelde toen dat Jozef hen mocht fouilleren. Jozef sprak echter eerst met hen af wat de straf zou zijn indien de dief daadwerkelijk uit hun karavaan zou blijken te komen. Zijn broers stelden toen dat de gangbare straf in hun wetgeving was dat de dief een slaaf wordt van degene van wie hij had gestolen. Jozef fouilleerde toen de zakken van zijn jongere broertje en haalde de drinkbeker eruit waarop hij hem bij zich mocht houden als slaaf. De opvatting is dat Jozef dit deed om zijn broertje te behoeden voor het kwaad van zijn broers waarvoor hij vreesde.

wanneer de deelnemer niet in staat is om de status-quo fundamenteel te veranderen.⁸⁵

'*Abdul Khāliq* stelt dat Jozef de ministerpost accepteerde zodat hij zijn *da'wa* (oproep naar de islam) kon voortzetten in een invloedrijke positie. De Koran omschrijft dat Jozef als gevangene de boodschap van de islam verspreidde onder zijn medegevangenen.⁸⁶ Nu hem de mogelijkheid geboden werd om de *da'wa* te verrichten vanuit een positie waarin hij meer invloed kon hebben, greep hij deze kans. Volgens '*Abdul Khāliq* kan men zelfs zondig zijn als hij een dergelijke kans aan zich voorbij laat gaan.⁸⁷ Deze redenering ligt in lijn met de voorwaarden die andere geleerden stellen aan participatie, namelijk dat de verworven positie nadien gebruikt moet worden ten gunste van het verspreiden van de islamitische boodschap.⁸⁸

We kunnen de bewijslast van de voorstanders uit het verhaal van Jozef samenvatten in de volgende punten:

- Jozef nam deel aan een niet-islamitische regering
- Hij deed dit met de intentie een positieve bijdrage te leveren aan het land en om de islamitische boodschap te verspreiden vanuit een invloedrijke positie
- Hij was niet in staat om het on-islamitische karakter van het bewind volledig te veranderen maar beïnvloedde de samenleving naar gelang zijn mogelijkheden dat toelieten.

3.1.3 Tegenargumenten op de bewijslast

Volgens de tegenstanders kan Jozef nooit deelgenomen hebben aan een regering in de vorm van regeren met niet-islamitische wetten. Hij wordt in de Koran juist omschreven als een uitnodiger naar de *Hākimiyya* van Allah. Jozef spoorde zijn medegevangenen aan met de volgende woorden: *..”het oordeel is slechts aan Allah. Hij beveelt dat jullie niets aanbidden behalve Hem..."*⁸⁹ *At-Tartūsī* stelt op basis van dit vers dat het uitnodigen naar de *Hākimiyya* een prioriteit was in de *da'wa* van Jozef, en als hij dit al deed in een positie van zwakte als gevangene, dan zou hij dit zeker hebben gedaan in een positie van invloed als minister.⁹⁰ Zitting nemen in een niet-islamitische regering en rechtspreken volgens niet-islamitische

⁸⁵ Sulaymān Al-Aṣqar, U. *Hukm al-Mušarakah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. pp. 40-41

⁸⁶ Koran; 12:37-40

⁸⁷ 'Abdel Khāliq, A. *Mašrū'iyat ad-Dugūl ilāl Madjālis At-Tašri'iyya*. p. 9

⁸⁸ Deze voorwaarde stellen Ibn Bāz, Al-Albānī en Ibn Oethaymīn

⁸⁹ "Koran: 12:40

⁹⁰ Mustapha Haleema, A.M. (Abu Basīr At-Tartūsī) *Hukm al-Islām fid Dimuqrātiyyah wat Ta'addudiyah al-Hisbiyya*. p.182

wetten kan daarom nooit aan de orde zijn in het geval van Jozef omdat dit een contradictie zou zijn met de prioriteiten in zijn *da'wa*.

Bovendien stellen zowel *At-Tartūsī* als *Al-Maqdisī* dat er sterke bewijzen zijn dat de koning van Egypte de *da'wa* van Jozef heeft geaccepteerd en de islam heeft omarmt. Hiermee zou de claim dat Jozef onderdeel was van een niet-islamitisch bewind ontkracht worden. Als bewijs hiervoor wordt een vers aangedragen waarin gesteld wordt dat profeten en boodschappers altijd met een verplichte uniforme boodschap worden gestuurd waarin hun volkeren worden uitgenodigd naar de realisatie van *Tawhīd* (in al zijn vormen) en de verwerping van de *Tāghūt* (al hetgeen naast Allah aanbeden wordt).⁹¹ Vervolgens stelt vers 54 uit het verhaal van Jozef dat Jozef na zijn vrijlating een gesprek heeft gevoerd met de koning. Over de inhoud van dit gesprek zegt de Koran niets, maar *At-Tartūsī* en al *Al-Maqdisī* stellen dat het meest voor de hand liggende onderwerp de eerder genoemde verplichte profetische uitnodiging naar *Tawhīd* zou moeten zijn geweest.⁹² De Koran omschrijft dat immers als de hoofdtaak van profeten. Vers 54 uit het verhaal van Jozef stelt ook dat de koning positief gereageerd heeft op die uitnodiging. De implicatie van deze bewering is dat de koning de boodschap van *Tawhīd* zou hebben geaccepteerd en er dus niet gesproken kan worden van een niet-islamitisch bewind. Zowel *At-Tartūsī* als *Al-Maqdisī* stellen vervolgens dat er weliswaar geen sluitend bewijs geleverd kan worden voor het feit dat de koning de islam omarmt heeft, maar het simpele feit dat het tegendeel ook niet met een *qat'ī* (ondubbelzinnig) bewijs aangetoond kan worden, ontnemt de tegenpartij de mogelijkheid om hun standpunt hierop te baseren. De *usūl*-stelregel stelt namelijk het volgende: “*idhā wudjidal ihtimāl batulal istidlāl*”. “als er meerdere redeneringen mogelijk zijn verliest elke mogelijkheid zijn *absolute* bewijswaarde”. Bovendien stelt *At-Tartūsī* ander bewijs te hebben waaruit de konings acceptatie van de islam te onttrekken is. Hij stelt dat de koning Jozefs toekomstvoorspelling van zeven voorspoedige en zeven droge jaren heeft zien uitkomen, en dat de koning moet hebben ingezien dat een dergelijk accurate voorspelling slechts door middel van een goddelijke openbaring gedaan kan worden. Hiermee zou Jozef dus zijn profeetschap hebben aangetoond.⁹³

Vervolgens stellen *At-Tartūsī* en *Al-Maqdisī* dat als het bewind van de koning toch gestoeld was op een ander fundament dan de islam, dat Jozef in ieder geval niet gebonden was aan de eventuele restricties van dat bewind om te kunnen handelen overeenkomstig de regels

⁹¹ Koran: 16:36

⁹² Mustapha Haleema, A.M. (Abu Basīr At-Tartūsī) *Hukm al-Islām fid Dimuqrātiyyah wat Ta'addudiyah al-Hisbiyya*. p. 183. Zie ook: Maqdisī, A.M. *Democracy: a Religion*. p. 19

⁹³ Idem. p. 186

van de islam. De Koran stelt namelijk dat Jozef ongelimiteerde bevoegdheden had gekregen: “En zo gaven Wij Jozef een machtige positie in het land. Hij vestigde zich daarin zoals hij wilde”.⁹⁴ Dit is het bewijs dat het Jozef volledig vrij stond om zijn eigen keuzes te maken en dit kan volgens de gebruikers van dit argument absoluut niet worden vergeleken met de parlementariërs van vandaag, die zich te schikken hebben naar de beperkingen die de (on-islamitische) grondwet stelt.⁹⁵ Paradoxaal genoeg gebruiken zij voor hun claim dat Jozef onbeperkte bewegingsvrijheid had, hetzelfde bewijs als de voorstanders gebruikten om aan te tonen dat de koning volgens een andere wet regeerde. Uit het vers waarin gesteld werd dat Jozef zijn jongere broertje niet veroordeelde volgens de wet van de koning, onttrekken de tegenstanders dat de bewegingsvrijheid van Jozef kennelijk van dusdanig aard was dat hij zijn eigen wetten kon invoeren. Hiermee stellen ze vast dat Jozef niet gebonden was aan het on-islamitische karakter van het bewind, als hier als sprake van zou zijn geweest.⁹⁶

We kunnen de bewijslast van de tegenstanders uit het verhaal van Jozef samenvatten in de volgende punten:

- Jozef kan nooit deel genomen hebben aan het regeren met on-islamitische wetten omdat hij een uitnodiger was naar *Al-Hākimiyya*.
- De meest voor de hand liggende mogelijkheid, is dat de koning de islam heeft omarmt en er dus geen sprake kan zijn van een on-islamitisch bewind.
- Als er al sprake was van een niet-islamitisch bewind, dan was de bewegingsvrijheid van Jozef in ieder geval dusdanig groot, dat hij niet gebonden was aan de restricties van dat bewind.

3.1.4 Counterargumenten

Wat betreft de konings acceptatie van de islam, stelt *Al-Ašqar* dat daar, op uitzondering van één enkele uitspraak van een vroegere geleerde na, geen ondubbelzinnige bewijzen voor zijn. Bovendien voegt hij daaraan toe dat als dit wel het geval zou zijn, dat dit pas in een later stadium aan de orde zou zijn gekomen en niet op het moment dat Jozef een positie in zijn kabinet accepteerde.⁹⁷ Hiermee stelt hij vast dat de acceptatie van Jozefs ministerschap sowieso plaatsgevonden heeft op het moment dat de koning nog geen moslim was. *Al-Ašqar* betwist in zijn boek eveneens de onbegrensde bewegingsvrijheid van Jozef. Hij stelt dat Jozef

⁹⁴ Koran: 12:56

⁹⁵ Maqdisī, A.M. *Democracy: a Religion*. p. 20

⁹⁶ Idem. p. 17

⁹⁷ Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārahah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. p.50

is aangesteld door de koning en altijd verantwoording aan hem schuldig is gebleven. Om dit te staven verwijst hij naar een uitspraak van *Ibn Taymiyya* waarin hij stelt dat het aannemelijk is dat Jozef gebonden was aan de gangbare werkwijzen van de koning en de rest van zijn kabinet.⁹⁸

3.2 Argument 2: de Negus

3.2.1 Achtergrond van het verhaal

De Negus was de heerser van Abessinië ten tijde van de Profeet Mohamed. Toen de moslimvervolging in Mekka hoge proporties aannam, stuurde de Profeet enkele van zijn metgezellen naar Abessinië om daar asiel aan te vragen bij de Negus, die de Profeet omschreef als een rechtvaardige man. De Negus, die zelf christelijk was, was onder de indruk van de opvattingen die de moslims hadden over Jezus, en hij besloot na enige tijd de islam te omarmen. In zijn functie als koning is hij niet in staat geweest om de wetgeving van het land te veranderen nadat hij de islam omarmde. Desondanks heeft de Profeet hem geprezen en het dodengebed voor hem verricht toen hij overleed.⁹⁹ Met dit voorbeeld tonen de voorstanders aan dat het geoorloofd is om deel te nemen aan een niet-islamitische regering, zelfs als je niet in staat bent om het karakter van het bewind fundamenteel te veranderen.

