

ARTIKELEN

Kalifaat en de islamitische staat

Maurits Berger

De islamitische leerstellingen geven geen omschrijving van het kalifaat, en de term 'islamitische staat' werd pas in 1941 voor het eerst gebruikt. Toch hebben veel moslims een ideaalbeeld bij deze term: het staat voor een samenleving die rechtvaardig, vreedzaam en welvarend is. Een utopische droom, die de afgelopen decennia met name in de Arabische wereld leefde, als keerzijde van de corruptie, onderdrukking en economische malaise die daar heerste. Geen wonder dat de islamitische staat van de 'Islamitische Staat in Irak en Syrië' (ISIS) een schok van spanning veroorzaakte: zou het dan toch eindelijk gebeuren, die islamitische heilstaat? Maar die hoop werd al snel gesmoord in het bloed en geweld waar ISIS zich ruimschoots van bediende. Nee, dit was het toch ook niet. Maar wat is die islamitische staat dan wel?

Om antwoord te geven op deze vraag zal dit artikel drie benaderingen volgen: de islamitische staatsvorm volgens de islamitische leerstellingen, volgens de historische en moderne werkelijkheid, en ten slotte volgens de wensen van de hedendaagse moslims.

De leerstellingen van de islam

Beginselen in de heilige teksten

De islamitische leerstellingen zoals vervat in het woord van God (Koran) en de overleveringen van de profeet (soenna), spreken over het 'kalifaat', maar zonder het te definiëren. De term 'islamitische staat' daarentegen komt in de leerstellingen in het geheel niet voor, evenmin als andere staats- of bestuursvormen die we kennen in de moslimwereld als *sultanaat*, *emiraat* of *koninkrijk* (*mamlaka*). De leerstellingen van de islam geven ook geen samenhangend concept van een staatsvorm van of voor moslims. Maar ze geven wel een aantal beginselen die, afhankelijk van de wijze waarop deze worden geïnterpreteerd, als bouwstenen gezien kunnen worden voor een dergelijke staatsvorm. We zullen zien dat deze beginselen van groot belang zijn in het hedendaagse denken over een islamitische staatsvorm, en daarom is het nodig daar kort bij stil te staan.

Oemma

De Koran spreekt niet van landen of staten, maar van volkeren, en in het bijzonder van de 'gemeenschap der gelovigen', de *oemma*. De gelovigen van deze gemeenschap zijn de moslims, waarbij de Koran drie soorten relaties benoemt:

tussen moslims en God, tussen moslims en niet-moslims, en tussen moslims onderling. In de laatste twee gevallen worden de onderlinge verhoudingen bijna uitsluitend in relationele – en vooral juridische – termen besproken. Over de wijze waarop zij elkaar zouden kunnen of moeten besturen bijna geen woord, behalve – opnieuw – in algemene termen: ‘Regeert het volk volgens de voorschriften van God en niet volgens hun ijdele wensen’ (Koran 5:49) en ‘Gehoorzaam de profeet’ (Koran 4:59).

Kalief

De term kalief (*khalifa*¹) wordt in de Koran tweemaal gebruikt. De eerste keer vertelt God aan de engelen dat hij een kalief op aarde zal plaatsen, dit tot grote schrik van de engelen, die God vragen waarom hij iemand verkiest die ‘onrust zal veroorzaken en bloed zal vergieten’ boven hen, de engelen, die God prijzen en vereren (Koran 2:30). Gods antwoord is een raadselachtig ‘Ik weet wat jullie niet weten’ en hij stelt Adam als kalief aan om de schepping van God op aarde te beheren. In het tweede Koranvers is God echter concreter, want dan spreekt hij tot David en zegt hem als kalief op aarde te zullen plaatsen opdat hij rechtvaardig zal regeren over de mensen (Koran 38:26). Ten slotte gebruikt de Koran het woord kalief nog een keer, ditmaal niet als zelfstandig naamwoord maar als werkwoord, wanneer God aan de gelovigen belooft dat ‘Hij hun zal voorzien van een kalief (of: kalifaat) op aarde’ (Koran 24:55).

De term kalief betekent letterlijk ‘opvolger’, zodat het woord, in samenhang met het gebruik ervan in de Koran, op verschillende manieren kan worden vertaald: opvolger, rentmeester, zaakwaarnemer, heerser. De eerste vier kaliefs, die bekendstaan als de Rechtgeleide Kaliefs, noemden zichzelf ‘plaatsvervanger van de profeet’ (*khalifa al-rasoel*), maar in de eeuwen daarna werd meestal de benaming ‘plaatsvervanger van God op aarde’ gebruikt, een titel waar met name de schriftgeleerden regelmatig aanstoot aan namen.² Maar in moderne interpretaties wordt de kalief ook geïnterpreteerd als de mens, die als goed rentmeester moet waken over de schepping van God.³

Beginselen van goed bestuur

Afgezien van de vraag *wie* de leider is over de moslims, zijn islamitische schriftgeleerden het wel eens dat er een leider moet zijn, waarbij vervolgens de vraag rijst hoe dit leiderschap vormgegeven moet worden. Opnieuw geven de bronnen van de islam weinig uitsluitel. De moslimgeleerden verwijzen vaak naar drie beginselen die in de twee islamitische bronnen, Koran en soenna, worden genoemd. Het eerste is *shoera*, ofwel beraadslaging: ‘[de gelovigen zijn zij] die hun gedrag richten naar beraadslaging met elkaar’ (Koran 42:38). Meer uitleg wordt niet gegeven. Wie moet beraadslagen met wie? De leider met zijn onderdanen, of alleen met

- 1 Een interessant taalkundig detail is dat dit woord een vrouwelijke uitgang ('-a') draagt.
- 2 A.K.S. Lambton, 'Khalifa – (ii) in political theory', in: *Encyclopedia of Islam*, 1986; P. Crone, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press 1986, p. 19.
- 3 I.D. Mawil, *The Environmental Dimensions of Islam*, Cambridge: The Lutterworth Press 2000, p. 81.

Maurits Berger

zijn adviseurs? En mag de leider dan zelfstandig beslissen, of betekent beraadslaging dat hij toestemming nodig heeft? Dat laatste lijkt gesuggereerd te worden door het tweede beginsel, dit keer uit de soenna, waarin de profeet zegt: 'Mijn *oemma* kan geen fout begaan.' Dit is uitgelegd als het beginsel van consensus (*idjma*), namelijk dat wanneer iedereen het ergens over eens is, dat dan geldt als regel. Maar ook hier ontbreken nadere aanwijzingen. Wie moeten een consensus bereiken? Alle mensen, of alleen de stamhoofden of ministerraad, of de geleerden die kennis hebben van de Koran en soenna?

Het derde beginsel is de *baya* ofwel de eed van trouw, die door de Koran wordt genoemd (Koran 48:18). De *baya* was een typisch pre-islamitische traditie uit het tribale Arabië, dat ook door de profeet veelvuldig werd toegepast bij de verspreiding van zijn boodschap: de stamleiders legden de eed van trouw aan Mohammed af, en erkenden hem daarmee als hun leider.⁴ Daarmee erkenden ze hem tevens als leider van de nieuwe religie, die door de leiders en hun stammen vaak automatisch werd overgenomen. De profeet beperkte deze traditie echter niet tot de stamleiders, maar ook tot individuen; het is bijvoorbeeld bekend dat ook de vrouwen van Mekka deze eed aflegden (Koran 60:12), waarmee tevens de politieke rol van de vrouw in de islam werd bevestigd.

