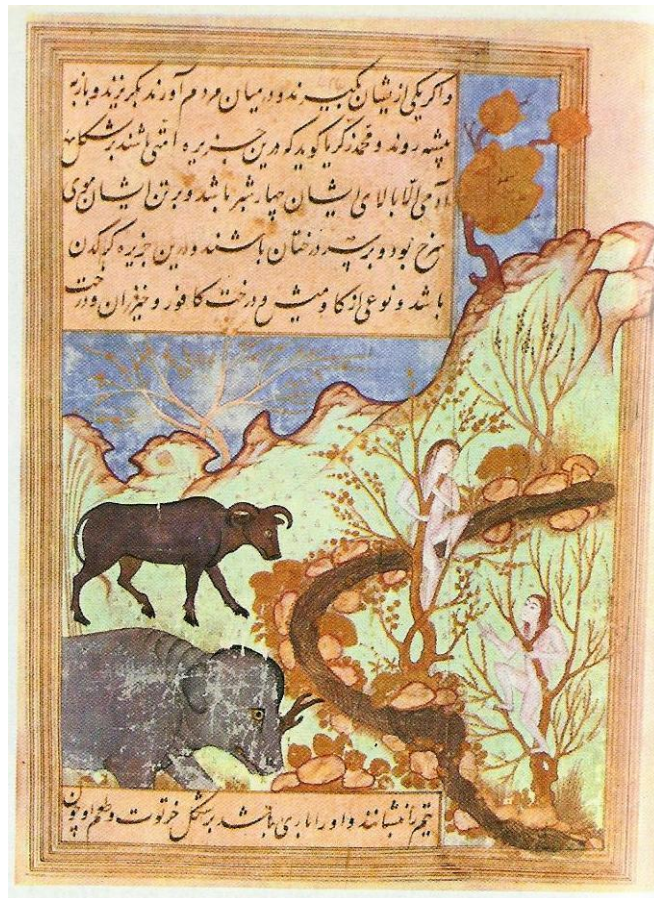


INLEIDING ISLAM

Eindopdracht

Islam en Ecologie: een verkenning



Cathrien de Pater

Rhenen, mei 2002

INHOUD

1.	Inleiding	1
2.	<i>Ibadah</i> : De relatie God-mens met betrekking tot de natuur	2
2.1.	Namen en eigenschappen van God in relatie tot de Schepping en de mens	2
2.1.1.	De Eenheid van God (tawhid)	2
2.1.2.	De Schone Namen van God	2
2.2.	De natuur als schepping en teken van God	3
2.3.	Het hiernamaals en de Dag des Oordeels	4
2.4.	De mens	4
3.	<i>Mu'amalat</i> : de betrekking mens- omgeving	5
3.1.	Religieuze begrippen die menselijk gedrag ten opzichte van natuur en milieu reguleren	5
3.2.	Vrouwen, milieu en Islam	6
3.3.	Islamitisch recht met betrekking tot het milieu en gebruik van natuurlijke hulpbronnen	6
3.3.1.	Landrecht	6
3.3.2.	Beschermde gebieden	6
3.3.3.	Dieren	7
4.	Eco-Islam en de praktijk	7
5.	Conclusie	8
	Literatuur	8

Illustraties:

titelpagina:

'Boek over de Wonderen der Wereld' van Qazwini
(*Aja' Ibal-Machloeqat*). *Rinoceros, buffel en boommensen*. Sjiraz, 1545, 31,9 x 18,9 cm. Dublin, Chester Beatty Library.

Pagina 1
Kalila wa Dimna (de leeuw en de jakhals Dimna) van Bidpai.
Syrië, ca. 1200-1220, 12,5 x 19,1 cm. Parijs, Bibliothèque nationale.

Bron: Lévêque, 1968.

1. Inleiding

Dit stuk vormt de afsluiting van het college Inleiding Islam. In overleg met de docent is de oorspronkelijke opdracht aangepast aan mijn wens om de relatie tussen Islam en 'ecology' te verkennen. Onder 'ecology' versta ik dan het brede veld van natuur en milieu in de Engelse zin van het woord. Door deze opzet hoop ik twee doelen te bereiken: 1) het algemene leerdoel, namelijk blijkgeven van voldoende kennis van de hoofdzaken van de Islam en de belangrijkste Islamitische religieuze voorschriften die bij de interreligieuze dialoog een rol spelen; en 2) enig inzicht in de Islamitische visie op natuur, natuurwaarden en hoe dit invloed heeft op de betrekkingen tussen God, de mens en zijn/haar omgeving. Ik hoop deze (noodgedwongen beperkte) verkenning later te kunnen gebruiken in promotie-onderzoek naar het verband tussen natuurwaarden en religieuze tradities.

De belangstelling voor religie en ecologie neemt de laatste jaren in snel tempo toe. In de wetenschappelijke wereld is eind jaren 90 een serie conferenties georganiseerd door Harvard University (USA) waarin van een tiental wereldreligies werd nagegaan wat ze over natuur en ecologie te zeggen hadden. Uiteraard was Islam hierbij vertegenwoordigd. Helaas zijn de proceedings van de Islam-conferentie nog niet uitgegeven en moeten we het doen met de 'abstracts' op Internet¹. Maar ook buiten Harvard houden Islamkenners zich met het thema bezig, en ook zij leverden stof voor dit werkstuk.

Veel auteurs gaan in op de oorzaken van de milieucrisis. Men zoekt deze hoofdzakelijk in het Cartesiaanse, reductionistische wereldbeeld met een mechanistische benadering van de 'dode' natuur waardoor het besef van waarden zoals de notie dat natuur 'heilig' is, verloren gaan². Evenals in andere religies is er ook in Islam een 'ecotheologische' beweging ontstaan die probeert uit de religie inspiratie te putten voor herleving van deze waarden. Ouis spreekt in dit verband van de 'eco-Islamitische' beweging³. Zij ziet grote overeenkomsten in opvatting tussen ecologen en Islamitische denkers over oorzaken en oplossingen voor milieukwesties. Zo staan beide afwijzend tegenover een economisch stelsel gebaseerd op rente, en ontwikkelen ze allebei alternatieven ('ecological economics' resp. Islamitische rentevrije banksystemen)⁴.



