



De historische en theologische concretisering van een beleid omtrent
"Dhimmīs" bij de Umayyaden en de 'Abbāsiden

BACHELORPAPER

Begeleider: Prof. dr. John Nawas

Studiejaar 2016 -2017

Ingediend door:
Mohammed Sefiani

Dit werkstuk omvat 89.991 tekens

Inhoudsopgave

Voorwoord	4
1. Inleiding en onderzoeksvraag	5
2. Van Mekka tot Khaybar en de laatste campagnes van de Profeet	7
2.1 De Constitutie van Medina	7
2.2 Verdrag van Khaybar.....	9
2.3 Verdrag van Tabūk.....	10
2.4 Verdrag van Najrān	11
3. De Rechtgeleide Kaliefen (r.632-661)	13
3.1 Abū Bakr en ‘Umar b. al-Khaṭṭāb: Kaliefen van <i>De Grote Jihād</i>	13
3.2 ‘Uthmān b. ‘Affān en ‘Alī b. Abī Ṭālib: Kaliefen van de <i>Fitna</i> oorlog	16
3.3 ‘Umar b. al-Khaṭṭāb, de hervormende grondlegger.....	18
3.3.1 Het werk van de Profeet verder gezet	18
3.3.2 Meer <i>ahl al-dhimma</i> in het Rijk, minder <i>ahl al-kitāb</i> in de <i>Hijāz</i>	19
3.3.3 De derde heilige stad van de islam: Jeruzalem	19
3.4 Een brede kijk op <i>Shurūṭ ‘Umar</i>	21
3.4.1 Historische en juridische zienswijze van het "eerste uur"	21
3.4.2 Een literair-kritische zienswijze	24
3.4.3 Historische en juridische zienswijze van het "laatste uur".....	25
4. De Umayyaden van Damascus	29
4.1 <i>Jihād</i> tussen politiek en religie	29
4.2 De geboorte van een dynastie	30
4.3 Boekhouders, geestelijken en soldaten	31
4.4 De Tweede <i>Fitna</i> oorlog en het einde van de Sufyāni.....	34
4.5 Kalief van een Arabisch Rijk.....	34
4.6 Kalief van een Islamitisch Rijk en het einde van de Umayyaden.....	36
5. De ‘Abbāsiden (r.749-1258)	40
5.1 Een moeilijke bevalling en een andere aanpak.....	40
5.2 De weg naar Hārūn ar-Rashīd en het verval van de dynastie	41
5.3 De juristen van de Vroeg-Klassieke Periode	43
6. Conclusie	46
7. Bibliografie	48
8. Arabische samenvatting	51

Voorwoord

Met het einde van mijn bachelor studies in zicht moest ik een onderwerp kiezen om me in te verdiepen rond een specifiek vraagstuk. Sowieso wou ik iets rond de behandeling van religieuze minderheden in het islamitische recht of de wetgeving met betrekking tot *dhimmīs* nader bekijken. Initieel wou ik een brede bespreking vanaf de stichting van de islam tot de situatie in *al-Andalus* bespreken, maar daarvoor was de ruimte te beperkt. Het onderwerp is echter interessant genoeg om de beginperiode van de islam onder de loep te nemen en na de herformulering van de onderzoeksvraag en probleemstelling was het een laatste rechte lijn naar de afronding van dit werkstuk.

Mijn dank gaat dan ook uit naar mijn mentor, Prof. John A. Nawas, die me hierin minutieus heeft begeleid en waar nodig bijgestuurd. Ik dank hem voor zijn voortdurende beschikbaarheid en vele suggesties die onontbeerlijk zijn geweest gedurende het voorbije academiejaar.

Op professioneel gebied gaat mijn grootste dank uit naar de directie op de scholengroep St. Godelieve te Antwerpen waar ik les geef, Mevr. Laumen M., die me van alle faciliteiten heeft voorzien om me de mogelijkheid te geven optimaal aan dit werkstuk. Haar begrip tijdens mijn moeilijke perioden met betrekking tot mijn gezondheidstoestand was onbegrensd.

Tot slot gaat op persoonlijk gebied mijn allergrootste dank uit naar mijn echtgenote en kinderen die heel geduldig waren in de voorbije drukke periode en ook zij hebben me in mijn moeilijke perioden bijgestaan. Ik dank mijn echtgenote die me bij dit werkstuk, naast de zorgen binnen het gezin die onvoorzien uitsluitend op haar schouders terecht kwamen, met raad en daad heeft bijgestaan. De vele ritten naar verschillende bibliotheken, boekenwinkels en medestudenten om alle literatuur tot mij te brengen tijdens mijn revalidatie zullen nooit vergeten worden.

1. Inleiding en onderzoeksvraag

Sinds de stichting van de islam door profeet Muhammad (571-632) en zijn vlucht, of *hijra*, naar Yathrib in het jaar 622¹ werd de beginperiode van deze religie vaker gekenmerkt door belangwekkende gebeurtenissen. In het jaar 630 was Mekka² in handen van de moslims gekomen en na de dood van de Profeet en zijn eerste opvolger Abū Bakr (r. 632-634), veroverde Kalief 'Umar b. al-Khaṭṭāb (r. 634-644) Jeruzalem³ rond het jaar 637.

Deze gebeurtenissen zijn van groot belang om te begrijpen hoe de Profeet en de vier Rechtgeleide Kaliefen (*al-Rāshidūn* [r. 632-661]), tewerk zijn gegaan bij de stichting van het Islamitische Rijk en hoe ze omgingen met de volkeren die ze hadden overwonnen. Deze gebeurtenissen waren telkens zó belangwekkend dat er telkens een uitvoerige registratie door islamitische en niet-islamitische getuigen plaats vond.

We moeten duidelijk stellen dat het recht met betrekking tot de *dhimmīs* niet van de ene dag op de andere is ontstaan en onderhevig is geweest aan een zeer moeizame ontwikkeling die pas bij de Vroeg-Klassieke⁴ juristen (7^{de} tot 9^{de} eeuw), zoals Abū Yūsuf (d. 798)⁵ en al-Shāfi'ī, (d. 820)⁶ een eerste concrete invulling heeft verkregen.

Deze Vroeg-Klassieke juristen zijn rond de machtswissel tussen de Umayyaden (r. 661-750) en de 'Abbāsiden (r. 749-1258) voor het eerst geconfronteerd geweest⁷ met de gevolgen van een samenleving die bestond uit de eigen moslingemeenschap en de zogenaamde *ahl al-dhimma*, de volkeren van het "contract of convenant".⁸

We gaan in op de vraagstukken hoe deze niet-moslims behandeld werden door de opeenvolgende heersers, en we mogen ons hierbij niet blindstaren op de overbelichte omstandigheden van positieve verhalen aan het hof van de kaliefen en in de ambtenarij, temeer omdat deze meer met pragmatisme dan met goede wil te maken hadden.⁹

Concreet is het de bedoeling om de periode van de Umayyaden, die net geen eeuw heeft geduurd, te vergelijken met de beginperiode van de 'Abbāsiden die tot en met de heerschappij van al-Mutawakkil (r. 847-861) ook ongeveer een eeuw heeft geduurd. Na al-Mutawakkil wordt meestal aangegeven dat deze dynastie haar beste tijd heeft gehad en

¹ Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 11.

² Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 26.

³ Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 51.

⁴ Vroeg-Klassiek is de Nederlands term die het best "the early period" dekt zoals gebezigd in D.M., Freidenreich., 'Christians in Early and Classical Sunnī Law' in: D. Thomas en B. Roggema ed., *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History Vol. 1 (600 – 900)* (Leiden 2009) 99-114, aldaar 100.

⁵ M., Levy-Rubin., 'Shurūṭ 'Umar and its Alternatives: The Legal Debate throughout the Eight and ninth Centuries over the status of the dhimmīs', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005) 170-206, aldaar 181.

⁶ M., Levy-Rubin., 'Shurūṭ 'Umar and its Alternatives, aldaar 194.

⁷ M., Levy-Rubin., 'Shurūṭ 'Umar and its Alternatives, aldaar 171.

⁸ David Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London 2004) 20.

⁹ Bat Ye'or, (Trans. David Littman en Miriam Kochan), *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide* (Cranbury 2002) 53.

niet meer daadwerkelijk aan de macht was¹⁰ zodat ik een verdere vergelijking met de dynastie van de Umayyaden niet meer kan volhouden. Het is tenslotte ook interessanter om bepaalde historische en theologische evoluties binnen vergelijkbare perioden naast elkaar te zetten. Er wordt gekeken naar de behandeling van de *dhimmīs* onder de verschillende heersers van beide dynastieën en naar de tewerkstelling ervan binnen hun administraties. Ook wordt er gekeken naar de wisselwerking tussen deze heersers – als deze wisselwerking er al was – en de geleerden die zich bekommerden om deze materie. Ontwikkelden ze zelfstandig een bepaalde regelgeving of stoelden ze hun beleid op de Rechtgeleide Kaliefen en de Profeet?

Alvorens deze concrete vergelijking kan gebeuren, wordt eerst gekeken naar de gemeenschappelijk ontstaansgeschiedenis van het '*dhimmī*statuut' sinds de opkomst van de islam met de profeet Muḥammad en de indrukwekkende expansie van het Islamitische Rijk gedurende de regeerperiode van de Rechtgeleide Kaliefen met een bijzondere aandacht voor 'Umar b. al-Khattāb (r. 634-644). Het is op basis van deze gemeenschappelijke ontstaansgeschiedenis dat de regelgeving met betrekking tot de *dhimmī* uiteindelijk tot stand is gekomen vanaf de Klassieke Periode (9^{de} tot 11^{de} eeuw).

¹⁰ Muhammad Q. Zaman, *Religion & Politics under the Early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite* (Leiden 1997) 9.

2. Van Mekka tot Khaybar en de laatste campagnes van de Profeet

2.1 De Constitutie van Medina

Opgejaagd door zijn stamleden van de Banū Quraish, verlaat profeet Muḥammad Mekka in september 622 met in zijn kielzog een eerste groep van zijn volgelingen, de *Muhājirūn* of Emigranten.¹¹ Met deze *hijra* begint eveneens de islamitische jaartelling.

Door voorafgaande contacten met de stammen uit Yathrib, wordt deze oase de eindbestemming van de *Muhājirūn* en gaat Muḥammad proberen om zijn religieuze missie verder te zetten en tegelijk in te gaan op het verzoek van de uitnodigende stammen, *al-Anṣār* of de Helpers, om hun onderlinge vetes tot een einde te brengen.¹²

Bostom citeert doorheen zijn bijdrage de auteur Moshe Gil die gelooft dat de echtheid van de *'Ahd al-Umma* bedenkelijk is omdat hij gelooft dat latere islamitische geleerden zo'n verdrag retroactief hebben gefabriceerd om als grondslag te dienen voor het lot van de Medinese joden. Michael Lecker haalt goede argumenten aan om de echtheid te bepleiten, waarbij de noodzaak bij de Profeet om verdragsrechtelijke afspraken te maken met de zeer machtige joodse stammen het meest overtuigt.¹³ Serjeant heeft dezelfde bronnen als Gil bestudeerd wanneer het gaat om de hagiograaf van de Profeet, Ibn Ishāq (d. 768), maar haalt veel argumenten aan op basis van het taalgebruik en de inhoud.¹⁴ Moshe Gil haalt ook de overtuigingen van Watt en Wellhausen aan die de authenticiteit bepleiten op basis van het feit dat een vervalsing nooit niet-moslims zou hebben opgenomen in het verdrag.¹⁵

Met de aankomst van de Profeet in Yathrib, dat onmiddellijk omgedoopt wordt tot Medina, zien we dat er een nieuwe orde wordt geschapen waarin de zoektocht naar een veilige levensomgeving voor de *Muhājirūn* vervuld wordt. Het doel van deze *Constitutie* was dan ook om de relaties tussen de moslims en de joden vast te leggen.¹⁶

Verder was van in het begin de intentie uitgesproken om tot één enkele gemeenschap, de *umma*, te komen. Alleen valt het op dat de *Ansār* uit de twee grote conflicterende Arabische stammen, Aws en Khazraj, samen met de *Muhājirūn* een belangrijke plaats innemen aan het begin van het document.¹⁷

Pas later worden de kleinere joodse stammen, die een affiniteit met één van beide Arabische stammen hadden via een *ḥilf* of alliantie, betrokken bij deze eenheid.

¹¹ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York 2008) 37.

¹² R. B., Serjeant, 'The 'Constitution of Medina', *Islamic Quarterly* 8 (1964) 3–16, aldaar 4.

¹³ M., Lecker, 'Did Muhammad Conclude Treaties With The Jewish Tribes Naḍir, Qurayza And Qaynuqā?' in: U. Rubin en David J. Wassetstein ed., *Israel Oriental Studies Vol. XVII* (1997) 29–36, aldaar 35–36.

¹⁴ R. B., Serjeant, 'The 'Constitution of Medina', *Islamic Quarterly* 8 (1964) 3–16, aldaar 3.

¹⁵ M. Gill, 'The Constitution Of Medina: A reconsideration', *Israel Oriental Studies* 4 (1974) 44–66, aldaar 45.

¹⁶ U., Rubin, 'The Constitution of Medina: Some Notes', *Studia Islamica* 62 (1985) 5–23, aldaar 5.

¹⁷ U., Rubin, 'The 'Constitution of Medina: Some Notes', aldaar 9.

De drie grotere joodse stammen, Banū Qurayza, Banū al-Naḍīr en Banū Qaynuqā' bezitten een veel grotere autonomie en bevinden zich, in tegenstelling tot de kleine joodse stammen, niet in de nabijheid van de Arabische stammen. Zij worden niet betrokken in deze nieuwe eenheid.

Het doel van dit document was uiteindelijk om de verhouding tussen de Arabische stammen en de joodse stammen in *hun* territorium te regelen.¹⁸

Verder regelt deze Constitutie in grote lijnen het bloedgeld voor elke betrokken partij, wordt de gelijkheid tussen de verschillende geloofsgemeenschappen onderstreept, de verplichtingen tegenover gemeenschappelijke vijanden vastgesteld, de onderwerping van alle geschillen aan de Profeet, bijdragen aan een gemeenschappelijk oorlogsfonds, de heiligverklaring van Medina en hiermee ook de instelling van een verbod op (onderling) geweld.¹⁹

Hoewel het er op leek dat Muḥammad open stond om de joden op te nemen in zijn *umma wāḥida*, zal er van dit voornemen weinig overblijven wanneer hij aanvoelt dat ze hem, net als Jezus, niet tot hun Profeet zullen nemen.

Meer en meer klinkt verbittering in de openbaringen tegen de joden (en christenen) en het zal geen toeval zijn geweest dat de drie grote joodse stammen als eerste werden verdreven of zelfs helemaal afgeslacht, zoals het de Banū Qurayza is vergaan.²⁰

Q (2:113)

En de joden zeiden: "De christenen hebben geen grondslag" (voor hun beweringen). En de christenen zeiden: "De joden hebben geen grondslag. Terwijl zij de Schrift voorlezen. Degenen die niet weten (de veelgodenaanbidders), spreken hetzelfde woord als zij. En God zal tussen hen oordelen op de Dag der Opstanding omtrent dat waarover zij van mening verschillen.

We kunnen ons echter afvragen op welke basis de Profeet deze grotere joodse stammen heeft kunnen verbannen en afslachten, als deze niet betrokken waren bij de Constitutie van Medina. Hierin schept een recentere bijdrage enige verheldering en lijkt het erop dat specifieke verdragen met elk van deze joodse stammen zijn afgesloten.²¹

¹⁸U., Rubin, 'The Constitution of Medina: Some Notes', *Studia Islamica* 62 (1985) 5–23, aldaar 10.

¹⁹Muhammad Tahir-ul-Qadri, *The Constitution of Medina (63 Constitutional Articles)* (London 2012).

²⁰Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York 2008) 39.

²¹M., Lecker, 'Did Muhammad Conclude Treaties With The Jewish Tribes Naḍīr, Qurayza And Qaynuqā?' in: U. Rubin en David J. Wassetstein ed., *Israel Oriental Studies Vol. XVII* (1997) 29–36, aldaar 30.

2.2 Verdrag van Khaybar

Het is duidelijk dat de schending van een verdragsbepaling ernstige consequenties had, en zien we ook dat de verdragen kwamen te vervallen.

Na het afsluiten van het Verdrag van Ḥudaybiyya met Mekka in het jaar 628, kreeg de Profeet nu alle ruimte om zich te focussen op joodse stammen buiten de directe periferie van Medina.²²

Vele auteurs variëren van mening over de primaire redenen van de Profeet om Khaybar, een hoog renderende oase op zo'n 150 kilometer van Medina, aan te vallen. Montgomery Watt plaatst economische motieven helemaal onderaan omdat bronnen aangeven dat de eerder verbannen Joodse stam, de Banū al-Naḍīr, aldaar asiel heeft verkregen en door is gegaan met het plotten tegen Medina.²³

En toch zullen middelen voor toekomstige expansiecampagnes een rol hebben gespeeld omdat Caetani een zéér gedetailleerde beschrijving geeft van het wapenarsenaal dat daar was aangetroffen.²⁴

Opvallend is dat na de overgave van Khaybar een duidelijk onderscheid is gemaakt tussen de verkregen goederen van de joodse stammen in Medina en de verkregen goederen van de joodse stammen in Khaybar. Het onderscheid tussen het verkrijgen van goederen *zonder strijd* en de verkrijging ervan *met strijd*, gaf een verschillende verdeelsleutel die verder niets te maken heeft met het onderwerp van dit werkstuk.²⁵ Wel komt dat onderscheid *met* strijd (*'anwatan*) en *zonder* strijd – bij verdrag dus – (*ṣulḥan*) later terug wanneer de rechten van de onderworpen bevolkingen toegewezen gaan worden in hun hoedanigheden van *ahl al-dhimma*. Zij die zich overgaven zonder geweld behielden hun eigendommen en gronden, en zij die weerstand boden zagen hun bezittingen afvloeien naar de moslims.²⁶

Voor de rest werden de rechten van de joden van Khaybar, samen met hun verplichtingen in verband met de afdracht van de helft van hun oogst, opgetekend in wat vanaf dan omschreven gaat worden als een *overgaveverdrag*, zoals er vanaf dan vele zullen opgesteld worden.²⁷

²² Sahaja Carimokam, *Muhammad and the People of the Book* (Bloomington 2011) 401.

²³ Veccia Vaglieri, L., 'Khaybar', in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, aldaar 3.

²⁴ Veccia Vaglieri, L., 'Khaybar', aldaar 4.

²⁵ Veccia Vaglieri, L., 'Khaybar', aldaar 7.

²⁶ David Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London 2004) 27.

²⁷ Veccia Vaglieri, L., 'Khaybar', in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, aldaar 6-7.

