

GESCHIEDENIS VAN DE GRONDRECHTEN IN DE ISLAM

"De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens verkondigt niets nieuws. Iedere bepaling ervan bestond al in een betere en meer volmaakte vorm in de Islam".

De man die verantwoordelijk is voor deze uitspraak, de Iranier Sultan Hussein Tabandeh, auteur van 'A moslim commentary on the Universal Declaration of Human Rights', neemt geen blad voor de mond (1). Men kan zich afvragen of men deze uitspraak serieus moet nemen. De auteur is immers geen jurist, heeft zich naar zijn zeggen nooit met politiek ingelaten en heeft dit commentaar vanuit een zuiver religieuze invalshoek geschreven. Daarmee raakt hij juist wel aan een van de meest boeiende aspecten van het onderwerp mensenrechten. Rechten van de mens, grondrechten -over een precieze begripsbepaling kom ik straks te spreken- vormen een onderwerp dat allerminst tot het prive-domein van de jurist behoort. Opvattingen vanuit politieke en religieuze hoek zijn minstens zo relevant als die van juristen. Waar grondrechten niet gedragen worden door maatschappelijke opvattingen zitten juristen al gauw met lege handen. Daarom ook moet men een uitspraak als die waarmee ik mijn betoog begon, serieus nemen. Te meer daar een dergelijke uitspraak niet op zichzelf staat. Want zonder veel moeite zou ik mijn spreektijd met dit soort uitspraken kunnen vullen (2). Maar overigens ook met uitspraken die daar diametraal tegenover staan. Het moge duidelijk zijn: Zowel binnen als buiten de islamitische wereld is de

relatie Islam en mensenrechten een onderwerp dat zich in een toenemende belangstelling mag verheugen.

In deze voordracht neem ik voornoemde opvatting dat de Islam op een lange mensenrechtentraditie kan bogen tot uitgangspunt voor een onderzoek naar de geschiedenis van de grondrechten in de Islam. Daarbij zal ik, anders dan veel moslimse auteurs, mijn aandacht vooral richten op de klassieke staatsrechtelijke theorie zoals deze tussen grofweg de derde en de zesde eeuw van de Islam ontwikkeld is. Deze theorie zal ik bespreken aan de hand van de werken van een drietal gezaghebbende auteurs. De vraag luidt: In hoeverre kent hun theorie een soort grondrechten, dan wel biedt de theorie in beginsel ruimte voor de erkenning van dergelijke rechten?

Voordat ik op deze vragen inga, zal ik aangeven wat ik hier onder grondrechten versta en in het kort wil ik iets zeggen over het waarom achter deze groeiende belangstelling voor de verhouding Islam en mensenrechten en iets over de aard van de discussie over dit onderwerp.

Onder grondrechten of mensenrechten -de termen gebruik ik gemakshalve door elkaar- versta ik zowel klassieke grondrechten, dat wil zeggen de rechten welke het gezag jegens zijn onderdanen te allen tijde dient te eerbiedigen, als de zogenaamde sociale grondrechten; rechten die niet zozeer een onthouding van de overheid vergen als wel op die overheid een inspanningsverplichting leggen, zoals bij het recht op werk.

De ontstaansgeschiedenis van grondrechten in de westerse wereld mag ik bekend veronderstellen. Als vader van de klassieke grondrechten

noemt men vaak de Engelsman Locke die in de zeventiende eeuw het concept van het onvervreembare recht op 'life, liberty and property' ontwikkelde. Mijlpalen in de verdere ontwikkeling waren de onafhankelijkheidsverklaring van de Verenigde Staten uit 1776 en de Franse Déclaration de Droit de l'homme et citoyen uit 1789. Terwijl in het Westen sindsdien de betekenis van grondrechten geleidelijk aan toenam, raakte wereldwijd de ontwikkeling pas in een stroomversnelling met de ondertekening van de Universele Verklaring in 1948.

Op dat moment begint ook eigenlijk de moderne geschiedenis van mensenrechten in de islamitische wereld. Toch waren bij de opstelling en ondertekening van de Universele Verklaring in 1948 nog weinig islamitische landen betrokken. Het merendeel stond immers nog onder westers bestuur. Om precies te zijn: van de acht leden van het comité dat de tekst voor de Universele Verklaring ontwierp waren er vijf vertegenwoordigers van christelijke staten, een uit het Sovjet-blok, een uit China en nummer acht was afkomstig uit de Arabische wereld. Maar dan wel een christelijke Libanees (3)! Veelzeggend was overigens de nadrukkelijke weigering van Saoedi-Arabie om de Universele Verklaring te ondertekenen, nadat deze eerder wel het handvest van de VN onderschreven had. Motief voor deze weigering vormde artikel 18 van de Universele Verklaring, waarin het recht om van godsdienst te veranderen erkend werd. Saoedi-Arabie achtte dit in strijd met de Islam (4).

