

TARIQ RAMADAN

Radicale hervorming

Islamitische ethiek en bevrijding

Vertaald uit het Frans door Ellen van de Bovenkamp

van **genne**p
amsterdam

Inhoud

Introductie 7

DEEL I | OVER DE HERVORMING 17

- I ▶ Het concept ‘hervorming’ 19
- II ▶ Over welke hervorming hebben we het? 39

DEEL II | DE KLASSIEKE TRADITIES VAN DE RECHTS-
BEGINSELEN EN DE JURISPRUDENTIE (*usul al-fiqh*) 57

- I ▶ Imam ash-Shafi’i: de deductieve benadering 59
- II ▶ De hanafitische school en de inductieve benadering 69
- III ▶ De school van de *maqasid*
(de hogere doelen van het recht) 81
- IV ▶ Een synthese 104

DEEL III | EEN NIEUWE GEOGRAFIE VAN DE BRONNEN
VAN HET RECHT EN VAN DE JURISPRUDENTIE
(*usul al-fiqh*) 109

- I ▶ De bronnen van het islamitische recht en van de
jurisprudentie vaststellen 112
- II ▶ De context (*al-waqi’*) als bron van recht 133
- III ▶ De werkelijkheid wordt steeds ingewikkelder 148
- IV ▶ Uitwerking van een toegepaste islamitische ethiek 165

DEEL IV | ENKELE CASUSSEN 203

- I ▶ Islamitische ethiek en medische wetenschappen 206
- II ▶ Cultuur en kunst 237
- III ▶ Vrouwen: tradities en bevrijding 268
- IV ▶ Ecologie en economie 302

DEEL V | MAATSCHAPPIJ, OPVOEDING EN MACHT 337

- ▶ Conclusie 409

Noten 415

Introductie

De weg was niet altijd makkelijk en de studies en het onderzoek namen veel tijd in beslag en waren soms erg moeilijk. De ideeën en voorstellen die lezers in dit werk zullen vinden zijn de vrucht van een lange, diepgaande onderdompeling in de wereld van de ‘islamitische wetenschappen’. Gedurende meer dan twintig jaar (gevoed door het traditionele onderwijs dat ik heb gevolgd, door de vele boeken die ik heb gelezen, door het onderzoek dat ik heb gedaan en de boeken die ik heb geschreven) heb ik er vaak op gewezen dat het ontwaken van het islamitisch denken noodzakelijkerwijs zal plaatsvinden door een verzoening met zijn spirituele dimensie enerzijds en door een vernieuwd engagement, een rationele en kritische lezing (*ijtihad*) van de schriftuurlijke bronnen op het gebied van recht en jurisprudentie (*fiqh*) anderzijds. Ik ben niet van mening veranderd: de spirituele zoektocht en initiatie vormen het hart van de verlichte islam, en zijn universele dimensie omvat noodzakelijkerwijs voortdurende lezing en herlezing, trouwhartige en vernieuwende interpretatie en ten slotte de formulering van aangepaste juridische adviezen (*fatawa*). Vandaag de dag hebben moslims, zowel in het Oosten als in het Westen, dringend behoefte aan een hedendaagse *fiqh* (recht en jurisprudentie), die onderscheid maakt tussen dat wat, in de Teksten, onveranderlijk is en dat wat openstaat voor verandering.

Ik heb me daar systematisch voor ingezet in drie boeken met verschillende benaderingen: in *To Be a European Muslim*¹ ging het om de uiteenzetting van een nieuwe gedachtegang vanuit de belangrijkste klassieke instrumenten die de beginselen van het recht en de jurisprudentie (*usul al-fiqh*) bieden: de kritische en zelfstandige redenering en interpretatie (*ijtihad*), het gemeenschappelijk belang en welzijn (*maslaha*) en het voor een bepaalde gelegenheid uitgevaardigde juridische advies (*fatwa*). Deze benadering moest de Europese (en westerse) moslims in staat stellen om te reageren op de vragen en de uitdagingen van hun aanwezigheid in geseculariseerde samenlevingen waar de religieuze verwijzing een secundaire rol speelt in het openbare leven. Het boek *Westerse moslims en de toekomst van de islam*² zette deze gedachtegang voort door op een directere manier het vraagstuk van de wetenschappen en methodologieën die vervolgens gebruikt moesten worden aan te snijden: het tweede deel van het boek doet praktische en concrete voorstellen in verschillende domeinen van spiritualiteit, onderwijs, politiek en sociaal engagement, interreligieuze dialoog enzovoort. Deze twee boeken hebben een gedachtegoed en een methodologie veralgemeeniseerd die veel verder dan ik ooit had kunnen hopen zijn verspreid: er is een brede beweging op gang gekomen van ideeën die veel verder gaan dan deze bijdragen. Mijn studie over *Islam, The West and the Challenges of Modernity*³ benaderde deze kwestie vanuit het gezichtspunt van overwegend islamitische samenlevingen door de vraag ‘Welk project voor welke moderniteit?’ te stellen en door de sociale, politieke, economische en culturele aspecten van een mogelijk maatschappelijk project te bestuderen. Ook daar ging het er, wederom, om trouw te blijven aan deze beweging.