3.2.2 De bewijslast uit het verhaal van de Negus

Voor de voorstanders is het allereerst van belang om aan te tonen dat de Negus daadwerkelijk de islam geaccepteerd heeft. Alleen dan is het verhaal als bewijs aan te voeren. *Al-Ašqar* begint zijn betoog daarom met een opsomming van de overleveringen waaruit dit feit blijkt.¹⁰⁰ Vervolgens stelt 'Abdul Khāliq dat de Negus ondanks zijn acceptatie van de islam, heerser is gebleven over een volk dat opstandig was tegen de *Tawhīd*.¹⁰¹ Wel heeft de Negus natuurlijk naar gelang zijn mogelijkheden geprobeerd zoveel mogelijk rechtvaardigheid en goedheid onder zijn volk te verspreiden. Volgens 'Abdul Khāliq is de keuze om aan te blijven vele malen beter dan wanneer hij zou aftreden omdat hij de islamitische wet niet kan implementeren. Dat zou er toe geleid hebben dat een niet-moslim de troon zou hebben

⁹⁸ Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārahah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. p. 50

⁹⁹ Het dodengebed mag alleen verricht worden voor een moslim. Dit toont aan dat de Profeet Mohamed hem als moslim beschouwde.

¹⁰⁰ Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārahah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. p. 79

¹⁰¹ Deze opstandigheid manifesteerde zich doordat in de christelijke doctrines deelgenoten worden toegekend aan God.

bestegen waardoor geen enkele islamitische principe verwezenlijkt zou kunnen worden.¹⁰² Daar komt bij dat de Profeet de Negus expliciet heeft geprezen na zijn acceptatie van de islam en hem een rechtschapen man genoemd heeft.¹⁰³ Toen de Negus overleed bad de Profeet het dodengebed in afwezigheid. Dat betekent dat dit niet gebeurd is in het bijzijn van het stoffelijk overschot zoals dat normaliter het geval is. Een dodengebed in afwezigheid wordt doorgaans verricht voor mensen met een speciale status. Dit heeft de Profeet gedaan in de wetenschap dat de Negus heerser was over een niet-islamitisch volk op grond van de wetgeving en gebruiken die altijd in dat land hebben bestaan. Er is namelijk een briefwisseling tussen de Negus en de Profeet geweest waarin de eerstgenoemde aangaf slechts macht te hebben over zichzelf (en dus niet in staat is om zijn nieuw aangenomen religie op te leggen aan zijn onderdanen).¹⁰⁴

De Negus was dus moslim, bekleedde een bestuurlijke functie, nam deel aan een regering met een on-islamitisch karakter en werd desondanks door de Profeet geprezen en omschreven als een rechtsschapen man. Dit is volgens de voorstanders het bewijs dat het toegestaan is om heden ten dage zitting te nemen in een bestuurlijk orgaan dat gebaseerd is op een niet-islamitische wet.

3.1.3 Tegenargumenten op de bewijslast

Al-Maqdisi stelt in zijn boek dat er geen ondubbelzinnige bewijzen te vinden zijn in de Sunnah die stellen dat de Negus regeerde met on-islamitische wetgeving. Dit zet hij verder uiteen door te zeggen dat de Negus een heerser was in de tijd dat de islamitische wetgeving nog niet compleet was en dat hij is overleden voordat die wetgeving compleet was. Bovendien kan het volgens *Al-Maqdisi* heel goed zijn dat veel van de islamitische wet de Negus niet bereikt heeft vanwege de beperkte transport- en communicatiemiddelen van die tijd. Dat wil zeggen dat het regeren met de islamitische wet voor de Negus inhield dat hij moest implementeren wat hem daarvan bereikt had. Wat hem in ieder geval wel bereikt had, zo blijkt uit de correspondentie die hij met de Profeet gehad heeft, was het concept van *Tawhīd* en de opvatting dat Jezus niet de zoon van God was maar slechts een profeet. Deze zaken heeft de Negus volgens *Al-Maqdisi* direct aangenomen, en dit wijst erop dat hij de van de islamitische wet implementeerde wat hem daarvan bereikt had.¹⁰⁵ Er kan daarom niet a priori

¹⁰² ‘Abdel Khāliq, A. *Mašrū’iyyat ad-Dugūl ilāl Madjālis At-Tašri’iyyah*. p.9

¹⁰³ Overlevering beschikbaar in al-Bukhārī, boek 63 (Kitāb Manāqib Al-Ansār), hoofdstuk 1, nummer 38

¹⁰⁴ Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārahakah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. p. 75

¹⁰⁵ Maqdisi, A.M. *Democracy: a Religion*. p. 23

uitgesloten worden dat hij niet met de islamitische wet geregeerd zou hebben als deze hem bereikt had.

At-Tartūsī ontkracht de bewijslast van de voorstanders door te stellen dat er geen gemeenschappelijke basis bestaat tussen het verhaal van de Negus en de realiteit van degenen die participeren in democratische verkiezingen. Ten eerste is er volgens hem een groot verschil in de machtsbasis. De Negus was een heerser die aan het hoofd stond van een groot rijk. Hij was de absolute autoriteit en bezat de noodzakelijke instrumenten om het (religieuze) karakter van zijn land te veranderen. De huidige parlementariërs kunnen volgens hem slechts opereren in een al bestaand machtskader welke zich volgens hem overigens kenmerkt door onrechtvaardigheid en corruptie. De door de voorstanders zelf geopperde voorwaarde dat participatie is toegestaan om de islamitische waarden te vestigen, is hier, in tegenstelling tot de huidige parlementariërs, wel van toepassing op de Negus.

Ten tweede stelt *At-Tartūsī* dat de Negus de islam accepteerde in de hoedanigheid van koning over een niet-islamitisch volk. Deze hoedanigheid heeft zich aan hem opgedrongen en dit kan niet worden vergeleken met parlementariërs die er geheel vrijwillig voor kiezen om in deze situatie te belanden. Op de Negus is daarom het principe van onmacht van toepassing dat hem de religieuze legitimiteit geeft om bepaalde overtredingen te begaan ten bate van een groter doel. Dit principe gebruikt *At-Tartūsī* hier overigens hypothetisch omdat er volgens hem geen bewijs zou zijn dat de Negus überhaupt een islamitische overtreding heeft begaan.

Tot slot stelt *At-Tartūsī* dat het aanblijven van de Negus als koning ook een *maslaha* behelste: vanuit deze positie was hij namelijk in staat om de moslimemigranten en de bekeerlingen van onder zijn volk te beschermen tegen zijn politieke rivalen die het op hen gemunt hadden. Een situatie waarin een *maslaha* met een dergelijke urgentie een rol speelt, ontbreekt volgens *At-Tartūsī* volkomen bij de hedendaagse parlementariërs.¹⁰⁶

3.3 Argument 3: de intentie om het goede te doen

3.3.1 Achtergrond

De intentie bekleedt in de islamitische theologie een belangrijke rol in de beoordeling van daden. De Profeet heeft het volgende te kennen gegeven in een overlevering: “*de daden worden slechts beoordeeld volgens de intentie, en elke persoon krijgt (van de beloning)*

¹⁰⁶ Mustapha Haleema, A.M. (Abu Basīr At-Tartūsī) *Hukm al-Islām fid Dimuqrātiyyah wat Ta'addudiyah al-Hisbiyya*. p. 190-191

slechts datgene waarvoor hij zijn intentie genomen had".¹⁰⁷ Wanneer iemand een daad van aanbidding verricht maar daar een werelds doel mee beoogt, dan wordt hij niet beloond voor die daad omdat er geen correcte intentie aan ten grondslag gelegen heeft. De intentie is ook altijd de bepalende factor in de beoordeling van een daad. Als iemand zich wast met de intentie om in een staat van rituele reinheid te treden voor het gebed, dan bevindt deze persoon zich in staat van rituele reinheid. Maar als iemand zich op dezelfde manier wast zonder dat met deze intentie te doen, dan treedt hij daarmee niet in die staat van reinheid.