Terwijl steeds meer islamitische landen onafhankelijk worden en met de vraag zitten hoe en in welke mate men de in de Universele Verklaring vervatte idealen binnen de eigen wetgeving en praktijk vorm moet geven, valt al snel de kritiek te beluisteren. Kritiek die zich

richt op de vaak gebrekkige naleving van mensenrechten in islamitische landen. Het weerwoord ligt voor het oprapen. De Universele Verklaring waar de critici zich op beroepen wordt als een bovenal westers produkt bestempeld waarover de ontwikkelingslanden destijds amper of niet hebben kunnen meepraten. Een argument dat, zoals ik al heb laten zien, niet geheel uit de lucht gegrepen is. Daarmee was men er echter niet en dan begint de discussie pas echt. Zowel moslims die een meer westerse interpretatie van mensenrechten voorstaan als zij die een geheel eigen invulling bepleiten grijpen naar koran en traditie om de verenigbaarheid van Islam en mensenrechten aan te tonen ofwel juist de onverenigbaarheid van bepaalde aspecten aan te geven. Wat precies waar is van alle beweringen die deze discussie oplevert, laat ik hier in het midden. Een feit is dat er een proces in werking is getreden waarbij men op zoek is gegaan naar een eigen islamitische grondslag voor mensenrechten. Een proces dat men zonder twijfel toe kan juichen, want het gaat noodzakelijk vooraf aan een bredere acceptatie van mensenrechten binnen de islamitische wereld.

Dit zoeken naar een eigen islamitische grondslag voor mensenrechten leidde tot de ontwikkeling van een eigen islamitische visie op mensenrechten. Deze heeft in meer concrete zin vorm gekregen in de publicatie van een aantal zogeheten islamitische mensenrechtenverklaringen, zoals die van de Islamitische Raad van Europa van 1981 en van de Organisatie van de Islamitische Conferentie (5). Deze verklaringen, welke beide van een duidelijk behoudende signatuur zijn, onderscheiden zich van de Universele Verklaring door de goddelijke wet, de sjarie'a, boven iedere andere vorm van wetgeving te plaatsen. Volgens de preambulen baseren deze verklaringen zich louter op koran en soenna. Een ander verschil met de Universele Verklaring is de nog sterkere nadruk op sociale en collectieve rechten en plichten. De

vraag naar de betekenis van deze verklaringen is moeilijk te beantwoorden. Hun praktische betekenis mag dan relatief gering zijn, ik denk wel dat ze een inzicht bieden in de wijze waarop door grote groepen binnen de islamitische wereld over mensenrechten gedacht wordt. Voldoende reden om deze verklaringen niet zomaar terzijde te schuiven.

Van de wijze waarop men in deze verklaring, en elders in de literatuur, grondrechten in de koran en traditie verankert, wil ik een enkel voorbeeld geven. Zo verwijst men bij de vrijheid van godsdienst naar koran 109:6 dat zegt: "Aan u uw godsdienst en aan mij mijn godsdienst" (6), en elders vaak naar koran 2:256: "Er is geen dwang in de godsdienst" (7). Bij het recht op eerlijke rechtspleging noemt men het bekende strafrechtelijke adagium 'Nulla poena sine lege', dat in iets andere bewoordingen al in koran 17:15 stond: "En niet gaan wij tot bestraffing over, zolang wij niet een Boodschapper hebben gezonden" (8). Het recht op vrijheid van meningsuiting wordt onderbouwd met een traditie over Oemar, de tweede kalief. Deze zou kritiek op zijn persoon niet alleen gebillijkt hebben, maar zelfs gestimuleerd hebben. Hij zou gezegd hebben: "Als ik het juiste pad verlaat en naar wereldse zaken neig, wat doen jullie dan?" "We zullen je onthoofden", antwoordde iemand. Oemar wilde de durf en oprechtheid van de spreker beproeven en vroeg: "Bedoel je mij?" "Ja", zei de spreker, waarop Oemar reageerde met de woorden: "Godzijdank, er zijn mensen in deze staat die mij corrigeren als ik het juiste pad verlaat" (9).

Nu ik U een vluchtige blik op de actuele discussie rond mensenrechten en Islam geboden heb, wil ik het heden laten voor wat het is en terug in de tijd gaan. De vraag of de Islam inderdaad zo'n lange roemrijke traditie op het gebied van mensenrechten kent wil ik nu gaan

bespreken. Daarbij zal ik enige malen een sprong naar het heden maken waar het gaat om begrippen die men ook in de huidige discussie ten tonele voert.

Moslimse auteurs verwijzen binnen deze -wat ik zou willen noemen- grondslagendiscussie, naast natuurlijk naar koran en traditie, vrijwel alleen naar de beginperiode van de Islam, de periode tijdens het leven van de profeet Mohammed en het daarop volgende tijdperk van de vier rechtgeleide kaliefen. Een periode van in totaal zo'n veertig jaar die, hoewel allerminst onhistorisch, toch in de loop van de geschiedenis sterk geïdealiseerd is. Over de periode daarna tot aan pakweg de inval van Napoleon in Egypte wordt als het over mensenrechten gaat gewoonlijk niet gesproken. Die periode ziet men blijkbaar als een van voortschrijdende, niet te stuiten neergang. Toch is in die meer dan duizend jaar lange periode een omvangrijke staatsrechtelijke traditie tot ontwikkeling gekomen, die toch een, weliswaar tijdgebonden, uitwerking van het in koran en traditie vervatte gedachtengoed vormt. Voor een goed begrip van de huidige discussie rond de islamitische visie op mensenrechten is het naar mijn mening dan ook alleszins de moeite waard niet alleen naar de tot ideaal verheven beginjaren van de Islam te kijken, maar ook dit zogeheten klassieke staatsrecht eens nader te belichten.

Daarvoor ben ik te rade gegaan bij een drietal vooraanstaande islamitische geleerden, juristen, die uitgebreid over het staatsrecht geschreven hebben. De vraag naar de verhouding heerser versus onderdanen moet hun ongetwijfeld bezig gehouden hebben, en zodoende ook de vraag naar het bestaan van rechten en plichten, collectief danwel individueel, klassiek, danwel sociaal. Mocht dat op geen enkele wijze uit hun geschriften naar voren komen dan is er nog

altijd de vraag in hoeverre hun theorie ruimte biedt voor grondrechten, danwel de daarmee verbonden beginselen.