Toch ben ik op grenzen gestuit. De algemene visie is inderdaad vernieuwd, vernieuwde lezingen hebben vaak tot originele oplossingen geleid, tot het overwinnen van de neiging tot terugtrekken en in zichzelf gekeerd te raken, en het slachtofferschap en het sektarische literalisme zijn een halt toegeroepen: een andere verhouding tot zichzelf en tot het Westen bleek mogelijk te zijn. Maar toch! Er

bleven obstakels bestaan die het voortzetten van de gedachtevorming verhinderden, en die vooral de hervormingsbeweging (*islah*) de vorm gaven van een voortdurend aanpassingsproces aan de orde der zaken... hoe onbevredigend die ook waren. Het leek mij dat we verder moesten gaan en niet alleen vragen moesten stellen, zoals de hervormingsgezinden van de twee voorgaande eeuwen hadden gedaan, over de beoefening van de *fiqh*, maar ook over zijn beginselen, zijn bronnen en de moederwetenschap (*usul al-fiqh*). Eeuwen, decennia en jaren van verwijzing naar *ijtihad* hebben zeker wel vooruitgang gebracht, maar onvoldoende, aangezien er nog steeds crises zijn, die zelfs ernstiger worden, terwijl moslims een gebrek aan visie en plannen voor het heden en voor de toekomst lijken te hebben. We lijken het einde van een cyclus te hebben bereikt, een cyclus die bestond uit het concipiëren van een herleving vanuit de eenvoudige hernieuwing van de lezing van de schriftuurlijke bronnen en van hun interpretatie. Daarin werd de *shari'a* (de Weg van de trouw, die de legale orde omvat) van de *fiqh* onderscheiden, de algemene principes (*'am*) van de specifieke principes (*khas*), de onveranderlijke normen (*thawabit*) van de aan verandering onderhevige normen (*mutaghayyirat*). Dit heeft de weg vrijgemaakt voor de vernieuwingsbeweging zoals de Indo-Pakistaanse Mohammed Iqbal (gestorven in 1938)⁴ die voor ogen had gehad en waarop hij had gehoopt. Het blijkt echter, zoals ik in het eerste deel zal laten zien, dat dit onvoldoende is als de wereld zo snel verandert, de uitdagingen zo ingewikkeld zijn en de globalisering zo onrustig verloopt.

Naar mijn idee moeten we dus verder gaan en vragen stellen over de bronnen van het recht en de jurisprudentie (*usul al-fiqh*), over de categorieën waarin zij gerangschikt kunnen worden, over de methodologieën die daaruit voortvloeien en tot slot over de aard van de autoriteit die zij de tekstgeleerden (de *ulama* en de *fuqaha* in het bijzonder) verschaffen. Dat is wat ik voorstel om in dit boek te doen: het betreft duidelijk een nieuwe fase. Ik wil hier niet alleen de gereedschappen en de concrete en historische toepassingen van het recht en de jurisprudentie (*fiqh*) opnieuw bestuderen, maar ook

hun bronnen, hun classificatie, en al doende eveneens de methoden, de reikwijdtes van de autoriteit en de aard van de benaderingen die in de loop van de geschiedenis van deze wetenschap (*usul al-fiqh*) tot onze beschikking stonden. Deze aanpak is het resultaat van jaren van gedachtevorming en vragen over de aard van de crises, de moeilijkheden en de obstakels die het hedendaagse islamitische denken verlammen: waarom resulteert het gebruik van *ijtihad*, dat al zo lang genoemd wordt, uiteindelijk niet in de verwachte vernieuwing? Waarom heeft de vernieuwende, moedige en creatieve geest van de begintijd plaatsgemaakt voor angstvallige handelingen waarbij alleen over hervorming wordt nagedacht in termen van aanpassing aan de wereld, terwijl de wilskracht en de energie om de wereld te veranderen ontbreken? Hoe kan deze scheuring en deze immense kloof tussen de ‘islamitische wetenschappen’ (of ‘heilige wetenschappen’) en alle ‘andere wetenschappen’ worden uitgelegd en opgevat? Deze indeling van de wetenschappen begrenst duidelijk gescheiden en bewaakte domeinen van autoriteit, maar biedt geen gelegenheid om antwoorden te formuleren op de uitdagingen van deze tijd. Deze vragen, en nog vele andere, hebben mij ervan overtuigd dat de wortel van de problemen dient te worden gezocht, de draagwijdte ervan moet worden beschreven en voorstellen gedaan moeten worden voor een nieuwe aanpak en een nieuwe methodologie ten aanzien van de beginselen en de bronnen van het recht en de jurisprudentie (*usul al-fiqh*).