In navolging van het nieuws dat uitbrak over deze overgave, kwamen joodse stammen uit de *Hijāz* zelf naar de Profeet en kregen bijvoorbeeld de stammen Wādi-l-Qurā en Taymā gelijkaardige regelingen.²⁸

Vooraleer verder te gaan met de volgende expansiecampagnes tijdens het leven van de Profeet, is het heel belangrijk om erop te wijzen dat het hier voorlopig geen zin heeft om de behandeling van de overwonnen volkeren, die een beschermingsstatuut verkregen in ruil voor een specifiek overeen te komen tegenprestatie, systematisch te beschrijven.

In de eerste plaats heeft dat te maken met het feit dat er bij deze expansiegolf nog geen duidelijke richtlijnen bestaan, of nodig waren, om regelingen te treffen met de overwonnen stammen. Elke overgave had eigen specifieke voorwaarden, maar de tegenprestatie was altijd (religieuze) vrijheid en bescherming.²⁹

Ook zien we dat de codificatie van deze materie pas in de loop van de 8^{ste} en begin 9^{de} eeuw aan de orde was, en dat men in dit levendige debat – aldus Milka Levy-Rubin – niet altijd correct kon inschatten wat bedoeld werd met de gebruikte termen in deze eerste overgaveverdragen.³⁰

2.3 Verdrag van Tabūk

Vanaf Khaybar beschikte de Profeet voor het eerst over een bescheiden oorlogsmachinerie en expedities naar de noordelijke grens met Syrië, dat onder Byzantijns gezag viel, kwamen vanaf dan op gang. In september van het jaar 630 werd deze grens onder andere opgezocht omdat daar vele christelijke gearabiseerde stammen waren die wel eens gehoor zouden kunnen geven aan de boodschap van de Profeet, maar in het verlengde daarvan lag natuurlijk de derde heilige stad van de Islam: Jeruzalem.³¹

Van een echte veldslag was, buiten wat weerstand van enkele christelijke stammen, niet echt sprake. Wel wordt veel geloof gehecht aan wat hierover door Ibn Ishāq wordt vermeld in zijn biografie over de Profeet. Voor het eerst wordt melding gemaakt van de betaling van de *jizya* of *persoonlijke belasting* door Yuhann b. Ru'ba, de gouverneur van Ayla, en ter plaatse stelde de Profeet voor hem een document op waarin de bevolking van Ayla vanaf dan *al-dhimma* of 'beschermingspact van God' bezitten én de bescherming door de Profeet genieten.³²

Voor het eerst wordt het verband³³ tussen de betaling van de *jizya* en het bekomen van het beschermde '*dhimmī*statuut' verduidelijkt bij verdrag.

²⁸ Idris El Hareir en Ravane M. El Hadji ed., *The Different Aspects Of Islamic Culture Vol. III The Spread Of Islam Throughout The World* (Parijs 2011) 98.

²⁹ David Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London 2004) 29.

³⁰ M., Levy-Rubin., 'Shurūt 'Umar and its Alternatives: The Legal Debate throughout the Eight and ninth Centuries over the status of the dhimmīs', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005) 170-206, aldaar vanaf 172.

³¹ Sahaja Carimokam, *Muhammad and the People of the Book* (Bloomington 2011) 441.

³² Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York 2008) 27.

³³ David Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London 2004) x.

Het statuut van *dhimmī* of beschermde is geen nieuw gegeven en doet ons denken aan pre-islamitische constructies die we onder andere hebben gezien bij de allianties die de kleinere Joodse stammen zijn aangegaan met de Arabische stammen. In het eerste onderdeel van dit hoofdstuk hebben we de zogenaamde *hīlf* besproken.³⁴

Heel opvallend is dat deze allianties in de beginjaren van de islam nog steeds moesten uitgaan van de Arabieren naar de bekeerde niet-Arabieren. Deze werden in de hoedanigheid van *mawālī* nog heel lang gediscrimineerd, maar daarover volgt later meer.³⁵

Bij de bespreking van de codificering van het '*dhimmī*statuut' gaan we dieper in op alle bronnen, maar voorlopig beperken we ons hier tot een aantal verzen uit de Koran die de doelgroep en de inhoud van deze materie beschrijven.

Q (2: 62)

Voorwaar, degenen die geloven, en degenen die het jodendom belijden en de christenen en de sabiërs; (zij allen) geloven in God en in de Laatste Dag, en zij verrichten goede werken: voor hen is hun beloning bij hun Heer en geen vrees zal er over hen zijn noch zullen zij treuren.

Hier wordt de religieuze categorisering van *ahl al-kitāb* aangeduid die per definitie binnen de juridische categorisering van *ahl al-dhimma* valt.

Later werd aan deze categorie eveneens de volgelingen van het Zoroastrisme en de Hindoes toegevoegd omdat zij net als de andere *ahl al-kitāb* beschikten over een geopenbaarde boodschap³⁶.

Q (9:29)

Doodt hen dan die niet in God en het Hiernamaals geloven en die niet voor verboden houden wat God en Zijn Boodschapper verboden hebben verklaard; en zij die de godsdienst van de Waarheid niet als godsdienst nemen, van hen aan wie de Schrift is gegeven, totdat zij het beschermgeld (jizya) betalen, naar vermogen, terwijl zij onderdanigen zijn.

2.4 Verdrag van Najrān

Dit verdrag werd in het jaar 631 met de christenen van Najrān afgesloten en is van belang omdat het om de eerste overgave van een christelijke stam in Arabië was, terwijl bijvoorbeeld de heidenen van Arabië geen andere keuze hadden dan bekering, verbanning of de dood.³⁷

³⁴ Hoofdstuk 2.1 Verdrag van Medina.

³⁵ Hoofdstuk 4. De Umayyaden van Damascus.

³⁶ David Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London 2004) 17.

³⁷ David Grafton, *The Christians of Lebanon* (London 2004) 28.

Opvallend aan dit verdrag, en volledig omgekeerd aan de eerdere verdragen, was dat er géén *jizya* werd gevraagd én hen verboden werd om te dienen in het islamitische leger.³⁸

Terwijl de Profeet al een tijdje verwickeld was met de joden, lijkt het erop dat het in zijn laatste jaren nooit tot een conflict met de christenen is gekomen.³⁹

Er zijn evenwel bronnen die aangeven dat Najrān de eerste christelijke stad was die zich onder dwang moest bekeren, specifiek ging het hier om de Banū al-Ḥārith.⁴⁰

De Profeet bleef dit soort campagnes ontplooiën tot aan zijn dood wanneer hij, letterlijk en figuurlijk, aan de vooravond ervan Usāma b. Zayd er terug op uitstuurt om Palestina binnen te dringen, het volk van Ubna bij verassing aan te vallen en alles plat te branden. Iedereen moest er aan geloven, behalve vrouwen en kinderen werden gespaard. Zij werden volgens de heersende regels verkocht als slaven.⁴¹

³⁸ David Grafton, *The Christians of Lebanon* (London 2004) 29.

³⁹ Idris El Hareir en Ravane M. El Hadji ed., *The Different Aspects Of Islamic Culture Vol. III The Spread Of Islam Throughout The World* (Parijs 2011) 85.

⁴⁰ Sahaja Carimokam, *Muhammad and the People of the Book* (Bloomington 2011) 443.

⁴¹ Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 31.

3. De Rechtgeleide Kaliefen (r. 632-661)

3.1 Abū Bakr en ‘Umar b. al-Khaṭṭāb: Kaliefen van *De Grote Jihād*

Na de dood van de Profeet, op 8 juni 632, erfde Abū Bakr (r. 632-634) als de eerste kalief heel de oorlogsdynamiek⁴² en dit zette hem er twee jaar later toe om af te stappen van de kleinschalige campagnes om *De Grote Jihād*⁴³ te lanceren.

In de eerste periode van zijn regeerperiode ondervond Abū Bakr veel weerstand, met name bij de moslims van Medina. Hij mocht dan wel de trouwste gezelschap en schoonvader van de Profeet zijn geweest, in hun ogen was hij vooral iemand van de *Muhājirūn* en van de Banū Quraish. Deze weerstand bestond uit de weigering om nog geldbedragen, de *sadaqa*, voor de oorlogsvoorzieningen te deponeren, maar deze weerstand werd heel snel de kop ingedrukt door Khālid b. al-Walīd.⁴⁴

Initieel zien we dat na de dood van de Profeet de regels met betrekking tot de overwonnen volkeren, en de bepaling van de *jizya*, aangehouden werden in de zin dat ook hier een brede waaier aan mogelijkheden voorhanden bleven. Jemenieten bestonden uit joden en christenen, en betaalden al aan de Profeet de *jizya*. Van het volk van al-Hīra ontving Abū Bakr na onderwerping door Khālid b. al-Walīd de afgesproken hoeveelheid *jizya* dat meestal 1 dinar per persoon bedroeg.

Dit geldbedrag nam soms de vorm aan van een "collectieve *jizya*", naar het voorbeeld van de Profeet met Taymā, Tabūk en Adhrah. Soms kwamen er extra verplichtingen die de Profeet in het verleden had afgedwongen van Tabāla en Jarash. En wanneer dat goed uitkwam, was een betaling *in natura* ook een mogelijkheid, zoals die in Maqna en Najrān werden opgesteld.⁴⁵

Van belang was dat de christenen en joden deze *jizya* konden betalen, maar dat dat voor de heidenen van Arabië uitgesloten was.⁴⁶

In de Klassieke Periode zal het verband tussen de *jihād* en de *jizya* onderworpen worden aan een uitvoerige synthese om de wetgeving rond de *dhimmī*, tot stand te brengen.⁴⁷

We kunnen er niet naast te kijken dat deze *Grote Jihād* niet op "roze wolkjes" is verlopen, en lijken de kritieken van auteurs zoals Jacques Ellul⁴⁸ en Bat Ye'or⁴⁹ - die het verband tussen *jihād* en *jizya* hebben bestudeerd - inderdaad een heel gevoelige snaar te raken.

⁴² Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 32.

⁴³ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York 2008) 40.

⁴⁴ Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 33.

⁴⁵ Idris El Hareir en Ravane M. El Hadji ed., *The Different Aspects Of Islamic Culture Vol. III The Spread Of Islam Throughout The World* (Parijs 2011) 198.

⁴⁶ Idris El Hareir en Ravane M. El Hadji ed., *The Different Aspects Of Islamic Culture Vol. III* (Parijs 2011) 198.
⁴⁷ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York 2008) 29.

⁴⁸ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad* (New York 2008) 24.

⁴⁹ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad* (New York 2008) 41.

Bat Ye'or wordt hier verder aangehaald in haar beschrijving van de start van de Grote Jihad en de inname van Palestina (Syro-Palestina), waarbij het om grootschalige plunderingen ging en meer dan 4000 joden, christenen en heidenen werden vermoord!⁵⁰

Omdat de oostelijke campagne tegen Trans-Jordanië mislukte⁵¹, werd de dijkbreuk naar Byzantium nog belangrijker en werden zelfs de troepen van Khālid b. al-Walīd uit Irak teruggeroepen en ingezet in Palestina.⁵²

Onder deze omstandigheden gaf Buṣrā zich bij verdrag over en werden zij onderworpen aan de betaling van de *jizya*.⁵³ Hierna viel de ene Palestijnse stad na de andere in handen van deze strijdkrachten.⁵⁴

Opvallend is dat al die christelijke Arabische stammen die voorheen de Profeet hebben tegengehouden omdat ze schatplichtig waren aan Byzantium, nu opeens de strijdkrachten van Abū Bakr op weg naar Gaza hebben vervoegd. Verschillende bronnen hadden het over deze ommekeer omdat deze is gebeurd nadat Byzantium deze stammen niet meer kon uitbetalen.⁵⁵

Het is uitgesloten dat deze sterke christelijke stammen van de ene dag op de andere een groepje "goede huisvaders" zijn geworden, maar dat ze hun capaciteiten ten dienste van de oprukkende moslims hebben gesteld. Meestal werden deze volkeren, die ten dienste van de moslims stonden, ontheven van de verplichting de *jizya* te betalen.⁵⁶

In latere verdragen werd deze assistentie vaker ingesteld in plaats van de *jizya*, en zien we specifieke afspraken bij 'Utba b. Farqad met Azerbaidjan en bij Surāqa b. 'Umar met Armenië.⁵⁷

Op 23 augustus 634 sterft Abū Bakr nadat hij 'Umar b. al-Khaṭṭāb (r. 634-644) als zijn opvolger heeft aangeduid. Met 'Umar b. al-Khaṭṭāb kwam een strateeg aan de macht die de doodsteek gaf aan de laatste weerstand van het Byzantijnse leger.⁵⁸

Deze stelden zich in de Jordaanse Vallei op in de hoop de islamitische opgang naar Tiberias en noordelijk Trans-Jordanië af te remmen, maar in 635 gaf Tiberias zich met alle omringende dorpen over. Het overgaveverdrag stipuleerde, bovenop de gangbare *jizya* van 1 dinar per persoon, dat de helft van alle huizen overgedragen zouden worden aan moslims en dat een deel van de oogst afgestaan moest worden.⁵⁹

⁵⁰ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York 2008) 44.

⁵¹ Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 38.

⁵² Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 40.

⁵³ Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 40.

⁵⁴ Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 43.

⁵⁵ Moshe Gil, *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 37.

⁵⁶ Idris El Hareir en Ravane M. El Hadji ed., *The Different Aspects Of Islamic Culture Vol. III The Spread Of Islam Throughout The World* (Parijs 2011) 199.

⁵⁷ Idris El Hareir en Ravane M. El Hadji ed., *The Different Aspects Of Islamic Culture Vol. III* (Parijs 2011) 199.

⁵⁸ Levi Della Vida, G. and Michael, B. 'Umar (I) b. al-Khaṭṭāb', in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, aldaar 2.

⁵⁹ Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 43.

Rond deze machtsoverdracht was Damascus vanaf 12 maart 635 ook het toneel van een belegering door islamitische strijdkrachten, en nog geen half jaar later volgde de overgave op 10 september 635.⁶⁰

De Jacobiet Michael de Syriër verhaalt dat de Syro-Palestijnse *razzia's* gekenmerkt werden door plunderingen die de Arabieren verrijkten. Hij gaat verder en verhaalt dat 'Umar b. al-Khattāb na deze overgave Khālid b. al-Walid liet uitrukken tegen Aleppo en de Antiocheense regio, waar een groot aantal mensen vermoord werden.⁶¹

Vanaf 635 wordt de *jihād* richting Irak verder gezet, helemaal tot in de omgeving van de Perzische hoofdstad. Tegen 642 is Irak volledig in handen van de moslimlegers die vanuit Medina versterkt werden. Michael G. Morony wordt aangehaald met zijn beschrijving van de afslachting van 70.000 inwoners van Ullays, de afslachting van het Perzische leger bij de slag van al-Qādissiya in 636, en een groot deel van de bevolking die in de slavernij werd gedwongen en verkocht.⁶²

Morony gaat verder en beschrijft hoe de *razzia's* langs de Tigris en de Eufraat vooral gericht waren tegen Nestoriaanse en Monofysitische christenen, en hoe vele monniken werden vermoord of gedwongen bekeerden.⁶³

Ook de eerste invallen in Armenië - tussen 640 en 642 – die de voorbode waren van de totale invasie in 654, komen in Armeense bronnen voor waarin werd beschreven hoe het district Varon werd geplunderd en haar inwoners vermoord. Dvin werd in 642 ingenomen en geen enkele burger werd gespaard. Sebeos verhaalt hoe de Ismaëlieten (Arabieren) de weg terug opgingen vanwaar ze kwamen, met wel 35.000 gevangen.⁶⁴

Ook islamitische bronnen, zoals de historicus al-Ṭabarī (839-923), geven aan dat deze gewelddadige *jihād* eveneens vanuit de Koran werd gemotiveerd. Aan zijn commandant, die tegen al-Basrah moest uitrukken in het jaar 636, gaf 'Umar b. al-Khattāb letterlijk vers 9:29 mee en voegde eraan toe dat indien ze de *jizya* zouden weigeren te betalen, ze moesten antwoorden met het zwaard... zonder enige mildheid.⁶⁵

In dit werkstuk wil ik vooral verder ingaan op de ontwikkelingen onder 'Umar b. al-Khattāb⁶⁶, aangezien de latere codificatie van de wetgeving rond *dhimmīs* niet uitsluitend gebaseerd is op de traditie van de Profeet.⁶⁷

⁶⁰ Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 44-45.

⁶¹ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York 2008) 44.

⁶² Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad* (New York 2008) 51.

⁶³ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad* (New York 2008) 53.

⁶⁴ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad* (New York 2008) 55.

⁶⁵ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad* (New York 2008) 26.

⁶⁶ Hoofdstuk 3.3 'Umar b. al-Khattāb, de hervormende grondlegger

⁶⁷ Sahaja Carimokam, *Muhammad and the People of the Book* (Bloomington 2011) 412.

De laatste geopenbaarde verzen uit Hoofdstuk 5 van De Koran gaan in op de omgang met de Volkeren van Het Boek, maar bevatten een zéér onderscheidend oordeel over hen (*ahl al-kitāb*) in het geval ze niets te vrezen hebben, en in het geval ze juist bestreden moeten worden.⁶⁸

Q (5:69) en zij die deugdelijk handelen

Voorwaar, degenen die (in de Koran) geloven en de joden en de sabiërs en de christenen en wie er in God en de Laatste Dag geloven en goede werk verrichten: voor hen zal er geen angst zijn en zij zullen niet treuren.

Q (5:57) en zij die niet als medestanders genomen mogen worden

O jullie die geloven! Neemt niet degenen die jullie godsdienst tot een (onderwerp van) bespotting en scherts maken van degenen die de Schrift vóór jullie gegeven waren en de ongelovigen als beschermers. En vreest God, indien jullie gelovigen zijn.

Naast de Koran en de overleveringen over de Profeet, worden ook de methodiek van ‘Umar b. al-Khattāb opgenomen in de kristallisatie van de wetgeving rond *dhimmīs*, en de wijziging van de verdeling van de oorlogsbuit dat een effect gaat hebben op de doelstelling van de opbrengsten.⁶⁹

3.2 ‘Uthmān b. ‘Affān en ‘Alī b. Abī Ṭālib: Kaliefen van de *Fitna*oorlog

Volledig in strijd met de chronologische afwikkeling van de periode van de Rechtgeaarde Kaliefen, ga ik deze via een zijspoor afwerken om aan het einde van dit hoofdstuk de brug te maken naar ‘Umar b. al-Khattāb in zijn hoedanigheid van hervormer en inspiratiebron voor de klassieke wetgevende periode vanaf het einde van de 8^{ste} eeuw/begin 9^{de} eeuw.⁷⁰

Voor ‘Umar b. al-Khattāb door een slaaf van de gouverneur van Baṣra op 3 november 644 wordt vermoordt, zogezegd vanwege een fiscaal dispuut waar de kalief geen gehoor aan wou geven⁷¹, heeft hij nog een indrukwekkend palmares aan veroveringen laten optekenen waarin de overgave van Jeruzalem⁷² ongetwijfeld bovenaan staat.