Om te beginnen wil ik deze drie juristen aan u introduceren. De naam van Al-Māwardī zal enigen onder u niet onbekend in de oren klinken. Al Māwardī, gestorven in 1058, was als adviseur verbonden aan het hof van de kalief te Bagdad. Daarnaast heeft hij vele publieke functies bekleed, waaronder die van opperkadi. Waarschijnlijk in opdracht van de Abbasidische kaliefen, schreef Al-Māwardī een boek dat ik hier als 'Het staatsrecht' aanduid (10). Dit zeer uitvoerige werk behelsde een vooral systematische beschrijving van de organisatie van de staat. Het doel van dit werk was duidelijk politiek. De positie van de kalief van Bagdad, als de rechtmatige opvolger van Mohammed en daarmee als religieuze en wereldlijke leider van alle moslims, was door aanhoudende machtsstrijd sterk ondergraven. Terwijl het religieuze leiderschap in naam nog vrij algemeen erkend werd, resteerde er van de wereldlijke macht weinig meer dan aspiraties. Aan Al-Māwardī de taak om juist deze wereldlijke aspiraties van een theoretisch fundament te voorzien. Niettegenstaande dit onmiddellijke politieke doel is het werk van Al-Māwardī de geschiedenis ingegaan als het standaardwerk over het staatsrecht. Over de inhoud kom ik straks nader te spreken.

De tweede jurist, wiens werk ik wil noemen, is Ibn Djamā'a. Hij leefde bijna drie eeuwen later dan Al-Māwardī (om precies te zijn van 1241 tot 1333) en heeft een verhandeling geschreven die sterk lijkt op die van zijn voorganger. De titel luidt in vertaling: 'Een juiste weergave van de regels met betrekking tot het besturen van de mensen van de Islam' (11). Ibn Djamā'a schreef in een tijd dat de islamitische wereld te kampen had met interne verdeeldheid en dreiging van buitenaf. In 1258 hadden de Mongolen met de verwoesting van Bagdad het

Abbasidische kalifaat ten val gebracht, waarmee ook de fictie van de eenheid van de totale moslimgemeenschap definitief verleden tijd werd. De praktijk had zich verder dan ooit van het islamitische ideaal verwijderd en Ibn Djamā'a, verbonden aan het hof van de mamlukse sultans in Egypte, probeerde met zijn geschrift de theorie weer aan de gewijzigde omstandigheden aan te passen. Hoe hij dat deed zullen we zo zien.

Ibn Taimiyya is de derde jurist/theoloog wiens opvattingen aan bod zullen komen. Hij was een tijdgenoot van Ibn Djamā'a, maar hield er beduidend andere ideeën op na. Hij was ervan overtuigd dat wanneer de mensen zich meer aan de voorschriften van de Islam gelegen zouden laten liggen de geschiedenis vanzelf een keer ten goede zou nemen. Dergelijke ideeën, uitgedragen in een groot aantal geschriften, waren, net als tegenwoordig, de autoriteiten veelal onwelgevallig, zodat Ibn Taimiyya meer dan eens achter slot en grendel terecht kwam. Hier is relevant een boek van hem, dat de welluidende titel draagt: 'Het wettelijk beleid met betrekking tot het hervormen van de herder en de kudde' (12). In dit werk formuleert hij zijn gedachten over staat, leiderschap etc. Ibn Taimiyya onderscheidt zich dus in zoverre van de twee andere auteurs dat hij in plaats van de theorie aan de praktijk de praktijk aan de theorie wenste aan te passen.

Voordat ik over grondrechten in de theorieën van deze drie juristen ga spreken is het zaak te kijken naar hun respectievelijke opvattingen over de staat. Allereerst Al-Māwardī. Hij stelt vast dat Allah aan de mensen de goddelijke Wet gegeven heeft, waarin hij bepaald heeft wat de mens wel en wat de mens niet toegestaan is. Allah is dus de wetgever. Om er nu voor te zorgen dat de mensen ook daadwerkelijk overeenkomstig deze goddelijke voorschriften zullen leven, heeft hij aan Mohammed en

vervolgens aan diens opvolgers de uitvoerende macht ter hand gesteld. Deze uitvoerende macht nu wordt belichaamd in het kalifaat met aan het hoofd de kalief. Dit ene kalifaat, dat de totale moslimgemeenschap leidt, handhaaft de staatsorde en waakt over het algemeen belang. Slechts daar waar de goddelijke Wet, de sjarie'a, niet in regelgeving voorziet, mag het gezag zelf regels stellen. Daarbuiten dient het zich, net als de onderdanen, overeenkomstig de door God gegeven regels te gedragen. Alle andere, bijzondere vormen van gezag zijn afgeleid van het hoogste gezag binnen het kalifaat, dat van de kalief. Dus ook een kadi, een rechter is verantwoording schuldig aan de kalief. Het bestaan en de noodzakelijkheid van het kalifaat leest Al-Māwardī in koran 4:59: "O gij die gelooft, gehoorzaamt Allah en gehoorzaamt de Boodschapper en de gezagsdragers onder U" (13). Ibn Djamā'a leest de rechtvaardiging van de staat enerzijds in de koran en anderzijds, net als Thomas Hobbes, in de oorlogszuchtige aard van de mensen, die leiderschap onontbeerlijk maakt. Met instemming haalt Ibn Djamā'a de beruchte traditie aan welke stelt dat veertig jaar durende tirannie beter is dan dat de onderdanen een uur hun lot in eigen handen hebben (14). Ibn Taimiyya legt de verhouding iets anders: zestig jaar tirannie tegenover een nacht zonder leiding. De strekking is dezelfde. Voorts wijst Ibn Taimiyya erop dat heerser en onderdanen zoveel mogelijk op gelijke voet staan. Tussen hen bestaat geen tegenstelling, maar juist een gelijk gericht belang.