Sharia

Kortom, de bouwstenen voor een islamitische staatsvorm zijn niet eenduidig. Wel stond boven alle twijfel verheven dat moslims moesten leven volgens het goddelijk plan, de weg (*sharia*) van God. De schriftgeleerden kwamen daarom tot een heldere tweedeling: de regels worden gesteld door God (dat is de sharia), en het bestuur wordt overgelaten aan de mens. Hoe de moslims hun verblijf en onderlinge verhoudingen op aarde willen regelen, moeten zij zelf bepalen, waarbij wel een aantal beginselen, waaronder die welke hiervoor zijn genoemd, in acht moet worden genomen. Maar het uitgangspunt is dat de islamitische staatsvorm ten dienste staat aan de sharia: de sharia gaat vóór aan de staat, zowel in rang als in tijd, en de staat bestaat slechts met het doel de sharia toe te passen.⁵ Om deze reden heeft het reguleren van de (rechts)verhouding tussen staat en individu in de islam geen grote prioriteit aangezien zowel de staat als het individu onderworpen is aan de sharia.⁶

Kwesties die onbeantwoord blijven

Deze theologische leerstellingen lieten echter wel een groot aantal vragen onbeantwoord. We zullen hierna zien hoe de moslims in de loop van hun lange geschiedenis daarmee zijn omgegaan, en hoe zij daar invulling aan hebben gege-

4 J. Schacht, 'Bay'a', in: *Encyclopedia of Islam*, Brill 1986; M. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford University Press 1956, p. 242.

5 A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford: Oxford University Press 1981, p. xv.

6 N. Coulson, 'The Individual and the State in Islamic Law', *The International and Comparative Law Quarterly* 1957, 6, p. 49.

ven. Maar laten we hier alvast de belangrijkste elementen van deze onbeantwoorde kwesties kort benoemen.

Territoir

De leerstellingen vermelden niets over een gebied dat moslims zouden moeten bewonen of beheersen. Dat is natuurlijk ook niet noodzakelijk: net als bij veel andere geloofsgemeenschappen kan het leiderschap louter spiritueel zijn, zonder dat het zich ook dient te bekommeren om wereldse zaken. We zullen zien dat het kalifaat zich op een gegeven moment ook in die richting ontwikkelde. Maar aangezien al vroeg in de islam de moslims ook een gebied veroverden, kwamen de moslimgeleerden met het concept van het Huis van de Islam (*dar al-islam*), ofwel het gebied waar moslims de baas waren en regeerden volgens de voorschriften van de islam.⁷ Overigens leidde dat ook weer tot allerlei hoofdbrekens. Want de sharia kent geen territorium, zij is immers van toepassing op alle moslims, ongeacht waar zij wonen. Het Huis van de Islam was slechts een territoriale afbakening waar de staat kon toezien op de toepassing van de sharia. Maar hoe verhield het Huis van de Islam zich tot moslims die buiten zijn territorium woonden? Konden zij bij terugkeer alsnog worden gestraft voor overtredingen van islamitische voorschriften die zij daarbuiten hadden begaan? De geleerden waar het hier niet over eens. Sommigen meenden dat moslims altijd ter verantwoording geroepen konden worden voor daden buiten het Huis van de Islam, anderen meenden dat alles wat een moslim buiten het bereik van de staat deed een zaak was tussen de gelovige en God. Dit is een kwestie die ten tijde van de grote islamitische rijken vooral een theoretische discussie was (want er waren maar heel weinig moslims buiten het grote moslimrijk), maar nu met grote gemeenschappen moslims in het Westen weer opgeld doet.

Sharia

De islam is heel stellig in het voorschrift dat moslims de regels van God (sharia) moeten naleven, maar is niet duidelijk in de vaststelling om welke regels het precies gaat. Van alle regels die men nodig zou hebben om een land of samenleving te regeren vinden we maar een zeer klein deel terug in de Koran en de soenna.⁸ Het gaat dan vooral om familie- en erfrecht, de straffen op een aantal misdrijven, en enkele algemene regels over belasting-, contracten- en oorlogsrecht en over omgangsvormen. Alle overige kwesties van die rechtsgebieden worden niet behandeld. Alleen in enkele gevallen worden ze enigszins uitgewerkt door geleerden in de rechtsgeleerde werken (*fiqh*). Het praktische gevolg hiervan was dat schriftgeleerden zich slechts bezighielden met een klein gebied van regelgeving, terwijl het grote resterende gebied van regelgeving toeviel aan de wereldlijke macht (*sultan*).

7 M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, John Hopkins University 1955, p. 155-156.

8 K. Vikor, *Between God and the Sultan. A History of Islamic Law*, Oxford University Press 2005, p. 33, 45.

Maurits Berger

Deze verdeling betekende ook een verdeling van rechtsmacht: de regels van de Koran en soenna vielen onder de jurisdictie van de schriftgeleerden, en de overige regels onder de jurisdictie van de wereldlijke macht. Dat betekende dus een feitelijk scheiding van moskee en staat, want de schriftgeleerden stelden zich op als een onafhankelijke macht die zich bezighield met juridisch-theologische kwesties, en verder weinig moest hebben van de wereldlijke perikelen van de heersers.⁹ Om hun regime te legitimeren probeerden de heersers zo veel mogelijk om vooraanstaande schriftgeleerden te benoemen in hoge posities, maar dat ging vanuit de schriftgeleerden niet altijd van harte. Omgekeerd waren de schriftgeleerden weer afhankelijk van de wereldlijke macht om uitvoering te laten geven aan hun uitspraken. Deze complexe situatie kwam er vaak op neer dat er religieuze en staatsrechtbanken naast elkaar bestonden. Als de staatsrechtbank in een rechtszaak te maken kreeg met een kwestie die raakte aan de regels van de Koran of soenna, werd dat voorgelegd aan de religieuze rechtbank. En omgekeerd, als een religieuze rechtbank kwam tot een uitspraak over erfrecht, of diefstal, of voogdij, dan was zij aangewezen op de staat om hier uitvoering aan te laten geven.¹⁰

Leiderschap

Leiderschap is in de vroege geschiedenis van de islam altijd van groot belang geweest. Dat idee van leiderschap is daarom ook vrij snel vereenzelvigd met de notie van de kalief. Dat riep echter een aantal vragen op.¹¹ De eerste vraag was *wie* in aanmerking kon komen voor dergelijk leiderschap. De meerderheid van de moslims meende dat die positie was voorbestemd voor de beste uit hun midden. Deze groep werd later bekend als de soennieten, en hun leider kreeg de benaming kalief. Een minderheid onder de moslims meende echter dat het leiderschap toekwam aan de bloedverwanten van de profeet. Deze groep werd bekend als sjiïeten, en hun leider kreeg de benaming imam (dat is iets anders dan de voorganger in de moskee, die ook imam heet).

In het geval van de sjiïtische imam betekende het uitgangspunt van bloedverwantschap dat de lijn van imams in stand werd gehouden door erfopvolging. Bij de kalief was de kwestie van opvolging echter minder evident. De ervaringen met de eerste kaliefs na het overlijden van de profeet in het jaar 632 (jaar 10 van de islamitische jaartelling¹²) was dat de eerste kalief door de kleine groep van getrouwen van de profeet werd aangewezen, en de drie daaropvolgende kaliefs op een of andere wijze werden gekozen door de gemeenschap (hier speelden de eerdergenoemde beginselen van beraadslaging, consensus en de eed van trouw een belang-

- 9 I.M. Lapidus, 'The separation of state and religion in the development of early Islamic society', *Int. Journal of Middle East Studies* 1975, 6, p. 363-385.
- 10 B. Messick, 'The Judge and the Mufti', in: R. Peters (red.), *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, Ashgate Publishers 2014, p. 73-92.
- 11 H. Enayyat, *Modern Islamic Political Thought*, I.B. Tauris 2004, p. 1-18 ('The relevance of the past'); M. Tamadonfar, *The Islamic Polity and Political Leadership. Fundamentalism, Sectarianism and Pragmatism*, Boulder: Westview Press 1989.
- 12 De islamitische jaartelling begint met de *hidjra* (migratie) van Mekka naar Medina. In het navolgende zullen we de Gregoriaanse kalender aanhouden.

rijke rol).¹³ Maar na deze eerste vier kaliefs, die gezamenlijk slechts dertig jaar regeerden, werd vanaf het jaar 661 het kalifaat gevestigd middels erfopvolging. Hier komen we straks op terug. Het volstaat hier te vermelden dat het sjiiitische imamaat, dat vooral een spiritueel leiderschap vertegenwoordigde, eindigde in de negende eeuw. Het soennitische kalifaat, dat zich in de vroege hoogtijdagen van de grote islamitische rijken vooral ontwikkelde als een wereldlijk kalifaat, eindigde in 1924.

