



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## **The Bey, the mufti and the scattered pearls : Shari'a and political leadership in Tunisia's Age of Reform -1800-1864**

Haven, Elisabeth Cornelia van der

### **Citation**

Haven, E. C. van der. (2006, October 26). *The Bey, the mufti and the scattered pearls : Shari'a and political leadership in Tunisia's Age of Reform -1800-1864*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4968>

Version: Corrected Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4968>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

## ***De Bey, de Mufti en de Verstrooide Parels.***

Sharī'a en Politiek Leiderschap  
in de Periode van Hervorming  
in Tunesië (1800-1864).

### Nederlandse SAMENVATTING

Deze studie analyseert de relatie tussen politiek leiderschap en de '*ulamā*' in Tunesië in de negentiende eeuw en beschrijft het proces van verandering dat deze relatie onder invloed van Europese inmenging onderging. Teneinde het spanningsveld tussen vorst en schriftgeleerden scherp in beeld te brengen, dient allereerst een fundamentele vraag te worden gesteld: 'Is de eenvoudige, egalitaire en onopgesmukte islam van het Mekka en Medina van de Profeet, verenigbaar met erfelijke dynastieën in complexe rijken, gelaagde maatschappijen en hiërarchische bestuursvormen waarmee de Arabisch-islamitische veroveraars in de door hen veroverde gebieden te maken kregen?'<sup>1</sup>

Het antwoord op deze vraag is tweeledig: dogmatisch gezien, nee, deze twee zaken zijn volkomen onverenigbaar. Maar historisch gezien, ja, deze twee zaken bleken spoedig zeer zeker verenigbaar.

De Metgezellen van de Profeet en diens directe opvolgers geloofden sterk in zowel het ideaal van een egalitaire maatschappij als in het ideaal van een samenleving die uitsluitend door Gods wetten werd bestuurd. Door de eeuwen heen is dit orthodoxe ideaal een belangrijke norm voor de moslimsamenleving gebleven.

Intussen bleek de islam in Damascus, in Bagdad, in Istanbul en in Tunis echter in harmonie met het vrijwel absolute politiek leiderschap te kunnen bestaan. Een politiek leiderschap dat naast de *sharī'a* wetgeving eigen discrete wetgeving proclameerde en niet alleen een leidende rol speelde in het politieke domein, maar evenzeer in het juridisch apparaat. Een leiderschap bovendien dat als rechter optrad en procedures volgde die afweken van de zorgvuldige *sharī'a* rechtsgang.

De aldus ontstane discrepantie tussen het orthodoxe ideaal van de samenleving in Medina en de historische werkelijkheid van vrijwel absoluut leiderschap diende echter wel te worden overbrugd. De idee dat men als moslim niet volledig volgens de voorschriften van God's wet zou leven, en niet door een moslimvorst zou worden geregeerd was simpelweg ondenkbaar. Het was aan de '*ulamā*', de islamitische schriftgeleerden, om de besluiten van de politiek leider en zijn optreden in het rechtsdomein van een theologische basis te voorzien. De discrepantie tussen ideaal en werkelijkheid moest worden overbrugd door het het geven van een religieus keurmerk – een fatwa - aan de politieke acties van de vorst.

---

<sup>1</sup> Sadik al-Azm, 'Islam en secularisatie.' In: M. Sparrenboom (samensteller), *Religie en moderniteit. Fatima Memissi, Sadik al-Azm, Abdelkarim Soroush. Winnaars Erasmusprijs 2004*. Breda (Uitgeverij de Geus) 2004, 148.

In deze studie staan de juridisch-theologische discussies ter legitimatie van politiek leiderschap centraal. De historische context waarin deze plaatsvonden is de negentiende eeuw in Tunesië, een periode van hervorming waarin de verhouding tussen vorst en geleerden een belangrijke verandering onderging. Die zich wijzigende rol van de *'ulamā'* ten opzichte van de regeringsleider wordt in drie *case studies* uiteengezet.