‘Uthmān b. ‘Affān (r. 644-656) staat bekend als de langst regerende Rechtgeleide Kalief, maar gedurende zijn heerschappij waren de veroveringen geen éénrichtingsverkeer meer. Kuststeden zoals ‘Irqa, Jubayl en Beiroet die in het jaar 636 met grote inspanningen werden ingenomen, kwamen in 644 terug in handen van de Byzantijnen.

⁶⁸ Sahaja Carimokam, *Muhammad and the People of the Book* (Bloomington 2011) 411.

⁶⁹ Hoofdstuk 3.3 ‘Umar b. al-Khattāb, de hervormende grondlegger

⁷⁰ Hoofdstuk 3.3 ‘Umar b. al-Khattāb, de hervormende grondlegger

⁷¹ Levi Della Vida, G. and Michael, B. 'Umar (I) b. al-Khattāb', in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, aldaar 4.

⁷² Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 52.

Het is Mu'āwiya, in 639 door 'Umar b. al-Khaṭṭāb tot commandant benoemd⁷³, die deze steden een jaar later terug inneemt.⁷⁴

Mu'āwiya heeft in 640 – onder 'Umar b. al-Khaṭṭāb - ook Caesarea ingenomen, en schijnbaar is dit uitsluitend gelukt met behulp van een zekere Joseph die hierdoor voor de rest van de joodse gemeenschap een *amān* – een vrijgeleide of garantie van veiligheid - heeft ontvangen, terwijl de rest van de inwoners verkocht werden als slaven.⁷⁵

En onder 'Uthmān b. 'Affān heeft hij, na een mislukte poging van 'Amr b. al-'Āṣ, in 644 ook Ascalon kunnen innemen.⁷⁶

Deze Mu'āwiya b. Abī Sufyān (602-680) maakt uiteindelijk een einde aan de regeerperiode van de Rechtgeleide Kaliefen in het jaar 661⁷⁷ (r. 661-680), maar vestigt eveneens een relatieve vrede die tijdens de regeerperioden van 'Uthmān b. 'Affān en 'Alī b. Abī Ṭālib (r. 656-661) ernstig verstoord werd, maar daar gaan we later op in.⁷⁸

Natuurlijk gingen de veroveringsoorlogen verder en werd het startschot reeds gegeven onder 'Umar b. al-Khaṭṭāb toen 'Amr b. al-'Āṣ (d. 664) schijnbaar zonder voorafgaande toestemming van de kalief, in 642 Egypte binnendrong.

Ondertussen was 'Uthmān b. 'Affān aan de macht gekomen en verloor 'Amr b. al-'Āṣ zijn gouverneurschap bij zijn terugkeer.⁷⁹

Het opkomende schisma gedurende de heerschappij van 'Uthmān b. 'Affān, dat hij in 656 uiteindelijk met zijn eigen leven zou bekopen, heeft schijnbaar al voeten in de aarde gehad tijdens de regeerperiode van 'Umar b. al-Khaṭṭāb.⁸⁰ Deze interne strijd zal gedurende 20 jaar de verdere inname van Noord-Afrika hinderen.⁸¹

Het is niet de bedoeling hier veel te diep op in te gaan, maar de kern van de strijd bestond uit een openlijke rivaliteit tussen de *Hāshimieten*, waarvan de Profeet afstamde, en de kaart van 'Alī b. Abī Ṭālib (599-661) trokken enerzijds, en de *Mekkaanse aristocratie* die de kaart van de Umayyaden trokken waartoe 'Uthmān b. 'Affān behoorde anderzijds.

Na de moord op 'Uthmān b. 'Affān op 17 juni 656 werd 'Alī b. Abī Ṭālib (r. 656-661) kalief, maar werd in het bijzonder niet erkend door 'Ā'isha - weduwe van de Profeet en dochter van Abū Bakr – en de eerder aangehaalde commandant onder 'Umar b. al-Khaṭṭāb, Mu'āwiya b. Abī Sufyān, die ondertussen gouverneur van Jeruzalem was.

Een openlijke strijd barstte los tussen 'Alī b. Abī Ṭālib en Mu'āwiya b. Abī Sufyān die leek beslecht te worden in de Slag van Ṣiffin in de zomer van 657. Het kwam uiteindelijk tot een arbitrage waarin deze strijd onbeslist ten ruste werd gebracht.⁸²

⁷³ Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 60.

⁷⁴ Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 58.

⁷⁵ Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 58.

⁷⁶ Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 58.

⁷⁷ Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 78.

⁷⁸ Hoofdstuk 4. De Umayyāden van Damascus (r. 661- 750)

⁷⁹ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (New York 1987) 28.

⁸⁰ Levi Della Vida, G. and Michael, B. "'Umar (I) b. al-Khaṭṭāb', in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, aldaar 5.

⁸¹ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (New York 1987) 28 e.v.

⁸² Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 75-76.

Volgens Arabische bronnen werd Mu‘āwīya b. Abī Sufyān in 661 door zijn volgelingen uitgeroepen tot Kalief nadat ‘Alī b. Abī Ṭālib werd vermoord. Syrische bronnen beweren dat deze machtsovername in de zomer van 660 gebeurde toen ‘Alī nog leefde.⁸³ Hoe het ook zij, met deze machtsovername kwam een einde aan de Eerste *Fitna*oorlog, maar werd de basis gelegd voor latere conflicten tussen de *Shī‘a*, de strekking van ‘Alī b. Abī Ṭālib, de *al-Khawārij* en de meerderheidsstroming van de Soennieten.⁸⁴

3.3 ‘Umar b. al-Khaṭṭāb, de hervormende grondlegger

3.3.1 Het werk van de Profeet verder gezet

Een van de opvallendste wijzigingen die ‘Umar b. al-Khaṭṭāb heeft doorgevoerd is het afstappen van veroverd gebied op te delen onder de strijders nadat hij daar 1/5^{de} van heeft afgetrokken voor zichzelf.⁸⁵

Te vaak gingen de overwinningen gepaard met een zucht naar meer rijkdom en de volledige onderdrukking van de overwonnen volkeren. Deze zucht ging altijd gepaard met vandalisme, plunderingen en afslachtingen. ‘Umar b. al-Khaṭṭāb wou deze misbruiken aanpakken en onthief Khālīd b. al-Walīd – volgens de overleveringen een voorstander van deze excessieve vorm van zelfverrijking -uit zijn functie. De betere behandeling van deze overwonnen bevolkingen door het behoud van hun eigendommen, maar door betaling van een jaarlijkse grondbelasting of *khārāj*, in combinatie met de al bestaande *jizya*, werd hem door Mu‘ādh b. Jabal (d. 639) aangeraden. Deze laatste stond bekend als een expert in economie en financiën, en garandeerde een structurele bron van inkomsten om de soldaten en garnizoenssteden te voorzien.⁸⁶

Deze aanpak is heel duidelijk afwijkend van de manier waarop de Profeet met ingenomen grond na een strijd (*‘anwatan*) omging. Bij de Slag van Banū Qurayza verdeelde de Profeet 4/5^{de} van de gronden onder de vier families van betrokken strijders. De gronden die ingenomen zijn zonder strijd (*ṣulḥan*), zoals de Profeet zelf had aangegeven na de verbanning van de Banū al-Naḍīr, lieten hem alle vrijheid toe om deze naar eigen inzichten te verdelen omdat er geen strijders betrokken waren.

Toen ‘Umar b. al-Khaṭṭāb het zuiden van Irak – *Sawād* - had ingenomen, en dit deed hij *‘anwatan*, volgde hij de hierboven beschreven regeling van de Profeet niet!⁸⁷

Latere overleveringen hebben de melding gemaakt dat de Profeet, net als de latere Kalief ‘Umar b. al-Khaṭṭāb, ook de belangen van de gemeenschap voor ogen had en slechts de

⁸³ Moshe Gil, *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 78.

⁸⁴ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (New York 1987) 37-38.

⁸⁵ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York 2008) 174.

⁸⁶ Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 50.

⁸⁷ Veccia Vaglieri, L., 'Khaṭṭāb', in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, aldaar 7.

helft van de ingenomen gronden heeft laten verdelen over hun families en de andere helft als een vorm van eigendomspacht heeft gelaten voor de joden van Khaybar.⁸⁸

3.3.2 Meer *ahl al-dhimma* in het Rijk, minder *ahl al-kitāb* in de *Hijāz*

Niet alleen kwamen bovenstaande wijzigingen uit de bus met betrekking tot de ontvangsten van *khārāj* op gronden die ingenomen werden, maar volgde eveneens een verbreding van het begrip *ahl al-dhimma*.

‘Abd-ar-Rahmān ibn ‘Awf (d. 653) leverde aan ‘Umar b. al-Khattāb over dat de Profeet opriep de Sabiërs, Samaritanen en Magianen (*al-Majūs*) te behandelen als de *ahl al-kitāb*. Dezelfde overleveraar had het erover dat de Profeet *jizya* ontving van het volk van Bahrein die eveneens Magianen waren.⁸⁹

Het bijzondere aan deze grondbelasting was dat deze altijd verschuldigd bleef, ongeacht de religieuze status van diegene die daarvoor aanspreekbaar was. Zelfs metgezellen van de Profeet die over zulke gronden beschikten konden niet ontsnappen aan deze grondbelasting!⁹⁰

Ook is het ‘Umar b. al-Khattāb die in het jaar 642 de joden van Khaybar uit de *Hijāz* verbant, ondanks de bepalingen die ze met de Profeet bij verdrag hadden vastgelegd.⁹¹ Hiervoor overleverde ‘Umar b. al-Khattāb zelf dat de Profeet had gezegd dat in de *Hijāz* geen twee religies (*al-diyānatayn*) naast elkaar zullen bestaan.⁹²

Hetzelfde lot ondergingen ook de christenen van Najrān, ondanks de bepalingen die ook zij met de Profeet waren overeen gekomen.⁹³

3.3.3 De derde heilige stad van de islam: Jeruzalem

Tot slot gaan we over tot de overgave van Jeruzalem in het jaar 638 nadat het sinds 636 volledig geïsoleerd werd door de islamitische strijdkrachten. De islamitische bronnen spreken elkaar tegen met betrekking tot het exacte jaartal waarin de overgave is gebeurd, maar al-Ṭabarī (d.923) en al-Balādhuri (d.892) houden het onderling ergens tussen 636 en 638.⁹⁴

Niet alleen de exacte datum waarop de overgave is gebeurd zal uiteindelijk stof tot discussie worden, maar ook de wijze waarop deze overgave is gebeurd en in wiens handen het is gebeurd. De bewering deed uiteindelijk de ronde dat de christenen van Jeruzalem zich na zo’n lang beleg wensten over te geven, maar dat ze dit uitsluitend in handen van

⁸⁸ Veccia Vaglieri, L., 'Khaybar', in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs aldaar 8.

⁸⁹ Idris El Hareir en Ravane M. El Hadji ed., *The Different Aspects Of Islamic Culture Vol. III The Spread Of Islam Throughout The World* (Parijs 2011) 199.

⁹⁰ Idris El Hareir en Ravane M. El Hadji ed., *The Different Aspects Of Islamic Culture Vol. III* (Parijs 2011) 205-206.

⁹¹ Veccia Vaglieri, L., 'Khaybar', in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, aldaar 9.

⁹² Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭa'*, Boek 45, nr. 45.5.18.

⁹³ David Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London 2004) 28.

⁹⁴ Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 51.

‘Umar b. al-Khaṭṭāb zouden doen. Nog andere bronnen hebben het over een delegatie uit Jeruzalem die afgevaardigd werd naar Jābiya om aldaar met de kalief te onderhandelen over hun overgave.

Nog andere bronnen plaatsten een intermediair – een zekere Khālid b. Thābit b. Ṭā‘in b. al-‘Ajlūn al-Fahmī – die tussen Jeruzalem en Jābiya, waar de kalief was, het verdrag heeft onderhandeld centraal.⁹⁵

Al-Ṭabarī beschrijft de inname van Jerusalem en voegt daarbij een kopie van de *amān* die ‘Umar b. al-Khaṭṭāb vanuit Jābiya heeft laten overbrengen.

In grote lijnen ziet Moshe Gil⁹⁶ vele gelijkenissen met het verdrag dat de Profeet heeft afgesloten met de joden na de Slag van Tabūk. Moshe Gil ziet echter ook heel wat afwijkingen, met name met betrekking tot de toevoeging dat joden zullen geweerd worden uit Jeruzalem, de veilige doorgang van hen die Jeruzalem wensen te verlaten om naar Byzantium af te reizen, en de toestemming voor hen die wensen te blijven indien ze de vereiste *jizya* voldoen.⁹⁷

Enkele jaren later, volgens de bronnen van Theophanes in 641⁹⁸, bezocht ‘Umar b. al-Khaṭṭāb de Tempelberg in het bijzijn van een met hem meegereisde jood. Het zou gaan om de bekeerde Ka‘b al-Aḥbār (d. 653) die een autoriteit zou zijn geweest rond joden en de Torah. Dit bezoek zou volledig in de geest van de heiligverklaring van Jeruzalem door de Profeet plaatsvinden, nog daterend van de tijd dat de moskee in Medina de naam *masjid al-qiblatayn* meekreeg.⁹⁹

Niet alleen Ka‘b al-Aḥbār zou zich hebben ingelaten met de begeleiding van ‘Umar b. al-Khaṭṭāb, maar ook andere plaatselijke joden zouden hem de werkelijke locatie van de ‘rots’ aanwijzen die door Constantijns moeder – Helena -gebruikt is als de afvoergoot van de riolering. Samen met de moslims die de opdracht hadden gekregen om de omgeving schoon te maken, deden de toegesnelde joden mee.¹⁰⁰ Ook de plaats waar de Tempel van Solomon stond werd aangewezen en ‘Umar b. al-Khaṭṭāb gaf daar eveneens de opdracht om daar *Moskee al-Aqṣā* te bouwen. De verantwoordelijkheid om deze moskee en de omgeving proper te houden werd toegekend aan een tiental joden die hierdoor ontheven werden van de betaling van de *jizya*.¹⁰¹

Moshe Gil vraagt zich af hoe de aanwezigheid van deze joden te rijmen valt met het overgaveverdrag dat ‘Umar b. al-Khaṭṭāb met de christen van Jeruzalem had afgesloten waarin de joden geweerd zouden worden. De joden hebben zich altijd al bekommerd om hun plaats in Jeruzalem en hun verbanning door het verdrag, en schijnbaar hebben ze in

⁹⁵ Moshe Gil, *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 53.

⁹⁶ Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 54.

⁹⁷ 2.3 Verdrag van Tabūk

⁹⁸ Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 73.

⁹⁹ Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 65-66.

¹⁰⁰ Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 66.

¹⁰¹ Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 71-72.

aanwezigheid van 'Umar b. al-Khaṭṭāb de Patriarch van Jeruzalem verzocht om 200 joodse gezinnen toe te laten.

De Patriarch zou niet meer dan 50 gezinnen toelaten, maar 'Umar b. al-Khaṭṭāb zou hierrond geoordeeld hebben om elkaar ergens tussenin te vinden.¹⁰²

Shelomo Dov Goitein trekt volgens Moshe Gil de verkeerde conclusie door ervan uit te gaan dat de *amān*, die al-Ṭabarī via Sayf b. 'Umar (d. 796) aan zijn werk heeft toegevoegd, geen authentiek overgaveverdrag kan zijn door de aanwezigheid van joden in Jeruzalem.

Moshe gelooft zelfs dat enig pragmatisme 'Umar b. al-Khaṭṭāb niet vreemd zal zijn geweest om de christenen van Jeruzalem over de streep te trekken.

Het zou zelfs niet uitgesloten zijn dat 'Umar b. al-Khaṭṭāb definitief een einde wou maken aan de aanwezigheid van christenen als enige niet-moslims, en zijn beide situaties – de echtheid van het overgaveverdrag van Jeruzalem en de aanwezigheid van joden – historisch correct.¹⁰³

Het hierboven beschreven overgaveverdrag van Jeruzalem zal later bekend komen te staan als hét *Verdrag van 'Umar of Shurūt 'Umar* en een zéér belangrijke rol spelen bij de kristallisatie van de rechten en verplichtingen van onderworpen volkeren.

Tot nu heb ik het Verdrag van 'Umar aan de hand van Moshe Gil beschreven als een historisch document in functie van de historische context waarin het schijnbaar tot stand is gekomen, met name bij de overgave van Jeruzalem.

De verdere bespreking van het Verdrag van 'Umar zal nu veeleer onderworpen worden aan de analyse van een tweetal onderzoekers - Milka Levy-Rubin en Mark Cohen – die, hoewel ze overtuigd zijn van het bestaan van een overgaveverdrag door Jeruzalem aan 'Umar b. al-Khaṭṭāb in het jaar 638, eveneens overtuigd zijn dat de *'Shurūt 'Umar* veel meer was dan dat.

3.4 Een brede kijk op *Shurūt 'Umar*

3.4.1 Historische en juridische zienswijze van het "eerste uur"

Hierboven hebben we gezien dat al-Ṭabarī (d. 923) een kopie van het Verdrag van 'Umar heeft opgenomen in zijn *Tārīkh al-Rusul wa-al-mulūk*, en een oppervlakkige beschrijving van de belangrijkste rechten en verplichtingen heeft gegeven die 'Umar b. al-Khaṭṭāb heeft laten opnemen.¹⁰⁴

Het wordt echter een probleem wanneer iemand als Mark Cohen aangeeft 30 versies van het Verdrag van 'Umar te hebben bestudeerd, in die zin dat het moeilijk vol te houden is dat er sprake kan zijn van één enkel document dat deze naam kan dragen.¹⁰⁵

¹⁰² Moshe Gil, *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 73.

¹⁰³ Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 73-74.

¹⁰⁴ 3.3.3 De derde heilige stad van de islam: Jeruzalem

¹⁰⁵ M. R., Cohen, 'What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999) 99-157, aldaar 104.

Vanaf de 10^{de} eeuw verschijnen vele varianten van de handen van Abū Bakr al-Khallāl (d.923), Muḥammad al-Busṭī (d.965), Muwaffāq al-Dīn b. Qudāma al-Maqdisī (d.1233) en vele anderen.¹⁰⁶

Helemaal interessant wordt het wanneer we gaan kijken naar de eerste juridische verschijningsvorm uit *Kitāb al-Umm* van al-Shāfi‘ī (d. 820), waarbij het aangehaald wordt in het hoofdstuk dat handelt over “de werkwijze die een *Imām* moet opvolgen wanneer hij een *kitāb ṣulḥ* (vredesverdrag) wens op te stellen om de *jizya* te bekomen”.¹⁰⁷

Dit document is interessant om als vertrekpunt te nemen in de verdere analyse, zowel wat de vorm als de inhoud betreft.