¹ zie *Islam and Ecology Abstracts of a Conference held on 7-10 May 1998*. Vrijwel alle auteurs hebben niet alleen banden met universiteiten in Islamitische landen, maar ook met Amerikaanse universiteiten.

² o.a. Mohamed Hyder, 1998. Islam and ecological conservation: a dichotomy of principle and practice. *In: Islam and Ecology Abstracts* (pag. 4-5); Fazlun Khalid, 1998. Foundations of Consumerism: an Islamic critique of the root causes of environmental degradation. *In: Islam and Ecology Abstracts* (pag. 5); Mohammed Yusuf Siddiq, 1998. An ecological journey to the Islamic east (Bengal). *In: Islam and Ecology Abstracts* (pag. 9-10); Ouis, 1998: 152.

³ Ouis, 1998:151

⁴ Ouis, 1998:168; zie ook Nabil Magrebi & Ronaldo A. Potmis, 1998. Environmental risks and financial returns: Conflicts and compromises. *In: Islam and Ecology Abstracts* (pag. 6).

In het volgende zal ik proberen uit al deze bronnen een raamwerk te destilleren van Islamitische begrippen en concepten die in relatie staan met natuur en milieu. Hiervoor heb ik de opdrachtvraag als volgt gestructureerd:

- *Wat zegt Islam over de relatie tussen God, de natuur en de mens (Ibadah)?*
Hierbij gaan we na wat de Koran zegt over de schepping van de natuur, de relatie tussen God en zijn schepping, en de gevolgen van die relatie voor de mens en zijn beeld van zichzelf.
- *Wat zegt Islam over de betrekking tussen de mens en zijn/haar omgeving (Mu'amalat)?*
Hierbij komt aan de orde hoe de mens met de natuur dient om te gaan, de theoretische achtergronden daarvan, maatschappelijke en rechtsvraagstukken zoals mensenrechten en de positie van vrouwen, en de uitwerking in de praktijk voor zover daarvan voorbeelden voorhanden zijn.

2. **Ibadah: De relatie God-mens met betrekking tot de natuur**

2.1. **Namen en eigenschappen van God in relatie tot de Schepping en de mens**

Ouis identificeert in haar artikel een aantal begrippen die in de Islamitische natuurvisie centraal staan. Om te beginnen is daar de centrale doctrine van de Eenheid van God (*tawhid*), en daarnaast veel van de '99 schone namen van God' (*al-asma al-husna*), die bedoeld zijn om Zijn perfectie weer te geven⁵.

2.1.1. *De Eenheid van God (tawhid)*

Het begrip *tawhid* duidt op de eenheid van God, het compromisloze, pure monotheïsme. Islam wijst pantheïsme of de notie van 'God als deel van de natuur' volkomen af. Maar *tawhid* impliceert wel een fundamentele eenheid van de schepping als creatie van God. Er is wel dualiteit tussen God en de schepping, maar het ideaal is om het contrast daartussen te verkleinen, net zoals het contrast tussen lichaam en ziel, goed en kwaad, het spirituele en het wereldlijke, het heilige en het profane. Zelfs Satan is een onderdeel van Gods plan⁶. Het tegendeel van *tawhid* is de doodzonde (*shirk*). Het is datgene wat verdeelt en splitst. Reductionisme, door vele 'milieudenkers' beschouwd als de oorzaak van de milieucrisis, valt daar dus ook onder. Parvez Manzoor zegt daarover: "Islamic epistemology is unreservedly and uncompromisingly holistic. Fragmented knowledge or reductionist epistemology would be a contradiction of terms in the Islamic context"⁷. Het Islamitische concept van *tawhid* kan dus een holistisch alternatief bieden voor het reductionistische wereldbeeld. Said en Funk zien in *tawhid* eveneens een middel tot vreedzaam oplossen van conflicten en het genereren van respect voor de natuur⁸.

2.1.2. *De Schone Namen van God*

Al-Rahman en *al-Rahim* (genadevol, gratievol en welwillend): de Moslim die tot taak heeft God na te volgen, zou genade tegenover medeschepselen als voornaamste motief in zijn leven moeten ontwikkelen.

Al-Khaliq (de Schepper), *al-Bari* (de Ontwikkelaar of Producent), en *al-Musawir* (de Maker): God is de Schepper en daarom de ware eigenaar van de aarde⁹. Hij is nog steeds actief in Zijn schepping, en die schepping heeft een doel en betekenis. De mens en de natuur zijn beide Zijn scheppingen, onderworpen aan Zijn wil. De Islamitische natuurvisie is daarom volgens Ouis niet 'biocentrisch' of 'antropocentrisch', een vraag waarover het huidige natuurdebat is verdeeld; maar zij is 'theocentrisch'. De mens is een slaaf van God, dus staat tot God in een subject-object-verhouding; tegelijkertijd is hij het subject van de natuur. Hij is dus object en subject tegelijk. Hij mag de natuur gebruiken, maar mag haar niet vernietigen en moet altijd verantwoording afleggen aan God¹⁰.

Al-Razzaq (de Onderhouder) en *al-Muqit* (de Voeder): Alleen God voorziet in ons onderhoud. Alle natuurlijke hulpbronnen zijn dus gaven van God. De mens dient deze in dank te aanvaarden en er goed

⁵ Waines, 1995:25

⁶ Ouis, 1998:153

⁷ S.P. Manzoor, "Environment and values" in Z. Sardar, ed., *The touch of Midas: Science, values and the environment in Islam and the West* (Manchester: Manchester University Press, 1984), 155, aangehaald door Ouis (1998:153).