In het moderniseringsproces in Tunesië kunnen twee onderling sterk verschillende perioden worden herkend. In de eerste helft van de negentiende eeuw is er sprake van een autonoom Tunesisch proces. In de tweede helft daarentegen is er een steeds sterker wordende Europese inmenging waar te nemen, culminerend in de machtsovername door Frankrijk in 1881.

De studie toont aan dat de *'ulamā'* in de vroege periode van hervorming bereid waren, zoals zij dat al eeuwen hadden gedaan, de besluiten van hun vorst vrijwel zonder uitzondering te ondersteunen, maar dat zij in de latere periode deze bereidwilligheid resoluut lieten varen. De reden voor hun weigering tot samenwerking was, dat naar hun oordeel, het algemeen belang niet was gediend met de besluiten die toen werden genomen, en dat deze, en dit is een uiterst belangrijk criterium, niet in overeenstemming konden worden gebracht met de normen en waarden van de islam en met de principes van de *sharī'a*.

Het belang van deze analyse is dat deze een scherper en genuanceerder beeld naar voren brengt van het proces van modernisering in Tunesië. Lang voordat er sprake was van Europese inmenging, heerste er in regeringskringen in Tunesië een spontaan enthousiasme om zelfstandig in te haken bij de moderne tijd en nieuwe ideeën een plaats te geven binnen de eigen islamitische context. Aan deze eerste autonome ontwikkelingen in de negentiende eeuw is tot dusver weinig aandacht geschonken.

Door het onderzoek wordt tevens een volstrekt ander beeld van de wet van de islam, van de *sharī'a* opgeroepen dan heden ten dage onder invloed vanuit fundamentalistische hoek wordt geschetst. Voor de Tunesische *'ulamā'* uit de laat achttiende, begin negentiende eeuw was de *sharī'a* niet onveranderlijk en rigide van karakter, maar integendeel, een wet die kon worden aangepast aan de eisen van de tijd.

In het eerste hoofdstuk wordt het thema van de studie geïntroduceerd. Centraal staat in dit hoofdstuk de verhandeling van de Ḥanafitische geleerde en *shaykh al-islām*, Muḥammad Bayram, de *Risāla fī-l-Siyāsāt al-Sharīyya*, d.w.z. 'verhandeling over politiek handelen in overeenstemming met de wet.' Deze is geschreven in 1800 en wordt in dit proefschrift in een Engelse vertaling gepresenteerd. De rol van de politiek leider en de legitimatie van zijn optreden in het juridisch apparaat wordt hier nauwkeurig omschreven en geplaatst in de historische context van de regeringsperiode van Ḥammūda Pācha, de vijfde Bey van de Ḥusaynīdische dynastie. Het is een interessant voorbeeld van de brede deskundigheid en eruditie van een *'ālim* in zijn vakgebied.

Zoals gebruikelijk bij islamitische rechtsgeleerden, hanteert ook Bayram de methode van het tegenover en naast elkaar poneren van uitspraken van verschillende vroegere autoriteiten. De verhandeling bestaat grotendeels uit letterlijke of vrijwel letterlijke, directe of indirecte citaten, de 'verstrooide parels' van zijn vier of vijf hoofdbronnen. De verhandeling leest als een reisverslag door de geschiedenis van het islamitische recht, dat begint met de twee eerste kaliefen uit de zevende eeuw en eindigt bij de Ḥanafietische geleerde van de Krim uit de zeventiende eeuw, Abū Ḥusaynī al-Kaffāwī (1619-1683). Het brede domein van de Beys discrete jurisdictie wordt tot in het kleinste detail beschreven. Suggesties worden gedaan voor een rechtspraktijk die in belangrijke mate afwijkt van de strikte *sharī'a* procedures, maar die in

de context van de toenmalige bestuursproblemen met de belastingpachters in het binnenland, noodzakelijk werd geacht.