Deze studie bevat drie basisstellingen: de hedendaagse islamitische wereld (zowel in het Oosten als in het Westen) moet opnieuw nadenken over de termen en de modaliteiten van het hervormingsproces (*islah, tajdid*). Het is van belang onderscheid te maken tussen ‘de aanpassingshervorming’, die van het religieuze, filosofische en juridische denken verlangt dat het zich simpelweg aanpast aan de ontwikkeling van de samenlevingen, de wetenschappen en de wereld, en ‘de veranderingshervorming’, die zich de spirituele, intellectuele en wetenschappelijke middelen verschaft om de werkelijkheid te beïnvloeden, de wetenschappen te beheersen, en daardoor kan

anticiperen op de complexiteit van sociale, politieke, filosofische en ethische uitdagingen. Om dit te doen, en dat is de tweede stelling, moeten de inhoud en de geografie van de bronnen van het islamitische recht en de jurisprudentie (*usul al-fiqh*) opnieuw worden overwogen. Men kan zich niet alleen op de schriftuurlijke bronnen baseren om de relatie tussen de menselijke kennis (religie, filosofie, experimentele en geesteswetenschappen enzovoort) en de toegepaste ethiek te bestuderen: het Universum, de Natuur en de kennis die er betrekking op heeft moeten deel uitmaken van het proces waarmee de hogere doelen en ethische finaliteiten (*al-maqasid*) van de globale leer van de islam kunnen worden vastgesteld. Het gevolg van deze nieuwe geografie is belangrijk en leidt tot mijn derde stelling: er moet een verplaatsing van het zwaartepunt van de autoriteit in het islamitisch referentiekader plaatsvinden door de respectievelijke bevoegdheden en rollen van de geleerden in verschillende domeinen duidelijker te benoemen. De tekstgeleerden (*ulama' an-nusus*) en de geleerden van de context (*ulama' al-waqi'*) moeten voortaan samenwerken, op gelijke voet, om de gewenste radicale hervorming te bewerkstelligen.

Op het moment dat ik dit schrijf, ben ik mij ervan bewust dat er spoedig kritiek zal komen. De afgelopen jaren hebben sommigen mijn bevoegdheid en mijn vermogen om bepaalde vraagstukken in de islamitische wetenschappen (*fiqh, usul al-fiqh*) te behandelen en om, a fortiori, voorstellen voor oplossingen te doen, in twijfel getrokken. Ik herhaal hier nog maar eens dat ik eraan hecht dat deze critici ophouden zich te interesseren voor mijn persoon en dat ik hoop dat zij zich zullen richten op het enige debat dat telt, namelijk het bestuderen van de stellingen en ideeën die ik naar voren breng, en dat zij, als zij deze willen weerleggen, met serieuze, beargumenteerde kritiek komen. Toen ik een Oproep voor een moratorium op de doodstraf, lijfstraffen en steniging lanceerde,⁵ merkte ik dat de reacties (ook van enkele *ulama*) gepassioneerd en emotioneel waren, maar dat er eigenlijk maar heel weinig beargumenteerde kritiek, gebaseerd op een diepgaande studie van de tekst van de Oproep,

werd gegeven. Deze afwezigheid van een kritisch en sereen debat is naar mijn idee een van de ziektes die het hedendaagse islamitisch denken ondermijnen.

Tijdens academische presentaties (conferenties, lezingen of seminars) die aan het schrijven van dit boek voorafgingen, hebben sommige gesprekspartners tegengeworpen dat deze ideeën volgens hen niet nieuw waren, dat de integratie van wetenschappers (afkomstig uit de experimentele en geesteswetenschappen) al plaatsvond in sommige islamitische juridische raden. Ik heb daar mijn twijfels over en ik betwist de modaliteiten ervan. Er bestaan inderdaad, en ik noem dat meerdere malen, domeinen (zoals de geneeskunde) waarin platformen bestaan waarin *ulama* van de Teksten en wetenschappers hun ideeën op elkaar afstemmen en hun vaardigheden bundelen, maar dit is eerder uitzondering dan regel. Mijn stelling is echter veel duidelijker en radicaler dan een eenvoudige oproep tot stelselmatige ‘raadpleging’ van deskundigen en specialisten (*khubara*) in verschillende kennisgebieden: het is belangrijk om vragen te stellen over de essentie van de classificatie van de rechtsbronnen (*usul al-fiqh*) en daarbij te benadrukken dat de integratie van geleerden (*ulama*) van de Natuur, van de experimentele en geesteswetenschappen noodzakelijk is, en permanent en op voet van gelijkheid moet zijn, als de hogere doelen en de ethische finaliteiten in hun respectievelijke domeinen bepaald moeten worden. Door middel van deze aanpak kan ik hier een geheel van ethische finaliteiten, die beter zijn uitgewerkt (dan de vijf of zes belangrijkste traditionele doelstellingen⁶), en een originele (horizontale en verticale) classificatie van de hogere doelen presenteren. Mijn aanpak biedt een kader dat niet definitief is, maar dat dwingt tot een kritische revisie van de methodologieën en de klassieke typologieën.