⁸ Abdul Aziz Said & Nathan C. Funk, 1998: Peace in Islam: an ecology of the spirit. In: *Islam and Ecology Abstracts* (pag. 9).

⁹ zie bijv. Soera's 29:19, 25:2, en 20:6

¹⁰ R.E. Timm, 1994. The ecological fallout of Islamic creation theology. In: Tucker & Grimm (eds.), *Religion, philosophy and the environment* (New York: Orbis Books) p. 85. In: Ouis, 1998:163

voor te zorgen¹¹. God heeft de aarde (*ard*) aan de mens gegeven (zie 2.2), evenals materialen als dierenhuiden voor tentdoek, wol voor kleding, en ijzer voor wapens en nuttige werktuigen¹².

Al-Muhit (allesomvattend, alles doordringend en omringend): Het eigenlijke milieu wordt gevormd door God en is geen ontologisch onafhankelijke realiteit, afgescheiden van het Heilige. God is de mens zeer nabij: "Wij [nl. God] zijn namelijk dichterbij hem [de mens] dan de halsslagader" (50:16, zie ook 2:115).

2.2. De natuur als schepping en teken van God

Khalq (schepping): Met *khalq* wordt in de Koran ons begrip 'natuur' aangeduid. Het moderne Arabische woord daarvoor, *tabi'ah*, komt niet in de Koran voor¹³. Alles in de natuur is rein en heilig vanwege alle tekenen die zij bevat. Maar de natuur is niet alleen maar goed. Ook het kwaad is door God geschapen (115:1-2). De hele natuur wordt gezien als *muslim* omdat zij zich onderwerpt aan Allah. Een vallende steen is onderworpen aan de zwaartekracht en in die zin dus *muslim*, want de zwaartekracht is een uitdrukking van Gods wil. In sommige Koranverzen¹⁴ loven de schepselen hun Heer (overigens ook in sommige Bijbelsalmen).

Het universum: de Koran verwijst hier vaak naar. De dagelijkse gebedscyclus (*salat*) volgt het ritme van de zon, en de Islamitische kalender volgt de maan¹⁵. Volgens Sheldrake krijgt het leven door deze koppeling van hemelse cycli en aards bestaan een sacrale dimensie¹⁶. De hemel is bron van alle zegeningen, maar ook van woede en wraak als de mens zich een verkeerde houding aanmeet. Maar bovenal is de hemel de bron van licht (*nur*), de metafoor bij uitstek voor God en spirituele ontwikkeling¹⁷.

Ayah: Dit woord betekent zowel 'natuurlijk fenomeen' als 'Koranvers'. Met andere woorden: het woord van God is een teken van de natuur. De Koran doet een beroep op de intelligentie van de mens om de tekens van de natuur te verstaan zodat hij God leert kennen. Bijvoorbeeld: "God laat uit de hemel water neerdalen om daarmee de aarde te doen herleven nadat zij dood was. Daarin is werkelijk een teken voor mensen die horen. In het vee is er voor jullie ook een les (...) Daarin is zeker een teken voor mensen die verstandig zijn" (16:65-66).¹⁸ Volgens eco-Islamieten, zoals Izzi Dien¹⁹, leidt het begrip dat de natuur een teken van God is tot de imperatief om er zuinig en voorzichtig mee om te gaan. Daarbij gaat het niet om bepaalde individuele soorten, maar om de gehele diversiteit ervan, want alleen de totaalcombinatie kan de grootheid van Allah weergeven. Izzi Dien zegt het niet, maar we kunnen hier een argument in zien voor het hedendaagse debat over biodiversiteit.

Ard en ma: *Ard* betekent 'aarde' in onze zin van het woord: planeet en bodem. De mens is in eerste instantie van *ard* gemaakt²⁰. De aarde dient de mens tot rustplaats, wieg, zitbank en tapijt. In de Koran wordt 'levende aarde' herhaaldelijk afgezet tegen 'dode aarde'²¹. Dit hangt samen met water (*ma*). Olayiwolla wijst erop dat de hele schepping oorspronkelijk uit water voortkomt²². Water is de zuiverste stof van het universum en dus geschikt voor rituele wassingen. Bij gebrek hieraan mag ook aarde daarvoor dienen. Als God water laat regenen²³ betekent dit een vermenging van de twee componenten in een bevruchtingsproces²⁴ waardoor uit de aarde groen leven ontstaat; zij wordt, met andere woorden, herboren en er groeien talloze planten op die de mens tot voedsel dienen²⁵. Als God de zon laat schijnen

¹¹ zie Soera 42:12

¹² Ouis, 1998:166-167; Soera's 2:22, 40:64, 11:61, 16:80

¹³ Ouis, 1998:179 (voetnoot 54)

¹⁴ bijvoorbeeld 17:44, 24:41, 22:18, 55:6, 61:1

¹⁵ zie bijvoorbeeld Soera's 17:78 en 10:3

¹⁶ Sheldrake, 1995:199.

¹⁷ zei Soera 24:35. Interessant genoeg wordt hierin het licht in verband gebracht met (de olie van) een boom, een Olijfbom, "geen oostelijke en geen westelijke", dus kennelijk met een diepere spirituele betekenis.

¹⁸ Ouis, 1998:164; Wielandt, 1994: 184-185.

¹⁹ M.Y. Izzi Dien, 1985. Environmental Protection and Islam. In: *Journal of the Faculty of Arts and Humanities* (Jeddah: Scientific Publishing Centre of King Abdulaziz University) p.40. In: Ouis, 1998:164.

²⁰ Ouis, 1998:157

²¹ Toelle, 2000:409-410. Olayiwolla constateert de tegenstelling 'goede' aarde tegenover 'slechte' aarde, maar ook deze hangt met water samen (1999:294).

²² Olayiwolla, 1999: 293-294

²³ Soera's al-Hagg (69:5? de gegeven tekst lijkt niet te kloppen met de verwijzing); 41:39; 23:18, 43:11; 78:14. Deze gaan allemaal over het laten neerstroomen van water door God. In: Toelle, 2000:410-411.