Bayrams tweede hoofdstuk, waarin de jurisdictie van de politiek leider wordt vergeleken met die van de *sharī'a* rechter (*mā li-l-wālī dūn al-qādī*) dient in de verhandeling als fundamenteel te worden beschouwd. Hoewel niet genoemd als bron door Bayram is dit hoofdstuk middels de werken van andere autoriteiten, terug te voeren op het bekende werk *The Ordinances of Government (Al-Aḥkām al-Sulṭāniyya)* van de rechtsgeleerde uit Baṣra uit de elfde eeuw, al-Māwardī. De overige drie hoofdstukken zijn daarvan verdere uitwerkingen en illustraties. Daarin worden onder andere de volgende onderwerpen behandeld: *ta'zīr* (tuchtiging), *firāsa* (de wetenschap van de fysionomie) en het ambt van de marktmeester, de *muhtasib*.

De onmiddellijke aanleiding tot het schrijven van de *Risāla* is het repressieve optreden van de belastingpachters en de klachten die daarover aan de vorst worden voorgelegd. De historische context is evenwel veel breder. De regeringsperiode van Ḥammūda Pācha kenmerkt zich door een streven naar consolidatie en door een grote mate van bureaucratisering van het ambtelijk apparaat. Daarin past Bayram's verhandeling waarin de functie van de vorst wordt omschreven, de mate van zijn rechterlijk optreden wordt bepaald en aldus in zekere zin wordt gecodificeerd. Of het werk in deze gedachtengang ook als voorloper van latere constitutionele ontwikkelingen kan worden beschouwd, is evenwel de vraag. Bij terugblik kan zijn geleerde exercitie als dusdanig worden herkend, voor Bayram zelf was dit nog niet aan de orde.

Het tweede hoofdstuk beschrijft een jaar van overgang tussen de twee perioden van modernisering zoals hierboven omschreven: 1846. In een van de eerste weken van dat jaar proclameerde Aḥmad Bey, de tiende van de Ḥusaynidische Beys, de afschaffing van de slavernij in zijn grondgebied. Tunesië was daarmee het eerste moslimland dat een dergelijk ingrijpend besluit nam, in andere landen gebeurde dit veel later. Hoewel er zeker sprake is van buitenlandse invloeden, moet dit besluit als een zelfstandig initiatief worden beschouwd van de vorst, ingegeven door binnenlandse politieke overwegingen. De '*ulamā'*' toonden zich bereid de Bey in zijn initiatief te ondersteunen, al is er wel een zekere aarzeling te bespeuren. Hun fatwas getuigen echter van een autonoom islamitisch denkproces; uit de aard van de religieuze documenten blijkt nog geen defensieve en apologetische houding ten opzichte van de ideeën van de Europese machten.

Wat dit vroege afschaffingsbesluit zo interessant maakt, is haar theologische rechtvaardiging: eeuwenlang was slavernij met een beroep op de Koran goedgekeurd; thans moest voor de eerste maal met eenzelfde beroep op de Koran de slavernij worden afgekeurd. Was iets verboden wat God had toegestaan niet even afkeurenswaardig als toestaan wat Hij had verboden?

Er is sprake van drie theologisch interessante documenten die alle in een Engelse vertaling worden gepresenteerd. In de eerste plaats twee fatwas: één van de hoogste religieuze functionaris, de *shaykh al-islām* Muḥammad Bayram IV van de Hanafitische rechtsschool, en één van de deken van de Malikietische rechtsschool, de groot mufi Ibrāhīm al-Riyāhī. Daarnaast is er een brief aan deze beide geleerden van de persoonlijk secretaris van de Tunesische Bey Aḥmad, Aḥmad Ibn Abī al-Dyāf met het verzoek een fatwa uit te vaardigen. Het is opmerkelijk dat in dit geval niet de beide fatwas theologisch gezien het meest interessante materiaal bieden, maar de brief die de secretaris in opdracht van de Bey aan de beide rechtsgeleerden schreef. Het is te verklaren uit de verwachting van de Bey dat de afschaffing van de slavernij veel weerstand zou oproepen onder de bevolking. Het greep diep

in in de persoonlijke levenssfeer. Slaven waren onderdeel van en stonden onder bescherming van de familie. De secretaris lanceert daarom bij deze gevoelige materie al enige suggesties op het gebied van exegetese, waar zijn geleerde collega's wellicht gebruik van zouden kunnen maken.