Nu moeten we nog een derde en laatste punt bespreken dat van belang is voor de hedendaagse discussie over leiderschap, namelijk: als de leider inderdaad wordt gekozen, *wie* zijn daar dan toe gerechtigd? Is het beter als dat alleen schriftgeleerden zijn die kennis hebben van de sharia, of kunnen alle moslims daarover beslissen, of alleen de inwoners van de *dar al-islam*, en is dat dan inclusief de niet-moslims? Deze vragen worden heden ten dage druk bediscussieerd, vooral in samenhang met de vraag hoe de islam zich verhoudt tot democratie. Hier komen we hierna, in de tweede paragraaf, op terug.

Staatsvorm

We hebben gezien dat er enkele, nauwelijks gedefinieerde, uitgangspunten worden gehanteerd waar een islamitisch bestuur aan moet voldoen. Maar dat leidde niet zonder meer tot een welomschreven bestuursvorm. Zoals gezegd bestaat het concept van een islamitische 'staat' niet in de islam – en dat is ook niet zo verwonderlijk, aangezien de notie 'staat' in de zin van natiestaat pas voor het eerst in negentiende-eeuws Europa werd gebruikt. Niettemin waren er historisch allerlei autocratische bestuursvormen met namen als *emiraat* (prinsdom), *khanaat* (onder leiding van een stamhoofd of *khan*) of *sultanaat* (onder leiding van een wereldlijk heerser of *sultan*), die wel degelijk de moderne notie van 'staat' kunnen dragen. Deze staatsvormen hanteerden een enkele religieuze identiteit en een centrale macht die bescherming kon bieden aan inwoners en belastingen kon innen. In die zin waren deze staatsvormen niet anders dan de graafschappen en prins- en hertogdommen in middeleeuws Europa. Een belangrijk verschil met Europa was echter dat de islamitische staatsvormen onder de koepel van een duidelijke religieuze identiteit vaak een etnisch en religieus pluralistische samenleving herbergden. Dat brengt ons tot de laatste kwestie, namelijk de positie van niet-moslims.

Niet-moslims

Indien de islamitische staatsvorm uitgaat van het concept van de *oemma*, ofwel geloofsgemeenschap, dan hebben alle regels, inclusief de toepassing van de sharia, *uitsluitend* toepassing op de moslims. Immers, de andere geloofsgemeenschappen die men kende in die tijd – joden, zoroastriërs, christenen – hadden hun eigen interne religieuze regels. Deze situatie veranderde echter toen de moslims heersers werden van een territorium waarin andere geloofsgemeenschappen leefden en die hun onderdanen werden. Hiervoor maakten de moslims een onderscheid tussen religieuze en wereldlijke regels, waarbij de vrijheid van religie een centrale

13 Tamadonfar 1989, p. 84 e.v.

Maurits Berger

rol speelde.¹⁴ Deze vrijheid was in beginsel alleen weggelegd voor de monotheïstische geloofsgemeenschappen (christenen, joden, sabaëers en zoroastriërs). Hindoes vielen als polytheïsten buiten deze regel, maar tijdens het Moghul-rijk, in wat nu Noord-India en Zuid-Pakistan is, werd daar om praktische redenen herhaaldelijk een uitzondering voor gemaakt.¹⁵ Deze niet-moslims die in het Huis van de Islam woonden, kregen de vrijheid om te leven volgens hun eigen religieuze regels en om deze regels door hun eigen rechtbanken te laten toepassen.¹⁶ Die religieuze regels omvatten volgens deze opvatting ook familie en erfrecht, maar ook het drinken van wijn en het eten van varkensvlees. Voor alle overige regels gold het recht van de moslimheerser, de sharia. Daarbij was echter een discussiepunt of het shariastrafrecht zoals vermeld in de Koran ook gold voor de niet-moslims: immers, deze regels waren toch expliciet door God vermeld in Zijn Boek aan de moslims?

In het geval van de niet-moslims moet onderscheid gemaakt worden tussen hun juridische en hun sociale positie. Juridisch genoten zij enerzijds religieuze vrijheid (dat door moslims werd omschreven als 'beschermde status' ofwel *dhimmi*), anderzijds hadden zij een tweederangs burgerschap.¹⁷ Dat uitte zich op allerlei manieren, zoals de plicht tot betaling van extra belasting, een mindere status als getuige, minder recht op vergoeding van schade aangebracht door een moslim, enzovoort. Sociaal kon de status van niet-moslims enorm wisselen per tijd en plaats. Zo zijn er momenten in de geschiedenis geweest dat christenen en joden zijn vervolgd door een heerser, of in pogroms. Maar er zijn ook momenten geweest dat een christen of jood een heel hoge positie als adviseur of lijfarts van de kalief aan het hof had. Beide situaties waren overigens strijdig met het islamitisch recht.

Historische ontwikkelingen¹⁸

Het bijzondere van de hedendaagse discussies onder moslims over islamitisch leiderschap of een islamitische staatsvorm is dat deze zich vooral richten op de korte periode van de profeet en zijn vier opvolgers. We spreken dan over de periode van het jaar 622, toen de profeet naar Medina trok en daar zijn eigen gemeenschap stichtte en bestuurde, tot het jaar 661, toen de dynastie van Oemmayaden-kaliefs werd gesticht. De daaropvolgende eeuwen van kalifaten worden

- 14 Y. Courbage & P. Fargues, *Christians and Jews Under Islam*, Londen: Tauris 1997.
- 15 J. Richards, *The Mughal Empire*, Cambridge University Press 1995, zie met name p. 39, 89-90, 218, 236; P. Stevens & R. Sapra Ryerson, 'Akbar's Dream: Moghul Toleration and English/British Orientalism', *Modern Philology* 2007, p. 379-411.
- 16 Stevens & Sapra Ryerson 2007. Zie ook L. Chabry & A. Chabry, *Politique et minorités au Proche-Orient*, Parijs: Maisonneuve & Larousse 1984.
- 17 A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beiroet: Imprimerie Catholique 1958; S. Hussain, 'Status of Non-Muslims in Islamic State', *Hamdard Islamicus* 1993, 1, p. 67, 77.
- 18 Over dit onderwerp bestaat veel literatuur. In deze paragraaf heb ik vooral gebruikgemaakt van H. Kennedy, *The Caliphate*, Pelican Books 2016, en P. Crone, *God's Rule: Government and Islam*, Columbia University Press 2004.

door hedendaagse moslimdenkers niet relevant geacht; enerzijds omdat erfopvolging van macht principieel als on-islamitisch wordt afgewezen, anderzijds omdat men zo dicht mogelijk bij het voorbeeld en gedachtegoed van de profeet en zijn directe metgezellen wil blijven. Dit betekent voor onze uitleg over de historische ontwikkelingen van islamitische staatsvormen dat we in het navolgende bijna evenveel aandacht zullen besteden aan die eerste veertig jaar van islamitisch bestuur als aan de dertien eeuwen die daarop volgden.

De islamitische staat van de profeet en de eerste kaliefs

Het vertrek van de profeet en zijn volgelingen uit Mekka naar Medina was meer dan de enkele 'migratie' (*hidjra*) waaronder het bekendstaat. Deze migratie was namelijk een radicale breuk met een diepgewortelde traditie die was gebaseerd op stamverbanden. Voorheen werd de veiligheid van iedere persoon gewaarborgd door die banden. Verstoting uit een stam stond gelijk aan een *civil death*, want de verstotene werd beschouwd als een paria die nergens meer bescherming genoot.

