

Dr. P. Sj. van Koningsveld

Wetenschappelijk hoofdmedewerker voor de geschiedenis van de islam bij de Faculteit der Godgeleerdheid Rijksuniversiteit te Leiden

1. In een voordracht van 1937 heeft Kramers voorgesteld om te onderscheiden tussen islamitisch recht enerzijds en recht van de islam anderzijds. "Onder islamitisch recht", zo bracht hij naar voren, "kan men dan het gehele stelsel van juridische regels verstaan, dat samen met andere regels van rituele aard, -ondanks zijn variaties naar plaats, tijd en groep- een van de meest karakteristieke uitdrukkingsvormen is van de islamitische godsdienst. Het recht van de islam zou dan het recht zijn dat men in de loop van de geschiedenis in de verschillende landen werkelijk vindt toegepast, in samenhang met de gewoonten en locale gebruiken, die nog oneindig gevarieerder zijn dan de verschillende manifestaties van het islamitisch recht. Terwijl het islamitisch recht min of meer een ideale grootheid is, is het recht van de islam een stelsel van regels en praktijken, van instituties en besluiten, en in zekere zin van wetgevingen, die de rechts-historicus, dikwijls met veel moeite, moet opsporen in de historische bronnen en documenten, en, voor de moderne tijden, in de hedendaagse rechtspraktijk en wetgeving".

"Met het voorgaande, zo vervolgt Kramers, "is niet gezegd dat het mogelijk zou zijn om een rigoreuze scheiding aan te brengen tussen de twee categorieën van recht die we zojuist hebben geponeerd. Deze zijn, in tegendeel, zo hecht verbonden, zowel uit historisch als methodisch oogpunt, dat het onmogelijk zou zijn om het recht van de islam te bestuderen zonder kennis te hebben van de inhoud en vooral de aard van het islamitisch recht. Anderzijds kan de wording van het islamitisch recht niet worden begrepen zonder studies over de geschiedenis van het recht onder de islamitische volkeren" (1).

Hanteren wij het begrip "recht van de islam" in de betekenis die daaraan door Kramers werd gegeven, dan stelt RIMO, als Vereniging van het Recht van de Islam en het Midden-Oosten, zich de bestudering ten doel van het levende, feitelijk toegepaste recht van de islamitische landen in het Midden-Oosten. Daarbij gaat het niet alleen om recht van zuiver-islamitische herkomst, maar ook om lokaal gewoonte-

recht en wetten van Europese origine. Vooral ook de interactie tussen die drie naar oorsprong verschillende groepen van bepalingen, zoals deze blijkt uit de eigentijdse jurisprudentie, zal dan voorwerp van bijzondere belangstelling van RIMO zijn. Het belang van een dergelijke studie van het positieve recht, met name nu bepaalde onderdelen van het "recht van de islam" ook in Nederland steeds vaker juridische betekenis krijgen, kan weinigen ontgaan en is in de voorgaande voordrachten reeds duidelijk uiteengezet.

In deze voordracht wordt echter slechts zijdelings gehandeld over het "recht van de islam" in vorenbedoelde zin, ons onderwerp is thans, in de terminologie van Kramers "het islamitisch recht", de Sharia of religieuze Wet, die in de loop der eeuwen door de schriftgeleerden van de islam is ontwikkeld. In de titel van mijn voordracht heb ik willen doen uitkomen, dat de Sharia, als religieus richtsnoer voor de moslims, meer terreinen omvat dan dat van het strikt-juridische. De bepalingen uit de Sharia die men in het hedendaagse positieve recht van landen in het Midden-Oosten aantreft zijn slechts een beperkt, hoewel zeer belangrijk onderdeel van de islamitische religieuze Wet. Deze omvat zelf het veel bredere terrein van ritueel, ethiek en recht.