3.3.2 De bewijslast

Ibn Bāz stelt in zijn *fatwa* dat het toegestaan is om zitting te nemen in een parlement als men dit doet met de intentie om bij te dragen aan het verstevigen van de islamitische waarden en door oppositie te voeren tegen de waarden die daar haaks op staan. Als bewijs hiervoor draagt hij de eerder genoemde *Hadith* aan waarin de Profeet benadrukt dat daden volgens de intentie beoordeeld worden. De intentie die men volgens *Ibn Bāz* moet hebben is om het goede te doen. Dat goede definieert hij door te stellen dat de gekozen parlementariër moet oproepen tot het goede en het slechte moet verbieden in de hoop dat dit op termijn leidt tot de implementatie van de *Sharī'a*. Hij benadrukt eveneens dat zitting nemen in een parlement met de intentie een wereldse ambitie te verwezenlijken of om zelfverrijking, deze participatie vanuit religieus oogpunt ongeoorloofd maakt.¹⁰⁸

3.3.3 Tegenargumenten op de bewijslast

Sayyid Imām stelt in zijn hoofdstuk over democratie dat de bewijslast van *Ibn Bāz* niet rechtsgeldig is. Hij benadrukt door een verwijzing naar *Ihyā' Ulūm Ud-Dīn* van *Abū Hāmid Al-Ghazālī*, dat daden in drie categorieën kunnen worden verdeeld: zonden, daden van gehoorzaamheid, en neutrale daden (daden zonder beloning of bestraffing). Volgens *Imām* kan een intentie een zonde nooit omzetten in een daad van gehoorzaamheid. Als voorbeeld geeft hij aan dat iemand die geld steelt met de intentie om daar een school of moskee mee te bouwen nog steeds bestraft zal worden voor zijn slechte daad. Een goede intentie verandert niets aan de verwerpelijkheid van de daad. Participatie in verkiezingen, wat door *Imām* omschreven wordt als *shirk*, kan nooit een goede daad worden louter omdat men daar een goede intentie bij heeft. De uitleg van de eerder genoemde *Hadith* is voor *Imām* beperkt tot

¹⁰⁷ Overlevering beschikbaar in al-Bukhārī, boek 1 (Kitāb Bad' Al-Wahy), hoofdstuk 1, nummer 1

¹⁰⁸ Fatwa verschenen in tijdschrift 'Liwā' Ul-Islām, derde editie 1989. Vermeld in: Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušarakah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. p. 138

intenties die aan daden van aanbidding of neutrale daden ten grondslag liggen. Een daad van aanbidding kan door een verkeerde intentie vruchteloos worden. Zo ook kan een neutrale daad door een goede intentie een daad van aanbidding worden. Maar het begaan van een zonde kan nooit geoorloofd worden door er een goede intentie bij te hebben. De enige situatie waarin het toegestaan is om een zondige daad te verrichten, is wanneer hier een direct bewijs voor geleverd kan worden uit de Koran of Sunnah. Het eten van dode dieren is bijvoorbeeld verboden. Wanneer iemand dit doet maakt hij zich schuldig aan een zonde. Maar zowel de Koran als de Sunnah stellen dat men in geval van levensbedreigende honger dergelijk vlees wel mag nuttigen om in leven te blijven. De zondige daad wordt hier volgens *Imām* geoorloofd op grond van een direct bewijs uit de bronnen, en niet door de intentie die men erbij heeft.¹⁰⁹

3.4 Argument 4: participatie is een kwestie van Akhaff Ad-Dararayn

3.4.1 Achtergrond

Akhaff Ad-Dararayn (het minste van twee kwaden) is een stelregel binnen de islamitische jurisprudentie die het toestaat om een verboden daad te verrichten in geval dat iemand zich in een situatie bevindt waarin een keus tussen twee verboden daden onvermijdelijk is. De stelregel bepaalt dat men in een dergelijke situatie ‘het minste van de twee kwaden’ moet kiezen. Een persoon mag deze stelregel echter niet toepassen op een situatie waarvoor hij bewust heeft gekozen. De omstandigheden waarin hij verkeert moeten buiten zijn toedoen zijn ontstaan.¹¹⁰

3.4.2 De bewijslast

Het concept van *Akhaff Ad-Dararayn* is een veelvuldig terugkerend argument in de *fatāwa* van de voorstanders. *Ibn Jibrīn* begint zijn fatwa met een betoog over het belang van het wegblijven van participatie in verkiezingen als degenen die verkiesbaar zijn ongelovigen zijn. Hiermee komt volgens hem het principe van *al-walā wal barā* in het geding. Vervolgens nuanceert hij zijn uitspraak door te stellen dat het wél toegestaan is om je als moslims verkiesbaar te stellen met het doel de politieke rivalen die vijandig zijn jegens moslims te

¹⁰⁹ Imām, S. *Jaami' fi Talab al-'ilm aš-šarīf*. pp. 142-143

¹¹⁰ Nyazee, I.A.K. *Islamic Jurisprudence*. New Delhi, Adam Publishers, 2004. p.233

verzwakken. Deze laatste keus is volgens hem een minder kwaad dan politici die moslims vijandig gezind zijn de vrije loop te laten.¹¹¹

Al-Albānī gebruikt in zijn fatwa hetzelfde concept om participatie toe te staan. In zijn fatwa is dit concept nog duidelijker aanwezig omdat hij eerst in ondubbelzinnige bewoordingen participatie verbiedt en zelfs een advies uitbrengt aan een ieder om niet te participeren. Vervolgens zegt hij dat er situaties denkbaar zijn waarbij er politici zijn die een vijandige houding hebben ten aanzien van de islam. In dit geval adviseert hij alle moslims om te stemmen op andere medemoslims en om een voorkeur te geven aan die moslimvertegenwoordigers die het dichtst bij de authentieke islam staan. Volgens *Al-Albānī* zijn de beide standpunten in zijn fatwa niet tegenstrijdig omdat het laatste kan worden gerechtvaardigd door een toepassing van de stelregel *Akhaff Ad-Dararayn*.¹¹²

3.4.3 Tegenargumenten op de bewijslast

At-Tartūsī benoemt in zijn tegenreactie enkele richtlijnen die volgens hem aantonen dat het concept *Akhaff Ad-Dararayn* verkeerd gebruikt wordt door de voorstanders. Ten eerste zegt hij dat het vervallen in een situatie waarin gekozen moet worden tussen twee kwaden een kwestie van onmacht moet zijn. Iemand die zich verkiesbaar stelt of zijn stem uitbrengt heeft zich volgens hem vrijwillig in die situatie gemaneuvreerd en kan derhalve geen aanspraak maken op deze uitzondering.

Daarnaast zegt hij dat dit concept beperkt is tot het kiezen tussen twee keuzes. Als er andere wegen zijn om de *mafsada* (nadeel) het hoofd te bieden, dan kan eveneens geen aanspraak gemaakt worden op dit concept. Volgens hem zijn er genoeg andere wegen te bewandelen om de negatieve gevolgen van vijandelijke politici te bestrijden en hoeft men dit niet langs de weg van verkiezingen te doen.

Tot slot stelt hij dat de voorstanders die dit concept toepassen absoluut niet kiezen voor het minst van twee kwaden als ze participeren in verkiezingen. Deelname is volgens *At-Tartūsī* een vorm van *Shirk*, en dit is de grootste *mafsada* in de weegschaal van de islam.¹¹³

¹¹¹ Fatwa nummer 10254 beschikbaar op: < <http://www.ibn-jebreen.com/fatwa/vmasal-10254-4152.html>> bezocht op 25-07-2015

¹¹² Fatwa verschenen in tijdschrift 'Al-Asāla' vierde editie 1992. Vermeld in: Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārahah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. p. 142

¹¹³ Mustapha Haleema, A.M. (Abu Basīr At-Tartūsī) *Hukm al-Islām fid Dimuqrātiyyah wat Ta'addudiyah al-Hisbiyya*. p. 199

3.5 Argument 5: participatie is een kwestie van Maslaha Mursala

3.5.1 Achtergrond

Maslaha Mursala wordt in de islamitische jurisprudentie gebruikt als een flexibele vorm van redenering naar analogie (*Qiyās*). In technische zin staat het voor “het behoud van het doel van de islamitische wetgeving in de bepaling van juridische oordelen”. Een jurist bedient zich van deze stelregel als hij geen rechtsregels kan formuleren door de interpretatie van teksten of door toepassing van een strikte *Qiyās*, omdat een geldige basis hiervoor mist. De zaak in kwestie is door specifieke bewijzen losgelaten, (*Mursal*).¹¹⁴ Het staat de jurist in een dergelijke situatie vrij om een eigen oordeel te vellen over een kwestie waarover geen duidelijke teksten bestaan als hier een *maslaha* (voordeel) in zit. De *maslaha* moet een doel zijn dat overeenkomt met de doelstellingen van de islamitische wetgeving (*maqāsid aš-šharī'a*).

De discussie over *Maslaha* is sinds de negentiende eeuw alomtegenwoordig in de islamitische jurisprudentie omdat het oplossingen biedt voor de omgang met de uitdagingen van de moderne wereld.¹¹⁵ Zaken waarover geen duidelijke tekst bestaat en waarover klassieke geleerden zich niet hebben kunnen uitlaten omdat ze eigen zijn aan de moderne wereld, lenen zich goed voor een benadering middels *Maslaha*. De reikwijdte van het gebruik van *Maslaha* hangt samen met het belang van het doel dat het dient.¹¹⁶

De salafi-stroming onderscheidt zich in het gebruik van *Maslaha* van andere stromingen door een minder brede toepassing van het concept. Zij zijn slechts geneigd het concept toe te passen wanneer *Maslaha* een voordeel oplevert voor de staat of de staatsversie van de islam, en verwerpen het gebruik ervan wanneer het louter een individueel voordeel oplevert, zoals bij de *Wasati*-stroming wel het geval is.¹¹⁷ Hedendaagse salafi's die *taqlīd* (strikt volgen van wetscholen) verwerpen, zien *maslaha* als een middel om van *taqlīd* af te komen. Hierin komen zij overeen met de modernistische salafi's van de negentiende eeuw, die *maslaha* eveneens beschouwden als een middel om vertraging van vooruitgang tegen te gaan.¹¹⁸

¹¹⁴ Nyazee, I.A.K. *Islamic Jurisprudence*. p. 240

¹¹⁵ Opwis, F. *Maslaha In Contemporary Islamic Legal Theory*. In: *Islamic Law and Society* 2005, 12:2 183-223, p. 183

¹¹⁶ *Idem.* p. 184

¹¹⁷ Shavit, U. The Lesser of Two Evils: Islamic Law and the Emergence of a Broad Agreement on Muslim Participation in Western Political Systems, in: *Cont Islam* 2014 8:239–259, p. 248

¹¹⁸ *Idem.*, p. 198

Als we de *fatāwa* en geschriften van de voorstanders aandachtig bestuderen, dan zien we dat rechtvaardiging van participatie op grond van het principe van *maslaha* het centrale thema is in hun argumentatie. Die *maslaha* wordt op verschillende manieren gedefinieerd. Soms gaat het om oppositie voeren tegen het on-islamitische beleid van politieke opposenten. Soms zit de *maslaha* in de mogelijkheden die participatie biedt om de islamitische *da'wa* te versterken. Een rechtvaardiging zoeken in het principe van *maslaha* is een logische redenering omdat ook zij participatie in beginsel afwijzen. Een rechtvaardiging formuleren op basis van specifieke bewijzen is niet mogelijk omdat die bewijzen juist het tegendeel ondersteunen. Daarom is een rechtvaardiging langs het principe van *maslaha* de meest voor de hand liggende optie.