Men zou ook kunnen opmerken dat ik niet altijd concrete oplossingen aandraag voor de verschillende vragen die ik aan de orde stel. Er moet onderscheid worden gemaakt tussen de verschillende registers: het theoretische werk waarop ik mij toeleg, in de eerste

drie delen van dit boek, bestaat uit een studie van de terminologie, de classificatie van de wetenschappen en de geschiedenis van de verschillende scholen van de rechtsbeginselen (*usul al-fiqh*). In het kader van deze fundamentele ideeën doe ik een voorstel voor een nieuwe geografie van de bronnen van het recht en de jurisprudentie (*usul al-fiqh*): deze moet ruimte bieden om het Universum en de sociale en menselijke omgeving (en dus alle wetenschappen die daar betrekking op hebben) deel te laten uitmaken van de formulering van de ethische finaliteiten van de islamitische boodschap waarvoor ik hier een nieuwe presentatie en een nieuwe classificatie voorstel. Vanuit dit theoretische kader bestudeer ik praktische voorbeelden en behandel ik een aantal problemen en vragen: ik heb enkele terreinen gekozen die een sleutelrol hebben (geneeskunde, kunst, cultuur, gender, ecologie, economie, secularisering, politiek, filosofie), die niet de enige zijn maar ten aanzien waarvan (in het beperkte kader van deze studie) het mij lijkt dat mijn aanpak van dien aard is dat er nieuwe ruimte voor onderzoek en creativiteit gemaakt kan worden. Het is niet aan mij om antwoord te geven op elk van de gestelde vragen, aangezien de basisstelling van dit boek juist is dat specialisten zich moeten buigen over deze problemen, meer betrokken moeten zijn en ons de vruchten moeten laten plukken van hun vaardigheden ten aanzien van vragen die vaak ingewikkeld en zeer specifiek zijn. Mijn bijdrage beperkt zich hier tot het stellen van vragen over de methoden en het formuleren van een inhoudelijke kritiek op het formalistische of duidelijk onaangepaste karakter van de antwoorden die tot nog toe worden gegeven. Vervolgens is het aan geleerden, wetenschappers en deskundigen van verschillende kennisgebieden om ons nieuwe, doeltreffende antwoorden te verschaffen.

Over een punt wil ik nog duidelijk zijn: deze studie is geen systematische, ongenueanceerde kritiek op de *ulama* en *fuqaha* die ik verantwoordelijk zou houden voor al het kwaad in de overwegend islamitische samenlevingen en de gemeenschappen die in het Westen, in Azië of in Afrika leven. Mijn verhandeling raakt het hedendaagse islamitische bewustzijn op alle niveaus en alle

kritiek beslaat meerdere aspecten en is constructief bedoeld. Het is van belang dat zogenaamde gewone moslims hierin hun verantwoordelijkheid nemen, in de aard van de vragen die zij stellen en in de verdieping van ideeën vanuit de dagelijkse werkelijkheid. Het probleem van *leadership* in de islamitische wereld heeft ook te maken met een gebrek aan kritische bijdragen binnen in de religieuze gemeenschappen, met de passiviteit van de meerderheid en de vaak exclusieve blinde volgzaamheid, gebaseerd op emotionaaliteit of bewondering, van een bepaalde bekwame en/of charismatische geleerde of leider. Het is ook nodig om kritiek te geven op intellectuelen en wetenschappers of geleerden die uitblinken in hun vakgebied, maar niet deelnemen aan intellectuele en ethische debatten binnen de spirituele gemeenschap: zij volharden vaak koppig in het bekritisseren van ‘de onbekwaamheid-van-geleerden-die-niets-weten-over-de-vraagstukken-waarvoor-zij-regels-opstellen’, maar zij nemen een houding van passieve observeerder aan en nemen geen enkele verantwoordelijkheid voor de crisis van het hedendaagse islamitische bewustzijn. Ik roep dus op tot een algemeen ontwaken en een zelfkritische evaluatie van het gehele bewustzijn en van alle vaardigheden, zowel van gewone moslims als van intellectuelen, wetenschappers en *ulama*. Zoals we zullen zien, moeten niet-islamitische deskundigen ook een rol spelen in het proces door het hedendaagse islamitische bewustzijn aan te spreken op een aantal vraagstukken of door met hun deskundigheid bij te dragen aan de mogelijke oplossing van bepaalde wetenschappelijke en/of ethische vragen.

Mijn studie is onderverdeeld in vier duidelijk te onderscheiden delen. De drie eerste delen zijn theoretisch en zijn bedoeld om het kader vast te stellen van waaruit praktische casussen behandeld worden in het laatste deel. Ik begin met het bestuderen van de terminologie en de aard van de zojuist genoemde hervorming. In het tweede deel presenteer ik de drie belangrijkste klassieke scholen die de horizons vormen van de beginselen van het recht en de jurisprudentie (*usul al-fiqh*): de deductieve school, de inductieve benadering en de school van de hogere doelen (*al-maqasid*). In het derde deel wordt een