²⁴ Toelle toont dit aan door o.a. te verwijzen naar het geslacht van de woorden: *ard* is vrouwelijk, *ma* mannelijk (en dit woord betekent bovendien ook sperma (2000:410)).

²⁵ bijv. Soera 80:24-32. Toelle (2000:411) geeft een groot aantal planten en vegetatievormen in de Koran.

vergeelt de aarde en verdort ze. In verschillende soera's wordt dit thema van geboorte en dood uitgespeld²⁶.

2.3. Het hiernamaals en de Dag des Oordeels

De doctrine van de Dag des Oordeels brengt Ouis (en wellicht andere eco-Islamieten) dichtbij de hoek van eschatologisch georiënteerde stromingen onder eco-denkers. Het is niet zo moeilijk om parallellen te zien tussen de apocalyptische doctrines in diverse wereldgodsdiensten, en de huidige milieucrisis. De vraag is hoe men daarmee omgaat. Volgens de Christelijke theologe Rosemary Radford Ruether vinden apocalyptische ideeën vooral voeding onder onderdrukte groepen die geen uitweg meer zien. Deze zijn geneigd de teksten over het wereldeinde letterlijk te nemen, maar zien zichzelf dan vooral als rechtvaardige groep die van de vernietiging wordt gered en de wereld opnieuw creëert. Ecologen hanteren, bewust of onbewust, vaak dezelfde soort taal²⁷. Ouis merkt dit ook op. Zelf ziet zij wel een voorspelling van het ecologische wereldeinde in Soera's 81:1-6 en 10:24 van de Koran²⁸, en baseert zij daarop de noodzaak tot moraliteit van de mens. Maar daar laat ze het bij.

Jannah (Paradijs): Dit woord heeft dezelfde wortel als tuin²⁹. Het is het symbool van lichamelijke en geestelijke perfectie, waar de mens tenslotte God ontmoet. Natuurlijke elementen zijn een essentieel onderdeel van het Paradijs en de perfectie ervan wordt in diverse Koranverzen gedetailleerd beschreven³⁰. Vooral de plantenweelde van het Paradijs is enorm³¹. Toelle zet de Koranteksten over de flora van het Paradijs af tegen die over het ondermaanse en constateert een parallel tussen de groeicyclus van de planten en het leven van de mens: zoals God de vegetatie weer doet opbloeien na een periode van droogte en dood, zo zal Hij ook de mens weer opwekken aan het einde der tijden³². Ouis ziet daarentegen in de Koranbeschrijvingen van het paradijs niet alleen een verwijzing naar gene zijde, maar ook een rechtvaardiging om een 'paradijs op aarde' te creëren: voor kwaliteit van leven zonder armoede, milieudegradatie of sociaal onrecht³³.

2.4. De mens

Ruh (Goddelijke Geest) en *nafs* (ziel): Door het inademen van *ruh* in de van aarde (*ard*) gemaakte mens heeft God hem speciale kwaliteiten gegeven: de vrije wil, onderscheid tussen goed en kwaad, en taal. De ziel bestaat volgens Islam uit de Heilige Geest (*ruh*) en het ego of het zelf (*nafs*). De Moslim heeft als opdracht om harmonie tussen die twee te zoeken; dit geeft innerlijke vrede³⁴.

Fitrah (aanleg): Nasr³⁵ wijst op het bijzondere belang van *fitrah*, 'de van God afkomstige aanleg die Hij de mensen ingeschapen heeft (30:30)". Islam is *din al-fitrah*, de 'natuurlijke godsdienst'. Verschillende schrijvers³⁶ hebben het 'leven vanuit *fitrah*', dus vanuit een meer natuurlijke staat, als noodzaak benadrukt om te komen tot een nieuw milieu-ethos: "to overcome man's feeling of alienation from nature (...) to live within nature with an understanding of the interconnectedness of everything in nature"³⁷ is een wens van zowel eco-Islamieten als 'environmentalists'. Ook in de Islamitische mystiek vinden we dit terug: De lof die de natuur God toebrengt is een veel voorkomend thema in de Islamitische poëzie³⁸. Ook Chishti benadrukt dit '*fitrah*- paradigma': de Profeet heeft gezegd dat "de hele aarde een moskee is, een plaats van aanbidding"³⁹.

²⁶ zie soera's 18:45, 39:21, 57:20, 56:63-65, in: Toelle:2000:411

²⁷ Cursus 'Ecology and the Sacred', Schumacher College, UK, maart 2001. Zij behandelde daarin ook het werk van Catherine Keller, *Apocalypse Now and Then*, die vanuit ecotheologisch perspectief commentaar levert op het apocalyptisch-ecologische gedachtegoed.

²⁸ Ouis, 1998:171-172. Interessant is de zinsnede "wanneer de tiendemaans-kamelen in de steek gelaten worden" (81:4): het aan hun lot overlaten van vrouwtjeskamelen die op het punt van bevalling staan, is het toppunt van ecologisch verderf, en staat gelijk met het neerstorten van de sterren (81:2).

²⁹ Attilio Petruccioli geeft enige beschouwingen over tuin, landschap en stad binnen de context van de Islamitische natuurvisie (Nature in Islamic urbanism: the garden in practice and metaphor. In: *Islam and Ecology Abstracts*, pag. 8-9).

³⁰ bijvoorbeeld in Soera 56:15-26 (Ouis, 1998:173).

³¹ gedetailleerd in kaart gebracht door Toelle (2000:413). Ook de flora van de hel heeft zij hiertegenover uit de doeken gedaan, zie bijv. Soera 88:6-7

³² Toelle, 2000:416-419

³³ Ouis, 1998:173

³⁴ Ouis, 1998:157

³⁵ S.H. Nasr, *Ideals and realities of Islam* (Boston: Beacon Press, 1975/1966):17 in Ouis, 1998:157-158.