Dan de vestiging van het gezag. Al-Māwardī onderscheidt twee manieren. Verkiezing en aanwijzing door de vorige kalief. Direct daarna moet er ten overstaan van de hele gemeenschap of van een selecte groep kiezers een soort contract tussen kalief en onderdanen gesloten worden, dat bekend staat als de bay'a. Op deze bay'a berust vanaf dat moment het gezag van de kalief. In de theorie van Al-Māwardī kan men dat als een soort eed beschouwen die de kalief aflegt tegenover de

onderdanen. Bij de verkiezing wil ik nog even stilstaan, omdat deze ook in de moderne literatuur frequent worden aangehaald als bewijs voor het democratische karakter van de Islam. Het verhaal van de verkiezing van de kalief voert terug op de wijze waarop, na de dood van Mohammed, Aboe Bakr door zijn geloofsgenoten als leider van de gemeenschap en daarmee als eerste kalief werd aangewezen. Hoe ziet Al-Māwardī deze verkiezing van de kalief? Verkiezing vindt plaats door een kleine gekwalificeerde groep, die aan een aantal nauw omschreven vereisten moet voldoen. De vraag naar het voorgeschreven aantal kiezers laat zien hoezeer de theorie in dienst van de praktijk staat, want Al-Māwardī, die blijkbaar zeer aan de verkiezing hecht, stelt dat een enkele kiezer voldoende is. In het uiterste geval mag de kalief gewoon zelf zijn opvolger aanwijzen, en dat was de praktijk onder de Abbasiden (15).

Ook bij Ibn Djamā'a kan men het verhaal over verkiezing en aanwijzing van de heerser lezen, maar belangrijker is dat Ibn Djamā'a als derde legitieme wijze om heerser te worden de machtsgreep erkent. Een manier die in de tijd waarin Ibn Djamā'a leefde de enig voorkomende was. Daarbij was hij van mening dat zelfs een ongelovige rechtmatig heerser kon zijn, want, zoals ik heb aangegeven, in zijn ogen is alles beter dan ontbrekend leiderschap (16). Toch verbindt Ibn Djamā'a aan deze vorm van machtsverwerving nog de bay'a. Zij het dan dat de sluiting van de bay'a een volstrekt fictieve kwestie is geworden. Ibn Taimiyya laat het verhaal over de verkiezing van de kalief geheel achterwege. Hij stelt zonder omhaal dat in de praktijk nooit een echte verkiezing heeft plaatsgevonden (17). Wel noemt hij nog de bay'a, die hij voorstelt als een soort 'contrat social' dat beide partijen voordeel oplevert: effectieve macht voor de heerser en maatschappelijke rust voor de onderdanen. Het spreekt voor zich dat Ibn Taimiyya de

opvatting van Ibn Djamā'a dat ook een ongelovige rechtmatig heerser kan zijn verfoeit. In zijn theorie is dat ook absoluut onmogelijk: het gaat hem er om dat de sjarie'a goed nageleefd wordt. De hoedanigheid van de leider is van secundair belang. Maar dat een ongelovige onmogelijk een goede naleving van de wet kan bevorderen is evident.

Ik constateer dus dat deze geleerden eensgezind het bestaan van een staat als een gegeven beschouwen, berustend op een koranisch voorschrift. Discussie was mitsdien overbodig. Wel verdwijnt in de loop der tijd onder druk van de gewijzigde praktijk het concept van de verkiezing van de kalief naar de achtergrond. Houdt Al-Māwardī in theorie nog sterk vast aan dit idee, zijn bijna drie eeuwen later levende collega's beschouwen die verkiezing als niet meer dan een oud ideaal, wat in hun tijd geen enkele relevantie meer heeft. Een oud concept dat zij daarentegen nog wel, zij het in gewijzigde vorm, hoog houden is dat van de bay'a. Deze bay'a brengt mij nu ook naar het volgende punt dat deze juristen aan de orde stellen. Want mede op grond van dit veronderstelde contract tussen kalief en onderdanen formuleerden zij over en weer een serie rechten en plichten.

Al-Māwardī is het meest uitvoerig van de drie juristen. Wat hem precies bewogen heeft om tot de formulering van een groot aantal rechten en plichten te geraken is niet helemaal duidelijk. Volgens Lambton was de voornaamste reden dat in die tijd, zoals ik al gezegd heb, het ambt van de kalief steeds meer als een religieus-juridische functie werd gezien (18). Al-Māwardī wilde juist daarom de wereldlijke verplichtingen, of zo men wil taken, van de kalief benadrukken. Hij noemt tien plichten die op de kalief rusten. Ik noem ze:

De religie in stand houden volgens de principes zoals vastgelegd door de consensus van de vroege moslims. Als de gelovigen in de

leer dwalen, moet hij hen weer het juiste pad wijzen en zonodig straffen.