In de Koran komt een groot aantal verzen met betrekking tot slaven voor. Slavernij was in de tijd van de Profeet al een eeuwenoud gebruik. De Profeet accepteerde het als een bestaand instituut en zo wordt het ook in de Koran beschreven. Wel werden er in de vroege islam een aantal maatregelen genomen die ten opzichte van de pre-islamitische tijd een belangrijke verbetering betekenden voor de slaven en die in Koranverzen zijn vastgelegd.

In de Koran en evenmin in de tradities van de Profeet, twee van de vier bronnen van de islamitische wet, zijn geen directe aanwijzingen te vinden om het afschaffingsbesluit een theologische basis te geven. Met andere woorden, de gebruikelijke methoden van de islamitische rechtswetenschap boden geen adequate mogelijkheden om de noodzakelijke, legitimerende 'link' naar de gezaghebbende geschriften te maken. Daarom moest men een niveau dieper gaan en zich baseren op meer algemene grondslagen in de rechtsfilosofie: men volgde niet de letter maar de geest. De secretaris van de Bey beriep zich dan ook niet op de letterlijke tekst van de koranverzen over slavernij, maar op de geest van vernieuwing die voor de moslims uit de tijd van de Profeet uit deze verzen sprak. Vervolgens verbond hij deze met de woorden uitgesproken door de Profeet tijdens zijn laatste bedevaart naar Mekka, enige maanden voor zijn dood, waarin hij expliciet aandrong op de goede behandeling van slaven en de gelijkheid van alle mensen voor God. Hij vatte ten slotte dit exegetisch model samen in de term *tashawwūf ilā al-hurriyya*, een aspiratie, een anticiperen op de vrijheid van alle mensen, en lanceerde daarmee een nieuw paradigma: van afschaffing wordt in de Koran nog niet gesproken, maar als men deze verzen beschouwt met het paradigma van *tashawwūf ilā al-hurriyya*, dan wordt duidelijk dat openingen daartoe destijds in de tijd van de Profeet al werden gemaakt.

De idee van het anticiperend karakter van de koranverzen komen wij later ook tegen bij Rashīd Riḍā, de volgeling van de bekende Egyptische hervormer Muḥammad 'Abdūh van het einde van de negentiende eeuw. Het anticipatieparadigma vinden we in onze tijd terug in de de werken van professor Aboe Zayd.

In de derde *case study* komt wederom het centrale thema, n.l. dat van de relatie tussen politiek leiderschap en de *shari'a* aan de orde. De historische context is nu de tweede helft van de negentiende eeuw, die haar aanvang heeft in hetzelfde jaar van waterscheiding, 1846. In de laatste weken van dat jaar nam Aḥmad Bey een besluit dat minstens even uitzonderlijk was als het besluit tot afschaffing van de slavernij dat in januari van datzelfde jaar was genomen. Wederom verraste hij velen in zijn land en daarbuiten. Hij ging op staatsbezoek naar Parijs, tot ongenoegen van de Ottomaanse Sultan onder wiens autoriteit de Beys regeerden, tot grote voldoening evenwel van de Franse koning. Het bezoek aan Parijs zou blijken de opmaat te zijn tot een dramatische verandering in de relatie tussen Tunesië en Frankrijk die zich tot dusver had gekenmerkt door een relatieve gelijkheid in handelsbetrekkingen. Na 1846 stuurde Frankrijk, gesteund door Engeland, onmiskenbaar aan op de terugkeer van Tunesië tot 'de christelijke beschaving', met andere woorden tot een machtsovername, die uiteindelijk in 1881 plaatsvond.