³⁶ Khalid, Wyn Davies, in Ouis, 1998:158

³⁷ Ouis, 1998:158

³⁸ Wielandt, 1994:183-185; Syed Nomanul Haq, 1988. Nature in the cosmology of Sufi poetry and imagination. In: *Islam and Ecology Abstracts* (pag. 4).

³⁹ Saadia Khawar Khan Chishti, Islam, Environment and Sustainable Development. In: *Islam and Ecology Abstracts* (pag. 2).

3. *Mu'amalat*: de betrekking mens- omgeving

3.1. Religieuze begrippen die menselijk gedrag ten opzichte van natuur en milieu reguleren

*Khalifah*⁴⁰: de mens als 'plaatsvervanger/rentmeester' van God op aarde wordt door vrijwel alle eco-Islamitische auteurs genoemd als centraal begrip in de relatie mens-natuur. De mens moet, om zijn rentmeesterschap goed te vervullen, bepaalde eigenschappen hebben: nederig zijn, verantwoordelijkheidsgevoel hebben, en bereid zijn tot zelfonderzoek. Het gebed (*salat*) is volgens Ouis⁴¹ het ritueel bij uitstek waarin een Moslim deze eigenschappen kan ontwikkelen en zich kan verbroederen met de natuur. God heeft de mens met speciale gaven uitgerust waardoor hij van andere schepselen verschilt. Zo heeft Hij Adam de namen van de dieren geleerd. Daardoor staat hij zelfs boven de engelen die voor hem moeten buigen. Adam gaf dus niet zelf namen aan de dieren zoals in de Bijbel! Verder eet Adam wel van 'de (verboden) boom', maar niet van de 'Boom der Kennis', maar van de Boom der Eeuwigheid (20:120). Kennis (*'ilm*) komt dus van God, en de mens moet daarvoor nederig zijn. De natuur is door God ondergeschikt (*sahkhara*) gemaakt aan de mens⁴². Hij loopt echter het gevaar om zich allerlei slechte eigenschappen aan te meten: arrogantie, egoïsme, onrechtvaardigheid, ondankbaarheid, bereid al zijn grenzen te overschrijden. En met de macht van de kennis heeft hij wel de potentie om die macht te misbruiken. De engelen waren daar ook bang voor en een van hen, Iblies, weigerde dan ook voor Adam te buigen (7:11-18). Maar de mens heeft toch een vrije wil gekregen om goed of kwaad te doen met de natuur. De Islam kent geen concept van erfzonde. Als de mens verkeerd handelt, zoals in het Paradijs, gaat het er uiteindelijk niet om dat hij tegen Gods wil is ingegaan, maar dat hij zijn eigen ziel heeft geschaad. Hij heeft dan de proef om zijn verantwoordelijkheid goed te gebruiken, niet doorstaan⁴³. Manzoor wijst erop dat de mens geen normen en waarden uit de natuur kan halen; die zijn alleen te vinden in de Openbaring. Met de schepping van de mens is de moraliteit in de natuur geboren. Als de mens milieuproblemen veroorzaakt, slaan die uiteindelijk op hemzelf terug⁴⁴. Wielandt wijst erop dat het begrip 'rentmeesterschap' op uiteenlopende manieren uitgelegd kan worden: 1) als 'doorgeefluik' van eeuwig vastliggende voorschriften, of 2) als gevolmachtigde om de opdracht naar beste bevelen van zaken uit te voeren. Het laatste, zegt hij, wordt pas in deze tijd langzamerhand systematisch door Islamitische denkers ontwikkeld. Maar in Waines lezen we over eenzelfde soort discussie die al veel eerder speelde, nl. tijdens de ontwikkeling van de vier klassieke rechtsscholen die zich bogen over de toelaatbaarheids grenzen van *ijtihad* ('inspanning' tot onafhankelijke meningsvorming) en *qiyas* (analogisch redeneren)⁴⁵.

Amanah (toevertrouwende taak): Dit wordt gewoonlijk opgevat als 'vrije wil', maar eco-Islamitische auteurs wijzen hierbij veelvuldig naar Soera 33:72: "Wij hebben de toevertrouwende taak aan de hemelen, de aarde en de bergen aangeboden, maar zij (..) schrokken ervoor terug. De mens droeg haar - hij is een onwetende zondaar". De mens heeft de zware taak dus vrijwillig aanvaard, lichtvaardig weliswaar, maar hij krijgt toch het vertrouwen van God. We moeten de aarde dus beschermen, ook tegen onze eigen, helaas maar al te grote destructiviteit. Hiermee komen we op het begrip: *fasad* (corruptie, verderf). De Koran waarschuwt daar vaak tegen, bijvoorbeeld in Soera 30:41: "Het verderf is op het vasteland en op zee zichtbaar geworden door wat de handen van de mensen ten uitvoer brengen". Met deze en andere passages is de Koran een goede bron voor doemdenkers! Ook waarschuwt de Koran herhaaldelijk tegen verspilling en vervuiling van natuurlijke hulpbronnen: "[God] bemint de verkwisters niet" (6:141). De Profeet voegt daar nog gedetailleerdere richtlijnen aan toe, vooral over water ("geen van u zal urineren in stilstaand water")⁴⁶.

'Adl (rechtvaardigheid): De ideale Islam-maatschappij is gematigd, evenwichtig en harmonieus (*i'tidal*) in alle opzichten. Hiermee gerelateerd is *ihsan*, 'het goede doen'⁴⁷. Hiervoor moet een maatschappij democratisch zijn ingericht. Ouis ziet hiervoor mogelijkheden in het Islamitische systeem van consultatie,

⁴⁰ Dit begrip hoort ook onder *Ibadat* thuis, omdat het een verantwoordelijkheid van de mens tegenover God betreft. Het hangt samen met de dubbele positie van de mens als object en subject. Zie ook Dawud O.S. Noibi, 1998. The Khalifah and his trust: an Islamic perspective on ecological responsibility. In: *Islam and Ecology Abstracts* (pag. 7).