3.5.2 De bewijslast

In de fatwa van *Ibn Jibrīn* stelt zijn rechtvaardigingsclausule dat participatie geoorloofd is als “*deelname voordeel oplevert voor moslimburgers en het weerhouden van participatie hen schade oplevert*”.¹¹⁹ De rechtvaardiging is hier strikt verbonden met de *maslaha* die er voor de moslims in zit.

Ibn Oethaymīn gaat in zijn fatwa een stap verder en stelt dat participatie verplicht is als er “*aannemelijke verwachtingen zijn op het behalen van een maslaha*”. Die *maslaha* wordt door hem uitgelegd als “*het tegenhouden van het kwaad of het verspreiden van goedheid*”.¹²⁰

Voor *Al-Albānī* is een rechtvaardiging van participatie in de vorm van *Akhaff Ad-Dararayn* ook een vorm van *maslaha*. Het minste van twee kwaden wordt namelijk gekozen omdat het op dat specifieke moment een bepaalde *maslaha* oplevert voor de moslims. Die *maslaha* omschrijft *Al-Albānī* als oppositie voeren tegen politici die “*vijandig staan tegenover de islam*”.¹²¹

Ook *Ibn Bāz* onderbouwt zijn rechtvaardiging voor participatie door te stellen dat deze een grote *maslaha* behelst voor de moslims. Volgens hem kunnen parlementariërs “*de mensen naar het goede leiden en versperringen opwerpen voor de valsheid*”. Volgens hem moeten participanten deelnemen om “*het geloof te versterken en de waarheid te verkondigen*”.¹²²

Al-Ašqar geeft het principe van *maslaha* een andere dimensie door te stellen dat het

¹¹⁹ Fatwa nummer 10254 beschikbaar op: < <http://www.ibn-jebreen.com/fatwa/vmasal-10254-4152.html>> bezocht op 25-07-2015

¹²⁰ Fatwa verschenen in tijdschrift ‘*Al-Furqān*’ editie 42, oktober 1993. Vermeld in: Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. p.140

¹²¹ Fatwa verschenen in tijdschrift ‘*Al-Asāla*’ vierde editie 1992. Vermeld in: Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. p.142

¹²² Fatwa verschenen in tijdschrift ‘*Liwā*’ Ul-Islām, derde editie 1989. Vermeld in: Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. p. 138

zich onthouden van het nastreven van de *masālih* (mv. *maslaha*), grote nadelen kan opleveren. Wanneer islamitisch georiënteerde politici niet participeren, creëert dat meer ruimte voor de seculier en communistisch georiënteerde politici. Zij zullen vervolgens alles in het werk stellen om de islam en de moslims te bestrijden.¹²³

Waar de eerder genoemde geleerden redelijk oppervlakkig bleven over de te behalen *maslaha* uit participatie, noemt *Al-Ašqar* enkele concrete voorbeelden:

- Het ontkrachten van het idee dat islamitisch georiënteerde politici niet in staat zijn om politieke verantwoordelijkheden te nemen.
- Het herstellen van vertrouwen in het feit dat de islam capabel is om geïnstitutionaliseerd te worden in beleid makende instituties.
- Het bevorderen van de politieke bekwaamheid van islamitisch georiënteerde politici. (als noodzakelijke voorbereiding op de stichting van een islamitische staat)
- Het islamiseren van instituties teneinde daar de islamitische waarden mee te promoten

3.5.3 Tegenargumenten op de bewijslast

Op het gebruik van *maslaha* heeft *Al-Maqdisī* een resoluut antwoord: met het vermijden van participatie wordt de grootste *maslaha* bereikt. Aangezien participatie voor *Al-Maqdisī* gelijk staat aan het schenden van de *Tawhīd*, het grootste goed voor een moslim, leidt participatie tot *mafsada*, ongeacht de voordelen die men er uit kan halen. Het valt op dat *Al-Maqdisī* in zijn weerlegging geen methodologische kritiek levert op het gebruik van dit concept, maar rationale argumenten prefereert. Hij stelt de vraag welke waarde de religieuze bronnen hebben op het moment dat een seculiere wetgevende macht bepaalt of iets wel of niet toegestaan moet worden. Als een islamitisch georiënteerde politicus alcohol wil verbieden omdat er vanuit Koranisch perspectief *maslaha* in een dergelijk verbod schuil gaat, dan zal dit in een seculiere parlement geen stand houden. Wie bepaalt dan wat *maslaha* is?

Als antwoord op de eventuele *maslaha* dat participatie zal opleveren, stelt hij dat implementatie van de islamitische wetgeving moet geschieden door een onderwerping aan de wil van Allah, en niet door de bekrachtiging ervan door de meerderheid van de mensen. Zelfs al zou de complete *šharī'a* worden ingevoerd langs de weg van democratie, dan zou dit nog

¹²³ Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārahah fīl Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. p. 105

niet islamitisch zijn omdat het de wil is geweest van de meerderheid van de mensen en niet uit onderwerping aan Allah is voortgekomen.¹²⁴

Voor *At-Tartūsī* is rechtvaardiging van participatie middels *maslaha* eveneens onacceptabel. Hij stelt dat het toepassen van deze stelregel vereist dat de te bereiken *maslaha* in overeenstemming moet zijn met de *maqāsid aš-šharī'a*. Dit zijn de doelstellingen omwille waarvan de islamitische wet is opgesteld. Deze doelen zijn: het beschermen van het geloof, het leven, het intellect, het nageslacht en bezittingen. Alle regels die in de islam zijn opgesteld zijn bedoeld om de voorgaande zaken te beschermen. Om te kunnen spreken van een *maslaha*, mag de desbetreffende zaak dus niet schadelijk zijn voor één van deze factoren. Na deze uiteenzetting betoogt *At-Tartūsī* dat met participatie de eerste en meest belangrijke factor van de *maqāsid aš-šharī'a* wordt geschaad, het geloof. Gegeven het feit dat met participatie de *Tawhīd* wordt geschonden, kan men niet standhouden dat daar een *maslaha*, van welk aard dan ook, in te behalen valt.¹²⁵

4. Conclusie

In dit hoofdstuk hebben we een reconstructie gemaakt van het debat over participatie in democratische verkiezingen zoals het gevoerd wordt tussen geleerden en ideologen binnen de salafi-stroming. Deze reconstructie heeft ons inzicht gegeven in de argumentatie die aangevoerd wordt om participatie toe te staan of af te wijzen. We hebben vastgesteld dat beide partijen democratie in beginsel strijdig achten met de richtlijnen van de islam, waardoor het debat zich voornamelijk concentreerde op het gebruik van specifieke methodologische principes. Toch constateer ik een opmerkelijke tegenstrijdigheid in deze volgorde. Het rechtvaardigen van participatie door een verwijzing naar het verhaal van Jozef en de Negus doet de notie dat participatie in beginsel niet toegestaan is enigszins vertroebelen. Wat de voorstanders met deze twee verhalen hebben willen aantonen is dat participatie in lijn ligt met de handelswijze van een profeet en een door de Profeet Mohammed geprezen koning. Dat suggereert dat hun pleidooi voor participatie in te passen is in directe voorbeelden uit de Koran en de Sunnah. Ze hebben deze verhalen immers als een onderlegger gebruikt om participatie te rechtvaardigen en niet als voorbeeld van situaties waarin methodologische concepten worden toegepast. Als ze hun pleidooi voor participatie louter als uitzondering op de regel hadden willen presenteren, wat het logische gevolg is van hun verwerping in

¹²⁴ Maqdisī, A.M. *Democracy: a Religion*. p .32-34

¹²⁵ Mustapha Haleema, A.M. (Abu Basīr At-Tartūsī) *Hukm al-Islām fid Dimuqrātiyyah wat Ta'addudiyah al-Hisbiyya*. p. 198

beginsel, dan hadden ze slechts naar die elementen van de verhalen verwezen waarin een methodologisch concept als *Maslaha* of *Akhaff Ad-Dararayn* kon worden toegepast. Dit wekt de indruk dat de keus voor beide, enigszins tegenstrijdige voorbeelden, een kwestie van opportunisme is teneinde zoveel mogelijk bewijzen voor het standpunt te genereren.

Een andere opmerkelijke waarneming is de fixatie die de tegenstanders van participatie hebben op de schending van *Tawhīd* als tegenargument. Zelfs daar waar het een methodologisch concept betrof zoals *Maslaha*, was hun verweer dat daarmee de *Tawhīd* wordt ondermijnd. Men zou eerder verwachten dat hier gekozen zou worden voor het ontkrachten van de genoemde voordelen van participatie door te refereren naar concrete voorbeelden uit de praktijk. De tegenstanders bleven hier echter consistent verwijzen naar de schending van *Tawhīd* als consequentie van participatie. Deze fixatie op *Tawhīd* moet mijns inziens worden begrepen in het licht van het algemene wetsoordeel (*hukm*) dat participatie tot gevolg heeft volgens de tegenstanders. Een schending van *Tawhīd* leidt namelijk tot uittreding van het geloof waardoor een moslim onder bepaalde omstandigheden genoodzaakt wordt om *Takfīr* toe te passen op de participant. Dit oordeel van *Takfīr* heeft verstrekkende gevolgen voor de interactie tussen individuen en groepen. Dit is een aannemelijke aanleiding voor de fixatie die de tegenstanders op de schending van *Tawhīd* hebben.

Een opvallend verschil in de betogen van de voor- en tegenstanders is de toon. De voorstanders formuleren hun standpunten voorzichtig en tonen hier en daar enigszins begrip voor de bezwaren van de tegenstanders. De tegenstanders zijn echter scherp in hun bewoordingen en karakteriseren hun opponenten regelmatig als dwalende. Hiermee lijken de verschillende inzichten voor de tegenstanders meer te zijn dan een intellectueel meningsverschil.

Nu we in kaart hebben gebracht waar men staat in het debat en hoe die standpunten worden beargumenteerd, rest ons nog een verklarende analyse te werpen op de uitkomst van het debat. Is er een relatie tussen de verschillende salafi-categorieën en de opvatting over participatie? Is het pleidooi voor participatie niet gewoon een middel om een lang gekoesterde droom van herinvoering van de Sharī'a te bewerkstelligen? Waarom zijn de tegenstanders zo resoluut in hun afwijzing? Met een antwoord op deze en andere vragen, hopen we in het volgende hoofdstuk de resultaten uit dit onderdeel te kunnen duiden.