voorstel gedaan voor ‘een nieuwe geografie van de beginselen van het recht en de jurisprudentie’ en zet ik de belangrijkste stellingen uiteen. Tot slot heb ik enkele domeinen uitgekozen (een arbitraire keuze, die bovendien geen gelegenheid biedt voor een uitputtende studie) waarin het islamitisch denken zich aardig goed heeft ontwikkeld (zoals de geneeskunde, hoewel er nog meer gespecialiseerde inzet nodig is) en andere die stagneren (kunst, cultuur, economie, ecologie enzovoort). Ik wil laten zien hoe en waarin een nieuwe methodologie nodig is om de verschillende uitdagingen van deze tijd aan te kunnen. Het is niet vereist om, in elk van de wetenschappelijke domeinen, te proberen zich aan te passen aan de sociale en wetenschappelijke ontwikkelingen, maar wel om een ethische bijdrage te leveren, een extra hoeveelheid bezieling, humaniteit en positieve creativiteit aan samenlevingen, aan de wetenschap en aan de menselijke vooruitgang.

De lezer die de technische hoofdstukken waarin de islamitische wetenschappen en de rechtsbeginselen (*usul al-fiqh*), gevolgd door de theoretische uitwerking van de nieuwe geografie die ik voorstel, liever overslaat, kan zich richten op de studie van de praktische casussen en de vijf hoofdstukken die ik in het vierde deel heb ondergebracht. Hij kan altijd later nog besluiten om de theoretische vraagstukken te lezen. Zowel de lineaire lezing van dit boek als de initiële benadering via de praktische casussen kan logisch en complementair zijn, als je de noodzakelijke verbanden tussen de theoretische kritiek, de voorgestelde methodologie en de praktische en ethische oplossingen in gedachten houdt. Ik spreek vanuit een referentiekader waarvan ik de klassieke classificaties en methodologieën in twijfel trek, om de hedendaagse islamitische intelligentie te verzoenen met de universaliteit van de boodschap van de islam en de complexiteit van de hedendaagse uitdagingen. Het is belangrijk om ondertussen de grenzen en de ambities van de onderneming die ik mijzelf heb opgelegd, niet te vergeten.

DEEL I

Over de hervorming

Het debat rond de kwestie van vernieuwing, opleving en hervorming van de islamitische wetenschappen, meer in het bijzonder van het recht en de jurisprudentie (*fiqh*), wordt al zeer lang gevoerd door islamitische geleerden. Sinds de vorming van de eerste rechtsscholen (*madhahib*, enkelvoud *madhhab*), tussen de achtste en tiende eeuw, plaatsten hevige juridische discussies degenen die de voorkeur gaven aan een strikte navolging van de historisch gevormde scholen tegenover anderen, die opriepen tot een terugkeer naar de eerste schriftuurlijke bronnen, de Koran en de traditie van de Profeet (*Sunna*). Al in de twaalfde eeuw verwijst Abu Hamid al-Ghazali naar de noodzakelijke ‘herleving’ (*ihya*) van ‘de wetenschappen van de religie’ in een magistraal en belangrijk werk, dat precies dat begrip als titel draagt.⁷ De diepgaande intuïtie dat de trouw aan de islam in de loop der tijd een voortdurende inspanning vraagt van onderzoek, vernieuwing, en van hervorming van het denken (en van de methodologieën) heeft de wereld van de islamitische wetenschappen vanaf de begintijd tot heden gekenmerkt, met zeer bloeiende periodes, maar ook ronduit vijandige. Dichter bij ons, aan het eind van de negentiende eeuw, met de *Nahda* en de *salafiyya*, en de kritische bijdragen van Jamal ad-Din al-Afghani en Muhammad ‘Abdu,⁸ zijn deze concepten verspreid en constante factoren geworden in het

hedendaagse gedachtegoed, met uiteraard de nodige discussies, die uiteenlopen van de weigering van alleen al het idee tot hervorming tot de monopolisering van zijn inhoud en zijn doelstellingen door sommige denkers. Sinds twintig jaar nemen actoren (geleerden en intellectuelen) en critici, commentatoren en observeerders van de debatten standpunten in, die soms radicaal tegenover elkaar staan, over de betekenis van de concepten – met name die van de ‘hervorming’ – en over de toekenning van de eigenschap ‘hervormingsgezind’ of ‘hervormend’ aan deze of gene geleerde of intellectueel.

We bevinden ons hier in een soort terminologische nevel, waar de betekenis van woorden zo veranderlijk is dat niet meer duidelijk is waaraan gerefereerd wordt in discussies over de ‘hervorming’. Het lijkt me belangrijk te beginnen met het verhelderen van de betekenis van de concepten die ik in deze studie gebruik en van de doelstelling die ik voor ogen heb, om ze te kunnen gebruiken om de richting van mijn gedachtegang duidelijk te maken.