En nu was er een persoon die als profeet een nieuwe gemeenschap smeedde die alleen hun religie als verbinding had. Natuurlijk bleven familienamen en stamverbanden een belangrijke rol spelen, zoals wel blijkt uit de geschiedenis van de islam, maar het ideaal was dat die er niet meer toe zouden doen. Volgens de nieuwe religie van de islam waren alle moslims gelijk, ongeacht afkomst of ras. Vanuit islamitisch perspectief zijn er slechts twee ongelijkheden: die tussen man en vrouw (hoewel tegenwoordig het zogenoemde 'islamitisch feminisme' het tegendeel betoogt), en die tussen moslims en niet-moslims. Niettemin was de boodschap van gelijkheid en ongebondenheid *voor moslims* zeer revolutionair en wervend, zoals ook nu weer blijkt met de oproep tot *hidjra* die ISIS doet naar de moslims overal ter wereld: kom hier, naar een staat waar je als moslim eindelijk vrij en gelijkkelijk onder elkaar kunt zijn, zonder de beperkingen van een nationale staat of van een neerbuigende seculiere samenleving. De verbranding van paspoorten door de nieuwkomers onderstreept op dramatische wijze de breuk met het land en de samenleving die men achterliet. Het zijn woorden en daden die van de profeet hadden kunnen zijn toen hij zijn volgelingen uit Mekka wegleidde naar Medina.

De islamitische samenleving in Medina wordt vaak aangeduid als een staat in een notendop. Dat is maar ten dele waar. Het was immers een kleine, bijna dorpse gemeenschap, waar iedereen elkaar kende. In niets vergelijkbaar met de enorme steden Constantinopel, Jeruzalem, Alexandrië of Persepolis die in diezelfde tijd bloeiende metropolen waren. Maar Medina leende zich wel uitstekend voor het experiment van wat later de islamitische staat zou worden: de profeet was een 'rechter' als hem werd gevraagd geschillen te beslechten, hij was een 'staatsman' als hij bestuurlijke beslissingen moest nemen, en een 'generaal' toen hij de moslims aanvoerde, eerst tegen de aanvallers uit Mekka en later als veroveraar van

Maurits Berger

het Arabisch Schiereiland.¹⁹ Het is deze voorbeeldfunctie die later met grote regelmaat werd aangehaald.

De profeet had derhalve een dubbelrol van geestelijk en wereldlijk leider. Bij zijn overlijden van de profeet in 632 rees dan ook de kwestie die nog steeds resoneert in de moslimwereld: wie komt in aanmerking als zijn opvolger (*kalief*), wat is het proces om tot die benoeming te komen, en wat is precies de functie van deze opvolger? Zijn eerste vier opvolgers – de Rechtgeaarde Kaliefs – zijn gekozen door stamoudsten en hebben beide functies van zowel spiritueel als wereldlijk leiderschap bekleed op manieren die moslims in latere generaties nog met bewondering vervult. Uitspraken en handelingen van deze eerste kaliefs worden nu nog vaak nog aangehaald als toonaangevend, en hebben soms bijna dezelfde status als die van de Koran en soenna. Deze korte periode staat daarom ook op zichzelf, als een zelfstandige periode van islamitisch leiderschap die tot voorbeeld strekt.

De soennitische kalifaten

Hoe anders wordt door hedendaagse moslims aangekeken tegen de daaropvolgende periode van 632 tot 1924. Deze lange periode begon met twee achtereenvolgende dynastieën, van de Oemmayaden (632-750) en Abbasiden (750-1250), die de hoogtijdagen van de islamitische beschaving hebben ingeluid. Onder de Abbasidische kaliefs brak er een gouden eeuw aan, met een ware Verlichting, waarbij de kunsten en wetenschappen op ongekende hoogten stonden.

De kaliefs bestuurden hun omvangrijke rijk als zowel wereldlijk en geestelijk leider. Die twee functies raakten echter steeds meer gescheiden. Enerzijds monopoliseerden de schriftgeleerden in toenemende mate het domein van de religie en de rechtsgebieden die toebehoorden aan de sharia. Hun kennis werd ook dusdanig gespecialiseerd dat een kalief zelf ook een begenadigd theoloog met jarenlange studie moest zijn, wilde hij hier een leidinggevende positie innemen. Anderzijds noodzaakte de omvang van het rijk de kalief om bestuurlijke taken uit te besteden aan zijn generaals, prinses en lokale leiders. De afstand tot de hoofdstad bracht enkelen van deze *emirs*, *khans* en *sultans* ertoe om hun eigen rijkje te stichten, of om juist de macht te grijpen en de kalief als marionet te gebruiken in hun eigen machtsspel.²⁰

Deze verbrokkeling van het rijk bleef niet beperkt tot het lokale niveau. Er werden ook concurrerende kalifaten gesticht. De bekendste zijn het Fatimidische kalifaat in Egypte en Noord-Afrika (909-1171) en het kalifaat van Cordoba in Zuid-Spanje (929-1031): in beide gevallen ging het om kalifaten die hebben bijgedragen aan de islamitische beschaving, cultuur en Verlichting, maar die daarbij door de kalief in Bagdad werden gezien als oplichters. Vanaf deze tijd zien we hoe het kalifaat als centrale eenheid ophield te bestaan, maar dat er allerlei machthebbers waren die

19 Watt 1956, hoofdstuk 2 ('The character of the Islamic state') en hoofdstuk 3 ('The reform of the social structure').

20 M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam, Vol.II: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, University of Chicago Press 1974, p. 42-58.

de titel graag gebruikten om hun regime te legitimeren, zoals de Almohaden in Marokko (1121-1269), de Mammelukken in Egypte (1258-1517), de Moghuls in Noord-India (1530-1857) en de Sokoto in Nigeria (1804-1903).

De sultan van het Ottomaanse Rijk heeft in 1453 de titel kalief overgenomen, en tot 1924 formeel gedragen. Hoewel de leider van het Ottomaanse Rijk altijd bekendstond als sultan en nimmer als kalief, werd in de soennitische wereld algemeen aangenomen dat het kalifaat bij de Ottomanen lag. Het toont echter aan dat de spirituele dimensie van deze titel grotendeels leeg was, of tenminste niet bij de drager van deze titel lag, maar bij de schriftgeleerden. De sultan droeg er daarom ook zorg voor dat hij deze schriftgeleerden zo veel mogelijk beheerste, onder andere door een soort minister van religieuze zaken in te stellen in de vorm van de *sjeik al-islam*. Het was deze persoon die alle religieuze verklaringen namens de regering afkondigde.

Het Ottomaanse Rijk heeft zich op verschillende wijzen bediend van zijn islamitische identiteit, soms door zich daar uitdrukkelijk op te beroepen en zelfs aan te zetten tot vormen van religieus fanatisme, en op andere momenten juist door het ondergeschikt te maken aan een vorm van seculier beleid. Het laatste kreeg de overhand aan het einde van de negentiende eeuw, toen het uiteenvallen van het Ottomaanse Rijk, gecombineerd met een seculier modernisme en Turks nationalisme, de generaal Atatürk aanleiding gaf om eerst het sultanaat van het Ottomaanse Rijk op te heffen in 1923, en vervolgens het kalifaat op te heffen in 1924. Het is veelzeggend voor die tijd dat deze radicale stap tot relatief weinig ophef heeft geleid in de moslimwereld. Nationalisme en secularisme waren de overheersende tendensen, en religie zou nog enkele tientallen jaren moeten wachten tot het als politieke of nationale ideologie aan populariteit won.