3. Hoe zijn de standpunten te verklaren?

3.1 Inleiding

In het vorige hoofdstuk hebben we een reconstructie gemaakt van het debat dat tussen salafi's plaatsvindt aangaande participatie in democratische verkiezingen. In dit hoofdstuk wagen we een poging die standpunten te verklaren. We hebben geconstateerd dat er onder salafi's voor- en tegenstanders zijn van participatie, en dat ze in beginsel beiden het idee van democratie verwerpen. De tegenstanders achten participatie een schending van *Tawhīd*, terwijl de voorstander er op grond van methodologische concepten een rechtvaardiging voor presenteren. We beginnen dit hoofdstuk met het verklaren van het standpunt van de voorstanders. Vervolgens zullen we een poging wagen het standpunt van de tegenstanders te verklaren.

3.2 Verklaringen voor het standpunt van de voorstanders

3.2.1 Op weg naar de Sharī'a

Hoe dienen we het standpunt van de voorstanders te begrijpen in het licht van de salafi-leer, waarin een op de islam gebaseerd staatsmodel de enige manier is om de claim dat men in de traditie van de *salaf* staat in stand te houden? Een islamitisch staatsmodel is in de literatuur van salafi's vaak een abstract gegeven en wordt over het algemeen onder de noemer 'invoering van de *Sharī'a*' geschaard. Geen van de voorstanders voorstaat een staatsmodel waarin ideologische pluriformiteit een acceptabel gegeven is. Dat ook seculiere partijen aan dezelfde verkiezingen meedoen is voor salafi's niet het doel van democratie, maar slechts de huidige realiteit waar men op pragmatische wijze mee om dient te gaan. De eerste verklaring die we daarom beschouwen is dat de voorstanders participatie toestaan als middel om tot herinvoering van de *Sharī'a* te komen.

Geen van de *fatāwa* of boeken van de voorstanders legitimeert participatie in verkiezingen als een op zichzelf staand oordeel zonder daar voorwaarden aan te koppelen. Die voorwaarde is vrijwel altijd gericht op een streven naar de herinvoering van de *Sharī'a*, of het effenen van het pad daartoe. Een fatwa van de Saudische fatwaraad, voorgezeten door *Ibn Bāz*, stelt in ondubbelzinnige bewoordingen dat de enige omstandigheid onder welke participatie geoorloofd is, "dat men daarmee het doel bereikt om de wetgeving te kunnen veranderen in een op de *Sharī'a* gebaseerd systeem, en dat verkiezingen slechts fungeren als

een middel hiertoe”.¹²⁶ Tevens stelt de fatwa dat de deelnemer zich in de tussentijd niet schuldig mag maken aan on-islamitische taferelen tijdens zijn werk. Dit suggereert dat hij de *Sharī’a* voor zichzelf al heeft ingevoerd.

Al-Ašqar stelt in zijn boek dat het herinvoeren van de *Sharī’a* het doel is van alle aan het Salafisme gelieerde groepen sinds de val van het Kalifaat. Hij benadrukt echter dat de huidige omstandigheden in de islamitische wereld het niet toestaan om een islamitische staat te stichten conform de wijzen waarop de Profeet en zijn metgezellen dat hebben gedaan. De huidige islamitische wereld wordt geregeerd door militaire regimes en gaat gebukt onder het neokoloniaal beleid van het westen. Om deze status-quo te veranderen zou men de wapens moeten oppakken, iets waartoe *Al-Ašqar* de moslims niet in staat acht. De enige weg die men kan bewandelen om dat gemeenschappelijke doel van een islamitische staat te bereiken, is volgens *Al-Ašqar* de mogelijkheid grijpen om politieke invloed uit te oefenen. Dit is, gegeven het gebrek aan democratische vrijheden in het Midden-Oosten, slechts in sommige landen mogelijk.¹²⁷ Op deze manier presenteert *Al-Ašqar* zijn legitimering van participatie als een tussentijdse oplossing om te komen tot het uiteindelijke doel van herinvoering van de *Sharī’a*.

Hieruit blijkt dat het ideaalbeeld van een *Sharī’a*-staat voor salafi’s die participatie toestaan nog steeds het doel is, en dat verkiezingen slechts een middel kunnen zijn om dat doel te verwezenlijken. Dat verklaart ook waarom ze hun bezwaren tegen participatie kunnen laten vallen. Meegaan in on-islamitische verkiezingen is namelijk slechts van tijdelijke aard om vervolgens de langgekoesterde droom van de islamitische staat in vervulling te laten gaan. We zouden kunnen stellen dat het doel hier de middelen heiligt.

3.2.2 Participatie als vorm van da’wa

Daarnaast is het van belang om de verhouding van participatie te beschouwen tot een andere pijler van salafisme, *da’wa*. Dit is de islamitische vorm van zendingswerk waarbij het doel is om moslims uit te nodigen naar de authentieke islam van de *salaf*, of in algemene zin niet-moslims uit te nodigen naar de islam. Onder *da’wa* valt ook een defensieve strategie waarbij het de bedoeling is om de islam en moslims te beschermen tegen niet-islamitische invloeden. De middelen die salafi’s inzetten voor de *da’wa* lopen uiteen van productie van educatieve

¹²⁶ Fatwanummer 4029. Beschikbaar op:

<<http://www.alifita.net/Search/ResultDetails.aspx?languagename=ar&lang=ar&view=result&fatwaNum=true&FatwaNumID=4029&ID=9157&searchScope=3&SearchScopeLevels1=&SearchScopeLevels2=&highlight=1&SearchType=EXACT&SearchMoesar=false&bookID=&LeftVal=0&RightVal=0&simple=&SearchCriteria=AnyWord&PagePath=&siteSection=1&searchkeyword=#firstKeyWordFound>> bezocht op: 1-9-2015

¹²⁷ Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārahah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. p. 19-29

materialen tot het gebruik van multimedia.¹²⁸ Vooraanstaande salafi-geleerden zoals *Al-Albānī* en *Ibn Oethaymīn* zijn goed vertegenwoordigd op het internet doormiddel van persoonlijke websites waarop hun wetenschappelijke nalatenschap opgeslagen ligt. Salafi's zijn ook altijd opzoek naar nieuwe manieren om hun boodschap te verkondigen en grote massa's te bereiken. Het recent ontstaan van salafi-satellietkanalen getuigt van die ambitie. In relatie tot participatie in verkiezingen betekent het zitting nemen in vertegenwoordigende organen een nieuw platform creëert voor *da'wa*. Dit platform is voor salafi's interessant omdat het niet alleen een positie is waarvandaan men de boodschap kan verkondigen, maar ook omdat het kan dienen als instrument om islamitisch beleid tot stand te brengen of anti-islambeleid tegen te houden. De tweede verklaring die wij presenteren voor het standpunt van de voorstanders, is dat participatie toegestaan wordt omdat het een nieuwe mogelijkheid biedt om *da'wa* te verrichten.

Als de implementatie van de Sharia geen realistische korte termijn doel is, dan is *da'wa* verrichten een goede eerste stap om het pad ernaartoe te effenen. Moslims moet volgens salafi's het idee van een islamitische staat eigen worden gemaakt door opvoeding (*tarbiya*) en zuivering van de geloofsleer (*tazkiya*).¹²⁹ Om die opvoeding en zuivering te bewerkstelligen dient men alle middelen aan te wenden die tot zijn beschikking staan. Om dit doel te verwezenlijken, stellen de voorstanders in hun betogen het verrichten van *da'wa* als voorwaarde voor participatie in verkiezingen. Bijna zonder uitzondering koppelen ze hun legitimering aan de verplichting van het verkondigen van de waarheid en het tegengaan van on-islamitische invloeden. *Ibn Bāz* stelt resoluut dat participatie slechts mogelijk is als dat de bedoeling heeft om de waarheid te verkondigen en de valsheid af te keuren. Opmerkelijk is dat hij kennis van de islam hiervoor als voorwaarde stelt.¹³⁰ In algemene zin wordt het bezit van islamitische kennis door geleerden als voorwaarde gesteld om *da'wa* te kunnen verrichten. Dit brengt ons bij de conclusie dat *Ibn Bāz* hier pleit voor een politieke participant in de vorm van een prediker. Deze prediker zou vervolgens hetzelfde moeten doen als een imam in de moskee, maar gebruikt zijn politieke platform daar waar de imam een preekgestoelte gebruikt.

Ook *Ibn Oethaymīn* ziet de politieke arena als een middel om *da'wa* te verrichten. Om het *da'wa*-karakter van het werk van de politieke participant te benadrukken, stelt *Ibn Oethaymīn* dat het resultaat van zijn *da'wa* niet direct zichtbaar hoeft te zijn. Zelfs als het

¹²⁸ Koning, M. de, J. Wagemakers en C. Becker. *Salafisme*. pp. 179-80

¹²⁹ Nāsir ad-Dīn Muhammad, Al-Albānī. *Salafisme: Van Mythe tot werkelijkheid*. Brussel: Badr, 2013, p. 11

¹³⁰ Fatwa verschenen in tijdschrift 'Liwā' Ul-Islām, derde editie 1989. Vermeld in: Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušarakah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. p.138

jaren op zich laat wachten is het de moeite waard om die inspanning te leveren.¹³¹ Het niet direct zichtbaar zijn van resultaat in de *da'wa*, wordt in islamitische bronnen beschouwd als inherent aan de *da'wa*. De Koran spreekt over de profeet Noah als iemand die negenhonderdvijftig jaar spendeerde aan *da'wa*, maar slechts enkele volgelingen kreeg.¹³² In een overlevering wordt zelfs gesproken over een profeet die op de Dag Des Oordeels verschijnt zonder volgelingen.¹³³ Dit betekent niet dat de profeet in kwestie gefaald heeft, maar het duidt op het idee dat de uitnodiger naar de islam (*dā'ī*) slechts belast is met het verrichten van het werk en dat het resultaat in handen van God ligt. Door deze theologische kenmerken van *da'wa* te koppelen aan het werk van de politieke participant, probeert *Ibn Oethaymīn* politieke participatie in lijn te brengen met het islamitische concept '*da'wa*'.