De gestandaardiseerde brief valt direct met de deur in huis als een antwoord op een onbenoemde christen¹⁰⁸:

“Je vroeg me (*sa’altanī*) om jou en de christenen van ‘deze of gene stad’ een garantie van bescherming (*amān*) te geven, en overeen te komen bij contract (*an...a’qida*) met jou en hen datgene dat is overeengekomen met de *dhimmīs*, in overeenstemming met wat jij me hebt gegeven en de voorwaarden die ik heb opgelegd betreffende wat verschuldigd is aan jou en hen, en van jou en hen. Waarop ik mezelf akkoord heb verklaard met jouw (jullie) verzoek en in overeenstemming met het contract met jou en hen, in naam van mezelf en alle moslims, jullie een garantie van bescherming te verlenen, zolang jij en zij blijven opbrengen wat we hebben verzocht, met name... (hier volgen de stipulaties).”¹⁰⁹

We gaan verderop zien dat Mark Cohen dit antwoord als een onvolledige weergave van het Verdrag van ‘Umar beschouwt. Om de gehele context te schetsen gaan we kijken naar wat er aan dit zogenaamde antwoord vooraf is gegaan. Mark Cohen verwijst zelf naar het werk van A.S. Tritton waarop we nu verder ingaan.

A.S. Tritton geeft aan dat dit antwoord geformuleerd werd naar aanleiding van volgende vraag dat de inleiding tot het verdrag uitmaakt¹¹⁰:

“Toen je naar ons kwam, vroegen we om veiligheid voor onze levens, onze gezinnen, ons bezit en onze medegelovigen op basis van volgende voorwaarden:

We betalen de *jizya* uit eigen hand en in staat van nederigheid.

Geen enkele moslim, dag of nacht, te weigeren plaats te nemen in onze kerken.

Hem (daar) drie dagen in onderhoud te voorzien, eten te geven en de deuren open te houden.

De *nakus* (trom) slechts zachtjes te beroeren (in onze kerken) en onze stemmen niet te verheffen met onze gezangen.

¹⁰⁶ M. R., Cohen, 'What was the Pact of ‘Umar? A Literary-Historical Study', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999) 99-157, aldaar 109.

¹⁰⁷ M. R., Cohen, 'What was the Pact of ‘Umar?', aldaar 119.

¹⁰⁸ M. R., Cohen, 'What was the Pact of ‘Umar?', aldaar 120.

¹⁰⁹ Dit is een eigen vrije vertaling naar het Nederlands.

¹¹⁰ Arthur Stanley Tritton, *Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of ‘Umar* (Abingdon 2008) 7-8.

Aldaar (kerken), alsook in onze huizen, geen onderdak te verlenen aan spionnen van jullie vijanden.

Geen kerken, kloosters, kluizenaarswoningen of gevangenissen te bouwen of deze die vervallen zijn te herstellen.

Ook niet bijeen te komen in die kerken, kloosters, ... die zich in moslimwijken bevinden of bijeen te komen in aanwezigheid van moslims.

Geen afgoderij tentoon te stellen of ertoe uitnodigen, geen kruisen te behouden in onze kerken, of in de straten en op de markten van de moslims.

De Koran niet te leren of het onze kinderen te onderwijzen.

Niemand van de onzen weerhouden om moslim te worden al die dat wensen.

Onze haren aan de voorzijde af te knippen, de *zunnar* (onderscheidende riem) dragend rond ons midden.

Ons tot ons geloof houden en niet trachten te gelijken op de moslims in klederdracht, verschijning of voorkomen, hun zadels en de gravering van onze zegels in het Arabisch. Hun *kunyas* (naamgeving) niet gebruiken en ze te eren en te respecteren, voor hen op te staan wanneer we samen komen, hen te begeleiden en bij te staan op hun pad.

Onze huizen niet hoger bouwen dan die van de moslims.

Geen wapens te bezitten, noch ze te dragen in een islamitische stad of op reis door islamitische gebieden.

Geen wijn te verkopen of het zichtbaar op te stellen.

Geen vuren te stoken bij het wegdragen van onze doden in gebieden waar zich moslims bevinden. Onze stemmen niet te verheffen bij (onze) begrafenissen of onze doden in de nabijheid van moslims brengen.

Geen moslim te slaan of te verwonden.

Geen slaven te bezitten die het bezit zijn geweest van moslims.

Wij leggen deze voorwaarden op aan onszelf en aan onze geloofsgenoten, en wie ze afwijst - of niet opvolgt – geniet geen bescherming (meer).”¹¹¹

Zelf betwijfelt A.S. Tritton de beschrijving van de oorsprong in zijn geraadpleegde bronnen omdat het hem onwaarschijnlijk lijkt dat de christenen, die onder Byzantijns gezag leefden, voldoende contact met de moslims – en dus over voldoende kennis zouden beschikken – hadden om zoiets te formuleren.¹¹²

Tritton gelooft zelfs dat niemand kan achterhalen wat hét Verdrag van ‘Umar juist was, en dat we alleen maar kunnen uitgaan van een reeks overgaveverdragen zoals we er zoveel hebben gezien. Meer nog, hij suggereert dat wat later aangewezen zou worden als hét Verdrag van ‘Umar niets anders is dan een juridische oefening tot opstelling van een overgaveverdrag zoals hierboven aan de hand van al-Shafi‘ī is weergegeven.¹¹³

Deze zienswijze wordt door Mark Cohen aangehaald en hij laat Tritton verder aan het woord die hét Verdrag van ‘Umar categoriseert als een “pseudo-grafische” tekst die de

¹¹¹ Dit is een eigen vrije vertaling naar het Nederlands.

¹¹² Arthur Stanley Tritton, *Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of ‘Umar* (Abingdon 2008) 10.

¹¹³ Arthur Stanley Tritton, *Caliphs and their Non-Muslim Subjects* (Abingdon 2008) 12.

later tot stand gekomen gebruiken met betrekking tot *dhimmīs* retroactief aan ‘Umar b. al-Khaṭṭāb trachtte toe te schrijven.¹¹⁴

De meeste onderzoekers plaatsen, net zoals Tritton heeft voorgesteld, Kalief ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (r.717-720) aan de basis van dit verdrag, omdat *juist* hij deze verregaande beperkingen ten aanzien van *dhimmīs* heeft opgelegd.¹¹⁵

Mark Cohen geeft aan dat, volgend Albrecht Noth, de verregaande beperkingen niet uitsluiten dat dit verdrag wél ten tijde van ‘Umar b. al-Khaṭṭāb is opgesteld. Noth geeft wel de nuance mee dat deze beperkingen initieel niet opgelegd werden om te denigreren, maar om de prille en breekbare Arabisch-islamitische identiteit te beschermen.¹¹⁶

Naast de versie van al-Shāfi‘ī, bestaat er ook een opname van de stipulaties uit het Verdrag van ‘Umar met betrekking tot de verplichtingen van de *dhimmīs* door Abū Yūsuf in zijn *Kitāb al-Khārāj*, terwijl het bijna zeker is dat Abū Yūsuf (d. 789) niet op de hoogte was van het verdrag. Hierin volgt Milka Levy-Rubin de zienswijze van Noth om de tekst van Abū Yūsuf met betrekking tot die stipulaties als een – mildere - historische tijdgenoot van het Verdrag van ‘Umar te beschouwen.¹¹⁷

3.4.2 Een literair-kritische zienswijze

Mark Cohen heeft van zijn vele bestudeerde varianten de versie van het Verdrag van ‘Umar uit het werk van de Andalusische Maliki-jurist al-Turtūshī (d. 1126) - *Sirāj al-mulūk* – als meest waarheidsgetrouwe versie aangeduid. Het is met behulp van deze versie dat hij een literair kader van het Verdrag van ‘Umar voorstelt dat verder gaat dan de analyses van Tritton en Noth.¹¹⁸

Mark Cohen begint eerst met de definiëring van *hét* Verdrag van ‘Umar als het verdrag waarnaar verwezen wordt als *‘ahd ‘Umar*, *‘aqd ‘Umar* of *al-shurūt al-‘umariyya* en specifiek als *shurūt al-naṣārā* of “de stipulaties van de christenen”.

Tegelijk onderscheidt hij deze verdragen van de gangbare overgaveverdragen, die volgens hem de "vraag-antwoord-formule" missen die een noodzakelijke voorwaarde is.

Onder deze voorwaarden voldoet zelfs de variant van al-Tabarī niet aan bovenstaande definitie!¹¹⁹

Bij deze "vraag-antwoord-formule" benadrukt Cohen in de bespreking van het Verdrag van ‘Umar, zoals overgeleverd door ‘Abd al-Raḥmān b. Ghanm, dat het antwoord van de

¹¹⁴ M. R., Cohen, 'What was the Pact of ‘Umar? A Literary-Historical Study', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999) 99-157, aldaar 101.

¹¹⁵ Arthur Stanley Tritton, *Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of ‘Umar* (Abingdon 2008) 230.

¹¹⁶ M. R., Cohen, 'What was the Pact of ‘Umar? A Literary-Historical Study', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999) 99-157, aldaar 101.

¹¹⁷ M., Levy-Rubin., 'Shurūt ‘Umar and its Alternatives: The Legal Debate throughout the Eight and ninth Centuries over the status of the dhimmīs', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005) 170-206, aldaar 192.

¹¹⁸ M. R., Cohen, 'What was the Pact of ‘Umar? A Literary-Historical Study', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999) 99-157, aldaar 102 e.v.

¹¹⁹ M. R., Cohen, 'What was the Pact of ‘Umar?', aldaar 103.

kalief afgesloten werd met een confirmatieclausule, hoewel de mogelijkheid nog steeds open stond om amendementen toe te voegen.¹²⁰

Om terug te komen op de versie uit *Kitāb al-Umm* van al-Shāfi'ī¹²¹, zien we dat deze formulering eenzijdig is, géén ruimte laat voor enige inbreng in de stipulaties door de christenen en de rol van 'Abd al-Rahmān b. Ghanm onvermeld laat.

Het is een juridisch uitgewerkt dictaat dat als antwoord dient te worden geformuleerd op een overwonnen volk dat om bescherming vraagt (*sa'alnākum al-amān*).¹²²

De inhoudelijke consequenties van al deze verschillende varianten in handen van verschillende geleerden zullen in latere hoofdstukken aan bod komen, maar voorlopig gaan we hier de literatuur-kritische analyse van Mark Cohen verder zetten.

De formulering van een verzoek aan de kalief en het antwoord dat daarop volgde met inbegrip van een bevestigingsclausule geeft aan dat de zienswijze van Noth, waarbij hij ervan uitgaat dat *hét* Verdrag van 'Umar een kristallisatie van de vele overgaveverdragen die voldoen aan de "vraag-antwoord-formule" is, geloofwaardig lijkt.¹²³

En toch is er scepsis over de authenticiteit van het Verdrag van 'Umar, en A.S. Tritton versterkt deze bedenkingen door zich af te vragen waarom de christenen zélf deze denigrerende stipulaties dicteren. Cohen en Noth relativieren het denigrerend karakter van deze stipulaties om het vraagstuk rond de authenticiteit ervan te beslechten, maar komen wat mij betreft niet overtuigend over.¹²⁴

Het was wachten tot een alternatieve kijk op het Verdrag van 'Umar door Milka Levy-Rubin om tot een overtuigende authenticiteitsverklaring te komen.¹²⁵

3.4.3 Historische en juridische zienswijze van het "laatste uur"

Wanneer *hét* Verdrag van 'Umar de status van een canonic document heeft verkregen is volgens Milka Levy-Rubin alleen maar te koppelen aan de negende-eeuwse juridische discussies. De suggestie van Tritton en Noth dat het Verdrag niets anders is dan een juridische oefening wordt volgens Milka onvoldoende bewezen geacht.¹²⁶

Hiermee onderscheidt ze het circuleren van het document *an sich* - dat volgens al van voor de negende-eeuwse juridische en maatschappelijke het geval was - van de kristallisatie ervan in een juridisch discours van de klassieke juristen zoals al-Shāfi'ī en Abū Yūsuf.¹²⁷

¹²⁰M. R., Cohen, 'What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999) 99-157, aldaar 108.

¹²¹ Hoofdstuk 3.4.1 Historische en juridische zienswijze van het eerste uur

¹²² M. R., Cohen, 'What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999) 99-157, aldaar 120.

¹²³ M. R., Cohen, 'What was the Pact of 'Umar?', aldaar 128.

¹²⁴ M. R., Cohen, 'What was the Pact of 'Umar?', aldaar 129.

¹²⁵ 3.4.3 Historische en juridische zienswijze van het "laatste" uur

¹²⁶ M., Levy-Rubin., 'Shurūt 'Umar and its Alternatives: The Legal Debate throughout the Eight and ninth Centuries over the status of the dhimmīs', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005) 170-206, aldaar 171-172.

¹²⁷ M., Levy-Rubin., 'Shurūt 'Umar and its Alternatives, aldaar 172.

Het bewijs van deze circulatietheorie vindt zij in de ketting van overleveraars van *aḥādīth* (overleveringen) die overgeleverd zijn door Ibn ‘Asākir (1176). Met overleveraars zoals Sufyān al-Thawrī (d.778), Muḥammad b. Ka’b al-Quraḏī (d.726-737) en Ṭalḥa b. Muṣarraf (d.731) gaat ze uit van een voorzichtig beginpunt van deze circulatie in de tweede helft van de 8^{ste} eeuw.¹²⁸

Aan de hand van Noth’s indeling van de clausules over drie categorieën die samenvallen met (1) de perioden waarin de veroveringen plaatsvinden en vooral gaan om het bekomen van de *amān*, (2) de perioden dat de moslims zich beginnen te vestigen in de veroverde gebieden en afspraken om de moslimminderheid te beschermen noodzakelijk maakten en (3) de perioden waarin een omslagpunt bereikt wordt en de moslims de meerderheid uitmaken, concludeert Milka dat *hét* Verdrag van ‘Umar tot stand is gekomen als onderdeel van een ononderbroken discussie over *dhimmīs* en hun rechten en verplichtingen vanaf de 8^{ste} eeuw (‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz) tot het begin van de 9^{de} eeuw.¹²⁹

Interpretaties rond de categorisering van een stad als *miṣr maṣṣarathu al-‘arab/al-muslimīn* (gevestigd door Arabieren/moslims) of niet blijkt *hét* juridische criterium bij de toekenning of hernieuwing van bepaalde privileges, maar dit bekijken we later.¹³⁰

Binnen deze discussie komt Milka tot de conclusie dat er rond de eeuwwisseling van de 8^{ste} naar de 9^{de} eeuw verschillende versies van gelijkaardige verdragen bestonden, waarbij de instrumentele versies van al-Shāfi‘ī en Abū Yūsuf niet de enige waren die zo uiteenlopend waren¹³¹. Van een consensus was hoegenaamd géén sprake.¹³²

Wel is het zo dat *hét* doorgebroken Verdrag van ‘Umar, dus *hét* Verdrag van ‘Umar, zich pas in de tweede helft van de 9^{de} eeuw heeft gemanifesteerd tijdens de invoering van de daarin vervatte strengere bepalingen vanaf Al-Mutawakkil (846-861). Deze negende-eeuwse versie heeft alle voorgaande versies geïsurpeerd, zelfs de instrumentele versies van al-Shāfi‘ī en Abū Yūsuf.¹³³

De authenticiteit van het Verdrag van ‘Umar wordt door Milka Levy-Rubin ook uitvoerig bewezen door de manifestatie van *hét* Verdrag van ‘Umar te zien als een complexe evolutieve synthese van de overgaveverdragen uit de 7^{de} eeuw.¹³⁴

Hierin tracht ze de bedenkingen van Fattal met betrekking tot de authenticiteitsverklaring aan de hand van deze oudere overgaveverdragen te weerleggen. Fattal wijst deze

¹²⁸ M., Levy-Rubin., 'Shurūṭ ‘Umar and its Alternatives: The Legal Debate throughout the Eight and ninth Centuries over the status of the dhimmīs', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005) 170-206, aldaar 172.

¹²⁹ M., Levy-Rubin., 'Shurūṭ ‘Umar and its Alternatives, aldaar 172.

¹³⁰ Hoofdstuk 5.3 De juristen van de Vroeg-Klassiek Periode

¹³¹ M., Levy-Rubin., 'Shurūṭ ‘Umar and its Alternatives: The Legal Debate throughout the Eight and ninth Centuries over the status of the dhimmīs', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005) 170-206, aldaar 203.

¹³² M., Levy-Rubin., 'Shurūṭ ‘Umar and its Alternatives, aldaar 204.

¹³³ M., Levy-Rubin., 'Shurūṭ ‘Umar and its Alternatives, aldaar 204.

¹³⁴ Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence* (Cambridge 2011) 4.

overgaveverdragen van de hand omdat hij ze té complex, té gedetailleerd en té veelzijdig zijn om ontsproten te zijn geweest aan een woestijnvolk.¹³⁵

Albrecht Noth gaat niet zo ver als Fattal om het bestaan van deze verdragen volledig in twijfel te trekken, maar gelooft wel dat er latere toevoegingen zijn gebeurd. Het is nooit ongewoon geweest om bepaalde documenten als vervalsingen of hagiografische overdrijvingen weg te zetten, maar het bestaan van de zogenaamde *baqt* – het verdrag tussen Nubia en ‘Abdullāh b. Abi Sarḥ uit 652 – werd altijd gecontesteerd tot er bij de opgravingen in Qaṣr Ibrīm, in 1972, een brief van de ‘Abbasidische gouverneur in Egypte aan de koning van Nubia, uit het jaar 758, duidelijk de verplichtingen uit de *baqt* ter herinnering worden aangehaald.¹³⁶

Wadād al-Qādī wordt door Milka Levy-Rubin aangehaald als een voorstander van deze authenticiteit op basis van hun uniformiteit, gestandaardiseerde stijl, analoge inhoud en het bestaan van gelijkaardige documenten die niet onder de categorie van een overgaveverdrag vallen, maar een ander onderwerp behandelen.¹³⁷

Milka Levy-Rubin haalt verdere argumenten aan uit "externe bronnen", met name bronnen die zich bij de overwonnen bevolkingen bevonden en moeilijk als verdacht opzij gezet kunnen worden. Verwijzend naar het bestaan van pre-islamitische internationaalrechtelijke gewoonten tussen deze Arabieren en de daar omliggende Hellenistische, Romeinse en Byzantijnse regio's toont aan dat we hier niet kunnen spreken van een analfabeet en barbaars woestijnvolk dat zogenaamd niet over deze literaire traditie *kon* beschikken.¹³⁸

Milka gaat veel verder en heeft het zelfs over terminologische karakteristieken bij deze pre-islamitische verdragen die grote gelijkenissen vertonen met *het* Verdrag van ‘Umar. Duidelijke indelingen in onderhandelingsfase, stipulaties, straffen/boetes en ratificaties (cfr. bevestigingsclausule) spreken boekdelen.¹³⁹

Ook de interne verdragsrechtelijke cultuur van allianties (*hilm*) en convenanten (*‘ahd* en *‘aqd*) op stammenniveau heeft een pre-islamitische en islamitische grondslag¹⁴⁰, en de geldigheid van deze complexe materie wordt uitvoerig besproken door Ella Landau-Tasseron.¹⁴¹

Hierboven hebben we ook gezien hoe Tritton zich afvroeg waarom de christenen zichzelf deze beperkende maatregelen zouden opleggen, en koppelde aan dit vraagstuk zijn scepsis over de authenticiteit van het verdrag.¹⁴²

¹³⁵ Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence* (Cambridge 2011) 8.