Islamitische denkers over het kalifaat

Gedurende de dertien eeuwen van kalifaat was er weinig theorievorming of staatsrecht over dat kalifaat. Van de weinige geleerden die zich daarover hebben uitgelaten, zijn Mawardi (gestorven in 1058) en Ghazali (gestorven in 1111) de meest bekenden.²¹ Het is overigens veelzeggend dat deze theorievorming over het kalifaat plaatsvond in de periode van de islamitische geschiedenis dat datzelfde kalifaat zijn hoogtijdagen had gehad. De theorievorming over het islamitische kalifaat was blijkbaar nodig om het verval in de praktijk tegen te gaan.

Mawardi is met zijn *Regels van Bestuur (al-Ahkam al-Sultaniyya)* de bekendste moslimtheoreticus over het kalifaat. Het bijzondere van zijn traktaat is dat hij theologische principes samenvoegt met drie eeuwen praktijk. Zo rechtvaardigt hij het bestaan van een kalief met zowel verwijzingen naar de Koran als de – voor hem rationele, en daarom doorslaggevende – overweging dat de mens niet zonder leider kan. Vervolgens hanteert hij dezelfde beredeneerde en praktische benadering in de bespreking van de kwaliteiten en positie van de kalief. Erfopvolging is volgens hem een feitelijk gegeven, maar het zou wel goed zijn als de erfopvolger enig

21 Het navolgende is ontleend aan Kennedy 2016, p. 215-232.

Maurits Berger

draagvlak heeft. De kalief is onaantastbaar, maar er zijn natuurlijk omstandigheden voorzienbaar, zoals een handicap, waarbij andere maatregelen gewenst zijn. Enzovoort. Het resultaat is een handboek dat het kalifaatschap eerder beschrijft dan dat het bestaan ervan principieel aan de orde wordt gesteld.

Ghazali zou in christelijke termen een 'kerkvader' van de islam genoemd kunnen worden. Hij heeft een enorm corpus theologische literatuur achtergelaten over uiteenlopende onderwerpen, waaronder ook het kalifaat. Zijn teksten zijn voor ons interessanter dan die van Mawardi, omdat hij deze bestuursvorm rechtvaardigde tegenover de – in die tijd machtige – sjiiitische oppositie. Ghazali positioneert de kalief duidelijk als Gods waarnemer op aarde, die moet zorgdragen dat Gods wet wordt gehandhaafd. Zonder kalief, aldus Ghazali, zou de maatschappelijke orde instorten. De sjiiitische opvatting van een leider die goddelijk – en dus via de bloedband van de profeet – is aangewezen, wordt door Ghazali verworpen. In goede soennitische traditie gaat hij ervan uit dat iedere moslim kalief kan zijn, maar de benoeming is daarbij wel een essentieel element. Dat was ook de opvatting van Mawardi, maar Ghazali gaat verder: de benoeming kan maar door één enkele persoon gebeuren, en dat is de persoon die de ultieme macht op dat moment heeft. Hier zien we dat de feitelijke scheiding tussen wereldlijke en geestelijke macht, die al veel eerder had ingezet, haar definitieve vorm krijgt: de machthebber van het moment is verantwoordelijk voor de benoeming van zijn geestelijke evenknie.

Wat wil de moderne moslim?

Ontwikkelingen in de twintigste eeuw

De Pakistaanse schrijftgeleerde Mawdudi (1903-1979) was de eerste die in 1941 de term 'islamitische staat' gebruikte. Het was in een tijd dat in Europa druk werd gediscussieerd over democratie, fascisme en communisme als alternatieven voor de beste bestuursvorm. Deze discussie werd nauwlettend gevolgd door de moslimintellectuelen in Brits-Indië, dat toen bestond uit het huidige India, Pakistan en Bangladesh, en gezamenlijk de grootste moslimpopulatie ter wereld omvatte. Onder moslims was sprake van een islamitisch reveil, dat bekendstond als pan-islam, waarbinnen Mawdudi hartstochtelijk meedeed aan de discussies. Hij vond dat moslims een eigen staatsvorm moesten hebben, anders dan die van de Europese, koloniale overheersers. Zijn 'islamitische staat', uitgewerkt in *Islamic Way of Life*,²² leest als een mengeling van democratie, fascisme en communisme, waarbij enerzijds de nadruk ligt op het welzijn van het volk, anderzijds op de strakke aansturing van dat volk door een autoritair heerser die daarbij handelt volgens de – verder niet gedefinieerde – voorschriften van de islam. Bijna een halve eeuw later zou de zeer islamitische president van Pakistan, Zia ul-Haqq, een van de eerste soennitische leiders zijn die aan een soortgelijk idee uitvoering zou geven voor een land dat sinds de oprichting ervan in 1947 een zeer seculiere koers voer. De

22 S. Abu A'laa Mawdudi, *Islamic Way of Life*, 1950, hoofdstukken III and IV, zie www.islamdepth.com/books/Islamic%20Way%20of%20Life.PDF.

stichter van Pakistan, Muhammad Jinnah, had immers altijd betoogd dat de benaming 'islamitische republiek Pakistan' niet zozeer religieus uitgelegd moest worden, maar vooral cultureel.²³ Dit was niet veel anders dan de stichters van de 'joodse staat' Israël, die weliswaar joods waren, maar veeleer in de culturele dan in de religieuze zin. Het is in dit opzicht een interessant detail dat de enige landen in de wereld die zijn gesticht als religieuze thuislanden, namelijk Pakistan (voor de Indiase moslims) en Israël (voor de Europese joden), beide zijn gesticht door gemeenschappen die niet zozeer gelovig waren, maar zich in hun identiteit bedreigd voelden in het land waar zij woonden. Deze twee landen waren in eerste instantie daarom vooral zeer seculier, maar dat veranderde in de loop van de tweede helft van de twintigste eeuw. De redenen daarvoor laten wij hier onbesproken, maar deze tendens weerspiegelde zich ook in de rest van de moslimwereld, waar de religieuze identiteit van landen een steeds belangrijker onderwerp werd van nationaal gevoelen.

Deze tendens kwam in de moslimwereld voort uit – of was een reactie op, dat laat ik even in het midden – de periode van de jaren vijftig en zestig, die werd gekenmerkt door secularisme en socialisme. Vanaf de late jaren zeventig werd de islam steeds belangrijker geacht: niet alleen voor persoonlijke vroomheid, maar ook voor maatschappelijke betrokkenheid, politieke activiteit en later ook gewelddadig militantisme. Onderdeel van deze trend was de roep om een 'islamitische staat'. Het bijzondere echter was dat dit vooral een slogan was – en een zeer krachtige! – omdat er niemand was die concretiseerde wat ermee werd bedoeld. De enige uitzondering daarop was Khomeini, die met zijn concept van 'voogdij van de rechtsgeleerde' (*vilayet el-faqih*) een unieke vorm van islamitisch staatsrecht creëerde.²⁴ Deze vorm werd overigens door de meeste schriftgeleerden afgevoerd (inclusief veel Iraanse, die dat met de dood of met celstraf hebben moeten bekopen).

Het bijzondere van Khomeinistisch Iran is dat het zichzelf 'islamitische republiek' noemt, net als Pakistan. Deze term roep twee observaties op. De eerste is dat de term 'republiek' absoluut niet islamitisch is, maar behoort tot de Europese terminologie die daarvoor teruggrijpt op het Romeinse Rijk. Het is daarom veelzeggend dat van de 49 huidige landen met een moslimmeerderheid, 36 landen zichzelf een 'republiek' noemen, en 4 een 'islamitische republiek' (naast Pakistan en Iran: Mauritanië, Afghanistan). De overige landen noemen zichzelf een emiraat, staat, sultanaat of koninkrijk.²⁵

De tweede observatie is dat volledig onduidelijk is wat een land 'islamitisch' maakt. Pakistan heeft een Engels rechtssysteem met enkele islamitische wetten, Iran heeft zowel een bestuursvorm als een wetgeving die islamitisch genoemd kunnen worden, Mauritanië is Frans in zowel recht als bestuur, en Afghanistan

23 Zie o.a. A. Akbar, *Jinnah, Pakistan and Islamic Identity. The Search for Saladin*, Routledge 1997.

24 Zie o.a. V. Martin, *Creating an Islamic State. Khomeini and the Making of a New Iran*, I.B. Tauris 2003.

25 De koninkrijken van Marokko, Jordanië, Bahrein en Saoedi-Arabië, de staten van Koeweit en Qatar, de sultanaten van Oman en Brunei, en de Verenigde Arabische Emiraten.