Een ander punt dat aantoont dat de voorstanders participatie uit *da'wa*-overwegingen legitimeren, is de verwijzing naar de situatie van de profeet Jozef. Als profeet was het zijn taak om mensen uit te nodigen naar de islam, en dit blijkt ook uit de gesprekken die hij met zijn medegevangenen heeft gevoerd. Toen hem vervolgens een positie in het kabinet van de koning werd aangeboden, accepteerde hij deze volgens *Abdel Khāliq* om zijn *da'wa* vanuit een invloedrijke positie te kunnen voortzetten.¹³⁴ Zodoende dient politieke participatie als platform om met de *da'wa* een groter bereik te genereren.

Da'wa is niet enkel een offensieve strategie waarmee de salafistische versie van de islam wordt verkondigd, maar ook een defensieve houding waarbij geprobeerd wordt om niet-islamitische of niet-salafistische invloeden tegen te gaan. Om die reden wordt bijvoorbeeld door *Al-Albānī* en anderen participatie toegestaan. Een sterke motivatie om deel te nemen aan verkiezingen is om te voorkomen dat niet-salafistische moslims de parlementen zullen domineren.¹³⁵

Uit het voorgaande blijkt dat legitimering van politieke participatie verklaard kan worden door de salafistische noodzaak naar *da'wa*. In het verrichten van *da'wa* bedienen salafī's zich van alle middelen die effectief zijn. Omdat vertegenwoordigende organen posities van invloed zijn die de *da'wa* goed kunnen faciliteren, wordt om die reden participatie daarin toegestaan.

¹³¹ Fatwa verschenen in tijdschrift 'Al-Furqān' editie 42, oktober 1993. Vermeld in: Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārahah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. p.140

¹³² Zie Koran 29:14 en Koran 11:40

¹³³ Hadith beschikbaar in Sahih Moslim, deel 1, Hadith nummer 220

¹³⁴ 'Abdel Khāliq, A. *Mašrū'iyat ad-Dugūl ilāl Madjālis At-Tašri'iyya*. p. 14

¹³⁵ Wagemakers, J. Salafi's en politieke participatie sinds de Arabische lente. In: *ZemZem. Tijdschrift over het Midden-Oosten, Noord-Afrika en islam* 2012, 8:2 27-35

3.2.3 Standpunt afhankelijk van politieke ruimte

In deze paragraaf kijken we naar de relatie tussen de mate van politieke ruimte die er in de verschillende islamitische landen bestaat waarin salafi's voor participatie pleiten, en de legitimering van participatie. We bekijken ook de *fatāwa* die gegeven zijn om te bezien welke relatie er bestaat tussen de argumentatie daaruit en de politieke ruimte in de landen waarover ze gaan. Er zijn tevens voorbeelden van landen waaruit blijkt dat de opvatting over participatie is omgeslagen vanwege de politieke ruimte die is ontstaan uit ingrijpende binnenlandse veranderingen. Dit brengt ons bij de conclusie dat de religieuze legitimering van participatie afhankelijk kan zijn van de mate van de politieke ruimte die een land biedt. Dit is de derde verklaring voor het standpunt van de voorstanders.

Dit standpunt wordt ondersteund door het feit dat twee prominente voorstanders van participatie, die hun onderbouwing uitvoerig uiteengezet hebben in de eerder aangehaalde boeken, leefden in een islamitisch land met een zekere mate van politieke vrijheid. Zowel *Al-Ašqar* als *Abdul Rahmān bin Abdul Khāliq* woonden en werkten in Koeweit, een land waar een samenwerkingsverband van salafi-partijen significante resultaten boekt in verkiezingen. Laatstgenoemde staat zelfs aan het hoofd van dit verband, de groep *Ihyā At-Turāth Al-Islāmī*, en is daarmee zowel voorstander in theoretische zin als politieke participant in de praktijk. Het feit dat uitgerekend deze twee in Koeweit residerende geleerden als een van de weinigen hun legitimering in boeken in plaats van *fatāwa* hebben behandeld, en het feit dat een van hen zelfs een actieve politieke carrière heeft, doet de notie opwekken dat hun standpunt mede gevormd is door de omgeving waarin zij opereren. Koeweit biedt namelijk ruimte voor politieke organisatie en staat zelfs orthodoxe stromingen toe zich te vestigen in politieke verbanden en deel te nemen aan verkiezingen.

Een ander voorbeeld die het contrast tussen politieke ruimte en legitimering van participatie nog beter weergeeft, is het Egypte ten tijde van de Arabische lente. In Egypte hebben salafi's na de val van Hosni Mubarak een opmerkelijke draai gemaakt door politieke partijen op te richten, waarvan de bekendste de Nour Partij was, en mee te doen aan de verkiezingen. Tot dan toe waren deze salafi's de mening toegedaan dat politieke participatie niet geoorloofd was of geloofden zij niet in de haalbaarheid van islamitische politiek onder het regime van Mubarak.¹³⁶ De keus om voor politieke participatie te gaan lijkt dus te zijn ingegeven door de ruimte die na de val van Mubarak ontstond om deel te nemen aan het politieke leven.

¹³⁶ Wagemakers, J. Salafi's en politieke participatie sinds de Arabische lente. p. 31

In de eerder aangehaalde fatwa van *Al-Albānī*, die gericht was aan het Algerijnse Islamitische Bevrijdingsfront, zien we de relatie tussen legitimering van participatie en het ontstaan van politieke ruimte ook goed terug. *Al-Albānī* spreekt zich in ondubbelzinnige bewoordingen uit tegen participatie en benadrukt dat het een on-islamitische methode is die niet werd uitgevoerd door de *salaf*. Bovendien brengt hij ook nog een advies uit om niet te stemmen. Vervolgens stelt hij toch dat men de ontstane politieke ruimte in het Algerije van de jaren negentig niet onbenut moet laten met het risico dat die ruimte opgevuld zal worden door partijen die de islam niet goedgezind zijn.¹³⁷ Hier zien we een duidelijk voorbeeld van het verband tussen politieke ruimte en de legitimering van participatie, nota bene bij iemand die fel gekant is tegen participatie.

3.3 Verklaringen voor het standpunt van de tegenstanders

Met betrekking tot het standpunt van de tegenstanders, is het vermeldenswaardig om in te gaan op de specifieke salafi-categorie waartoe de vertolkers van dit standpunt behoren. Alle drie de auteurs worden gerekend tot de zogenoemde salafi-jihadi categorie. De verklaring voor hun resolute afwijzing van participatie, hangt samen met de kenmerken van de categorie waartoe zij binnen het salafisme gerekend worden. Deze indeling van salafi's in verschillende categorieën, ontleen wij aan de categorisering van Wiktorowicz.

3.3.1 Categorisering van de salafi-stroming

Wiktorowicz onderscheidt drie categorieën salafi's: puriteinen, politico's en jihadi's. Puriteinen houden zich afzijdig van politieke activiteiten omdat ze de islamitische gemeenschap er niet klaar voor achten, en richten zich op spirituele ontwikkeling (*tazkiya*) en religieuze opvoeding (*tarbiya*). Politico's nemen daarentegen actief deel aan politieke activiteiten, ofwel door politiek activisme te bedrijven, ofwel door daadwerkelijk zitting te nemen in een parlement. Jihadi's onderscheiden zich door de legitimering of het gebruik van geweld in de omgang met de politieke realiteit.¹³⁸

Hoewel deze categorisering van Wiktorowicz een goed uitgangspunt vormt in de bestudering van de salafi-stroming, is het geen sluitende onderverdeling. Ten eerste zijn de genoemde categorieën weer onder te verdelen in verschillende groepen die zich elk onderscheiden door specifieke kenmerken. Daarnaast vindt er overlapping plaats in de

¹³⁷ Fatwa verschenen in tijdschrift 'Al-Asāla' vierde editie 1992. Vermeld in: Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārakah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. p.142

¹³⁸ Wiktorowicz, Q. Anatomy of the Salafi Movement. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 2006, 29:3 207-239, p. 217

kenmerken. Ook kunnen er kanttekeningen worden geplaatst bij de gebruikte termen. Jihadi's omschrijven als een stroming die het gebruik van geweld legitimeert, vereist bijvoorbeeld nadere specificering. De legitimering van jihad is namelijk een gedeelde opvatting onder de gehele salafi-stroming. Salafi-jihadi's onderscheiden zich echter door het eveneens legitiem achten van geweld jegens afvallige regimes van islamitische landen.¹³⁹ Daarnaast toonde Wagemakers in zijn omschrijving van *Al-Maqdisi* als quiëtistische jihadist aan, dat prominente salafi's kenmerken kunnen bezitten van twee, aan elkaar tegengestelde groepen.¹⁴⁰

3.3.2 Participatie is ondermijning van de jihadi-rationale

In deze paragraaf betoog ik dat het standpunt van de tegenstanders van participatie samenhangt met de kenmerken van de categorie waartoe zij behoren. Zoals gezegd onderscheiden jihadi's zich door de legitimering van het gebruik van geweld. In tegenstelling tot de rest van de salafi's achten zij het gebruik van geweld ook in islamitische landen legitiem als middel om de politieke realiteit te veranderen. De legitimering van geweld jegens regimes in de islamitische wereld vloeit voort uit het idee dat zij afvalligen zijn omdat ze het regeren met de *Sharī'a* in de steek hebben gelaten.¹⁴¹ Deze jihadi-rationale verklaart waarom zij fel gekant zijn tegen participatie.