¹³⁶ Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire* (Cambridge 2011) 8-9.

¹³⁷ Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire* (Cambridge 2011) 9.

¹³⁸ Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence* (Cambridge 2011) 10.

¹³⁹ Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire* (Cambridge 2011) 11.

¹⁴⁰ Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire* (Cambridge 2011) 18.

¹⁴¹ E. Landau-Tasseron, 'Alliances In Islam' in: M. Bernardes en John Abdallah Nawas ed., *Patronage And Patronage in Early And Classical Islam* (Leiden 2005) 1-33, aldaar 6-9.

¹⁴² Hoofdstuk 3.4.2 Een literair-kritische zienswijze

Milka zegt hierover dat het niet uitgesloten is omdat in die regio's, met Jeruzalem dat in 614 ingenomen werd door de Perzen, daarna van 622 tot 628 in volle oorlog met de Byzantijnen al dat leed heeft ondergaan, tot aan het beleg van de moslims tussen 636 en 638¹⁴³, deze overwonnen volkeren zelfs de reflex hadden ontwikkeld om zulke verdragen op te stellen om een veilige overgave gegarandeerd te krijgen door de overwinnaars.¹⁴⁴ Tot slot valt het zelfs op dat deze volkeren op eigen initiatief hun Graeco-Romeinse gebruiken door deze veroverende moslims hebben laten opnemen, met opvallende gelijkenissen tussen *pistis/fides* en de *amān* waar om verzocht werd in de initiërende vraag aan de kalief.¹⁴⁵

Het is, alvorens door te gaan naar de Vroeg-Klassieke periode, heel belangrijk om te begrijpen dat de toekenning van deze strengere bepalingen aan 'Umar b. al-Khaṭṭāb niet uitsluitend via dit instrument is gebeurd. Ook vele *aḥādīth* zouden zijn gefabriceerd om het gezag van 'Umar b. al-Khaṭṭāb te misbruiken om hoofdzakelijk belemmeringen tegen niet-moslims in overheidsfuncties tot stand te brengen.¹⁴⁶

'Umar b. al-Khaṭṭāb heeft om pragmatische redenen niet-moslims toegelaten om in overheidsfuncties te werken, en de latere beperkende *aḥādīth* zijn duidelijk een juridisch-intellectuele tegenbeweging die men retroactief wou toeschrijven aan deze kalief.¹⁴⁷ Naar zijn voorbeeld behielden zelfs de Umayyaden lange tijd de garnizoenssteden rond Damascus, Cairo en Buṣrā voor de moslims, en werden deze steden van daaruit bestuurd met behulp van een niet-moslim binnen de muren van deze steden.¹⁴⁸

¹⁴³ Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 8.

¹⁴⁴ Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence* (Cambridge 2011) 57.

¹⁴⁵ Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire* (Cambridge 2011) 11.

¹⁴⁶ David Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London 2004) 24.

¹⁴⁷ David Grafton, *The Christians of Lebanon* (London 2004) 25.

¹⁴⁸ David Grafton, *The Christians of Lebanon* (London 2004) 35.

4. De Umayyaden van Damascus

4.1 *Jihād* tussen politiek en religie

Hierboven hebben we een uitvoerige bespreking van de beginperiode in de islam gehad, en hierin is het belang ervan in de vorming van het recht rond de *dhimmīs*, *dhimma* en *jizya* grotendeels aan bod gekomen.

We gaan in grote mate dezelfde methodiek aanhouden, waarbij een bepaalde regeerperiode besproken wordt in functie van de behandeling van niet-moslims.

Het grote verschil dat in de loop van de bespreking van de Umayyadendynastie tevoorschijn gaat komen is het aandeel van de '*ulamā*' in deze materie.

Het spijtige aan deze periode, die in de literatuur omschreven wordt als "*the early period*" (Vroeg-Klassieke Periode) en de 7^{de} tot het einde van de 9^{de} eeuw doorloopt, is dat het moeilijk te dateren bronnen heeft voortgebracht. Dit is helemaal anders vanaf de 10^{de} eeuw, wanneer de *Klassieke Periode* van start gaat en de Vier Klassieke Wetscholen – gebaseerd op hun geestelijke grondleggers Abū Ḥanīfā (d. 767), Mālik b. Anas (d. 795), al-Shāfi'ī (d. 820) en Ahmad b. Ḥanbal (d. 855) – voortbrengt.¹⁴⁹

Soms worden deze perioden anders benoemd en ingedeeld, waarbij er sprake is van een Klassieke Periode tussen de 9^{de} en de 11^{de} eeuw, en een Middeleeuwse periode tussen de 11^{de} en de 15^{de} eeuw.¹⁵⁰

Alle voorgaande kaliefen hadden de bekering van de overwonnen volkeren geenszins tot doel, en bij de Umayyaden was dat ook niet anders. Het ultieme doel, en daarin gaat Mu'āwiya b. Abī Sufyān al grotendeel in slagen, is de instelling van een *Islamitische Politieke Orde* onder een Kalief.¹⁵¹

We moeten heel duidelijk stellen dat in deze beginperiode, door Bat Ye'or benoemd als de *Arab Wave* (634-750), de *dhimmī* eigenlijk niet centraal staat. Volgens haar staan de *jihād*, *dhimma*, *fay* (van de ongelovigen ontnomen grond), *khārāj*, *jizya* en de verdeling van de oorlogsbuit centraal.¹⁵²

De *ahl al-dhimma* zijn pas in de 10^{de} eeuw als categorie in de volksmond genomen door hun behandeling in de verschillende compendia over het recht van de *dhimmī*.

Tot dan stond de *Dhimmat Allah*, de Convenant van God, centraal.¹⁵³

De totstandkoming van de *dhimma* had tot gevolg dat de *jihād*, ten aanzien van diegenen die het hadden verkregen, tot een einde kwam door de vervulling van de daarin vervatte bepalingen en de betaling van de *jizya*.¹⁵⁴

¹⁴⁹ D.M., Freidenreich., 'Christians in Early and Classical Sunnī Law' in: D. Thomas en B. Roggema ed., *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History Vol. 1 (600 – 900)* (Leiden 2009) 99-114, aldaar 100.

¹⁵⁰ David Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London 2004) 15.

¹⁵¹ David Grafton, *The Christians of Lebanon* (London 2004) 23.

¹⁵² Bat Ye'or, (Trans. David Littman en Miriam Kochan), *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide* (Cranbury 2002) 47-51.

¹⁵³ A., Papaconstantinou, 'Between Umma and Dhimma. The Christians of the Middle East under the Umayyads', *Annales islamologiques* 42 (2008) 127-156, aldaar 135.

¹⁵⁴ Bat Ye'or, (Trans. David Littman en Miriam Kochan), *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide* (Cranbury 2002) 50.

Bat Ye'or maakt verder de analyse dat het concept van *De Heilige Oorlog* elementen van de *dhimmi* heeft geïnstitutionaliseerd in een theologische structuur die bij de Profeet, en zelfs tijdens de Umayyadendynastie, niet aan de orde was.¹⁵⁵

Meer nog, vanaf de machtsovername door Mu'āwiya in 661 tot de invoering van de islam als staatsgodsdienst door 'Abd al-Malik b. Marwān (r. 646-705), was de Kalief een neutrale leider van de *Jihādstaat* waarin soldaten met verschillende religieuze overtuigingen meestreden!¹⁵⁶

4.2 De geboorte van een dynastie

Net zoals 'Alī b. Abī Tālib niet verantwoordelijk was voor de dood van 'Uthmān b. 'Affān, zo ook was Mu'āwiya bij zijn aanstelling als Kalief niet verantwoordelijk voor de dood van 'Alī b. Abī Tālib. Opvallend is wel dat de Umayyadendynastie van in het begin onderhevig was aan tegenstand vanuit de *Shī'a*, de fractie rond de vermoorde kalief, én vanuit *al-Khawārij*, de fractie die zich uit ongenoegen heeft afgescheiden van de *Shī'a* én waarvan een lid 'Alī b. Abī Tālib heeft vermoord.¹⁵⁷

Later zou de weerstand zowat compleet worden wanneer er religieuze opwerpingen komen tegen het monarchistisch stelsel van erfelijke opvolging dat onmiddellijk ingang maakte bij de Umayyaden. Samen met exuberante vertoningen van weelde aan het hof van de opeenvolgende kaliefen uit de Umayyadendynastie, zorgden nog andere problemen voor het openlijk in vraag stellen van hun autoriteit.¹⁵⁸

Maar toch moet het Mu'āwiya toch nagegeven worden, hij is vanaf zijn aanstelling niet bij de pakken blijven zitten en al heel snel begon hij vorm te geven aan het eerste Islamitische Rijk dat zich van het oosten tot het westen zou uitstrekken. Buiten de geografische uitbreiding van het rijk, begon hij eveneens met een relokalisatiebeleid dat later soms ongewone vormen aanneemt. De verdwijnende joden uit de *Hijāz* hoeft niet altijd gezien te worden als een verbanning, vele van hen vond men terug in Syrië en Yemen in het kader van dit beleid.¹⁵⁹ Ook Caesarea wordt tijdens zijn periode bevolkt door een garnizoen Perzen die hij naar daar heeft gere lokaliseerd.¹⁶⁰

¹⁵⁵ Bat Ye'or, (Trans. David Littman en Miriam Kochan), *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide* (Cranbury 2002) 52.

¹⁵⁶ A., Papaconstantinou, 'Between Umma and Dhimma. The Christians of the Middle East under the Umayyads', *Annales islamologiques* 42 (2008) 127-156, aldaar 135.

¹⁵⁷ Majid Khadduri en Herbert J. Liebesny ed., *Law In The Middle East Vol. I Origin and Development of Islamic Law* (Washington D.C. 1955) 6.

¹⁵⁸ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (New York 1987) 36.

¹⁵⁹ Antoine Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State*, (Chicago 2016) 4.

¹⁶⁰ D., Whitcomb, 'Notes for an Archaeology of Mu'āwiya: Material Culture in the Transnational Period of Believers' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East I (LAMINE)* (2016) 11-28, aldaar 19.

Het is zelfs voorgekomen dat er Sicilianen bereid waren om op vrijwillige basis gere lokaliseerd te worden naar het Damascus van Mu'āwiya.

Later heeft Kalief al-Walid b. Yazid (r. 743-744) Cyprioten gedwongen gere lokaliseerd naar Syrië, maar onder protest van geleerden zoals al-Awzā'ī (d. 774) werden deze door zijn opvolger – Yazid III (r. 744-744) – teruggestuurd.¹⁶¹

Verder was het Mu'āwiya die begon aan de urbanisering van Mekka, en heeft hij het urbanisatieproject van 'Uthmān in Medina verder gezet om daar een administratief centrum te vestigen van het Islamitische Rijk.¹⁶²

En ook in de derde heilige stad, Jerusalem, is het hij die de bouw van de Rotskoepel heeft geïnitieerd en is het Kalief 'Abd al-Malik (r. 685-705) die het werk gefinaliseerd heeft in 692.¹⁶³ Om het helemaal af te maken, begon men al binnen de eerste tien jaar van zijn regeerperiode munten te slaan en werd de administratie naar een hoger niveau getild.¹⁶⁴

Eerder hebben we gezien hoe de Umayyaden de administraties van de overwonnen volkeren intact hielden om effectiever én efficiënter te kunnen heersen. Van belang is het om te zien hoe men hiervoor de *dhimmīs* heeft gebruikt, en hoe ook de inzet van hen in het islamitische leger indrukwekkende proporties begon aan te nemen.

4.3 Boekhouders, geestelijken en soldaten

Over de eerste moslims is zelfs Ibn Khaldūn (d. 1406) duidelijk en schreef hij in zijn *Muqaddima* uit 1377:

“Arabieren... ze waren ruw en onhandelbaar, en heel weinig bedreven in boekhouding en rekenkunde.”¹⁶⁵

Het verhaal doet de ronde, in islamitische én Byzantijnse bronnen, dat Manṣūr b. Sarjūn in 635 zelf de grote stadsdeur heeft geopend en de *amān* in ontvangst heeft genomen uit de handen van Khālīd b. al-Walid. Als belastingambtenaar, die eveneens onder de Perzen (r. Damascus 614-628) in die hoedanigheid heeft gefunctioneerd, heeft Manṣūr b. Sarjūn deze rol kunnen verderzetten.¹⁶⁶

¹⁶¹ W., al-Qādī, 'Non-Muslims in the Muslim Conquest Army in Early Islam' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (LAMINE)* (2016) 83-128, aldaar 102.

¹⁶² D., Whitcomb, 'Notes for an Archaeology of Mu'āwiya: Material Culture in the Transnational Period of Believers' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (LAMINE)* (2016) 11-28, aldaar 16.

¹⁶³ D., Whitcomb, 'Notes for an Archaeology of Mu'āwiya', aldaar 16.

¹⁶⁴ D., Whitcomb, 'Notes for an Archaeology of Mu'āwiya', aldaar 16.

¹⁶⁵ David Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London 2004) 36.

¹⁶⁶ S. H., Griffith, 'The Manṣūr family and Saint John of Damascus: Christians and Muslims in Umayyad Times' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (LAMINE)* (2016) 29-52, aldaar 29.

Ook onder Mu'āwiya bleef Manṣūr aan tot zijn eigen zoon Sarjūn b. Manṣūr deze rol van hem overnam en voor het hele Midden-Oosten de financiën beheerde. Van de kleinzoon van de eerste Manṣūr, Yuhanna b. Sarjūn zoals hij heette voor hij zich liet omdopen tot Johannes van Damascus en het hof van de Umayyaden later verliet, controleerde de totale financiën van deze dynastie!¹⁶⁷

We zien deze tolerantie in het hofleven en bij ambtenaren ook voortduren onder de eerste opvolger van Mu'āwiya, Yazid I (r. 680-683), die zowel Sarjūn b. Manṣūr als de christelijke poëet al-Akḥṭal (d. 710) tot zijn vaste tafelgasten nam.¹⁶⁸

Ook mocht al-Akḥṭal Yazid I vergezellen naar Mekka tijdens diens bedevaart, wat getuigt van een algemenere tolerantie.¹⁶⁹

De dronkemansverhalen over al-Akḥṭal zullen wel enige waarheid bevatten en dus getuigen van een grote tolerantie aan het hof, maar de overdrijvingen daarrond worden tegenwoordig weggezet onder 'Abbāsīdische anti-Umayyaden propaganda.'¹⁷⁰

Toch moeten we bekijken hoe Mu'āwiya tewerk is gegaan met de verschillende geloofsgemeenschappen, om zijn regeerperiode naar waarde in te schatten.

Niet alleen heeft hij zich sinds zijn aanstelling opgesteld als een neutrale leider die boven *alle* geloofsgemeenschappen stond, hij gebruikte deze neutraliteit eveneens om als rechter op te treden. In de *Maronitische Kronieken* wordt melding gemaakt van een dispuut tussen de Jacobieten en de Maronieten in 659, waarbij Mu'āwiya als arbiter optreedt en uiteindelijk de Jakobijnen tot 20.000 *denari* veroordeelt en het zwijgen oplegt.

Deze geldsom was sindsdien elk jaar aan hem verschuldigd om van zijn bescherming te genieten tegenover de Kerk.¹⁷¹

Deze casus doet Papaconstantinou de interessante conclusie trekken dat de Jacobieten via deze arbitrage een *amān* tegen vervolging door de Chalcedoniërs hadden verkregen en dat de Maronieten deze *amān* niet hoefden te bekomen, hoewel ze niet lijkt te kunnen verduidelijken hoe dat kwam of wat het betekende. Wel merkt ze op dat de Chalcedoniërs de bevoegdheid hadden om bepaalde groepen te vervolgen. Papaconstantinou gaat dan verder door te suggereren dat deze Chalcedoniërs in die tijd behoorden tot de *umma* waarvan Mu'āwiya de leider was.¹⁷²

Wanneer we het leiderschap van Mu'āwiya analyseren, dan zien we dat hij het Medinese model van de *umma wāḥida* heeft proberen na te bootsen, maar het is niet uitgesloten dat de bevoegdheden van de Chalcedoniërs in de geest van de confessionele onafhankelijkheid van andere geloofsgemeenschappen, zoals de joodse *Exilarch* in Jeruzalem en de joodse diaspora, gezien moet worden.

¹⁶⁷ T., David, 'Early Muslim Relations with Christianity', *Anvil Vol. 6, No. 1* (1989) 23-31, aldaar 23.

¹⁶⁸ S. H., Griffith, 'The Manṣūr family and Saint John of Damascus: Christians and Muslims in Umayyad Times' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (LAMINE)* (2016) 29-52, aldaar 31.

¹⁶⁹ A., Papaconstantinou, 'Between Umma and Dhimma. The Christians of the Middle East under the Umayyads', *Annales islamologiques* 42 (2008) 127-156, aldaar 139.

¹⁷⁰ Antoine Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State*, (Chicago 2016) 7.

¹⁷¹ A., Papaconstantinou, 'Between Umma and Dhimma. The Christians of the Middle East under the Umayyads', *Annales islamologiques* 42 (2008) 127-156, aldaar 139.

¹⁷² A., Papaconstantinou, 'Between Umma and Dhimma', *Annales islamologiques* 42 (2008) 127-156, aldaar 139.

Deze joodse Exilarch werd na de verovering van Jeruzalem terug ingevoerd nadat het in de 5^{de} eeuw afgeschaft was door de Sassaniden, en diende vooral als een *liaison* tussen de politieke klasse en de joods gemeenschap.¹⁷³

Ook Bat Ye'or merkt op dat er soms een doorgedreven symbiose tot stand kwam tussen de politieke elite en de geestelijke klasse, met de specifieke omstandigheid dat de Patriarch benoemd werd door de kalief en dat deze laatste de *jizya* uit zijn handen ontving nadat die is rondgegaan bij de christelijke geloofsgemeenschap.¹⁷⁴

Omdat de Umayyaden aan de macht kwamen gedurende de expansieperiode, werd ook de vraag naar de integratie van niet-moslims binnen het leger van belang. Verschillende juristen hebben dit vraagstuk behandeld in het kader van het vraagstuk rond de *jihād*. De opinies en oordelen van de juristen waren gebaseerd op de overleveringen over de Profeet en de gebruiken van prominenten uit de beginperiode, de hierboven besproken *al-Rāshidūn*.¹⁷⁵

Op basis van deze overleveringen waren alle juristen – op Saḥnūn (d. 855) na die bepaalde voorwaarden oplegden – het erover eens dat niet-moslims mochten deelnemen in het leger. De meest prominente voorstanders kon men vinden bij al-Sha'bī (d. 728), Abū Ḥanīfa (d. 767), al-Awzā'ī (d. 774), al-Thawrī (d. 778), Abū Yūsuf (d. 798), al-Shāfi'ī (d.820), Mālik b. Anas (d.795) en vele anderen.¹⁷⁶

Ondanks dit overwicht, bleken deze juristen toch in staat om enig weerwerk te bieden en deze toelating te verzwaren met discriminerende maatregelen rond hun aandeel in de oorlogsbuit. De overgrote meerderheid was voorstander van deze discriminatie, terwijl het merkwaardige duo al-Awzā'ī en al-Thawrī hier geen grondslag voor kon vinden.¹⁷⁷

We hebben hierboven gezien dat bij bepaalde overgaveverdragen door de Profeet specifiek werd bedongen dat er géén militaire deelname toegestaan was, terwijl in het Verdrag van Medina een specifieke verplichting tot militaire deelname werd opgenomen.¹⁷⁸ In het begin was dit duidelijk ook de opzet bij de Umayyaden en was er sprake van de integratie van Slavische soldaten in de jaren 664 en 692. Deze deelname had vanzelfsprekend de vrijstelling van de *jizya* tot gevolg.¹⁷⁹

Bij de Berbers in Noord-Afrika was er ook een integratieproces onder auspiciën van gouverneur 'Uqba b. Nāfi' al-Fihri (d. 683) tot stand gekomen dat tot massale bekingen heeft geleid en in de 8^{ste} eeuw was deze integratie getransformeerd in een complete islamisering van de Berbers.¹⁸⁰

¹⁷³ Robert J. Littman en Naomi E. Pasachoff, *A Concise History of the Jewish People* (Lanham 2005) 92.