De religieuze documenten in het derde hoofdstuk hebben betrekking op de reis van de Bey naar Parijs: een fatwa van de *shaykh al-islām* Bayram IV over het al dan niet toegestaan zijn

van consumptie van vlees bereid door de christenen, en een fatwa van de groot mufti Ibrāhīm al-Riyāhī over het al dan niet toegestaan zijn van het gebruik van Eau de cologne. Beide fatwas dienden een tweeledig doel: zij dienden zekerheid te bieden ten aanzien van het gedrag van de Bey als gelovige moslim in den vreemde, in de eerste plaats aan de Bey zelf, maar ook aan de conservatieve gelovige thuisblijvers. Duidelijk moest worden gemaakt dat de reis van de Bey naar de ‘Sultan van de Fransen’ zijn positie als moslimvorst niet in gevaar bracht.

In dit laatste hoofdstuk wordt beschreven hoe hetzelfde instituut van de politiek leider als hoogste rechtsinstantie, zoals in het eerste hoofdstuk uiteengezet, onder overweldigende druk van Frankrijk en Engeland wordt opgeheven, in de jaren tussen 1857 en 1861. Met een Frans oorlogsschip op de rede van Tunis, restte de Bey geen andere weg dan zijn handtekening te zetten onder de voorgestelde wetgeving. De *shaykh al-islām* Bayram IV moet zich eveneens hebben gerealiseerd dat er geen alternatieven waren. Met een fatwa van niet meer dan een paar woorden verleende hij zijn goedkeuring.

Met het besluit werd naar het oordeel van de overige ‘*ulamā*’ een kritische grens overschreden: op generlei wijze kon deze wetgeving in harmonie worden gebracht met de principes van God’s wet. Het zou in hun ogen een verzwakking van de rechtspraak betekenen en een verlies van islamitische normen en waarden. Zij keerden zich af en weigerden hun medewerking. De onrust die het besluit van de Bey onder de bevolking veroorzaakte, leidde tot een volksoptocht in 1864. Enkele jaren daarna werd de oude orde hersteld.

Het debacle van deze constitutionele hervorming bracht Khayr al-Dīn, Tunesisch minister en hervormer, tot het schrijven van zijn *Aqwam al-Masālik fī ma‘arifāt aḥwāl al-mamālik* (*De zekerste Weg om de toestand der Volkeren te leren kennen*<sup>2</sup>), waarin hij, in tegenstelling tot zijn eerdere opvattingen, zich uitsprak voor modernisering en hervorming binnen een strict islamitische kader. De schrijver had, als *mamluk* minister zonder rechtsgeleerde vorming, geen toegang tot de klassieke bronnen van de islam waarop hij in zijn werk terugrijpt. Een aantal ‘*ulamā*’ vrienden hebben hem die toegang verschaft. Khayr al-Dīn’s werk weerspiegelt de omslag in het denken van de Tunesische ‘*ulamā*’ in die periode: met de *Aqwam al-Masālik* doet de apologetiek zijn intrede in het religious discours. Zijn vertrekpunt is de vaststelling dat de moslims hun primaire rol van weleer in de wereld hebben verloren en zij ten opzichte van de Europese staten thans in een achtergestelde positie verkeren. Maar zelfs in die laatste jaren voor de Franse overname blijven Khayr al-Dīn en zijn geleerde medestanders overtuigd van de mogelijkheid tot autonome hervorming. Deze weg werd evenwel in 1881 definitief afgesneden met de overname van de regering door Frankrijk.

---

<sup>2</sup> Ik maak hier gebruik van de vertaling gehanteerd door G.S. van Krieken in zijn samenvatting van *Khayr al-Dīn et la Tunisie*, 320.