Maurits Berger

probeert nog steeds een evenwicht te vinden tussen tribale en moderne bestuursvormen en tussen islamitische en moderne rechtssystemen. Veel mensen zouden Saoedi-Arabië aanduiden als een typische ‘islamitische staat,’ maar het is een koninkrijk (wat onbekend is in de islamitische leerstellingen), en zelfs veel conservatieve moslims betwijfelen of hier wel sprake is van een werkelijk ‘islamitisch’ rechtssysteem.

ISIS en andere ‘islamitische staten’

En toen, in 2014, kwam ISIS en vestigde een ‘islamitische staat’ waar een ‘kalief’ aan het hoofd stond. Het veroorzaakte een schok van opwinding in de moslimwereld. Zou het echt zo zijn, een kalifaat, een islamitische staat? De tienduizenden jongeren die vanuit de hele wereld toestroomden leken dat beeld te bevestigen.²⁶ Wereldwijd waren de schriftgeleerden, in een historische unieke uiting van saamhorigheid en consensus (*idjma*), echter categorisch in hun afwijzing van deze islamitische staat en zijn leider omdat deze in geen enkel opzicht zou voldoen aan de regels van de islam: de ‘kalief’ had zichzelf benoemd, de ‘sharia’ die werd toegepast voldeed niet aan de bij consensus aanvaarde voorwaarden, en de zelfuitgeroepen staat maakte zich schuldig aan onderdrukking en geweld tegen zowel moslims als niet-moslims.²⁷

Maar ISIS trok zich daar weinig van aan, en vestigde al snel zijn macht over het grensgebied van Irak en Syrië, met olievelden en grote steden als Mosul en Raqqa. Van het weinige dat we weten van deze ‘staat’ is dat er niet sprake is van een roversstaat waar willekeur en rechteloosheid welig tieren, maar dat ISIS bezig was met de vorming van een strak georganiseerde, totalitaire staat-in-de-maak met een eigen logica, hoe geperverteerd deze ook was. Daarbij lag de nadruk op een overmatige vorm van bureaucratie waarmee de illusie werd gewekt van organisatie en duidelijkheid.²⁸ Een centrale rol was hierbij toebedeeld aan de *hisba*, ofwel moraalpolitie, die mensen bekeurde of oppakte bij overtreding van ‘de sharia’, waarbij in het midden werd gelaten wat deze sharia is, omdat deze bekend wordt verondersteld bij iedere gelovige moslim. In die zin onderscheidde de ISIS-opvatting van ‘staat’ zich nauwelijks van de twee staten die ISIS zei te willen vervangen: in Syrië en Irak heersten regimes die hun socialistisch-seculiere Baath-ideologie ook middels strak georganiseerde bureaucratieën probeerden te implementeren. En ook daar werd iedereen verondersteld te ‘weten’ wat de ideologie inhield, en hoe deze keurig na te leven. Maar uiteindelijk bepaalden de geheime diensten wie de regels overtrad, met vaak gruwelijke consequenties. ISIS hanteerde eenzelfde mechanisme, maar dan met de sharia.

26 Over de Nederlandse moslims die naar ISIS trokken schreef ik eerder in dit tijdschrift: ‘Allahoe Akbar! Nederlanders in de heilige oorlog’, *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 2015, 1, p. 5-25, herdrukt in M. Berger (red.), *Nederlanders en de heilige oorlog: Zoeaven, Brigadisten en jihadisten*, Den Haag: Boom Juridische uitgevers 2015.

27 Zie ‘Letter to Al Baghdadadi’, ondertekend door meer dan 120 schriftgeleerden, <http://lettertobaghdadi.com>.

28 M.S. Berger, ‘De moraalpolitie van ISIS,’ *Leiden Islam Blog*, 29 oktober 2015.

Soortgelijke taferelen spelen zich ook af in andere zelfuitgeroepen 'islamitische emiraten', zoals het talibangebied in Afghanistan (1996), Waziristan (2006), Kaukasus (2007) en Somalia (2009). In 2014 hebben opstandelingen in Libië een ISIS-emiraat uitgeroepen, en in 2015 heeft ook Boko Haram zich gecommiteerd als de 'West-Afrikaanse Provincie' van het ISIS-'kalifaat'.

Maar wat is dat nou, een islamitische staat?

Land, bestuur of sharia?

Kenmerkend voor alle moderne staten die zich nadrukkelijk 'islamitisch' noemen, is dat zij territoriaal zijn, dat de moslims in de meerderheid zijn en dat de sharia een centrale rol speelt. Dat het een moslimmeerderheidsland betreft, klinkt vanzelfsprekend, maar is dat historisch niet. Immers, in de grote islamitische staten uit het verleden – het vroege kalifaat der Oemmayaden, het kalifaat van Cordoba, het vroege Moghul-rijk in Noord-India, het Ottomaanse Rijk in de Balkan – waren de moslims weliswaar de heersers, maar ook vaak de minderheid in eigen land. Evenmin vanzelfsprekend is dat de islamitische staat een territoriale eenheid zou zijn. Historisch was dat misschien wel zo, maar de islamitische leerstellingen zijn daar niet expliciet over. De term 'Huis van de Islam' had immers meer betrekking op de jurisdictie van het islamitisch recht dan op het terroir dat een islamitische staat zou moeten omvatten. Dit ziet men ook terug in de ideologie van een groepering als Hizb al-Tahrir, die de wereldwijde vestiging van een kalifaat nastreeft, maar dat meer ziet als de vestiging van een macht dan een staat.²⁹ Op dit moment is de Ahmadiyya-gemeenschap de enige islamitische groepering die een kalifaat heeft zonder territorium: de gemeenschap leeft verspreid over de wereld onder leiderschap van hun 'kalief. In die zin is hij leider van een geloofsgemeenschap (*oemma*), zoals ook de paus dat is van de katholieken.

Opvallend is voorts dat de moslimstaten die zich identificeren als 'islamitisch' zich voornamelijk richten op wetgeving en nauwelijks op bestuur. Bijna alle moslimlanden hanteren een vorm van de trias politica – rechterlijke macht, parlement, regering –, wat een typisch negentiende-eeuwse Europese vinding is die in de islamitische bronnen nergens voorkomt. Blijkbaar is dat zelfs voor de meest verstokte moslim geen probleem. Integendeel, het is juist via deze drie kanalen dat moslims de regels van islam – sharia – ingevoerd willen krijgen. Dat wijst erop dat het beginsel 'de wetten aan God en het bestuur aan de mens' nog onverkort van kracht is. Een uitzondering hierop is wellicht Iran, waar schriftgeleerden een centrale rol spelen in het staatsbestuur. Maar ook daar is de structuur van dat bestuur als zodanig niet typisch islamitisch: de verkiezingen van gemeenteraden

29 Volgens de stichter van Hizb ut-Tahrir, Taqiuddin an-Nabhani, is het regeringssysteem van de islam geen federaal of republikeins systeem, noch een monarchie of autocratie; het is een kalifaat, dat inhoudt 'leiderschap over alle moslims in de gehele wereld, met als verantwoordelijkheid de wetten van de islam te implementeren'. Daarbij geldt dat sharia de 'soevereiniteit' heeft, en de mens 'de autoriteit'. Zie T. an-Nabhani, *The Ruling System in Islam* (vertaald uit het Arabisch), Londen: Khilafa Publications, z.j., p. 30-35, 43.