¹⁷⁴ Bat Ye'or, (Trans. David Littman en Miriam Kochan), *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide* (Cranbury 2002) 53-54.

¹⁷⁵ W., al-Qādī, 'Non-Muslims in the Muslim Conquest Army in Early Islam' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (LAMINE)* (2016) 83-128, aldaar 83.

¹⁷⁶ W., al-Qādī, 'Non-Muslims in the Muslim Conquest Army in Early Islam', aldaar 84-85.

¹⁷⁷ W., al-Qādī, 'Non-Muslims in the Muslim Conquest Army in Early Islam', aldaar 87.

¹⁷⁸ Hoofdstuk 2. Van Mekka tot Khaybar en de laatste campagnes van de Profeet

¹⁷⁹ W., al-Qādī, 'Non-Muslims in the Muslim Conquest Army in Early Islam' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (LAMINE)* (2016) 83-128, aldaar 100.

¹⁸⁰ W., al-Qādī, 'Non-Muslims in the Muslim Conquest Army in Early Islam', aldaar 98.

4.4 De Tweede *Fitna*oorlog en het einde van de Sufyāni

Dat Mu‘āwiya b. Abī Sufyān, ondanks de grote weerstand die er vanaf zijn machtsovername bestond, héél veel krediet heeft opgebouwd door zijn succesvolle regeringsperiode, werd vooral aangetoond door de afwachtende houding van deze tegenstanders. Het is pas bij zijn dood, in april 680, dat deze tegenstand zich heeft gemanifesteerd en zijn zoon Yazīd I (r. 680-683) een moeilijke tijd tegemoet ging.¹⁸¹ De uitdaging vanwege de zoon van ‘Alī b. Abī Ṭalib, Ḥusayn (d. 680), kwam tot een abrupt einde toen hij in Karbalā’ op 10 oktober 680 werd vermoord, maar dit gaf eindelijk meer ruimte aan ‘Abdullāh b. al-Zubayr (d. 692) om de macht van de Umayyaden te contesteren.¹⁸²

De Umayyaden hebben van in het begin vooral steun kunnen bekomen van de nieuwe gebieden in de Syro-Palestijnse regio en hun regelmatige aanwezigheid in Jeruzalem heeft deze machtsbasis verstevigd. Gedurende de tumultueuze beginperiode van de Tweede *Fitna*oorlog zullen deze Palestijnse stammen een belangrijk aandeel hebben in het lot van deze jonge dynastie.¹⁸³

‘Abdullāh b. al-Zubayr bleek al heel snel een te duchten tegenstander en met het plotse overlijden van Yazīd I in november 683 groeide zijn aanzien in de regio’s buiten de *Hijāz* tot in Egypte!¹⁸⁴

Zelfs diens opvolger, Mu‘āwiya II (r. 683-684), heeft weinig kunnen verhelpen aan het verdere succes van ‘Abdullāh b. al-Zubayr. Meer nog, zijn dood in juni 684, bracht een schisma naar voren binnen de stammen die tot dan de Umayyaden onvoorwaardelijk steunden. Er was een voorkeur uitgesproken voor Khalid b. Yazīd, de broer van de gestorven kalief, maar Marwān b. al-Ḥakam (r. 684-685) werd uiteindelijk benoemd.¹⁸⁵

De totale omschakeling van de Sufyāni-tak naar de Marwāni-tak binnen de Umayyadendynastie werd volledig ingezet door ‘Abd al-Malik b. Marwān (r. 685-705) die ‘Abdullāh b. al-Zubayr pas tegen het einde van 692 definitief kon verslaan.¹⁸⁶

4.5 Kalief van een Arabisch Rijk

Hierboven is aangehaald dat Mu‘āwiya en ‘Abd al-Malik een belangrijke rol hebben gespeeld in de beginperiode van de islamitische staatsvorming, waarbij er tussen beiden een belangrijk verschil wordt opgemerkt. Mu‘āwiya bleek uit politieke noodzaak of zuivere berekendheid - of misschien wel door de wens om zich optimaal te weerspiegelen aan de Profeet in de Medinese context van staatsvorming – er vooral op gericht om alle geloofsgemeenschappen samen te brengen in één gemeenschap onder één *amīr al-*

¹⁸¹ Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 78.

¹⁸² Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 79.

¹⁸³ Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 80.

¹⁸⁴ Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 79.

¹⁸⁵ Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 80.

¹⁸⁶ Moshe Gil, *A History of Palestine* (Cambridge 1997) 82.

mu'minīn.¹⁸⁷Dezelfde auteur haalt Robinson aan die 'Abd al-Malik omschrijft als de kalief die het Rijk islamitisch heeft gemaakt¹⁸⁸, en met deze karakterisering is een grote omslag ten aanzien van de niet-moslims gepaard gegaan.

Deze omslag is niet onmiddellijk gebeurd, en er zijn analyses die ervan uitgaan dat 'Abd al-Malik de Syro-Palestijnse achterban en Jeruzalem goed genegen is gebleven. Vooral met de bouw van de Rotskoepel heeft hij meer dan alleen maar de moslims willen aanspreken. De bouw zelf heeft 4 jaren geduurd en slokte zeven jaar aan belastinginkomsten uit Egypte op.¹⁸⁹

Uiteindelijk zegt de behandeling van *dhimmīs* in een bepaalde regio niets over de behandeling ervan in een andere regio. Michaël de Syriër verhaalt dat 'Abd al-Malik de opdracht gaf alle zichtbare kruisen te verwijderen en de varkens te slachten.¹⁹⁰

En het Egypte dat fiscaal leeggeplunderd werd door de zoon van kalief 'Abd al-Malik, die aangesteld was als gouverneur, was het tafereel van georganiseerde slachtpartijen. De wijze waarop de *jizya* werd opgehaald was – aldus Bat Ye'or – niet eens volgens de regels.¹⁹¹

De Egyptische Kopten hebben het sindsdien voor de rest van de regeerperiode van de Umayyaden vreselijk te verduren gehad en werden als het ware tot de bedelstaf overbelast, met ontroostbare klaagbrieven van de Koptische Patriarch aan Marwān II (r. 744-750) tot gevolg.¹⁹²

Ook de veroveringen in Noord-Afrika, en vanaf 711 op het Iberische Eiland, brachten meer gebieden onder controle van de Umayyaden. Hele stammen werden in de slavernij gedwongen en de bekeerden kregen niet meer dan het statuut van *mawālī* en vielen ze onder een soort van stamtoezicht van een Arabische stam.¹⁹³

Over het hele rijk bleven deze bekeerde niet-Arabieren tweederangsburgers die nog steeds de *jizya* moesten ophoesten.¹⁹⁴

Hoewel 'Abd al-Malik tegenwoordig beschreven wordt als de *islamiserende kalief*, blijkt ook uit andere analyses, onder andere die van Naphtali Lewis, dat het eerder een *arabiserende kalief* was met de opmerkelijke beleidsdaden niet-Arabieren uit het overheidsapparaat te weren en vanaf dan alle overheidsdocumenten uitsluitend in het Arabisch bij te houden.¹⁹⁵

¹⁸⁷ Antoine Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State* (Chicago 2016) 23.

¹⁸⁸ Antoine Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State* (Chicago 2016) 23.

¹⁸⁹ Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 92.

¹⁹⁰ M., Levy-Rubin., 'Shurūt 'Umar and its Alternatives: The Legal Debate throughout the Eight and ninth Centuries over the status of the dhimmīs', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005) 170-206, aldaar 190.

¹⁹¹ Bat Ye'or, (Trans. David Littman en Miriam Kochan), *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide* (Cranbury 2002) 65-66.

¹⁹² Bat Ye'or, *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide* (Cranbury 2002) 71-72.

¹⁹³ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (New York 1987) 35.

¹⁹⁴ David Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London 2004) 36.

¹⁹⁵ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York 2008) 45.

Deze analyse lijkt volledig in lijn met de omschrijving van de Umayyaden als een federatie van Arabische stammen¹⁹⁶, waarbij de breuklijn zich niet bevindt tussen moslims en niet-moslims, maar tussen Arabieren en niet-Arabieren!

Deze breuklijn – Arabieren/niet-Arabieren - werd zelfs door één van de belangrijkste 'ulamā' uit de Syrische regio, al-Awzā'ī (d. 774), uitvoerig behandeld. Al-Awzā'ī was overtuigd dat de Arabische identiteit de grondslag van het islamitisch recht en cultuur uitmaakte, en ging zelf zo ver om een Arabische niet-moslim boven een niet-Arabische bekeerling te plaatsen!¹⁹⁷

Samen met Sufyān al-Thawrī (d. 778) wordt al-Awzā'ī gerekend tot een zogenaamde *Umayyad Madhab* omdat ze een gelijklopende leer hadden die zich duidelijk onderscheidde van de protagonisten die later aan de basis zouden liggen van de vier wetscholen.¹⁹⁸

Geen van beide uit deze zogenaamde Umayyad Madhab is later als grondlegger van een eigen wetschool uitgegroeid, maar dat kwam onder andere omdat de 'Abbāsiden niet opgezet waren met geleerden die verbonden waren aan de Umayyaden.¹⁹⁹

Het is uiteindelijk wachten tot de machtsovername door Kalief 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (r. 717-720) vooraleer we een significante wijziging zien in het beleid ten aanzien van zowel de *dhimmīs* als de *mawālī*.

4.6 Kalief van een Islamitisch Rijk en het einde van de Umayyaden

Hierboven hebben we gezien hoe het beleid dat uit het Verdrag van 'Umar voortkwam werd toegewezen aan 'Umar b. al-Khattāb, terwijl het om de praktijk uit de eindperiode van de Umayyaden – onder 'Umar b. 'Abd al-'Azīz – bleek te gaan.²⁰⁰

Het doel van dit beleid was uiteindelijk om de publieke ruimte zo islamitisch mogelijk in te richten, terwijl de christelijke elementen minimalistisch werden getolereerd.²⁰¹

Bij 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, of 'Umar II, zien we nu een duidelijke breuklijn tussen moslims en niet-moslims en worden de *mawālī* vrijgesteld van de *jizya* die nu alleen nog maar verschuldigd blijft door de *dhimmīs*.²⁰²

¹⁹⁶ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (New York 1987) 35.

¹⁹⁷ David Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London 2004) 45.

¹⁹⁸ S.C., Judd, 'al-Awzā'ī and Sufyān al-Thawrī: The Umayyad Madhab?' in: P. Bearman e.a. ed., *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress* (Cambridge 2015) 10-25, aldaar 11.

¹⁹⁹ S.C., Judd, 'Competitive Hagiography in Biographies of 'al-Awzā'ī and Sufyān al-Thawrī', *Journal of the American Oriental Society* Vol. 122, No 1 (Jan-Mar 2002) 25-37, aldaar 26-27.

²⁰⁰ Hoofdstuk 3.4 Een brede kijk op Shurūṭ 'Umar

²⁰¹ D.M., Freidenreich., 'Christians in Early and Classical Sunnī Law' in: D. Thomas en B. Roggema ed., *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History Vol. 1 (600 – 900)* (Leiden 2009) 99-114, aldaar 106-107.

²⁰² M., Levy-Rubin, 'Umar II's ghyār Edict: Between Ideology and Practice' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (LAMINE)* (2016) 157-172, aldaar 166.

Verder zijn de *ghiyār*-bepalingen, de bepalingen rond de kledingvoorschriften voor *dhimmīs*, schijnbaar voor het eerst door ‘Umar II in zijn Edict uitgevaardigd.²⁰³ Milka Levy-Rubin weerlegt deze zogenaamde primeur bij ‘Umar II en wijst dit toe aan latere toevoegingen om deze kalief extra vroom in te kleden.²⁰⁴ Over het algemeen zouden deze bepalingen vooral bedoeld zijn in de garnizoenssteden en de grotere steden, en hebben de *dhimmīs* op het platteland hier niets van gemerkt. De *ghiyār*-bepalingen, samen met het verbod van de *dhimmī* om bij de overheid werkzaam te blijven, trof vooral de stedelingen die als ambtenaren aan het werk waren en een bepaalde status hadden bekomen. Het Edict had in grote lijnen een verbetering voor de *mawālī* voor ogen, en – in het bijzonder in de de *amsār al-muslimūn* – het denigreren van de *dhimmīs* die zich door hun functie bij de overheid sociologisch en visueel hadden opgewerkt.²⁰⁵ De onderwerping van de *mawālī* aan de autoriteit van een *dhimmī* bleek hier het concrete probleem en bleef zogenaamd een probleem tot het einde van de Umayyaden.²⁰⁶

En toch zijn er twijfels bij de echtheid van dit Edict, of op zijn minst op de daadwerkelijke uitvoering van dit beleid. Wat betreft het verbod op de tewerkstelling van niet-moslims bestaan er enkele brieven van ‘Umar II aan zijn gouverneurs en is er ook een beschrijving in de *Sīra* over deze kalief van de hand van ‘Abdullāh b. ‘Abd al-Ḥakam (d. 829) en de *Ansāb al-ashrāf* van Aḥmad b. Yahyā al-Balādhuri (d.892).²⁰⁷

Yarbrough merkt ook op dat verschillende ‘*ulamā*’ zoals Mālik b. Anas en al-Shāfi‘ī, die volledig in lijn zijn met de bepalingen uit het Edict, hier geen enkele melding van maken.²⁰⁸

Heel opvallend is dat het uitsluiten van niet-moslims bij de overheid en de *ghiyār*-bepalingen in de *awā’il*-literatuur toegeschreven worden aan Kalief al-Mutawakkil (d. 861) van de ‘Abbāsiden en niet aan ‘Umar II.²⁰⁹

Yarbrough heeft bedenkingen bij de lokaliteit van het Edict zoals Milka Levy-Rubin het voorstelt, vooral omdat dit niet past bij een kalief die naar gouverneurs op afstand schrijft over dit soort beleid. Yarbrough houdt het bij pseudografische epistels die bedoeld zijn voor de ‘Abbāsidenleiders, maar die toegeschreven werden aan een kalief die recentelijk genoeg was én daadwerkelijk bekend stond om het type karakter van wie dit soort beleid zou zijn uitgegaan.²¹⁰

Mark Cohen gaat ervan uit dat deze bepalingen effectief toegeschreven kunnen worden aan ‘Umar II, maar dat de heruitgave van deze bepalingen door latere kaliefen zoals al-Mutawakkil betekent dat deze normen verslaptten of vervaagden.²¹¹

²⁰³ M., Levy-Rubin, ‘Umar II’s *ghiyār* Edict: Between Ideology and Practice’, aldaar 168.

²⁰⁴ M., Levy-Rubin, ‘Umar II’s *ghiyār* Edict: Between Ideology and Practice’, aldaar 158.

²⁰⁵ M., Levy-Rubin, ‘Umar II’s *ghiyār* Edict: Between Ideology and Practice’, aldaar 167.

²⁰⁶ David Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London 2004) 36.

²⁰⁷ L., Yarbrough, ‘Did ‘Umar b. al-‘Aẓīz issue an Edict Concerning Non-Muslim Officials?’ in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (LAMINE)* (2016) 173-206, aldaar 176-177.

²⁰⁸ L., Yarbrough, ‘Did ‘Umar b. al-‘Aẓīz issue an Edict Concerning Non-Muslim Officials?’, aldaar 193-194.

²⁰⁹ L., Yarbrough, ‘Did ‘Umar b. al-‘Aẓīz issue an Edict Concerning Non-Muslim Officials?’, aldaar 195.

²¹⁰ L., Yarbrough, ‘Did ‘Umar b. al-‘Aẓīz issue an Edict Concerning Non-Muslim Officials?’, aldaar 197-198.

²¹¹ Mark R. Cohen, *Under Crescent & Cross: The Jews in the Middle Ages* (New Jersey 1994) 66.

De hierboven aangehaalde Yuhanna b. Sarjūn zou nog bij ‘Umar II hebben gediend, maar niet veel later zou hij het hof verlaten en verder gaan als Johannes van Damascus.²¹² En toch hebben de hervormingen van ‘Abd al-Malik én ‘Umar II niets uitgehaald en bleven *dhimmīs* aan de slag bij de overheden²¹³, en dit zou zelfs doorgaan tot de hervormingen van al-Mutawakkil.²¹⁴

Ook hier zien we dat de praktijk in de verschillende regio’s en de behandeling van de gewone bevolking bij de niet-moslims soms een verbetering kende, maar meestal niet. De Palestijnse regio heeft na de relatieve vrede van Mu’āwiya in de eerste decennia van de 8^{ste} eeuw, met name onder ‘Abd al-Malik en ‘Umar II, niets anders dan oorlog, ellende en gedwongen bekeringen gekend.²¹⁵

In de omgeving van Damascus en de *Ghawṭa* beweerde men dat ten tijde van ‘Umar II geen enkel gebedshuis ongeschonden bleef.²¹⁶

Overleveringen van ‘Abd al-Razzāq (d.826) hebben het erover dat ‘Umar II zich niet stoorde aan het onderscheid tussen *al-amṣār al-qadīma* en *al-amṣār al-ḥadītha* – respectievelijk oude en nieuwe islamitische vestigingen – en overal de kerken liet vernietigen.²¹⁷ In het volgende hoofdstuk gaan we dieper in op deze materie van de *amṣār*.²¹⁸

Ook leverde dezelfde ‘Abd al-Razzāq over dat hij eveneens kruisen op de kerken liet overschilderen om het straatbeeld te ontdoen van christelijke tekenen.²¹⁹

De verdere verovering van het Iberische Eiland is ook niet zonder slag of stoot gegaan en worden tafereelen beschreven van een in opstand gekomen Toledo dat zich in 712 had overgegeven. Een jaar later werden alle notabelen vermoord of verjaagd en heeft men de plaatselijke bisschop levend verbrand! Er werden *dhimma* uitgereikt aan de overwonnen bevolkingen, maar per direct werden er verboden ingesteld op het bouwen van kerken en synagogen.²²⁰

De Berbers zelf, die ondertussen massaal bekeerd waren en het statuut van *mawālī* hadden, hebben sinds de aanstelling tot *amīr* van Ismā‘īl b. ‘Ubayd Allah door ‘Umar II betere tijden gekend die met de dood van deze kalief in 720 abrupt ten einde zijn gekomen.²²¹

²¹² S. H., Griffith, 'The Manṣūr family and Saint John of Damascus: Christians and Muslims in Umayyad Times' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East I (LAMINE)* (2016) 29-52, aldaar 34.