⁴¹ Ouis, 1998:165

⁴² Zie bijvoorbeeld Soera's 45:12-13, 14:33-34.

⁴³ Ouis, 1998:166

⁴⁴ Manzoor, *op. cit.*, in Ouis, 1998:157.

⁴⁵ Waines, 1995:65, 76-77.

⁴⁶ Olayiwola, 1999:296

⁴⁷ M.Y. Izzi Dien, 1985. Environmental Protection and Islam. In: *Journal of the Faculty of Arts and Humanities* (Jeddah: Scientific Publishing Centre of King Abdulaziz University) p.40. In: Ouis, 1998:161.

*shura*⁴⁸, dat ook een grondslag vindt in de Koran: "...wier beleid onderling beraad is.." (42:38). Nanji brengt in dit verband ook *haqooq-ul-ibad* ofwel de rechten van onze medemensen naar voren⁴⁹.

3.2. Vrouwen, milieu en Islam

Twee presentaties op het Harvard-congres behandelen de parallel tussen de milieucrisis en de rechtspositie van vrouwen in Moslimlanden. Tahera Aftab betoogt - op basis van geschiedkundig onderzoek naar vrouwen in Zuid-Azië van de 12^e tot de 18^e eeuw - dat vrouwen altijd een actieve rol hebben gespeeld in de bescherming en beheer van het natuurlijke milieu in Moslimgemeenschappen. Vrouwen lieten zich hierbij vooral motiveren door hun respect voor de allesdoordringende Schoonheid van Allah (*al-Muhit*, zie 2.1). Zij gaat tevens na waarom de positie van vrouwen en milieu zo verslechterd is in de laatste eeuwen⁵⁰. Ook Nawal Amar gaat op dit vraagstuk in⁵¹. Een derde artikel gaat in op de vraag waardoor Moslimvrouwen nu precies verhinderd worden deel te nemen aan het bestrijden van de milieucrisis: Is het Islam, 'Islamitische cultuur', of seculiere politiek?⁵² Mijn eigen ervaring is dat als de rol van vrouwen niet specifiek zichtbaar gemaakt wordt in milieu- en ontwikkelingsprojecten, zij 'ondergesneeuwd' dreigen te raken en maatschappelijk terrein verliezen, zeker als een samenleving sterk patriarchaal is ingericht. Zelfs voor het taalgebruik gaat deze waarneming op; misschien daarom gebruikt de Koran zo vaak 'double-gender'-vormen in de tekst.

3.3. Islamitisch recht met betrekking tot het milieu en gebruik van natuurlijke hulpbronnen

Volgens Hanafi⁵³ heeft de mens niet alleen het recht, maar ook de plicht om te werken en in de natuur te investeren. Hierbij dient het principe gehanteerd te worden van 'maximaal gebruik en minimum schade'⁵⁴. De Koran geeft geen precieze aanwijzingen over het gebruik van natuurlijke hulpbronnen. Dat doen het Islamitische recht en de Sunnah wel. In het volgende worden een paar saillante onderwerpen uitgelicht.

3.3.1. Landrecht

Belangrijk - en nog steeds actueel - is bijvoorbeeld de verdeling van land op een sociaal rechtvaardige manier. De Profeet zei hierover onder andere: "Mensen zijn partners in water, weidegrond, vegetatie, en vuur"⁵⁵. Hanafi legt dit als volgt uit: Omdat vuur (symbool van energie en kracht) en aarde niet in de Koran worden genoemd in combinatie met een bezittelijk voornaamwoord, zou energie door iedereen gebruikt moeten worden en kan land niet in 'eigendom' zijn van iemand zoals wij dat kennen. De 'eigenaar' van grond is de gebruiker. Als hij het niet bewerkt, kan het land overgaan naar iemand die het meer nodig heeft⁵⁶. Elders in het Islamitisch recht is vastgelegd hoe iemand land kan verkrijgen door het te ontginnen en hoe hij dit land kan doorgeven of verpachten (*ihya'al-mawat*). Een dergelijke wetgeving was ongetwijfeld gunstig voor de individuele boer, maar kan nauwelijks ecologisch vriendelijk genoemd worden. Hij stimuleert immers actief het vervangen van natuurlijke vegetatie door een minder natuurlijke, en zo langzamerhand beginnen we op aarde steeds meer de grenzen van de eens zo oneindige 'wildernis' te zien. Dit vermeldt Ouis niet! Ook elders in de wereld kwamen dergelijke ontginningsregelingen veelvuldig voor (Latijns-Amerika, Zuidoost-Azië, Australië). In de laatste decennia van de 20^e eeuw zijn ze echter, grotendeels afgeschaft, althans in Latijns-Amerika.

3.3.2. Beschermd gebied

Ouis⁵⁷ vermeldt de volgende aspecten van Islamitisch recht die betrekking hebben op het beschermen en zorgvuldig gebruiken van land:

- *haram*: in dit verband het instellen van beschermd gebied;
- *hama*: het reserveren van land voor publieke doeleinden en voor de bescherming van het natuurlijke habitat;
- *waqf*: het wegschenken van land voor een openbaar doel;

⁴⁸ S.W.A. Husaini, 1980. *Islamic environmental systems engineering* (London: Macmillan Press), 11-116. In: Ouis, 1998:161

⁴⁹ Adil Najam, 1998. An Islamic ethic of sustainable development. In: *Islam and Ecology Abstracts* (p. 6-7).

⁵⁰ Tahera Aftab, 1998. Women and Environmental Projects in Muslim Societies. In: *Islam and Ecology Abstracts* (pag. 1).

⁵¹ Nawal Amar, 1998. Ecological justice and human rights for women in Islam. In: *Islam and Ecology Abstracts* (pag. 1).

⁵² S. Saba Bokhari, From Rio to Reality: Religious perceptions, cultural barriers, and economic factors in case studies of Muslim women in Bangladesh, Egypt, Pakistan, en Senegal. In: *Islam and Ecology Abstracts* (pag. 2).