Maurits Berger

en regering, de benoeming van ministers en de verantwoordelijkheden die het kabinet heeft jegens het parlement – het zijn allemaal bestuursvormen die zijn afgeleid van moderne concepten, meer dan van islamitische.

De roep om een ‘islamitische staat’ richt zich dus vooral op de regelgeving, waarbij invoering van de sharia centraal staat. Hier rijst echter een probleem. We zagen reeds dat de sharia, zoals vervat in de Koran en soenna en in de loop der eeuwen uitgewerkt door schriftgeleerden, maar een zeer beperkt aantal rechtsgebieden omvat. Het betreft dan vooral familierecht, enkele onderdelen van het strafrecht, en specifieke regels van financieel recht. De vraag is dan of met de invoering van deze regels volstaan zou kunnen worden om met recht een ‘islamitische staat’ te heten. Dat lijkt niet het geval te zijn, en in de loop van de tweede helft van de twintigste eeuw zijn hier allerlei rechtsgebieden aan toegevoegd, waarbij vaak bestaande regels een islamitisch sausje hebben gekregen, zodat men eerder kan spreken van een islamisering van het recht dan van invoering van bestaand islamitisch recht.³⁰

Een bijzondere ontwikkeling is dat de invoering van sharia altijd wordt gedaan in de vorm van wetgeving. Dat is een breuk met het klassieke islamitische recht, dat vooral een rechtsgeleerd recht was met allerlei methodes van rechtsvinding waarmee rechtsgeleerden antwoord konden geven op vragen. Dat leverde geen wetboeken op, maar literatuur met een complexe mengeling van theologie, rechtswetenschap en casuïstiek. Met deze traditie werd gebroken in de negentiende eeuw, toen moslimlanden ‘moderne’ wetgeving invoerden, met wetgevers en rechtspraak. Het gevolg was dat het monopolie van de schriftgeleerden op sharia werd verbroken, en dat ‘sharia’ per onderwerp – familierecht, strafrecht, burgerlijk recht enzovoort – werd gereduceerd tot overzichtelijke wetboeken met artikelen.³¹ In de meeste moslimlanden beperkte deze wetgevende exercitie zich tot het familierecht, maar vanaf de late twintigste eeuw werden ook andere rechtsgebieden onder de noemer van sharia gebracht.³²

Er was derhalve sprake van een revolutionaire ontwikkeling in de moderne sharia.³³ En deze ontwikkeling is nog in volle gang. De nieuwste fase hierin is dat de islamitische wetgeving zich vooral richt op zedelijkheid en moraal. Voor veel moslims is blijkbaar kenmerkend voor een islamitische staat dat deze ‘fatsoenlijk’ is. Dat uit zich dan in regelgeving over kleding, sociaal gedrag, omgang van de seksen. Vroomheid is dan het uitgangspunt geworden, meer dan bestuursvormen.

30 Zie de vergelijkende studie van twaalf moslimmeerderheidslanden in J.M. Otto (red.), *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden University Press 2010.

31 M.S. Berger, ‘Sharia and the nation state’, in: R. Peters (red.), *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, Ashgate Publishers 2014, p. 223-225.

32 Berger 2014, p. 226-229. Zie voor meer details: M. Lau, ‘The Re-Islamization of the Legal Systems’, in: R. Peters (red.), *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, Ashgate Publishers 2014, p. 235-248.

33 M.S. Berger, ‘De Revolutie die Sharia heet’, in: J. Wagemakers & M. de Koning (red.), *Islam in Verandering*, Parthenon 2015, p. 142-149.

De islamitische staat heeft dan niet zozeer de taak om op islamitische wijze georganiseerd te zijn, maar ervoor zorg te dragen dat een islamitische moraal wordt gehandhaafd. In sommige landen, zoals Iran, Atjeh en Saoedi-Arabië, is daar zelfs een moraalpolitie voor in het leven geroepen.³⁴ In een hardvochtiger vorm vinden we deze interpretatie van de islamitische staat ook terug bij de taliban en ISIS.

Islam en democratie

Niet alle moslims zijn deze opvatting over een toeziende staat toegedaan. Voor velen staat 'islamitische staat' voor een regeringsvorm die rechtvaardig is. Rechtvaardigheid (*adala*) is een centrale boodschap in de islam. Wat de liefdevolle Christus is voor het christendom, is de rechtvaardige Mohammed voor de islam. Het is deze roep om rechtvaardigheid die vanaf de jaren zeventig van de twintigste eeuw steeds luider werd in moslimlanden, in reactie op de toenemende corruptie en onderdrukking in deze landen. De slogan van de Moslim Broeders, 'Islam is de oplossing!' was weliswaar een holle frase omdat volledig onduidelijk was wat ze daarmee bedoelden, maar het raakte wel een gevoelige snaar bij de bevolking. Als een regime 'islamitisch' was, zou het zich niet schuldig maken aan dit soort praktijken, zo was de algemene opvatting. Deze gedachtegang leidde enerzijds tot politieke en militante oppositie, maar anderzijds ook tot een nieuw denken over de wijze waarop het volk meer inspraak kon krijgen. In het laatste geval betrof dat het samengaan van islam en democratie.

Inspraak van de bevolking op regeringsbeleid is in de islam, net als in alle andere culturen en beschavingen in de geschiedenis, altijd omstreden geweest. In het algemeen was de regerende, geestelijke en intellectuele elite wars van dergelijke inspraak. In Europa werd die opvatting gerechtvaardigd met de opvatting dat het koningschap door God gegeven was. In de islam ging dat niet op, omdat God alleen de wet had gegeven, niet het bestuur. Maar hier speelde de vroege geschiedenis van de islam een rol: in de eerste eeuw van de islam hebben islamitische facties elkaar herhaaldelijk bestreden, wat soms uitmondde in complete burgeroorlogen. Deze staat van chaos onder de gelovigen (*fitna*) werd zo verschrikkelijk gevonden dat al snel consensus (*idjma*) ontstond over de regel 'Zestig dagen van een onrechtvaardige machthebber zijn beter dan een nacht van wetteloosheid'.³⁵ Deze regel was opnieuw zeer actueel ten tijde van de opstanden van de Arabische Lente in 2011: conservatieve schriftgeleerden wezen op de illegitimiteit van de opstanden in de ogen van God, terwijl de gelovigen onder de demonstranten wezen op het goddelijk principe van rechtvaardigheid.

De Arabische Lente vond plaats in een periode dat het denken over islam en democratie nog in volle gang was, en op alle niveaus – internetfora, academische literatuur, moskeeën, jongerenbewegingen, politieke partijen – werd besproken. Het voert te ver om al deze discussies hier in kaart te brengen, maar we kunnen

34 Zie de betreffende landenstudies in Otto 2010.

35 Tamadonfar 1989, p.80.

Maurits Berger

wel een aantal belangrijke elementen benoemen.³⁶ Bij de tegenstanders van islam en democratie onderscheiden zich twee groepen. De eerste groep zijn de conservatieve gelovigen volgens wie God niets had gezegd over democratie, zodat democratie niet is toegestaan en de gelovigen zich gewoon moeten onderwerpen aan Gods wil en wetten. Deze redenering is niet heel anders dan die welke diverse christelijke stromingen in Europa lange tijd hebben verkondigd, namelijk dat een volksbestuur als tegenstelling wordt gezien met een samenleving onder toezicht oog van God (zo heeft de paus zich nog in een encycliek van 1901 uitgesproken tegen democratie als politiek systeem³⁷). De andere groep tegenstanders is pragmatischer: voor hen staat ‘democratie’ voor de manier waarop onderdrukkende overheden hun regime legitimeren, terwijl dit regime op generlei wijze voldoet aan de eisen van rechtvaardigheid. Ofschoon men kan aanvoeren dat deze regimes misbruik maken van het systeem van democratie, is voor deze tegenstanders de optelsom snel gemaakt: democratie leidt in hun ervaring altijd tot dictatuur, en daarom is de islam tegen democratie.³⁸