²¹³ David Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London 2004) 63.

²¹⁴ David Grafton, *The Christians of Lebanon* (London 2004) 34.

²¹⁵ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York 2008) 46.

²¹⁶ Moshe Gil (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997) 160.

²¹⁷ M., Levy-Rubin., 'Shurūt ‘Umar and its Alternatives: The Legal Debate throughout the Eight and ninth Centuries over the status of the dhimmīs', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005) 170-206, aldaar 177.

²¹⁸ Hoofdstuk 5. De ‘Abbāsīden

²¹⁹ M., Levy-Rubin., 'Shurūt ‘Umar and its Alternatives: The Legal Debate throughout the Eight and ninth Centuries over the status of the dhimmīs', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005) 170-206, aldaar 191.

²²⁰ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York 2008) 56.

²²¹ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (New York 1987) 35.

De nieuwe *amīr*, Yazīd b. Abī Muslim ging zijn boekje te buiten en werd vermoord door woedende Berbers. En hier bleef het niet bij, want in het jaar 739 brak een Berberse rebellie uit tegen de nieuwe *amīr*, ‘Ubayd Allah b. al-Habbāb (r. 734-741), die in opdracht van Kalief Hishām b. ‘Abd al-Malik (r. 724-743) de mooiste berberslavinnen moest leveren.²²²

Nu was de religieuze weerstand tegen de Umayyaden geen oosters fenomeen met alleen maar ontevreden bekeerde Perzen meer, maar kreeg het ook voet aan de grond in Noord-Afrika. De *‘ulamā* die ‘Umar II goedbedoeld heeft gestuurd naar de Berbers waren de eersten die hen onderwezen in hoe on-islamitisch de Umayyaden waren, en zelfs de rebellie in Tanger bleek geleid te zijn door *al-Khawārij*.²²³

‘Umar II heeft met drie jaren ongetwijfeld té kortstondig geregeerd om een blijvende impact te hebben op de benarde positie van de *mawālī*, en misschien hebben zijn opvolgers gewoonweg niet kunnen inschatten hoe fragiel hun steun was geworden, maar tegen het jaar 750 waren alle voorwaarden vervuld om de *Abbāsische Revolutie* te ontketenen.

In het jaar 747 begon Abū Muslim in opdracht van de Abbāsiden een revolte in *Khurāsān*, omdat daar de bevolking onder impuls van de partij van ‘Alīb. Abī Ṭālib was warmgemaakt voor een wissel van de macht. De gebroeders Abū al-‘Abbās en Abū Ja‘far, later de respectieve eerste kalief al-Saffāh (r. 749-754) en tweede kalief al-Manṣūr (r. 754-775), stellen alle betrokkenen groepen gerust over hun deelname aan de macht in de post-Umayyaden-periode. Vanaf dan begon de jacht op alle leden van de Umayyadendynastie tot in Syrië de laatste kalief, Marwān II, in het jaar 750 werd vermoord.²²⁴

²²² Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (New York 1987) 35.

²²³ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (New York 1987) 35.

²²⁴ John A. Nawas, *Al-Ma‘mun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority* (Atlanta 2015) 9-10.

5. De 'Abbāsiden (r.749-1258)

5.1 Een moeilijke bevalling en een andere aanpak

In het kader van dit werk is het van belang om de criteria in beeld te brengen die kunnen dienen om de Umayyaden en de 'Abbāsiden te vergelijken.

Geografisch en cultureel zien we een groot verschil tussen de hoofdstad van de Umayyaden in Damascus en de keuze van de 'Abbāsiden om hun hoofdstad in Bagdad te vestigen. Hiermee gaat ook een grote receptie van de Perzische en Byzantijnse cultuur gepaard.²²⁵

Tijdens de heerschappij van de 'Abbāsiden, vooral gedurende de eerste eeuw, zal de verhouding tussen de Kalief en de 'ulamā' een bijzondere wending nemen.

We hebben hierboven heel kort getracht een beeld te scheppen van de geleerden waarmee de Umayyaden in contact waren bij de bespreking van Sufyān al-Thawrī (d. 778) en al-Awzā'ī uit de zogenaamde Umayyad Madhab. Steven Judd haalt Khalidi aan die dit niet zo zwart-wit ziet en overtuigd is dat deze geen supporters waren van de Umayyaden.²²⁶

Er is aldus dezelfde auteur die nu Blankship aanhaalt wel sprake van een eerste poging om een cultuur van hoge geleerdheid te promoten aan het hof. Hishām b. 'Abd al-Malik (r. 724-743) zou zijn kinderen hebben laten onderwijzen door al-Zuhrī en Abū Zinād.

Opvallend is wel dat uit het gemeenschappelijke werk van Patricia Crone en Martin Hind, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, volgens Judd wel de gelijkenis blijkt dat zowel de Umayyaden als de 'Abbāsiden hun heerschappij verantwoordden uit een zogenaamde goddelijke autoriteit die hen op aarde heeft afgevaardigd.²²⁷

En toch is het duidelijk dat de kristallisatie van de vier wetscholen – Hanafī, Mālikī, Shāfi'ī en Hanbalī – die in de 10^{de} eeuw afgerond zou worden, onder de 'Abbāsiden is begonnen.²²⁸

Concreet zien we nog niets gebeuren bij de eerste kalief al-Ṣaffāh (r. 749-754), die vooral bezig is om de prille dynastie te consolideren²²⁹

Het is Kalief al-Manṣūr (r.754-775) die de eerste alarmeringen rond de religieuze diversiteit via Ibn al-Muqaffā' in zijn *Risāla fi al-ṣahāba* op zijn bord krijgt en het advies meekrijgt om het recht te codificeren.²³⁰ Kalief al-Manṣūr vraagt om zo'n codificatie aan Mālik b. Anas die vriendelijk weigert.²³¹

²²⁵ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York 2008) 46.

²²⁶ Steven C. Judd, *Religious Scholars and the Umayyads: Piety-minded supporters of the Marwānid caliphate* (Abingdon 2014) 8.

²²⁷ Steven C. Judd, *Religious Scholars and the Umayyads* (Abingdon 2014) 8.

²²⁸ M., Tillier, 'Legal Knowledge and Local Practices under the Early Abbāsids' in: P. Wood, *History and Identity in the Eastern Mediterranean, 500-1000* (Oxford 2013) 187-204, aldaar 187.

²²⁹ John A. Nawas, *Al-Ma'mun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority* (Atlanta 2015) 10.

²³⁰ M., Tillier, 'Legal Knowledge and Local Practices under the Early Abbāsids' in: P. Wood, *History and Identity in the Eastern Mediterranean, 500-1000* (Oxford 2013) 187-204, aldaar 188.

²³¹ M., Tillier, 'Legal Knowledge and Local Practices under the Early', aldaar 189.

Binnen de centralisatiepolitiek van al-Mansūr komt, naast de centrale bureaucratie in Bagdad vanaf 762²³², een poging tot uniformering van de rechtspraak door de benoeming van rechters of *qāḍīs*²³³.

Gedurende de heerschappij van al-Mansūr werden vooral rechters uit de Medinese school benoemd, maar vanaf Kalief Muḥammad b. ‘Abdullah al-Mahdi (r. 775-785) promootten de ‘Abbāsiden vooral de volgers van Abū Ḥanīfah (d.767).²³⁴

Heel deze relatie tussen de geleerden en de kaliefen van de ‘Abbāsiden was min of meer al beslecht in de beginperiode omdat de ‘*ulamā*’ al gewapend waren met het concept van de *sunna* van de Profeet, waarvan zij zichzelf als enige interpretators zagen.²³⁵

Dezelfde auteur haalt Hamilton Gibb aan die de latere uitholling van het kalifaat toeschreef aan de militaire, administratieve en rechterlijke instellingen die ze voor hun eigen legitimering en steun hadden opgezet.²³⁶

Binnen 100 jaar werd de staat overgenomen door slaafsoldaten, werd de scheiding tussen religie en staat voltrokken, en eveneens die tussen de maatschappij en de staat.²³⁷

Nog een laatste keer is het conflict geëscaleerd met de inquisitie van Kalief al-Ma‘mūn (r.813-833) die voor zijn dood deze *miḥna* instelde waarin de geleerden zich moesten uitspreken over de vraag naar de geschapenheid van de Koran volgens de leerstellingen van de *Mu‘tazila*.²³⁸

Het is wel duidelijk dat de *miḥna* niet het beoogde resultaat voor de ‘Abbāsiden opleverde, maar ze genoten sindsdien wel van steun uit de hoek van de geleerden.²³⁹

5.2 De weg naar Hārūn ar-Rashīd en het verval van de dynastie

Vanaf de ‘Abbāsiden zien we, zoals we in het volgende hoofdstuk dieper zullen bekijken²⁴⁰, een concretere invulling van het recht van de *dhimmīs*²⁴¹

De eerste twee kaliefen, al-Ṣaffāḥ en al-Mansūr, blijken toch heel beperkend te zijn opgetreden tegenover de christenen door kruisen te laten verwijderen, hen te verbieden kerkelijke diensten te houden én door hen overdreven te belasten.²⁴²

²³² John A. Nawas, *Al-Ma‘mun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority* (Atlanta 2015) 9.

²³³ M., Tillier, 'Legal Knowledge and Local Practices under the Early Abbāsids' in: P. Wood, *History and Identity in the Eastern Mediterranean, 500-1000* (Oxford 2013) 187-204, aldaar 191.

²³⁴ M., Tillier, 'Legal Knowledge and Local Practices under the Early', aldaar 191-192.

²³⁵ Muhammad Q. Zaman, *Religion & Politics under the Early ‘Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite* (Leiden 1997) 8.

²³⁶ Muhammad Q. Zaman, *Religion & Politics under the Early ‘Abbāsids* (Leiden 1997) 7.

²³⁷ Muhammad Q. Zaman, *Religion & Politics under the Early ‘Abbāsids* (Leiden 1997) 7.

²³⁸ John A. Nawas, *Al-Ma‘mun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority* (Atlanta 2015) 1.

²³⁹ Muhammad Q. Zaman, *Religion & Politics under the Early ‘Abbāsids* (Leiden 1997) 8.

²⁴⁰ Hoofdstuk 5.3 De juristen van de Vroeg-Klassieke Periode

²⁴¹ Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800* (Cambridge 2003) 159.

²⁴² Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York 2008) 46.

Al- Mansūr ging veel verder dan zijn broer en brandmerkte zelfs de handen van joodse en christelijke *dhimīs*!²⁴³

Het is tijdens zijn regeerperiode dat het beledigend karakter van de *jizya* naar voren komt en de overbelasting gebeurde minutieus, alles werd opgemeten en geregistreerd.²⁴⁴

Hoewel het tot voorbij de regeerperiode van Kalief al-Mu‘taḍid (r. 892-902) voor Sabeërs leefbaar was, getuige de drie generaties nakomelingen van Thabit b. Qurra (d. 901) aan het Abbāsische hof, was het voor Manicheeërs veel moeilijker omdat men in hun leer een bedreiging voor de islam zag. In 778 heeft Kalief al-Mahdi (r. 775-785) deze groep op grote schaal verbannen omdat hun invloed zelfs voelbaar was bij de kinderen van enkele hooggeplaatste familieleden.²⁴⁵

De Berbers in Noord-Afrika bleken niet bereid te zijn om het juk van de Umayyaden in te ruilen voor dat van de ‘Abbāsiden, maar genoten wel van beter omstandigheden zoals alle overige *mawālī*. De *Maghrib* bleef heel de regeerperiode van de ‘Abbāsiden onder hun religieuze en culturele invloed.²⁴⁶

Ook onder Hārūn ar-Rashīd (r. 786-809) bleven de *dhimīs* genieten van een absolute religieuze vrijheid, bescherming en tolerering, maar de "noodzaak" om de niet-moslims te onderscheiden werd steeds groter omdat er minder sprake van segregatie en gettovorming was.²⁴⁷

Deze kledingvoorschriften zouden regelmatig blijven opkomen onder impuls van de geleerden, en de eerste die deze voorschriften door de opname van het zogenaamde Verdrag van ‘Umar codificeert – hij nam het op als het verdrag van Abū ‘Ubayda b. al-Jarrāh²⁴⁸ - is Abū Yūsuf in zijn *Kitāb al-Kharāj* die in opdracht van Kalief Hārūn ar-Rashīd tot stand was gekomen.²⁴⁹ Ook de tijdgenoot van Abū Yūsuf, al-Shafī‘ī (d.820) was bij de eersten om de classificatie van *dhimīs* mee vorm te geven aan de hand van hetzelfde verdrag in zijn *Kitāb al-Umm*.²⁵⁰

Vanaf deze periode begint de cultivering van de *uṣūl al-fiqh* - de principes van de islamitische jurisprudentie -, maar pas in de 9^{de} eeuw zien we een consistente implementatie van de regelgeving. In de tussentijd hing het lot van de *dhimī* in hoofdzaak af van de grillen van de kalief.²⁵¹

²⁴³ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York 2008) 47.

²⁴⁴ M., Levy-Rubin, '‘Umar II's ghyār Edict: Between Ideology and Practice' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (LAMINE)* (2016) 157-172, aldaar 160.

²⁴⁵ Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800* (Cambridge 2003) 170.

²⁴⁶ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (New York 1987) 41.

²⁴⁷ Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800* (Cambridge 2003) 161.

²⁴⁸ M., Levy-Rubin, '‘Umar II's ghyār Edict: Between Ideology and Practice' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (LAMINE)* (2016) 157-172, aldaar 184.

²⁴⁹ David Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London 2004) 37.

²⁵⁰ David Grafton, *The Christians of Lebanon* (London 2004) 37.

²⁵¹ David Grafton, *The Christians of Lebanon* (London 2004) 37.

De grillen van de latere Kalief al-Mutawakkil (r. 847-861) waren van een andere orde toen hij al-Jāhiz (d.868) onder de arm nam om wettelijke verantwoordingen voor zijn harde maatregelen op te stellen, met zijn Edict van 850 tot gevolg dat alle niet-moslims uit de overheid heeft verbannen.²⁵²

Met de heerschappij van Hārūn ar-Rashīd was duidelijk een Gouden Eeuw aangebroken, maar tegen het tijdsbestek van al-Mutawakkil was duidelijk de neergang ingezet.

Professor John Nawas, die eveneens mijn promotor is, heeft aangegeven dat - hoewel de 'Abbāsiden in naam wel vijf eeuwen hebben geregeerd – deze dynastie in werkelijkheid niet veel langer dan de Umayyaden aan de macht is geweest.²⁵³

5.3 De juristen van de Vroeg-Klassieke Periode

Milka Levy-Rubin is eerder bij het Verdrag van 'Umar aangehaald in de bespreking van de tijdsgeest waarvan ze gelooft dat die aan de grondslag heeft gelegen van de regelgevingen over *dhimmīs*, en waarin ze de verschillende opinies van deze juristen uit de beginperiode van de 'Abbāsiden²⁵⁴ naast elkaar zet.

Volgens haar begonnen deze levendige discussies rond de periode dat veroverde steden en vestigingen van karakter begonnen te veranderen door een grotere migratie van moslims of een hogere conversiegraad van de lokale bevolking.²⁵⁵

Een belangrijk startpunt in deze discussie vond men in een *ḥadīth* van Ibn 'Abbās (d. 687) waarin vermeld wordt dat in een stad, gevestigd door Arabieren, het de *dhimmī* verboden is om gebedshuizen te bouwen, wijn te verkopen, varkens te kopen/verkopen en de *nāqūs* te slaan. En alles wat eerder is afgesproken, blijft de verplichting van de moslims om te vervullen/voorzien.²⁵⁶

Milka Levy-Rubin onderscheidt hier de steden/vestigingen die gevestigd zijn door de Arabieren en waar de *dhimmīs* geen rechten of privileges hadden ('*anwatan*) en de steden waar de *dhimmīs* zich bevonden en die bij verdrag zijn ingenomen (*ṣulḥan*).

De auteur gaat verder en vraagt zich af of deze *ḥadīth* nog kan beantwoorden aan de ondertussen sterk veranderde omstandigheden en wat dit voor de niet-moslims betekende.²⁵⁷

'Abd al-Razzāq interpreteert deze overlevering op een zéér beperkende wijze en laat restricties ten aanzien van niet-moslims toe in deze zogenaamde *amṣār al-muslimīn* op basis van de afbraak van kerken door 'Umar II in de oude en nieuwe vestigingen.

²⁵² David Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London 2004) 61.

²⁵³ John A. Nawas, *Al-Ma'mun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority* (Atlanta 2015) 10.

²⁵⁴ M., Levy-Rubin., 'Shurūt 'Umar and its Alternatives: The Legal Debate throughout the Eight and ninth Centuries over the status of the dhimmīs', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005) 170-206, aldaar 171.

²⁵⁵ M., Levy-Rubin., 'Shurūt 'Umar and its Alternatives, aldaar 175.

²⁵⁶ M., Levy-Rubin., 'Shurūt 'Umar and its Alternatives, aldaar 175.

²⁵⁷ M., Levy-Rubin., 'Shurūt 'Umar and its Alternatives, aldaar 175-176.