De regimes waartegen zij de jihad rechtvaardigen, regeren op basis van seculiere grondwetten of hebben de Sharia niet volledig ingevoerd. Hiermee hebben zij dus het principe van *Hākimiyya* geschonden, welke hen buiten de oevers van de islam plaatst. Het is tevens kenmerkend voor de jihadi-categorie om *Hākimiyya* als apart onderdeel van *Tawhīd* te beschouwen.¹⁴² Het feit dat deze regimes afvalligen zijn, legitimeert het voeren van jihad tegen hen. We zouden dus kunnen stellen dat de jihadi-rationale samenhangt met de schending van *Hākimiyya*. Deze redenering ligt in lijn met de visie van *Sayyid Qutb* hieromtrent. *Qutb* wordt omschreven als de grondlegger van de moderne jihad-ideologie en staat bekend als de architect van de radicale islam die de hedendaagse salafi-jihadi's heeft beïnvloed.¹⁴³ Hij betoogde in zijn grote werk *Fī Dhilāl Al-Qurān* (in de schaduw van de Koran), dat *Hākimiyya* de scheidslijn is tussen een islamitische en een niet-islamitische

¹³⁹ Koning, M. de, J. Wagemakers en C. Becker. *Salafisme*. p. 81

¹⁴⁰ Wagemakers J, A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi. In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, 36:2 281-297

¹⁴¹ Koning, M. de, J. Wagemakers en C. Becker. *Salafisme*. p. 80

¹⁴² Zie paragraaf 1.3.1

¹⁴³ Zimmerman, J.C. Sayyid Qutb's influence on the 11 september attacks. In: *Terrorism and Political Violence*, 16:2, p. 222.

samenleving.¹⁴⁴ Tevens stelt hij dat de afwezigheid van *Hākimiyya* de totale afwezigheid van de islam tot gevolg heeft.¹⁴⁵ Aangezien het een plicht is om de islamitische orde te herstellen, desnoods met geweld, biedt deze constatering de legitimering tot het gebruik van geweld tegen de afvallige regimes. Op basis van deze redenering rechtvaardigen de salafi-jihadi's dus het gebruik van geweld. Alle drie de auteurs die participatie afkeuren betogen vervolgens dat het electorale proces een schending van de *Hākimiyya* is, en presenteren hierover een uitvoerige uiteenzetting in hun werken. Een dergelijke constatering leidt noodzakelijkerwijs tot een afkeuring van participatie, omdat een eventuele goedkeuring, op welke gronden dan ook, een ondermijning zou zijn van hun jihad-rationale. Dit verklaart ook waarom zij niet bereid zijn mee te gaan in de uitzonderingsconcepten zoals *maslaha*. Daar waar andere salafi-geleerden de methodologische instrumenten zodanig inzetten om in specifieke situaties tot legitimering van participatie te komen, blijven jihadi's standvastig in hun afkeuring omdat anders hun claim op de noodzaak van jihad daarmee ondergegraven wordt.

Tevens zou het legitimeren van participatie een erkenning zijn van de aanwezigheid van politieke ruimte in islamitische landen. De jihadi-rationale ontleent zijn geldigheid juist aan het benadrukken van het onderdrukkende karakter van de Arabische regimes. Met de erkenning dat er andere wegen zijn om de status-quo in deze landen te veranderen, zou de claim op jihad als enige oplossing kunnen komen te vervallen. Wagemakers stelt echter dat ook jihadi's uiteindelijk een softere koers zullen varen ten aanzien van participatie als de trend van politieke ruimte in de islamitische wereld zich voortzet. Als voorbeeld haalt hij een communiqué van *At-Tartūsī* aan waarin hij steun betuigt aan de Moslimbroeder *Hāzim Abū Ismail* die zich aanvankelijk kandidaat stelde voor de Egyptische presidentschapsverkiezingen. Dit is volgens Wagemakers ingegeven door de plotselinge ruimte die in Egypte ontstond na de Arabische lente.¹⁴⁶ Ik vind dit echter een voorbarige conclusie, omdat dit slechts een zijstraat is ten opzichte van de enorme uitgebreide ideologische bezwaren die *At-Tartūsī* heeft opgetekend in zijn boeken. Bovendien is het hem op forse kritiek komen te staan bij andere salafi-jihadi's, wat aangeeft dat het zeker geen breed gedragen opvatting is bij die categorie. Daarnaast heeft *At-Tartūsī* een aantal weken later dit standpunt genuanceerd.¹⁴⁷ Als salafi-jihadi's gevoelig zouden zijn voor het ontstaan van politieke ruimte, waarom hebben de in Egypte residerende jihadi's dan geen ommezwaai gemaakt na de Arabische lente? Na de val van Mubarak kwamen oud-leden van de

¹⁴⁴ Qutb, S. *In the Shadow of the Qur'an*, Beirut: Dar al-Shuruq, 1982, Vol 2, p. 904

¹⁴⁵ Qutb S. *Social Justice in Islam*,. Dar al-Shuruq Beirut, 1974, p. 48

¹⁴⁶ Wagemakers, J. Salafi's en politieke participatie sinds de Arabische lente. p. 33

¹⁴⁷ Ibidem.

Islamitische Jihad massaal uit de gevangenissen, waaronder *Mohamed Az-Zhawahīrī*, de jongere broer van Al-Qaida's nummer één, *Ayman Al-Zhawahīrī*. Zij bleven echter volharden in hun oppositie tegen de Moslimbroeders en de salafi's die democratie hadden omarmd. Acceptatie van participatie zou de belangrijkste pijler van hun ideologie hebben ondermijnt: de legitimering van geweld.

3.4 Conclusie

In dit hoofdstuk hebben we gepoogd te verklaren waarom de voor- en tegenstanders participatie respectievelijk toestaan of afwijzen. We hebben vastgesteld dat herinvoering van de Sharia voor de voorstanders een grote rol speelt, en dat politieke participatie gezien wordt als middel om dit doel te behalen. Tevens zien zij politieke participatie als middel om *da'wa* te verrichten, en konden we hun legitimering in sommige gevallen eveneens koppelen aan de aanwezigheid van politieke ruimte. In het geval van de tegenstanders, hebben we vastgesteld dat ze behoren tot eenzelfde categorie binnen de salafi stroming, de salafi-jihadi. Voor hen geldt dat hun afwijzing een noodzakelijk gevolg is van de jihadi-rationale.

4. Conclusie

In deze scriptie hebben we onderzocht wat de verschillende standpunten zijn binnen de salafi-stroming ten aanzien van participatie in democratische verkiezingen, hoe die standpunten worden beargumenteerd, en hoe ze kunnen worden geïnterpreteerd. We hebben vastgesteld dat de salafi-stroming er een eensgezinde leer op na houdt, waarvan het belang van *Tawhīd* de belangrijkste pijler vormt. Daarnaast staan ze een letterlijke interpretatie van de Koran voor en hechten ze grote waarde aan de authenticiteit van de Hadith.

Vervolgens hebben we een reconstructie gemaakt van het debat over participatie zoals dat binnen de salafi-stroming gevoerd wordt. We hebben vastgesteld dat zowel de voor- als de tegenstanders participatie in beginsel verwerpen omdat ze het in strijd achten met de principes van de islam. De voorstanders weten echter een rechtvaardiging te presenteren voor de legitimering van participatie door een verwijzing naar de verhalen van de profeet Jozef en de Negus, of door het gebruik van methodologische concepten zoals *Akhaff Ad-Dararayn*, *Maslaha* en een verwijzing naar de rol van de intentie. De tegenstanders zijn echter resoluut in hun afwijzing van participatie, met het hoofdargument dat het een schending van *Tawhīd* impliceert. Tevens weten de tegenstanders de geldigheid van het gebruik van methodologische concepten te verzwakken.

Tot slot hebben we verklaringen gezocht voor de verschillende standpunten. We hebben geconstateerd dat de voorstanders politieke participatie beschouwen als middel om tot herstel van de *Sharī'a* te komen. In het verlengde hiervan ligt het effenen van het pad naar de Sharia door politieke participatie als platform voor *da'wa* te gebruiken. Tevens constateerden wij een relatie tussen de legitimering van participatie en de politiek ruimte die men tot zijn beschikking heeft. Voor de tegenstanders geldt dat zij allen behoren tot een specifieke salafi-categorie, de salafi-jihadi's. We hebben vastgesteld dat een legitimering van participatie hun jihad-rationale zou ondermijnen, en onder andere om die reden resoluut zijn in hun afwijzing.

4.1 Aanbevelingen

Nader onderzoek omtrent die onderwerp is gewenst. Met name de relatie tussen legitimering van participatie en het ontstaan van politieke ruimte dient nader bekeken te worden. Hoe kijken salafi's in Egypte aan tegen de legitimering van participatie nu de politieke ruimte onder Sisi weer is ingedamd? Zullen salafi-jihadi's inderdaad hun koers aanpassen als er meer politieke ruimte komt in de Arabische wereld? Kortom, de discussie over de legitimering van participatie zal mede afhangen van de richting waarin de Arabische wereld zich de komende jaren zal ontwikkelen, en zal om die reden aandacht moeten blijven krijgen van onderzoekers.

٢- فتاوى فضيلة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز:

ونقل الدكتور الشايجي في (ص ٥٧) نص فتوى صادرة عن فضيلة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز أجاب فيها على من استفتاه عن حكم الترشيح لمجلس الشعب، وعن حكم استخراج البطاقة الانتخابية التي تؤهل مستخرجها للترشيح في هذا المجال، وقد نشرت هذه الفتوى مجلة لواء الإسلام في عددها الثالث، ذو القعدة سنة ١٤٠٩هـ = يونيو ١٩٨٩م) وقد أجاز فضيلة الشيخ عبدالعزيز في هذه الفتوى جواز المشاركة في المجالس النيابية لمن قصد بدخوله فيها تأييد الحق ونصرته، وإليك نص هذه الفتوى:

« إن النبي ﷺ قال: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى) لذا فلا حرج في الالتحاق بمجلس الشعب إذا كان المقصود من ذلك تأييد الحق، وعدم الموافقة على الباطل، لما في ذلك من نصر الحق، والانضمام إلى

الدعوة إلى الله.

وذكر الدكتور الشايحي أن مجلة الفرقان أجرت مقابلة مع سماحة الشيخ محمد بن صالح العثيمين في عددها رقم (٤٢) الصادر في أكتوبر (١٩٩٣م) سألت فيها المجلة الشيخ عن حكم الدخول إلى المجالس النيايية، رغم أن هذه الدول لا تطبق شرع الله كاملاً .

فأجاب فضيلته بقوله:

« لنا في هذا جواب سابق، وهو أن لا بد من الدخول والمشاركة في الحكومة، وأن ينوي الإنسان بدخوله الإصلاح

لا الموافقة على كل ما يصدر، وفي هذا الحال إذا لقي ما يخالف الشرع فإنه يرده، وهو وإن لم يتبعه على ذلك أناس كثيرون يحصل بهم تقويته في أول مرة أو ثاني مرة أو الشهر الأول أو الثاني أو الثالث أو السنة الأولى أو السنة الثانية سوف يكون في المستقبل له أثر طيب، أما التخلي عن ذلك فيتترك المجال لأناس بعيدين من تحكيم الشريعة فإن هذا تفريط عظيم لا ينبغي للإنسان أن يتصف به .