- 2 De uitvoering van gerechtelijke beslissingen en het beslechten van twisten, zodat rechtvaardigheid alom heerst, de sterken hun kracht niet misbruiken en de zwakken niet mishandeld worden.
- 3 Bescherming van het leven, de eer en de bezittingen tegen alle agressie, zodat alle volken vrij kunnen leven op hun eigen wijze en ver en veilig kunnen reizen zonder gevaar voor hun bezittingen.
- 4 Het toepassen van het strafrecht in overeenstemming met de door God gegeven verboden en zodanig dat de rechten van zijn onderdanen beschermd worden tegen destructieve daden.
- 5 De bescherming van de grenzen en het nemen van maatregelen om de onderdanen tegen agressie te beschermen.
- 6 Het voeren van heilige oorlog.
- 7 Het innen en herverdelen van de belastingen, zoals de Wet voorschrijft.
- 8 Het tijdig betalen van een ieder die afhankelijk is van de schatkist.
- 9 Het benoemen van wijze, goede mannen in de openbare functies, zodat corruptie en wanbestuur geen kans krijgen.
- 10 Persoonlijke bemoeienis met zaken; constante aandacht voor het verloop der zaken, zodat hij zeker en vastbesloten de natie leidt; geen overmatig vertrouwen op het delegeren van bevoegdheden aan ondergeschikten, opdat hij zichzelf aan genoegens kan overgeven (19).

De plichten die Ibn Djamā'a opsomt verschillen hier niet substantieel van, zodat ik deze niet in hun volledigheid zal weergeven. Hij komt ook tot tien verplichtingen voor de kalief, waarbij de sociaal-economische verplichtingen van de kalief, zoals zorg dragen voor een goed onderhoud van bruggen en wegen, nog meer aandacht krijgen. Ook zet hij de eis tot

het voeren van heilige oorlog kracht bij door minimaal eens per jaar een veldtocht te eisen. Slechts zwakte der moslims mag de niet-nakoming van deze verplichting verontschuldigen. Waaraan hij onmiddellijk een 'Wat Allah verhoede' toevoegt. Daarnaast laat Ibn Djamā'a niet na de eis van rechtvaardigheid van de kalief te benadrukken. Dit met behulp van een schier eindeloze reeks korancitaten en spreuken, zoals: "De rechtvaardigheid van een rechtvaardige heerser gedurende een dag is meer waard dan zestig jaar God vereren" (20).

Tot slot Ibn Taimiyya nog even. Bij hem geen keurige opsomming van plichten, wel benadrukt hij net als Ibn Djamā'a de plicht tot rechtvaardigheid en het zich gedragen overeenkomstig de voorschriften van de Islam. Een verplichting waaraan Ibn Taimiyya veel waarde hecht is die tot het vragen van advies. Hij betitelt dit zelfs als een recht van de heerser tegenover de onderdanen. Dit onder verwijzing naar het voorbeeld van de profeet, die meer dan wie ook zijn naasten immer om raad vroeg (21). Verwijzingen naar raadpleging door Mohammed van zijn naaste medewerkers, bekend onder de naam sjoera, treft men tegenwoordig vaak aan als het gaat om het al dan niet democratische karakter van de Islam (22). Maar ook in de eerdergenoemde recente mensenrechtenverklaringen komt men de sjoera tegen als het model voor de deelname van het volk aan het staatsbestuur (23).

Tot zover de rechten en plichten van de kalief, die Al-Māwardī, Ibn Djamā'a en Ibn Taimiyya onderscheiden. Interessant is natuurlijk de vraag in hoeverre men deze plichten in rechten vertaalt. Daarvoor kan men kijken naar de consequenties die zij aan niet-nakoming verbinden. Zonder uitzondering erkennen ze dat die er niet zijn. De plichten van de kalief zijn niet meer dan streefnormen, die de kalief bij nakoming een weldadig bestaan in het hiernamaals garanderen. Niet-nakoming zal

hem aan gene zijde van het aardse bestaan duur komen te staan, maar voor de onderdanen zit er niets anders op dan tijdens dit aardse bestaan geduldig de last te dragen. Als tegenwicht voor deze pijnlijke realiteit beklemtonen zij dat de heerser rechtvaardig dient te zijn. Ook de bay'a, het kalifaatscontract, blijft, voor zover het om deze plichten gaat, onaangetast.

Dan de rechten en plichten van het volk. Rechten van onderdanen, individueel dan wel collectief, komt men als zodanig bij geen van de drie juristen tegen. Plichten daarentegen wel. Al-Māwardī onderscheidt er twee: de plicht tot het bijstaan van de kalief en, als belangrijkste, de plicht tot gehoorzaamheid aan de heerser (24). Ibn Djamā'a heeft blijkbaar een voorliefde voor het getal tien, want hij onderscheidt net als voor de kalief ook tien plichten voor de onderdanen. Deze tien plichten zal ik niet allemaal noemen, omdat ze in wezen allemaal neerkomen op dat wat Al-Māwardī samenbracht onder de noemer van het bijstaan van de heerser. Zo noemt Ibn Djamā'a de verplichting van het volk dat men de heerser in geval van plichtsveronachtzaming vermaant en hem 'wanneer hij struikelt, weer op het rechte pad brengt uit mededogen voor hem en om zijn geloof en eer te behouden en de hem door God verleende waardigheid te verdedigen'. Tevens moeten de onderdanen hem op de hoogte stellen van het gedrag van zijn ambtenaren en hem inlichten over de situatie van niet-moslams, de dhimmi's, binnen het rijk. De plicht die voorop staat is natuurlijk de plicht tot gehoorzaamheid (25). Voor Ibn Taimiyya, die verder geen rechten of plichten van het volk expliciet formuleert, geldt hetzelfde: gehoorzaamheid boven alles.