Hoewel deze interpretatie restrictief is, gaat ook 'Abd al-Razzāq ervan uit dat overleveringen die handelen over het bestaan van een *ṣulḥ* even geldig zijn wanneer deze een verbod op de afbraak van kerken heeft opgenomen.²⁵⁸

Abū 'Ubayd (d.839) gaat verder in op de vestiging van steden en volgt de restrictieve interpretatie wanneer het gaat om steden die (1) collectief bekeerden (Medina), (2) nieuw *gesticht* werden (Kūfa) en (3) ingenomen werden *'anwatan* en niet teruggegeven aan de oorspronkelijke inwoners. Maar ook Abū 'Ubayd vindt dat de verplichtingen van moslims, opgenomen in een *ṣulḥ*, blijven gelden.²⁵⁹

In zijn *Kitāb al-Umm* definieert al-Shafi'ī (d.820) deze *amṣār al-muslimīn* als gesticht door moslims op een plek die voorheen niet toebehoorde aan de *dhimmi's* of een stad/vestiging die ingenomen is *'anwatan*. Hij soms alle restricties van hierboven op, maar acht ze niet geldig als er (1) een *ṣulḥ* voorhanden is waarin duidelijk afgeweken werd van deze restricties of (2) de niet-moslims gescheiden leven van de moslims.²⁶⁰

Ḥassan al-Basrī (d.729) heeft altijd al het afbreken van de gebedshuizen in de *amṣār al-muslimīn* voorgestaan.²⁶¹

Over het algemeen hebben deze klassieke juristen de positieve verplichting van de moslims op basis van een *ṣulḥ* aangehouden, terwijl sommigen dit "probleem" hadden verholpen door de definitie van *amṣār al-muslimīn* gewoonweg te veranderen tot een ongunstige en wijzigbare situatie.²⁶²

Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybāni (d. 803) heeft in zijn boek betreffende het oorlogsrecht, *Siyar*, een regeling opgenomen waarin de *ṣulḥ* altijd voor wijziging vatbaar is, maar dat de restricties niet in de omgeving van de stad gelden en dus gebedshuizen aldaar kunnen gebouwd worden ter compensatie van de vernietigde.²⁶³

Deze zienswijze wordt later heel gangbaar gemaakt door al-Sarakhsī (d.1090) die het criterium van de bevolkingssamenstelling begint te hanteren zonder te kijken naar het bestaan van een *ṣulḥ*. Kantelt de bevolkingssamenstelling naar een moslimmeerderheid, dan volgen de restricties. Behoudt een stad/vestiging een *dhimmi*meerderheid, dan gelden deze restricties niet.²⁶⁴

Abū Yūsuf (d. 798) neemt een heel bijzondere plaats in deze discussie omdat hij de overgaveverdragen uit de eerste periode van de al-Rashidūn citeert en authentiek verklaart. Hij voegt ter afsluiting zelfs volgende woorden toe:

"De *ṣulḥ* is geldig zoals het dat was in de dagen van 'Umar b. al-Khaṭṭāb tot de Dag der Wederopstanding. De gebedshuizen en kerken zijn aan hen (de *dhimmi*) overgelaten, zoals ik jou heb geïnformeerd."²⁶⁵

²⁵⁸ M., Levy-Rubin., 'Shurūt 'Umar and its Alternatives, aldaar 176-177.

²⁵⁹ M., Levy-Rubin., 'Shurūt 'Umar and its Alternatives, aldaar 177.

²⁶⁰ M., Levy-Rubin., 'Shurūt 'Umar and its Alternatives, aldaar 178.

²⁶¹ M., Levy-Rubin., 'Shurūt 'Umar and its Alternatives, aldaar 180.

²⁶² M., Levy-Rubin., 'Shurūt 'Umar and its Alternatives, aldaar 181.

²⁶³ M., Levy-Rubin., 'Shurūt 'Umar and its Alternatives, aldaar 178-179.

²⁶⁴ M., Levy-Rubin., 'Shurūt 'Umar and its Alternatives, aldaar 179.

²⁶⁵ M., Levy-Rubin., 'Shurūt 'Umar and its Alternatives, aldaar 188.

Abū Yūsuf lijkt veel toleranter ten aanzien van de christenen en geeft aan dat restricties enkel noodzakelijk zouden zijn als de gedragingen van de niet-moslims de gevoelens van de moslims kunnen krenken door hun publieke vertoon.²⁶⁶

²⁶⁶ M., Levy-Rubin., 'Shurūṭ 'Umar and its Alternatives: The Legal Debate throughout the Eight and ninth Centuries over the status of the dhimmīs', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005) 170-206, aldaar 193.

6. Conclusie

Het is onmiskenbaar dat de Profeet en de Koran een bepalende rol hebben gespeeld in de uitwerking van een beleid ten aanzien van *dhimmīs*. Wat de Koran betreft zien we dat de verzen die handelen over de *jizya* geïnterpreteerd en toegepast werden in functie van het beleid dat een specifieke heerser wenste uit te dragen. Er zijn *ahādīth*²⁶⁷ over de Profeet en 'Umar b. al-Khattāb waarin ze oproepen voor de goede en respectvolle behandeling van *dhimmīs*, en we hebben ook geleerden zoals al-Awzā'ī de revue zien passeren die kaliefen en gouverneurs erop wezen deze *dhimmīs* te respecteren als ze voldoen aan hun verplichtingen.²⁶⁸ En toch begint vanaf de Umayyaden, en in extreme vormen bij al-Mutawakkil²⁶⁹ van de 'Abbāsiden, het beledigend karakter van de *jizya* op te komen, terwijl de Profeet en de Rechtgeleide Kaliefen zelfs een verbod op gedwongen betaling ervan voorstonden.²⁷⁰

De miskennis van voorschriften in het voordeel van niet-moslims kwam gelukkig ook voor wanneer het ging om het verbod van hun tewerkstelling bij de overheid, en hier legden vele heersers – bij beide dynastieën - de opinies van geleerden (om pragmatische redenen) naast zich neer.²⁷¹ Kaliefen vanaf de 'Abbāsiden hebben geprobeerd om deze niet-moslims uit hun administraties te bannen, en dit gebeurde vooral op basis van overleveringen over 'Umar b. al-Khattāb die gefabriceerd werden door geleerden uit Kūfa in de hoop het té gunstige aannamebeleid bij de Umayyaden (in het verleden) te counteren.²⁷²

Het einde van niet-moslims bij de overheid is definitief verwezenlijkt door de eerder besproken al-Mutawakkil, maar de vastberadenheid van de *mawālī* – in hoofdzaak de Perzen en de inwoners van Khurāsān die zich miskend hebben gevoeld door de Umayyaden – om hun plaatsen in te nemen was groot.²⁷³

Ook de discriminerende kledingvoorschriften, de *ghiyār*, is een fenomeen dat zich naar alle waarschijnlijkheid pas vanaf Hārūn ar-Rashīd heeft voorgedaan en ook hier zien we extremere maatregelen bij al-Mutawakkil.²⁷⁴

²⁶⁷ S., Akhtar en A., ur Rahman, 'A Critique of Robert Spencer's Views Regarding Dhimmīs and Jizya', *Al-Idah* 29 (December 2014) 107-116, aldaar 108-109.

²⁶⁸ S., Akhtar en A., ur Rahman, 'A Critique of Robert Spencer's Views Regarding Dhimmīs and Jizya', *Al-Idah* 29 (December 2014) 107-116, aldaar 108-109.

²⁶⁹ Andrew G. Bostom, *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York 2008) 47.

²⁷⁰ S., Akhtar en A., ur Rahman, 'A Critique of Robert Spencer's Views Regarding Dhimmīs and Jizya', *Al-Idah* 29 (December 2014) 107-116, aldaar 113.

²⁷¹ D.M., Freidenreich., 'Christians in Early and Classical Sunnī Law' in: D. Thomas en B. Roggema ed., *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History Vol. 1 (600 – 900)* (Leiden 2009) 99-114, aldaar 100.

²⁷² L., Yarbrough, 'Upholding God's rule: Early Muslim juristic opposition to the State employment of non-Muslims', *Islamic Law and Society* 19 (2012) 11-85, aldaar 69.

²⁷³ A. H., Gilliani en M., Tahir, 'The Administration of Abbasids Caliphate: A Fateful Change in the Muslim History', *Pakistan Journal of Commerce and Social Sciences* Vol. 8 (2) (2014) 565-571, aldaar 567.

²⁷⁴ L., Yarbrough, 'Did 'Umar b. al-'Azīz issue an Edict Concerning Non-Muslim Officials?' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (LAMINE)* (2016) 173-206, aldaar 195.

Al-Mutawakkil blijft een opvallend fenomeen in de vergelijking van deze twee dynastieën. Beiden hebben ze kaliefen voortgebracht die belangrijke regelgevingen - 'Umar II met de *Shurūṭ* en Hārūn ar-Rashīd met de belastinghervormingen door Abū Yūsuf en de eerste codificatie van *dhimmī*recht – tot stand hebben gebracht. Beiden hebben ze kaliefen voortgebracht die handelden naar het voorbeeld van de Profeet en de Rechtgeleide Kaliefen. Beiden hebben ze in de praktijk mistoestanden jegens de *dhimmīs* laten bestaan, maar de kwaadwilligheid van al-Mutawakkil was binnen het onderzochte tijdsbestek een uniek fenomeen. De 'Abbāsiden verzorgden dan wel de stimulerende voorwaarden voor de latere evoluties binnen de verschillende wetscholen, maar ze brachten ook een kalief voort die zich overlaadde met nietszeggende religieuze titels om het onvermijdelijke verlies van de absolute macht te maskeren.²⁷⁵

²⁷⁵ A. H., Gilliani en M., Tahir, 'The Administration of Abbasids Caliphate: A Fateful Change in the Muslim History', *Pakistan Journal of Commerce and Social Sciences* Vol. 8 (2) (2014) 565-571, aldaar 567.

Bibliografie

Boeken

- Abu n-Nasr, J.M., *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (New York 1987).
- Berkey, J.P., *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800* (Cambridge 2003).
- Borrut, A. en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State*, (Chicago 2016).
- Bostom, A.G., *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York 2008).
- Carimokam, S., *Muhammad and the People of the Book* (Bloomington 2011).
- Cohen, M. R., *Under Crescent & Cross: The Jews in the Middle Ages* (New Jersey 1994).
- El Hareir, I. en Ravane M. El Hadji ed., *The Different Aspects Of Islamic Culture Vol. III The Spread Of Islam Troughout The World* (Parijs 2011).
- Gil, M. (Trans. Ethel Broido), *A History of Palestine (634-1099)* (Cambridge 1997).
- Grafton, D., *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London 2004).
- Judd, S.C., *Religious Scholars and the Umayyads: Piety-minded supporters of the Marwānid caliphate* (Abingdon 2014).
- Khadduri, M. en Herbert J. Liebesny ed., *Law In The Middle East Vol. I Origin and Development of Islamic Law* (Washington D.C. 1955).
- Levy-Rubin, M., *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence* (Cambridge 2011).
- Littman, R.J. en Naomi E. Pasachoff, *A Concise History of the Jewish People* (Lanham 2005).
- Nawas, A. J., *Al-Ma'mun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority* (Atlanta 2015).
- Tahir-ul-Qadri, M., *The Constitution of Medina (63 Constitutional Articles)* (London 2012).
- Tritton, A.S., *Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar* (Abingdon 2008).
- Ye'or, B. (Trans. David Littman en Miriam Kochan), *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide* (Cranbury 2002).
- Zaman, M.Q., *Religion & Politics under the Early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite* (Leiden 1997).

Artikelen

Aftab Hussain, G. en Mohammad, T., 'The Administration of Abbasids Caliphate: A Fateful Change in the Muslim History', *Pakistan Journal of Commerce and Social Sciences Vol. 8 (2)* (2014) 565-571.

Arietta, P., 'Between Umma and Dhimma. The Christians of the Middle East under the Umayyads', *Annales islamologiques* 42 (2008) 127-156.

Christian, M., 'Non-Muslims as part of Islamic law: Juridical casuistry in a fifth/eleventh century law manual' in: J. Tolan en M. Fierro ed., *The legal status of dhimmīs in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)* (Turnhout 2013), 21-64.

David, T. 'Early Muslim Relations with Christianity', *Anvil Vol. 6, No. 1* (1989) 23-31.

David M., F., 'Christians in Early and Classical Sunnī Law' in: D. Thomas en B. Roggema ed., *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History Vol. 1 (600 – 900)* (Leiden 2009) 99-114.

Donald, W., 'Notes for an Archaeology of Mu'āwiya: Material Culture in the Transnational Period of Believers' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (LAMINE)* (2016) 11-28.

Ella L.-T., 'Alliances In Islam' in: M. Bernards en John Abdallah Nawas ed., *Patronate And Patronage in Early And Classical Islam* (Leiden 2005) 1-33.

Luke, Y. 'Did 'Umar b. al-'Azīz issue an Edict Concerning Non-Muslim Officials?' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (LAMINE)* (2016) 173-206.

Luke, Y., 'Upholding God's rule: Early Muslim juristic opposition to the State employment of non-Muslims', *Islamic Law and Society* 19 (2012) 11-85.

Mark R., C., 'What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999) 99-157.

Mathieu, T., 'Legal Knowledge and Local Practices under the Early Abbāsids' in: P. Wood, *History and Identity in the Eastern Mediterranean, 500-1000* (Oxford 2013) 187-204.

Michael, L., 'Did Muhammad Conclude Treaties With The Jewish Tribes Naḍir, Qurayza And Qaynuqā?' in: U. Rubin en David J. Wassetstein ed., *Israel Oriental Studies Vol. XVII* (1997) 29-36.

Milka, L.-R., 'Shurūṭ 'Umar and its Alternatives: The Legal Debate throughout the Eight and ninth Centuries over the status of the dhimmīs', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005) 170-206.

Milka, L.-R., 'Umar II's ghyār Edict: Between Ideology and Practice' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (LAMINE)* (2016) 157-172.

Moshe, G., 'The Constitution Of Medina: A reconsideration', *Israel Oriental Studies* 4 (1974) 44-66, aldaar 45.

Robert B., S., 'The 'Constitution of Medina', *Islamic Quarterly* 8 (1964) 3–16.

Saeed, A. en Ata, u.R., 'A Critique of Robert Spencer's Views Regarding Dhimmīs and Jizya', *Al-Idah* 29 (December 2014) 107-116.

Steven C., J., 'al-Awzā'ī and Sufyān al-Thawrī: The Umayyad Madhab?' in: P. Bearman e.a. ed., *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress* (Cambridge 2015) 10-25.

Steven C., J. 'Competitive Hagiography in Biographies of 'al-Awzā'ī and Sufyān al-Thawrī, *Journal of the American Oriental Society Vol. 122, No 1* (Jan-Mar 2002) 25-37.

Sydney H. G., 'The Manṣūr family and Saint John of Damascus: Christians and Muslims in Umayyad Times' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (LAMINE)* (2016) 29-52.

Uri, R., 'The 'Constitution of Medina: Some Notes', *Studia Islamica* 62, 1985, 5–23.

Wadād, A. 'Non-Muslims in the Muslim Conquest Army in Early Islam' in: A. Borrut en Fred M. Donner ed., *Christians and Others in the Umayyad State, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1 (LAMINE)* (2016) 83-128.

Encyclopedische werken

Levi Della Vida, G. and Bonner, M., 'Umar (I) b. al-Khaṭṭāb', in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs.

Veccia Vaglieri, L., 'Kḥaybar', in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs.

Primaire bronnen

Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭa'*, Boek 45: al-Madīna, nr. 45.5.18.

الملخص العربي

يندرج هذا البحث في إطار التنقيب عن المصادر التاريخية البالغة الأهمية خلال الحقبة الأولى للإسلام، والتي ستتولد عنها لاحقا ' أحكام الذمة ' - بصفة عامة - إبان القرون المتعاقبة. بطبيعة الحال وكما هو معلوم فإن القرآن يعتبر المصدر الأول للتشريع في الإسلام مع ما رافقه من آيات ذات الصلة بموضوع ' الجزية ' التي ارتبطت ارتباطا وثيقا ب ' أهل الذمة ' او ' غير المسلمين ' المتواجدين آنذاك في البقاع التي تم فتحها على يد أهل الإسلام. فخلال كل غزوة كان يخطوها النبي محمد، كانت تنتج عنها ترتيبات جديدة يقوم بترسيخها على أرض الواقع عند كل نصر و فتح جديدين، و من بين هذه الغزوات على سبيل المثال لا الحصر نذكر منها: خيبر، تبوك و نجران..... إلخ

بعد وفاة النبي محمد، سار الخلفاء الراشدون على نفس منهجه فيما يتعلق بالجهاد و الفتوحات. لكن في عهد الخليفة عمر، اتسمت بعض الترتيبات بالإجحاف فيما يخص تقسيم و توزيع الغنائم، ما يعني أنه قد قام بإدخال بعض التعديلات على الترتيبات السالفة للنبي محمد، ما جعل سياسته مميزة مقارنة مع باقي الخلفاء الراشدين.

بسبب تميز عمر و الهالة التي رافقت مرحلة حكمه، فقد نسب إليه بعض العلماء ما يصطلح عليه بوثيقة ' شروط عمر '، تلك الشروط التي ستصبح هامة و حاسمة منذ بزوغ فجرهم و وضع موطأ قدم لهم في الحياة الدينية و الإجتماعية. لكن و مع قدوم الخليفة معاوية و انتهاء عهد الخلفاء الراشدون فقد كان ذلك إيذانا ببداية مرحلة جديدة من الحكم الإسلامي على يد الخلافة الأموية.

إن ما يثير الاستغراب حقيقة في فترة حكم معاوية، هو كون هذا الأخير لم يتبع نهج سلفه من الخلفاء الراشدين في طريقة حكمه و سيادته، بل اقتدى في ذلك بطريقة سيادة الرسول إبان فترة تواجده بالمدينة، حيث قد نهض بشؤون الدولة و سما بها إلى مستويات رائدة سواء من حيث طريقة الحكم او على مستوى البنيات التحتية و هيكلية الإدارة، و ذلك من خلال تعاون وثيق مع المحتسب المسيحي الأصل ' منصور ابن سرجون ' و منذ ذلك الحين أصبح كل من التواجد اليهودي و المسيحي في دواليب السلطة و أجنحة الدولة أمرا طبيعيا بل مرغوبا فيه. إلا أن تواجد غير المسلمين و اعتلائهم مناصب سامية بأجهزة الدولة، لا يعني البتة أنهم قد كانوا يحظون بمعاملة لبقة في العهد الأموي، حيث رويت قصص فظيعة عن بعض المعاملات اللإنسانية التي كان يتعرض لها بعض الذميين آنذاك، إذ اتشحت فترة الخليفة عبد الملك ابن مروان بالسوداوية اتجاه أقباط مصر على وجه الخصوص.

و بتتويج عمر ابن عبد العزيز كخليفة للأمويين لاحقا، فإن هذا الأخير، و بحسب رأي معظم الباحثين في تاريخ ' أهل الذمة '، يعتبر المطبق الفعلي ل ' شروط عمر ' على أرض الواقع مما سيفتح عهدا جديدا في إطار التعامل مع الذميين.

ومع قيام الثورة العباسية و اضمحلال الدولة الأموية بالشرق، انتاب العلماء قلق شديد من خلخلة نمط التعايش السلمي السائد آنذاك، حيث نلاحظ و في ذروة انتقال مؤسسة الحكم بين الدولتين الغريمتين، ذلك الدور الهام و البناء لهؤلاء العلماء في بلورة الخطوات و اللبنيات الأولى في تنزيل مقتضيات ' أحكام الذمة ' من أبرز هؤلاء العلماء نذكر: أبو عبيد، الشافعي، الشيباني و أخيرا ' أبو يوسف ' و الذي قام بتفويض من الخليفة هارون الرشيد بإصلاح منظومة ' الخراج '، و ذلك عبر تدوينه ل ' كتاب الخراج ' الذي تسرد فيه، و لأول مرة في تاريخ الإسلام، حقوق و واجبات ' أهل الذمة '.