وأعادت مجلة الفرقان الكرة في ذي الحجة ١٤١١هـ - مايو ١٩٩٦م وسألت الشيخ عن حكم المشاركة في المجالس النيايية؟

فقال الشيخ في الجواب: أنا أرى المشاركة في المجالس النيايية إذا كان الإنسان يرجو بذلك مصلحة، إما منع شر، أو إدخال خير، لأنه كلما كثر الناس الصالحون في هذه المجالس صار أقرب إلى السلامة وأبعد عن البلاء، وأما الحلف على احترام الدستور فينوي بقلبه أنه حلف على احترام الدستور، إن لم يخالف الشرع، والأعمال بالنيات

٤- موقف فضيلة الشيخ المحدث محمد ناصر الدين الألباني:

ويذكر الدكتور الشايحي أن لجنة الدعوة والإرشاد في الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية وجهت مجموعة من الأسئلة إلى فضيلة الشيخ ناصر الدين الألباني كلها تدور حول مدى مشروعية المشاركة في الانتخابات البرلمانية، التي جرت في الجزائر في ذلك العام، وقد نشرت هذه الأسئلة وأجوبتها في مجلة «الأصالة» في عددها الرابع بتاريخ ١٥ من شوال ١٤١٣هـ .

وقد صرح فضيلة الشيخ ناصر الدين الألباني في أجوبته بعدم رضاه وقبوله بسلوك طريق الانتخاب توصلًا للحكم، وعدًا هذا الأسلوب من هدي الكفار وعاداتهم، ودعا إلى الطريق الذي سلكه السلف الصالح في الوصول إلى الحكم القائم على التصفية والتربية، ومراده بالتصفية: تصفية

العقيدة القائمة على التوحيد من شوائب الشرك والوثنية، ومراده بالتربية: تربية الدعاة أنفسهم وذويهم ومن حولهم من المسلمين على العلم النافع.

وقد صرح بعدم موافقته على الدخول في البرلمان « لا ننصح أحداً من إخواننا المسلمين أن يرشح نفسه ليكون نائباً في برلمان لا يحكم بما أنزل الله » .

إلا أن الشيخ رأى من باب تقليل الشرّ أو من باب رفع المفسدة الكبرى بالمفسدة الصغرى جواز انتخاب الشعب للمرشحين الإسلاميين الذين هم أقرب إلى المنهج العلمي الصحيح، وفي ذلك يقول:

« ولكن لا أرى ما يمنع الشعب المسلم إذا كان في المرشحين من يعادي الإسلام، وفيهم مرشحون إسلاميون من أحزاب مختلفة المناهج، فننصح - والحالة هذه - كلّ مسلم أن ينتخب الإسلاميين فقط، ومن هو أقرب إلى المنهج العلمي الصحيح الذي تقدم بيانه .

Bijlage 4 Fatwa Ibn Jibrīn

س: ما حكم اشتراك المسلم في الحكم واشتراكه في انتخاب الحاكم؟

السؤال

الاجابة

لا يجوز للمسلم أن يشترك في عمل يرفع من معنوية الكافر أو يختار فيه واليا من الكفار يتولى شيئا من الولايات العامة للمسلمين أو لهم ولغيرهم لأن ذلك من باب المولاة والنصرة لهم والتأييد والركون إليهم، وقد قطع الله الصلة والمودة بيننا وبين الكفار ولو كانوا من ذوي الأرحام كما قال الله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ﴾ لكن إذا كان اشتراك المسلم في الحكم يخفف من وطأهم على المسلمين أو فيه فرج وتوسعة على المواطنين من المسلمين وترك الولاية كلها لهم فيه اضرار وتضييق على أهل الإسلام، ولم يكن هناك حيلة في الاستقلال وانفراد المسلمين بولاية ورئيس خاص لهم، جاز اشتراك المسلم بهذه النية ليزيل بعض ما فيه المسلمون من التضييق والشدة فما لا يدرك كله لا يترك جله، وبعض الشر أهون من بعض، وأما انتخاب المسلم لرئيس كافر فلا يجوز أصلا لما فيه من إقرار الكفار وتوليتهم على المسلمين. والله أعلم.

عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين

Literatuur

Abdel Khāliq, A. *Mašrū'iyat ad-Dugūl ilāl Madjālis At-Tašri'iyā*. Uitgever en datum niet bekend. Beschikbaar op <<http://www.salafi.net/list.html>> Boek nummer 36, bezocht op 25-07-2015

Abou El Fadl, K. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, HarperSanFrancisco, 2005

Anani Al, K. Malik, M. Pious Way to Politics: The Rise of Political Salafism in Post-Mubarak Egypt. In: *Digest of Middle East Studies* 2013 22:1 57–73

Dhahabi Al. *Siyar A'lām al-Nubalā*, vol. 16, no. 332, Beirut, 2001

Duderija, A. Constructing the religious Self and the Other: neo-traditional Salafi manhaj. In: *Islam and Christian–Muslim Relations* 2010, 21:1 75–93

Duderija, A. Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications. In: *Religion Compass* 2011, 5:7 314–325

Edele Koran, vertaling door Siregar Sofian S, Islamitisch Cultureel Centrum Nederland, Den Haag 1996

Encyclopedia of Islam and the Muslim World, vol 1, Thompson Gale 2004

Esposito, J.L. *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford University Press, 2003

Faqeeh, S. *As-salafiyūn wad Dīmuqratiyya. Dirāsaton lā budda minhā*. Beschikbaar op: <https://www.gulfpolicies.com/index.php?option=com_content&view=article&id=602:2012-01-04-19-45-49&catid=147:2011-04-09-07-47-31> bezocht op 28-07-2015

Halverson, J. *Theology and Creed in Sunni Islam: the Muslim Brotherhood, Ash'arism, and Political Sunnism*, Palgrave Macmillan, 2010

Hamming, T. Politicization of the Salafi Movement: The Emergence and Influence of Political Salafism in Egypt. In: *International Affairs Review* 2013, Volume 22:1

Hilal, I. *Studies in Usul Ul Fiqh*. Uitgever en datum onbekend

Imām, S. *Jaami' fi Talab al-'ilm aš-šarīf*. Uitgever onbekend, 1994. Beschikbaar op: <http://somalimidnimo.com/audio/Kulminta_Cilmiga_Wanaagsan2.pdf> p. 146-155. Bezocht op 25-07-2015

Kepel, G. *The War for Muslim Minds : Islam and the West*, Belknap Press, 2006

Koning, M. de, J. Wagemakers en C. Becker. *Salafisme: Utopische idealen in een weerbarstige praktijk*. Almere: Parthenon, 2014

Maqdisī, A.M. *Democracy: a Religion*. Vertaald naar het Engels door: Abū Muhamed Al-Maleki. Beschikbaar op: <<https://azelin.files.wordpress.com/2010/08/democracy-a-relegoin.pdf>> bezocht op: 25-07-2015

Meijer, R. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, London, Hurst & Co. Publishers, 2009

Mustapha Haleema, A.M. (Abu Basīr At-Tartūsī) *Hukm al-Islām fid Dimuqrātiyyah wat Ta'addudiyah al-Hisbiyya*. Al-Marqaz Ad-Duwalī liddirāsāt Al-Islāmiyya, London, 2000. Beschikbaar op: <<http://www.abubaseer.bizland.com/books/read/b111.pdf>> Bezocht op 25-07-2015

Nāsir ad-Dīn Muhammad, Al-Albānī. *Salafisme: Van Mythe tot werkelijkheid*. Brussel: Badr, 2013

Nyazee, I.A.K. *Islamic Jurisprudence*. New Delhi, Adam Publishers, 2004

Paz, R. The Islamic debate over Democracy: Jihadi-Salafī Responses to Hamas' Victory in Palestinian Elections. In: *Global Research in International Affairs* (GLORIA) Center 2006, 4:1

Oethaymīn Al, Mohammed ibn Sālih. *Uitleg van de drie fundamentele grondbeginselen en de vier principes*. Helmond: Momtazah, 2005

Oethaymīn Al, Mohammed ibn Sālih. *Sharh Nadm al-Waraqāt fī Usūl al-Fiqh*. Cairo: Maktabat Sunnah, 2003

Opwis, F. Maslaha In Contemporary Islamic Legal Theory. In: *Islamic Law and Society* 2005, 12:2 183-223

Qutb, S. *In the Shadow of the Qur'an*, Beirut: Dar al-Shuruq, 1982, Vol 2

Qutb S. *Social Justice in Islam*,. Dar al-Shuruq Beirut, 1974

Roex, I. *Leven als de profeet in Nederland: Over de salafī-beweging en democratie*. Proefschrift Amsterdam. Amsterdam University Press, 2013

Roy, O. *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press, 1994

Saeed al-Qahtānī, M. *Al-Wala' wal Bara' According tot the 'Aqeedah of the Salaf*. London: Al-Firdous Ltd, 1999

Shavit, U. "The Lesser of Two Evils": Islamic Law and the Emergence of a Broad Agreement on Muslim Participation in Western Political Systems. In: *Cont Islam* 2014 8:2 239–259

Sulaymān Al-Ašqar, U. *Hukm al-Mušārahah fil Wizārah wal Madjālis An-Niyābiyyah*. 2e druk, Amman, 2009

Tibi, B. Islamism and Democracy: On the Compatibility of Institutional Islamism and the Political Culture of Democracy. In: *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10:2 135-164

Uriya, S. Is Shura a Muslim Form of Democracy? Roots and Systemization of a Polemic. In: *Middle Eastern Studies* 2010, 46:3 349-374.

Uriya, S. The Lesser of Two Evils: Islamic Law and the Emergence of a Broad Agreement on Muslim Participation in Western Political Systems. In: *Cont Islam* 2014 8:2 239–259

Wagemakers, J. A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi. In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, 36:2 281-297

Wagemakers, J. *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, Cambridge University Press, 2012

Wagemakers, J. Salafi's en politieke participatie sinds de Arabische lente. In: *ZemZem. Tijdschrift over het Midden-Oosten, Noord-Afrika en islam* 2012, 8:2

Wiktorowicz, Q. Anatomy of the Salafi Movement. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 2006, 29:3, 207-239,

Wright, B. *The Legal Methodology of the Salafi Movement*. Thesis Cairo. American University Cairo, 2012

Zaynoo, M.J. *The methodology of the saved sect*. Trans. Abou Nasir bin Bashir. London 1999, Invitation to Islam Publications

Zimmerman, J.C. Sayyid Qutb's influence on the 11 september attacks. In: *Terrorism and Political Violence*, 16:2