⁵³ aangehaald door Ouis, 1998:167.

⁵⁴ op basis van een *hadith* van de Profeet in Tirmidhi (Ouis, 1998:167)

⁵⁵ Abu Dawud, *Sunan*, K. al-Buyu, in: Ouis, 1998:168

⁵⁶ H. Hanafi, aangehaald door Ouis, 1998:168

⁵⁷ Ouis, 1998:168

- *hisbah*: het ambt van openbaar inspecteur, om toe te zien op het zorgvuldige gebruik van zowel publieke als privé- grond en hulpbronnen.

3.3.3. Dieren

Dieren zijn ook schepselen van God. Ze hebben een *nafs* maar geen *ruh*. Wel zijn ze net als de mensen, verdeeld in *ummah's* (gemeenschappen), en keren ze op het einde naar God terug⁵⁸. God spreekt tot de dieren en heeft hen ook specifieke instructies gegeven. Er komen veel diersoorten in de Koran voor, zowel huisdieren als wilde dieren, van insecten tot olifanten toe. De mens moet de dieren respecteren. Hij mag hen gebruiken, maar moet er goed voor zorgen⁵⁹. Zo veroordeelt de Koran bijvoorbeeld het afsnijden van de oren van het vee⁶⁰; Wielandt trekt dit door naar een algeheel verbod op het veranderen van scheppingsorde⁶¹. De Profeet spoort ook aan tot diervriendelijk gedrag en verbiedt bovendien: het afsnijden van vlees van levende dieren; het brandmerken van tere lichaamsdelen; het scheren van hun haar; het verwijderen van de staart; dieren te lang aangespannen houden; op dieren zitten die stilstaan; en dieren niet diervriendelijk slachten⁶². De mens mag ook geen dieren doden of bejagen voor zijn plezier⁶³. Tijdens de *haji* naar Mekka mogen er helemaal geen dieren bejaagd worden; de stad en omgeving zijn dan *haram*⁶⁴ (zie 3.3.2 hierboven).

4. Eco-Islam en de praktijk

Ouis⁶⁵ staat terecht kritisch tegenover de gedachte dat een ecologisch verantwoorde natuurvisie automatisch leidt tot goede behandeling van de natuur. Als voorbeelden noemt ze daarbij onder andere de Romeinen en de Chinezen die ondanks hun 'natuurvriendelijke' religies⁶⁶ ingrijpende veranderingen in het milieu aanbrachten. Ze had natuurlijk net zo goed Islam zelf kunnen nemen. Ook deze heeft niet kunnen verhinderen dat grote delen van de Islamitische wereld ecologisch gedegradeerd zijn⁶⁷. Neem bijvoorbeeld het Koranverbod op plezierjacht: Dit is zo massaal genegeerd dat een fors aantal diersoorten is uitgeroeid. De National Conservation Strategy van Pakistan zegt hierover: "Hunting has deep roots in Pakistan. It was the recreation of choice of the Moghul emperors and is still extremely popular today. Yet its very popularity has been its undoing. Wild animals have been hunted to extinction, among them the lion, tiger, cheetah, one-horned rhino, and chau-singa"⁶⁸. Ook Arabische prinses, verknocht aan de valkenjacht, hielden nog tot in jaren 90 grootscheepse roofvogeljachten in de Pakistaanse provincie Balochistan⁶⁹.

Ouis en andere eco-Islamieten zoeken de oplossing van de milieucrisis vooral in een herintroductie van de Islamitische normen en waarden als tegenhanger van het 'technologische' materialisme dat zij de oorzaak van de crisis acht (zie Inleiding). De ethiek zou idealiter niet gescheiden moeten zijn van de wetgeving. Of zij persoonlijk de herinvoering van de *shari'ah* voorstaat, laat ze in het midden. Anderen, bijvoorbeeld Nasr⁷⁰ en Olayiwola⁷¹, lijken dat duidelijk wel te willen. Maar, zegt Ouis, tot nu toe is het debat nog teveel in de theorie blijven steken. Wat nodig is zijn praktische richtlijnen om de Islamitische idealen te vertalen in oplossingen voor vraagstukken als genetica ('staat de Islam klonen toe?'⁷²) en kernenergie ('is dat

⁵⁸ Soera 6:38

⁵⁹ Ouis, 1998:169-170; Olayiwola, 1999:296-298.

⁶⁰ Soera 4:119.

⁶¹ Wielandt, 1994:186

⁶² Olayiwola, 1999:297

⁶³ ik mis de bronverwijzing bij deze opmerking van Ouis (1998:169). Het Koranvers dat ze hierbij opgeeft (17:33) verbiedt alleen het onterecht doden van mensen, zowel in de vertaling van Leemhuis als in die van Dawood.

⁶⁴ Ouis, 1995:170

⁶⁵ Ouis, 1998:174-175

⁶⁶ resp. het animisme en het Daoïsme, m.i. ongelukkig gekozen als voorbeeld: animisme als zgn. 'ecologisch correcte' wereldvisie wordt doorgaans meer in verband gebracht met inheemse volken dan met de Romeinen. En Daoïsme is in China maar zelden de overheersende levensbeschouwing geweest.

⁶⁷ zie o.a. Mawi Izzi Dien, 1998. The fracturing of Islamic social bounds and environment. In: *Islam and Ecology Abstracts* (pag. 3).

⁶⁸ Government of Pakistan and World Conservation Union, 1995:55.

⁶⁹ persoonlijke mededelingen van District Forest Officers in Balochistan, jaren 90. De geciteerde National Conservation Strategy spreekt iets minder direct van 'visiting dignitaries' (p.88) als een potentiële bedreiging voor dierenpopulaties. Zij laakt eveneens het vangen van alle soorten valken voor de Middenoosterse markt (p. 55).