HOOFDSTUK I

HET CONCEPT 'HERVORMING'

Veel geleerden (*ulama*), en ook intellectuelen en gewone moslims, verzetten zich tegen het gebruik van de term 'hervorming', omdat zij daarin een drievoudige bedreiging van de trouw aan de islamitische traditie zien. De islam 'hervormen' betekent – of lijkt te betekenen – voor sommigen: de islam veranderen, zijn aard veranderen om hem aan de huidige tijd aan te passen, wat onaanvaardbaar is voor een gelovig bewustzijn. Het tweede kritiekpunt komt van degenen die in 'de hervorming' een oneigenlijke invloed zien, een benadering die uit de christelijke traditie wordt overgenomen om de islam dezelfde evolutie als het christendom te laten ondergaan en hem op die manier zijn essentie en zijn ziel te laten verliezen. Het derde kritiekpunt is gebaseerd op het universele en 'tijdloze' karakter van de leer van de islam, die dus niet 'hervormd' zou hoeven worden en op elke tijd en elke plaats van toepassing zou zijn.

Deze kritiepunten, die vaak op een heel algemene manier worden verwoord, brengen serieuze vragen naar voren, die nauwkeurige antwoorden verlangen. De lovenswaardige en duidelijk geuite intentie om de islam voor dwalingen en bedrog te behoeden kan echter niet uitgelegd of opgelegd worden door een afwijzing van elke kritische benadering van de wijze waarop men trouw kan blijven aan de universele boodschap van de islam. Sommigen weigeren zich te vervreemden – door over zichzelf na te denken op basis van termen uit de christelijke traditie bijvoorbeeld – maar bevorderen uiteindelijk een diepgaandere vervreemding door als 'oneigenlijk' te bestempelen wat uit de islamitische traditie zelf voortkomt. De onwetendheid over zichzelf, die gevoed wordt door de angst om te veranderen, zich te verliezen of meer in het algemeen door 'de angst voor de ander' is een van de grootste gevaren die het huidige islamitische bewustzijn bedreigen.

Tajdid en islah

Behalve de notie ‘*ihya*’ (herleving) waar ik aan refereerde met het werk van al-Ghazali, zijn er in het lexicon van de islamitische wetenschap twee concepten te vinden die rechtstreeks uit de schriftuurlijke bronnen komen en die direct betrekking hebben op het idee van ‘hervorming’ en ‘hernieuwing’. De term ‘*tajdid*’ komt veelvuldig voor in de hedendaagse islamitische literatuur (in het bijzonder de laatste 150 jaar): ‘*tajdid*’ betekent letterlijk ‘de vernieuwing’, ‘de hernieuwing’ of ook ‘de verjonging’ of ‘de regeneratie’.⁹

De wortel van dit zelfstandig naamwoord is terug te vinden in een beroemde *hadith* van de profeet: ‘God zal elke honderd jaar aan deze [islamitische] gemeenschap degene[n]¹⁰ sturen die haar religie zal vernieuwen [*yujaddidu*].’¹¹

Deze profetische traditie is van groot belang en was door de eeuwen heen onderwerp van talloze commentaren over haar betekenis en draagwijdte. Wat unaniem is vastgesteld in het islamitische credo (*al-'aqida*), is dat de Profeet van de islam de laatste van de Boodschappers is en dat hij de cyclus van de Profetie definitief afsluit. Wat de *hadith* ons vertelt is dat de islamitische gemeenschap desalniettemin door de eeuwen heen door geleerden en/of denkers zal worden begeleid en gegidst. Gedurende een periode van ongeveer honderd jaar zullen zij haar helpen om de islamitische religie te ‘regenereren’ en te ‘vernieuwen’. Voor alle duidelijkheid: deze vernieuwing van de religie (*tajdid ad-din*) heeft geen betrekking op een verandering van de bronnen, de principes en de fundamenten van de islam, maar op het begrip van de religie en de manier waarop zij in verschillende tijdperken en in verschillende plaatsen toegepast en beleefd kan worden. Dat is heel precies waar het om gaat: de schriftuurlijke bronnen (de Koran en de Soenna) blijven de eerste referenties, en de fundamenten van het geloof en de praktijk blijven zoals zij zijn, maar onze lezing en ons begrip van de teksten worden ‘vernieuwd’ door de bijdrage van de geleerden en intellectuelen die ons nieuwe

horizons laten zien, en het tijdloze geloof in ons laten herleven en onze intelligentie stimuleren, zodat we de uitdagingen van onze respectievelijke tijdperken aankunnen.

Tajdid, zoals het door de klassieke traditie van geleerden en rechtscholen is begrepen, is dus een vernieuwing van de lezing, van het begrip en bijgevolg van de toepassing van teksten in het licht van de verschillende cultuurhistorische contexten waarin islamitische gemeenschappen of samenlevingen zich bevonden. Deze laatste moeten dus, op een bepaald moment van de geschiedenis, in staat zijn om opnieuw de essentie van de islamitische boodschap, van haar ethische substantie en haar hogere doeleinden te vinden, om deze op trouwe en doeltreffende wijze te kunnen toepassen in sociaal-culturele contexten die in essentie veranderlijk, continu in beweging zijn. Door een hernieuwd begrip moeten dus de oorspronkelijke essentie en ‘vorm’ van de boodschap opnieuw worden gevonden, om er trouw aan te kunnen blijven en tegelijkertijd met scherpzinnigheid op de evolutie van de mensheid en de samenlevingen te kunnen reageren. De betekenis van *tajdid*, zoals die tot uiting komt in deze profetische traditie, is voortdurend ‘her-vormen’, *hervormen* in naam van trouw. Feitelijk kan men niet eeuwenlang trouw blijven aan islamitische principes zonder evolutie, zonder hervorming, zonder vernieuwing van de intelligentie en van het begrip.