Toch kent die gehoorzaamheidsplicht van het volk een grens. Daar wil ik wat dieper op ingaan, omdat men zou kunnen stellen in die grens het

enige klassieke grondrecht -althans in de westerse betekenis- binnen de Islam te ontwaren. Twee kwesties spelen in dit verband. Allereerst bestaat er het aloude maxime binnen de Islam dat gehoorzaamheid eindigt waar zonde begint en ten tweede de vraag naar wat te doen met een onrechtvaardige heerser. Deze twee vragen komen in de islamitische staatsrechtelijke literatuur geregeld ter sprake, maar worden, gezien het vaak lastige politieke aspect, lang niet altijd bij de naam genoemd. Soms ook gaat men er geheel aan voorbij, elders kan men tussen de regels door een antwoord vinden. Zo ook in het geval van Al-Māwardī, Ibn Djamā'a en Ibn Taimiyya.

Ibn Djamā'a is de enige die zonder omhaal het recht, sterker nog de plicht, om een zondig gebod naast zich neer te leggen noemt. Hij haalt de volgende uitspraak van de profeet aan: "Gehoorzaamheid en onderwerping in alles, aangenaam dan wel verafschuwd, is de plicht der moslams, zolang de imam geen zondig gebod opdraagt". Bij Al-Māwardī komt deze kwestie alleen aan de orde wanneer hij het einde van het kalifaat bespreekt. Een mogelijkheid die voor hem logisch voortvloeit uit het contract dat aan het gezag van de kalief ten grondslag ligt. Al-Māwardī ziet de bay'a, het kalifaatscontract, en daarmee de gehoorzaamheidsplicht, een einde nemen wanneer er zich een verandering in het staatsgezag voordoet. Die doet zich voor bij het optreden van een moreel dan wel fysiek gebrek. De zeer gedetailleerde beschrijving van deze gebreken vormt gemakkelijke leesstof, maar laat ik verder achterwege.

Dan Ibn Djamā'a: Over de kwestie van de onrechtvaardige heerser is hij heel duidelijk. Hij stelt: "Is een heerser rechtvaardig, dan wacht hem loon en zijn de onderdanen hem dank verschuldigd. Is de heerser echter onrechtvaardig, dan rust op hem de zonde. Op de onderdanen evenwel het volhardende geduld". Deze stellingname laat zich verklaren uit het

reeds eerdergenoemde oogmerk van Ibn Djamā'a om de theorie in overeenstemming met de praktijk te brengen. Zou hij de onderdanen het recht toekennen om tegen een onrechtvaardige heerser in verzet te komen, dan zou hij a. de toenmalige heersers op zijn dak krijgen, en b. zouden alle mensen die niet in verzet kwamen in feite in permanente staat van zonde leven: vrijwel iedereen dus. Dat ging hem te ver.

In de opvattingen van Ibn Taimiyya over de onrechtvaardige heerser en het zondige gebod klinkt weer zijn andere invalshoek door. Geen van beide kwesties stelt hij met zoveel woorden aan de orde, maar hij maakt wel duidelijk dat de gehoorzaamheidsplicht veeleer de sjarie'a regardeert dan de heerser. De persoon van de heerser is voor Ibn Taimiyya niet zo belangrijk. Het gaat er om dat mensen zich in overeenstemming met de sjarie'a gedragen. Dat er iemand moet zijn die de voorschriften van de sjarie'a, zoals het strafrecht, uitvoert, spreekt voor zich. Die persoon kan best onrechtvaardig zijn, maar zolang hij voor naleving van de sjarie'a zorgdraagt blijft de gehoorzaamheidsplicht van het volk jegens de heerser absoluut. Met andere woorden: Ibn Taimiyya koppelt functie en persoon los van elkaar. Met de volgende traditie illustreert hij dit: Ali Ibn Abi Talib verklaarde: Het is onvermijdelijk dat er een heerser moet zijn, rechtvaardig of slecht. Hierop vroegen de toehoorders hem: Wat een rechtvaardige heerser is begrijpen wij, maar wat is een slechte? Hij antwoordde: Hij die de grenzen bewaakt, de wegen veilig stelt, het land tegen de vijand verdedigt en de belastingen, verkregen uit de opbrengst van het op de ongelovigen veroverde land, onder de moslims verdeelt (26).

Ik stel dus vast dat deze drie geleerden ieder een, zij het zeer beperkte, limiet aan de gehoorzaamheidsplicht van de onderdanen stellen en aldus toch een soort grondrecht aannemen. Natuurlijk dringt zich de

vraag op wie aan moet geven of een dergelijke situatie zich voordoet. Op die vraag blijven Al-Māwardī, Ibn Djamā'a en Ibn Taimiyya het antwoord schuldig. En niet alleen zij, want de hele islamitische staatstheorie laat deze vraag onbeantwoord. De meest voor de hand liggende verklaring hiervoor is dat deze vraag niet in de gedachten van deze auteurs opkwam, omdat er in het islamitische staatsconcept geen ruimte was voor een andere macht dan die van de kalief. Het idee van machtscheiding, en daarmee van een soort controlerende macht was geheel vreemd aan de klassieke islamitische staat. Daar kwam bij, en vooral Ibn Taimiyya benadrukte dat zeer, dat men tussen de belangen van de heerser en die van de onderdanen geen tegenstelling zag, zoals de westerse staatsopvatting kent. Het niet onderkennen van een tegenstelling tussen heerser en onderdanen heeft er natuurlijk ook toe bijgedragen dat er in het klassieke islamitische staatsrecht nimmer individuele grondrechten, zoals wij die kennen, tot ontwikkeling zijn gekomen. Coulson stelt dit nog eens duidelijk: de juristen zagen gewoon geen conflict tussen de belangen van de heerser en de onderdanen dat het bestaan van vastomlijnde vrijheden van de onderdaan nodig maakte (27). Sterker nog: het uitgangspunt dat een juist, volgens de Goddelijke wet werkend staatsgezag het welzijn van de gemeenschap in het aardse en het daarop volgende bestaan voortbrengt, betekent dat het staatsbelang, ofwel algemeen belang, boven dat van het individu uitstijgt. Om die reden werden ook geen collectieve rechten geformuleerd.