⁷⁰ Nasr, Sacred Science p. 135 (verdere referentie ontbreekt), in: Ouid, 1998:177.

⁷¹ Olayiwola, 1999:298 en 293. Hij lijkt te willen bewijzen dat alle wetenschap al in de Koran en de *shari'ah* zit opgesloten, in de sfeer van 'de Bijbel heeft toch gelijk'. Volgens mij hoeft hij die moeite niet te doen, aangezien religieuze geschriften hun eigen waarden hebben.

⁷² Een antwoord hierop wordt gegeven door Muhammad Aslam Parvaiz, 1998. Genetic engineering, cloning and *al-Mizan* (the balance). In: *Islam and Ecology Abstracts* (pag. 8). Volgens hem verstoort het ingrijpen in levensvormen de natuurlijke balans.

toegestaan in de Islam?')⁷³. Wellicht denkt zij een beetje te veel vooruit. Volgens Wielandt zijn de meeste Islamitische denkers meer bezorgd over de industriële en welvaartsachterstand op het Westen, ook al rijzen luchtvervuiling en afvalbergen in grote steden als Kairo en Istanbul de pan uit⁷⁴. Mijn eigen ervaring is dat op sommige fronten milieu wel degelijk op de voorgrond staat. Zo speelde Pakistan in de jaren 90 een voorhoederol in Azië op het gebied van participatieve herbebossing ('social forestry'). Het duurzame voorbestaan van dergelijke initiatieven hangt echter wel van een aantal voorwaarden af: beleidsvorming en goed bestuur dat de inzet van lokale krachten stimuleert. In dit verband biedt het artikel van Dockrat wellicht inspiratie: hij brengt vanuit een meer existentiële invalshoek het principe van *Jamaat* naar voren: sociale binding op basis van *Ibadah* en *Mu'amallah* aangevuld met *Imara* ([goed] politiek bestuur)⁷⁵.

5. Conclusie

Dit is slechts een oppervlakkige verkenning van een breed veld. Het is duidelijk dat Islam een grote variatie aan denkbeelden te bieden heeft op het gebied van milieu- en natuurethiek. Voor mij was het een verrijking om te ontdekken hoeveel passages in de Koran betrekking hebben op de natuur, en hoe divers ze zijn. We kunnen bovendien veel raakvlakken constateren met andere wereldreligies, met name de andere 'godsdiensden van het boek'. Wat opvalt is de sterke nadruk van de Islam op gemeenschappelijke, institutionele aspecten zoals wetgeving en ethiek. Dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld het Daoïsme dat een lage graad van organisatie kent en juist heel weinig normatief is. Bovenstaande beschrijving biedt wellicht een aanknopingspunt om religieuze tradities met elkaar te vergelijken op het punt van ecologie. Niet om tot waarde-oordelen te komen, en ook niet om te proberen een 'grootste gemene deler' van godsdienstige visies op natuur- en milieubeheer vast te stellen, maar om juist in de rijkheid van de diverse tradities inspiratie te ontdekken voor het omgaan met de natuur in een pluralistische samenleving.

Literatuur

Koranvertaling:

Leemhuis, Fred (vert.), 1990. *De Koran; een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands*. Het Wereldvenster, Houten, 436 pp.

Andere bronnen:

Government of Pakistan & World Conservation Union (IUCN), n.a. (1995). *The Pakistan National Conservation Strategy*. Environment & Urban Affairs Division, GOP & IUCN. 378 pp.

Islam and Ecology Abstracts of a Conference held on 7-10 May 1998. In: *Conferences on Religions of the World and Ecology*, Centre for the Study of World Religions, Harvard University. Website: http://divweb.harvard.edu/cswr/ecology/isla_abs.htm

Lévêque, Jean-Jacques, 1968. De islamitische schilderkunst. In: Jean-Jacques Lévêque & Nicole Ménant, 1968. *De islamitische en Indische schilderkunst*. Het Spectrum, Utrecht, pp. 11-49

Olayiwola, Abdulfattah Olaniyi, 1999. Rudiments of ecology in the basic sources of Islam. *The Islamic Quarterly* 43:4. pp. 291-300

Ouis, Soumaya Pernilla, 1998. Islamic ecotheology based on the Qur'an. In: *Islamic Studies* 37:2, pp. 151-181.

Sheldrake, Rupert, 1995. *De wedergeboorte van de natuur*. Kosmos-Z&K, Utrecht. 217 pp.

Toelle, Heidi, 2000. Quel usage le Coran fait-il de la flore d'Arabie?. In: *Arabica* 47:3, pp. 409-419

Waines, David, 1995. *An introduction to Islam*. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 332 pp.

Wielandt, Rotraud, 1994. Die Weltverantwortung des Menschen aus Islamischer Recht. In: Andreas Bsteh (red.) *Der Islam als Anfrage an Christliche Theologie und Philosophie*. Verlag St. Gabriel, Mödling, Austria, pp. 143-210.

⁷³ Ouis, 1998:176. Het debat wordt natuurlijk makkelijker als het minder onderhevig is aan democratische toetsing. Zo overweegt Othman Abd-ar-Rahman Llewelyn van de National Commission for Wildlife Conservation and development in Saudi Arabia hoe de *shari'ah* toegepast kan worden in een Islamitische milieuwet (The basis for a discipline of Islamic Environmental Law, In: *Islam and Ecology Abstracts* (pag. 6). En Abu Bakar Abdul Majeed presenteert een Universal Planning and Development Doctrine voor Maleisië, dat per 2020 een geïndustrialiseerde natie wil zijn (Islam in Malaysia's Planning and Development Policy, In: *Islam and Ecology Abstracts* (pag. 6). Persoonlijk houd ik liever iets meer afstand van dergelijke 'ecocratische' ideeën.

⁷⁴ Wielandt, 1994:149

⁷⁵ Hassim Ismail Dockrat, 1998. Mu'amalat: Religious behavior and environmental concern. In: *Islam and Ecology Abstracts* (pag. 3).