Dat is ook de betekenis van het concept *islah*, dat meerdere malen in de Koran en in sommige profetische tradities (*ahadith*) voorkomt en dat het idee van verbetering, zuivering, verzoening, vernieuwing, herstel en hervorming belichaamt. Dat is de betekenis die de profeet Shu’ayb overbrengt aan zijn volk als hij in de Koran stelt:¹²

‘Niet wil ik mijn houding jegens jullie veranderen en mij inlaten met dat waarvan ik jullie afhoud. Niet wil ik iets anders dan bewerking van heil [verbetering, zuivering] (*al-islah*) zoveel ik vermag.’¹³ Op die manier kwamen goddelijke boodschappen eeuwenlang het menselijk begrip hervormen. Boodschappers zijn *muslihun*, die

het goede brengen, de mensen met het goddelijke verzoenen en de maatschappijen ten goede hervormen. In de notie van *islah* zit het idee om het object in kwestie (een hart, een intellect of een maatschappij) zijn oorspronkelijke staat, waarin het als gezond en goed werd beschouwd, terug te geven: het gaat dus om verbeteren en genezen, door te her-vormen, te *hervormen*.

Daarmee is duidelijk geworden dat de termen *tajdid* en *islah* hetzelfde idee van hervorming vertolken en tegelijkertijd complementair zijn, want de eerste refereert, in de betekenis waarin het gewoonlijk gebruikt wordt, met name (maar niet uitsluitend) aan de verhouding tot de teksten, terwijl de tweede vooral betrekking heeft op de hervorming van de menselijke, spirituele, sociale of politieke context. Deze herleving van het geloof en van de religie door middel van een voortdurend hervormde benadering van de intelligentie van de teksten (*tajdidiyya*) en van de intelligentie van de contexten (*islahiyya*) is een fundamenteel onderdeel van de islam, vanaf zijn oorsprong. De eerste geleerden die de verschillende sferen en de talrijke instrumenten van de islamitische wetenschap hebben onderverdeeld, met name op het gebied van recht en van jurisprudentie, hebben deze aspecten in aanmerking genomen, door bijvoorbeeld aan *ijtihad* (kritische benadering van teksten) en aan *maslaha* (algemeen belang) te refereren. Ik ga later gedetailleerder in op deze laatste twee begrippen, maar wat hier in elk geval van belang is, is dat het gebruik van het woord ‘hervorming’ volstrekt niet oneigen is aan de klassieke islamitische traditie, maar dat het noodzakelijk is om vanaf het begin het onderwerp, de inhoud en de grenzen van een dergelijke hervorming vast te stellen.

Het vraagstuk van de schriftuurlijke bronnen

In het huidige debat over ‘de hervorming’ binnen het islamitisch gedachtegoed gaat het vaak over de status van de Koran. Het lijkt alsof er geen enkele hervorming mogelijk is als de status van de Koran

als het woord van God dat aan de mensen geopenbaard werd, niet bediscussieerd of in twijfel getrokken wordt. Deze voorwaarde wordt in veel interreligieuze kringen (door sommigen van mijn joodse en/of christelijke gesprekspartners) en door bepaalde islamitische denkers op min of meer duidelijke wijze geformuleerd, en soms zelfs op een ronduit radicale manier: de islam en moslims zullen zich alleen kunnen ‘ontwikkelen’, en hun religie en gewoonten kunnen ‘hervormen’, als zij het feit dat de Koran het absolute woord van God is ter discussie stellen en vervolgens een historisch-kritische lezing en exegese aangaan, naar analogie van de protestantse Hervorming of het tweede Vaticaan, een waar *aggiornamento* van de islam. Deze stelling is erg succesvol in het Westen en het antwoord op deze korankwestie lijkt de scheidslijn tussen ‘echte’ hervormers en ‘neofundamentalistische’ simulanten te bepalen.

Het is dan ook belangrijk om aan het begin van deze algemene uiteenzetting over hervorming een aantal punten te preciseren en het over enkele algemeen geaccepteerde maar toch zeer discutabele denkbeelden te hebben. De erkenning van de geopenbaarde boeken en het vertrouwen en het geloof in het feit dat de Koran, de laatste Openbaring, het woord van God (*kalam Allah*) is, dat aan de mensheid werd geopenbaard in helder Arabisch (*lisanun ‘arabiyyun mubin*¹⁴), is een van de zes zuilen van de islam (*arkan al-iman*) en is het hart van het islamitische credo (*al-‘aqida*). Voor het gelovige bewustzijn gaat het om een van de zuilen van het geloof en geen enkele hervorming die een van de fundamenteen van het credo, van de *‘aqida*, ter discussie zou stellen, kan worden geaccepteerd, begrepen of bevorderd door degenen die trouw zijn aan de islamitische religie. Zij kan aantrekkelijk zijn voor beperkte kringen rationalisten, maar ze zal altijd worden beschouwd als marginaal (op z’n best) of als een verraad aan de islamitische leer door de massa van (al dan niet praktiserende) gelovigen. Het is overigens vaak vanwege dit ‘teveel aan rationalisme’ van bepaalde vroegere of huidige denkers dat het begrip ‘hervorming’ als gevaarlijk werd beschouwd, omdat het de principes van het islamitische geloof ondermijnende of omdat het

werd gezien als een product dat uit de christelijke gedachtewereld werd overgenomen.