Tot slot wil ik nog kort stilstaan bij de plicht van moslims om het goede te bevorderen en het kwade te bestrijden. Deze plicht, die men in exact dezelfde bewoordingen aantreft in de aan het begin van mijn voordracht genoemde moderne islamitische mensenrechtenverklaringen (28), heeft een lange traditie binnen de Islam. De netelige vraag hierbij

was, en is (denk aan de discussie rond de fundamentalisten in Egypte), altijd of deze plicht nu op iedere individuele moslim afzonderlijk rust of dat het gezag voor de vervulling van deze plicht zorgdraagt. Zo was Al-Māwardī van mening dat deze plicht geïnstitutionaliseerd was in de functie van de hisba. Deze functie omvatte naast enige taken op het gebied van het economisch leven, ook een toezicht op de naleving van de regels van de Wet en de goede zeden, onder een beperkte bevoegdheid tot strafoplegging. Andere juristen zagen de plicht tot bevordering van het goede en bestrijding van het kwade wel als een individuele, zij het meer morele, verplichting. Daarbij verloor men de praktijk niet uit het oog. Zo meende Al-Ghazali, een bekend geleerde uit de elfde eeuw, dat iedere moslim die deze plicht niet nakwam zondigde. Maar om zonde te voorkomen, ried hij een ieder wel aan het paleis van een tiran zorgvuldig te mijden (29).

Het wordt tijd om tot een afronding te komen. Mijn betoog ben ik begonnen met een schets van de huidige discussie over de verhouding Islam en mensenrechten. Een discussie die zich binnen de islamitische wereld vooral beweegt in een eigen islamitische opvatting over mensenrechten. Als voorbeelden daarvan heb ik de mensenrechtenverklaringen van de Islamitische Raad van Europa en de Organisatie van de Islamitische Conferentie genoemd. Dat men bij deze discussie de westerse oorsprong van het fenomeen mensenrechten nogal eens uit het oog verliest en mensenrechten als een zuiver islamitische creatie beschouwt, daar behoeft op zich niet zwaar aan getild te worden. Anders ligt het wanneer men daaraan de opvatting koppelt, zoals in genoemde mensenrechtenverklaringen gebeurt, dat de eigen visie ook mede op grond van de eigen lange traditie bij voorbaat superieur is. Dan wordt het toch interessant om te gaan kijken of de Islam inderdaad op

zo'n lange mensenrechtentraditie kan bogen, zoals de opstellers van deze verklaringen, maar vele auteurs met hen, beweren.

Die vraag heb ik behandeld aan de hand van de staatsrechtelijke theorie zoals deze door juristen als Al-Māwardī, Ibn Djamā'a en Ibn Taimiyya in de eerste eeuwen van de Islam ontwikkeld is. Ik heb laten zien dat zij de staat als een absoluut uit de koran voortvloeiend gegeven zien, met aan het hoofd een leider, de kalief. Over de vestiging van diens gezag wijzigden de opvattingen zich in de loop der tijd. Al-Māwardī hechtte althans in theorie nog zeer aan de verkiezing van een kalief, terwijl Ibn Djamā'a en Ibn Taimiyya noodgedwongen de simpele machtsgreep in overeenstemming met de Islam achtten. Wel hielden de drie geleerden vast aan het concept van de bay'a als een soort contract tussen heerser en onderdanen.

Mede op grond van dit veronderstelde contract formuleerden zij een groot aantal plichten die op de heerser en de onderdanen rustten. Hoewel aan de niet-nakoming van de plichten door de kalief in het aardse bestaan geen gevolgen verbonden werden, kan men ze toch als een soort streefnormen zien, die de taken en verantwoordelijkheden van het staatsgezag nader omlijnen. In die zin zijn het een soort vroege voorlopers van sociale grondrechten. Rechten van onderdanen, in de zin van bepaalde vrijheidsrechten, trof ik bij geen van de drie auteurs aan. De verklaring hiervoor ligt vooral in het kenmerk van de islamitische staat dat er tussen gezag en onderdanen geen tegengestelde belangen bestaan. Heerser en onderdanen staan op gelijke voet tegenover Allah en eendrachtige samenwerking leidt juist tot gemeenschappelijk welzijn. Wel was er het probleem van de houding jegens de onrechtvaardige heerser en het met de sjarie'a strijdige gebod. Daar bleek onder omstandigheden de gehoorzaamheidsplicht van de onderdanen

begrensd. Waarmee in feite het enige klassieke grondrecht van de onderdanen gegeven is. Terugkerend probleem hierbij was wie in de staat vast moest stellen dat de situatie het einde van de gehoorzaamheidsplicht rechtvaardigde. Het ontbreken van enige vorm van machtscheiding maakte deze vraag ook zo goed als onoplosbaar. Dat deze vraag ook nu nog tot moeilijkheden kan leiden illustreren de discussies rond de plicht tot het bevorderen van het goede en het bestrijden van het kwade, de hisba, waarmee ik mijn betoog afsloot.