Ook bij de voorstanders van islam en democratie zijn diverse opvattingen te onderscheiden. Sommigen koppelen de twee termen los en zien democratie als een zelfstandig systeem waaraan iedereen, inclusief een gelovige moslim, kan deelnemen. Anderen vervlechten de twee termen. Daarbij zijn er die democratie zien als een systeem waarbinnen de islam zich politiek kan manifesteren, net zoals christelijke partijen dat doen. Er zijn er ook die menen dat er vanuit de islam gedacht moet worden over een eigen, authentiek islamitisch systeem van democratie. In Iran menen ze dat hiervoor de perfecte oplossing is gevonden. Maar er is ook in toenemende mate de opvatting dat belangrijke concepten uit de leerstellingen van de islam, zoals consensus (*idjma*), beraadslaging (*shoera*) en loyaliteit (*baya*), de grondslagen vormen voor een democratisch politiek systeem zoals de meeste landen dat kennen: met andere woorden, democratie zoals we dat tegenwoordig kennen is eigenlijk al in wezen islamitisch.

Deze discussies zijn nog gaande, en de wereld is getuige van de diversiteit aan opvattingen en experimenten die hierin worden aangegaan.³⁹ In Saoedi-Arabië kregen mannen in 2005 het recht om de helft van de gemeenteraadsleden te kiezen, en dit kiesrecht werd in 2015 uitgebreid naar alle gemeenteraadsleden, waarbij zowel mannen als vrouwen zich kandidaat konden stellen en konden stem-

36 Ik maak in het navolgende gebruik van: L. Diamond, M.F. Plattner & D. Blumberg (red.), *Islam and Democracy in the Middle East*, John Hopkins University Press 2003; J. Esposito & J. Voll, *Islam and Democracy*, Oxford University Press 1996; en N. Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*, Oxford University Press 2009.

37 *Graves De Communi Re*, Encyclical of Pope Leo XIII on Christian Democracy, zie w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18011901_graves-de-communi-re.html.

38 M. Berger, ‘Kunnen Arabieren, democratie en Islam door één deur?’, *Internationale Spektator* 2004, januari.

39 Een aantal studies heeft erop gewezen dat de overkoepelende notie van ‘politieke islam’ in volle ontwikkeling is en zich op heel verschillende wijzen manifesteert. Zie bijv. A. Bayat, *Post-Islamism. The Changing Faces of Political Islam*, Oxford University Press 2013.

men.⁴⁰ In Turkije probeerde Erdogan met zijn AK Partij een vorm van islamitische democratie, maar lijken autoritaire trekken toch de overhand te krijgen. In de Palestijnse gebieden hebben vrije verkiezingen een grote zege opgeleverd voor Hamas, die prompt niet door westerse landen werd erkend. En datzelfde democratisch gekozen Hamas ontpopt zich steeds meer als een autoritair islamitisch bewind. In Egypte hebben de eerste vrije verkiezingen na de Arabische Lente een overwinning opgeleverd voor de Moslim Broederschap, maar haar president Morsi werd twee jaar later met een ouderwetse militaire coup afgezet. Alleen in Tunesië hebben seculiere en islamitische krachten elkaar enige jaren in evenwicht gehouden in de heftige discussies over de nieuwe inrichting van het land na de val van dictator Ben Ali.

Kortom, de ontwikkelingen zijn nog in volle gang en het begrippenpaar 'islam en democratie' heeft zich nog niet uitgekristalliseerd. We kunnen daarbij wel met enige zekerheid voorspellen dat dit begrippenpaar nog lange tijd op de agenda van de moslimwereld zal blijven staan. Uit diverse onderzoeken die sedert de jaren negentig zijn verricht in de Arabische en bredere moslimwereld is namelijk gebleken dat zowel 'islam' als 'democratie' hartenwensen zijn.⁴¹ Hoe deze hartenwens vervuld moet worden, dat is echter nog een tweede. De grote zorg is daarbij vooral de ontwikkelingen die een meer radicale of zelfs gewelddadige richting nemen. Om die reden is al enkele keren door westerse denktanks benadrukt dat het Westen niet te terughoudend moet zijn met islamitische organisaties, maar juist actief op zoek moet gaan naar islamitische partners die wél een vreedzaam en democratische gedachtegoed omarmen.⁴²

Wat wil de moslim?

Als aan westerlingen de vraag wordt gesteld 'wat is een islamitisch land?', dan wordt al snel gewezen naar Indonesië, Iran en Saoedi-Arabië. Marokko en Turkije worden ook genoemd. Het bijzondere van deze voorbeelden is echter dat er geen grotere diversiteit bestaat aan moslimlanden. Dat geldt ook voor de redenen waarom deze landen worden genoemd: bij de een wordt verwezen naar de omvang van het aantal moslims (Indonesië), bij de ander naar de staatsvorm (Iran) of de striktheid van het regime (Saoedi-Arabië), of naar de politiek van de regering (Turkije), of juist naar een 'sfeer' (Marokko).

Interessanter zijn de antwoorden van moslims op deze vraag. Velen zullen antwoorden dat een islamitisch land staat voor een samenleving die goed is en recht-

40 Het Saoedische systeem waarbij het verbod geldt op omgang tussen mannen en vrouwen die geen familiërelatie hebben, bleef echter in stand, zodat vrouwelijke kandidaten alleen met vrouwen konden spreken, of mannen moesten toespreken vanachter een scherm.

41 Zie o.a.: World Values Survey 2003; Gallup World Poll, *Special Report: Islam and Democracy*, 2006; M.A. Fattah, *Democratic Values in the Muslim World*, American University of Cairo Press 2006; J.L. Esposito & D. Mogahed, *Who speaks for Islam? What a Billion Muslims really think*, New York: Gallup Press 2007, p. 47-48; Pew Research Center, *The Worlds' Muslims: Religion, Politics and Society*, 2013.

42 Rand Corporation, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources and Strategies* (rapport), 2003; WRR, *Dynamiek en Islamitisch Activisme* (rapport), 2006.

Maurits Berger

vaardig, en zij zullen daar onmiddellijk aan toevoegen dat de meeste moslimlanden daar niet aan voldoen. De definitie van 'islamitische staat' wordt vaak negatief geformuleerd: het is 'niet zoals dit land', waarbij wordt verwezen naar de eigen samenleving. Want 'dit land' is vaak corrupt, met economische misère en een onderdrukkend regime. De roep om een 'islamitische staat' is dan vooral een utopische kreet om bevrijding. En inderdaad, als we kijken naar de landen die een islamitisch regime hebben, dan was de islamitische revolutie waar het regime uit voortkwam vaak de reactie op een situatie van extreem onrecht. Het is cynisch dat het islamitische antwoord evenzeer of zelfs meer onrecht biedt.

Als een 'islamitische' samenleving inderdaad staat voor rechtvaardigheid, rechtsstaat, gelijke kansen en eerlijke verdeling van welvaart, dan is de vraag of men zich wel zo moet blindstaren op islamitische leerstellingen of op wat typisch 'islamitisch' wordt geacht. De Egyptische schriftgeleerde Mohammed Abduh zei hier in de late negentiende eeuw wijze woorden over. Hij was door het Britse koloniale regime verbannen naar Europa en bracht een groot deel van zijn tijd door in Frankrijk. Diep onder de indruk van wat hij daar had gezien aan de manier waarop uitvoering werd gegeven aan vrijheid, gelijkheid en broederschap, kwam hij terug in Egypte: 'Ik was in een land zonder moslims dat islamitisch is, en kom terug naar een land van moslims dat niet islamitisch is.'⁴³

43 M. Sedgwick, *Muhammad Abduh*, Londen: Oneworld Publications 2009.