Hier moet nog aan toegevoegd worden dat door de begrippen die in dit debat worden gebruikt postulaten zijn ontstaan waar je vragen bij kunt stellen. Men lijkt te geloven dat de oorzaak van dogmatische of letterlijke benaderingen in de aard van de korantekst ligt en dat het zou volstaan om aan deze laatste een menselijke oorsprong¹⁵ te geven om de weg naar een historische en gecontextualiseerde lezing te openen. Deze bewering is echter te kort door de bocht vanwege twee verkeerde veronderstellingen. De eerste is de gedachte dat het de status van de tekst is die de manier van lezen bepaalt van degene die de tekst verklaart, terwijl niets minder zeker of vanzelfsprekend is. De geschiedenis van religies en van ideologieën staat bol van voorbeelden van door leiders of denkers gemaakte teksten, die op dogmatische of letterlijke wijze werden of nog worden gelezen door hun aanhangers of volgelingen. Natuurlijk kan de status van de tekst de manieren waarop deze wordt gelezen beïnvloeden, maar uiteindelijk zijn het de geest en de psyche van de lezer, van degene die de tekst uitlegt, die hun manieren van interpretatie op het boek projecteren. Nog tot zeer recentelijk konden we zien hoe het werk van Marx op volstrekt dogmatische wijze werd gelezen en uitgelegd door volstrekt atheïstische marxisten. De menselijke bron van een tekst garandeert op geen enkele wijze een lezing die de inhoud in de geschiedenis plaatst, en veel christelijke stromingen zijn, hoewel zij de verschillende historische stadia van de uitwerking van de Evangelieën erkennen, nog altijd voorstanders van een letterlijke lezing van het Nieuwe Testament. Vaak moeten de geest, de psychologie en het referentiekader van geleerden-tekstuitleggers geëvalueerd en in twijfel getrokken worden, en het debat over de status van de tekst biedt bij lange na geen pasklare oplossing voor het vraagstuk omtrent de historische en gecontextualiseerde uitleg.

De andere foutieve veronderstelling is methodologisch ernstiger en de gevolgen zijn veel vervelender. Deze betreft het exporteren

van de ervaringen van de katholieke theologie naar de islamitische traditie: omdat een historisch-kritische benadering in de christelijke traditie pas mogelijk werd nadat de menselijke bron van het Nieuwe Testament was erkend, zou precies datzelfde gelden – door vanzelfsprekende inductie – voor de islamitische juridische traditie. Dit exogene, geïmporteerde standpunt doet geen recht aan de grootse islamitische juridische traditie die, vanaf het begin, nimmer een onmogelijke historische en gecontextualiseerde lezing aan de status van de Koran ('het eeuwige woord van God') heeft verbonden. Integendeel: vanaf het begin hebben de Metgezellen van de Profeet (*as-sahaba*), de daaropvolgende generatie (*at-tabi'un*) en vervolgens de geleerden, sleutelfiguren in verschillende wetenschappen en rechtsscholen, voortdurend gerefereerd aan de context, de oorzaken (*asbab*) en de chronologie van de geopenbaarde verzen. De koranische wetenschappen en commentaren (*ulum al-Qur'an* en *at-tafasir*), de studie van het leven van de Profeet (*as-sira*), de classificatie van de profetische tradities (*ulum al-hadith*) en de uitwerking van de wetenschap van het recht en de jurisprudentie (*al-fiqh*) zijn evenzoveel studiedomeinen die gevormd zijn met inachtneming van de historiciteit van het geopenbaarde Woord en van de profetische woorden en daden. Het eeuwige Woord van God werd geopenbaard in een bepaalde periode van de Geschiedenis, gedurende 23 jaar, en hoewel sommige teksten en geboden de menselijke Geschiedenis waarin zij zijn ontvangen, overstijgen, kunnen andere verzen niet begrepen worden als zij niet in een bepaald tijdperk worden geplaatst. Alleen de menselijke intelligentie kan de inhoud bepalen van het tijdloze principe dat uit de tekst wordt gehaald, waarbij noodzakelijkerwijs rekening wordt gehouden met het verband met de historische en sociale context van het moment van uiting. Vanaf het begin was deze kritische benadering bekend en werd zij erkend door alle rechtsscholen. Het debat concentreerde zich vervolgens niet op de legitimiteit van deze benadering, maar op de normen en grenzen van de contextualisering.¹⁶ In dit debat werd reeds gesproken over de uitwerking van een toegepaste hermeneutiek.