Ik wil dan ook eindigen met de opmerking dat vooral op het gebied van de sociale grondrechten en niet zozeer op het gebied van de klassieke individuele vrijheidsrechten de Islam met recht van een eigen traditie kan spreken. Dat men evenwel op het gebied van die klassieke rechten met de nodige durf en creativiteit ook tot een eigen grondslag, en daarmee erkenning, kan komen is mijn stellige overtuiging.

NOTEN

- * Voor de totstandkoming van deze voordracht gaat mijn bijzondere dank uit naar dhr dr. R. Peters.
- 1. *Sultan Hussein Tabandeh*, A muslim commentary on the Universal Declaration of Human Rights, Londen 1970, p. 85.
- 2. Zie bijvoorbeeld: *Nabil A. Hilmy*, Dimensions de droits de l'homme en Islam, Bulletin de Centre de documentation et d'études économiques, juridiques et sociales, Cairo, 10ème année Avril 1981, p. 145. Meer voorbeelden kan men vinden in *S.M. Haider e.a.*, Islamic concept of human rights, The Book House Lahore 1978, p. 19, 93.
- 3. *Emmanuel Hirsch* (red.), Islam et droits de l'homme: recueil des textes, Paris, Librairie des Libertés 1984, p. 132, en *Peter Davies* (red.), Human rights, Routledge Londen 1988, p. 33.
- 4. *Davies*, a.w., p. 35.
- 5. De Islamitische Raad van Europa (opgericht in 1973) is een in Londen zetelende non-gouvernementele organisatie, waarbij vele, ook Nederlandse, verenigingen van moslims aangesloten zijn. Zie *J. Waardenburg* (red.), Islam, norm, ideaal en werkelijkheid, Het Wereldvenster Weesp 2de druk 1987, p. 484. Een volledige tekst van de verklaring vindt men in *Hirsch*, a.w., pp. 218 e.v. De Organisatie van de Islamitische Conferentie werd in 1969 opgericht en telt momenteel ongeveer veertig lid-staten. Zie: *Waardenburg*, a.w., p. 483. De voorlopige tekst van de verklaring van deze organisatie, die mij ter hand stond, dateert uit 1984 en bereikte mij via de adviescommissie Mensenrechten van het Ministerie van Buitenlandse Zaken.
- 6. I.R.E.-verklaring, art. 13; bij koran-citaten in deze tekst maak ik gebruik van: De Koran, uit het Arabisch vertaald door *J.H. Kramers*, Agon Amsterdam 13de druk 1988.
- 7. Bijvoorbeeld: *Abdul A. Said*, Precepts and practice of human rights in Islam, Universal Human Rights Vol. 1, nr. 1, 1979, p. 66.
- 8. I.R.E.-verklaring, art. 5.
- 9. *Haider*, a.w., p. 58.
- 10. *El-Māwerdī*, Le droit du Califat, (al-ahkām al-soeltāniyya), vertaald en ingeleid door *L. Ostorrog*, Editions Leroux Parijs 1925, 183 pp. Zie voor verdere achtergrond: *H.A.R. Gibb*, Al-Mawardi's theory of the caliphate, in: Studies of the Civilization of Islam, Londen 1962, pp. 151-165.
- 11. *Ibn Djamā'a*, Handbuch des islamitischen Staats- und Verwaltungsrecht, (Tahrīr al-ahkām fī tadbīr ahl al-islām),

- vertaald en ingeleid door *H. Kofler*, *Islamica* vi/4 (1934); vii/i (1935), pp. 1-64.
12. *Ibn Taimiyya*, *Ibn Taimiyya on public and private law in Islam* (*Al-siyāsa al shar'iyya fī islāh al-rā'i wa-al-ra'iyya*), vertaald en ingeleid door *Omar A. Farrukh*, Khayats Bairut 1966, 195 pp.
 13. *El-Māwerdī*, a.w., p. 82.
 14. *Ibn Djamā'a*, a.w., p. 38.
 15. *El-Māwerdī*, a.w., pp. 85 e.v.
 16. *Ibn Djamā'a*, a.w., p. 42.
 17. *Ann K.S. Lambton*, *State and government in medieval Islam*, Oxford University Press Oxford 1981, herdruk 1985, p. 148.
 18. *Lambton*, a.w., p. 91.
 19. *El-Māwerdī*, a.w., pp. 144-148.
 20. *Ibn Djamā'a*, a.w., p. 50.
 21. *Ibn Taimiyya*, a.w., p. 182.
 22. *Haider*, a.w., p. 44; zie voor een kort overzicht van de praktische betekenis van het sjoera-beginsel in een aantal Arabische staten: *J. Dudley*, *Human rights practices in the Arab states: The modern impact of shari'a values*, in: *Georgia Journal of International and Comparative Law* 1982, 12, pp. 89-92.
 23. I.R.E.-verklaring, art. 11b;
O.I.C.-verklaring, art. 25.
 24. *El-Māwerdī*, a.w., pp. 150-151.
 25. *Ibn Djamā'a*, a.w., pp. 45 e.v.
 26. *Ibn Taimiyya*, a.w., p. 73.
 27. *N.J. Coulson*, *The state and the individual in islamic law*, in: *International and Comparative Law Quarterly* 1957, 6, p. 51.
 28. O.I.C.-verklaring, art. 23b.
 29. *Lambton*, a.w., p. 312.