2. Alvorens nu deze scopus van de Sharia aan de hand van concrete voorbeelden toe te lichten, moet ik wijzen op een belangrijke complicatie die uit de aard van de Sharia zelf, als religieuze Wet, voortvloeit. De Sharia doet zich namelijk niet aan ons voor als een uniform en gesloten stelsel van bepalingen die men in enkele boeken kan opslaan. Wel hebben zich in de loop van de geschiedenis wetsscholen gevormd waarbinnen op hoofdpunten verregaande overeenstemming werd bereikt. Maar deze overeenstemming sloot, zelfs binnen één wetsschool, geenszins talrijke nieuwe meningsverschillen uit, vooral niet naar aanleiding van actuele vraagstukken waarover in het verleden nog geen consensus was bereikt. Eenduidig te beantwoorden wat de Sharia over een bepaalde kwestie leert is daarom doorgaans uitgesloten. Wil men dan ook de scopus van de gehele Sharia in kort bestek illustreren, dan is een van de weinige mogelijkheden dit verantwoord te doen, het werk van één enkele wetgeleerde aan de orde te stellen en te laten zien hoe deze op dit hele terrein heeft gewerkt. Dit is de methode die ik hier volg. De door mij uitgekozen wetgeleerde is de 20ste eeuwse Egyptische Shaikh oel-Azhar, Mahmoud Shaltout.

3. In Shaltout heeft het 20ste eeuwse Egyptische modernisme een belangrijk hoogtepunt bereikt. Hij was de man, onder wiens rectoraat van Al-Azhar dit eeuwenoude theologische bolwerk van de soennitische islam werd omgevormd tot een islamitische universiteit die ook voor meisjesstudenten werd opengezet. Hiermee voltooid hij een hervormingsproces, dat aan het begin van deze eeuw was ingezet onder invloed van Muhammad Abduh. Het hoogtepunt van Shaltouts carrière valt samen met het presidentschap van Nasir, die hem in 1958 tot Shaikh van oel-Azhar benoemde. Shaltout riep weliswaar op tot steun aan de regering van Nasir, ook had hij in 1953 betoogd dat de beginselen van de Egyptische revolutie in overeenstemming waren met de islam, maar van lippendienst aan de overheid is mij uit zijn geschriften niet gebleken. Uit de biografie die Abraham onlangs aan hem wijdde komt hij eveneens als een onafhankelijke figuur naar voren (2).

In wat volgt baseer ik mij vooral op Shaltouts beide hoofdwerken, nl. De islam: geloofsleer en wet (3) en op zijn bundel fatwa's of religieuze uitspraken, gedaan o.a. in zijn functie van Mufti van Egypte, die zijn uitgegeven met de ondertitel: Een onderzoek naar de problemen van de hedendaagse moslim in zijn gewone dagelijkse leven (4). Beide boeken worden na de dood van de schrijver in 1963 nog geregeld herdrukt; mij gewerd via de vriendelijke hulp van het Nederlands Instituut in Cairo de 10e druk van beide werken uit 1980. Beide geschriften worden wel als gezaghebbende bronnen door eigentijdse islamitische auteurs aangehaald. Ikzelf zag er onlangs vertalingen van in Indonesië. Naar mij bleek worden Shaltouts werken nog steeds als studiemateriaal op Al-Azhar gebruikt; men mag hem, kortom, ook 25 jaar na zijn dood nog tot één van de toonaangevende religieuze auteurs van de soennitische islam rekenen.

In beide boeken komen eerst geloofszaken aan de orde, in overeenstemming met de fundamentele positie die de geloofsleer binnen de islam inneemt. Door zich op het standpunt te stellen dat de verplichte geloofsartikelen in de islam alléén uit de koran kunnen worden afgeleid en dan ook alleen nog uit die verzen, die slechts voor één enkele uitleg vatbaar zijn, ontvouwt de auteur reeds het perspectief dat hem ook in de verhandelingen over de Wet steeds voor ogen staat: een islam waarop alle moslims zich kunnen verenigen. Het resultaat is een behandeling van de geloofsartikelen van de islam binnen c.a. 15% van de totale omvang van beide werken, waarbij slechts de koranische grondwaarheden over God, de engelen, de profeten, de openbaringen en de Laatste Dag behouden blijven. Met betrekking tot het vraagstuk van de praedestinatatie en de vrije wil wordt het standpunt gehuldigd dat de mens vrij is om uit het goede en kwade te kiezen. Hier klinkt

het oude geluid van de Ash^Caritische theologie.

De gevolgen van dit uiterst minimalistische standpunt op dogmatisch vlak zijn talrijke, zoals uit verschillende fatwa's kan worden geïllustreerd. Allerlei gangbare eschatologische voorstellingen die in de islam juist op maatschappelijk vlak een zeer belangrijke rol hebben gespeeld (en deels thans nog spelen) komen onder het vuur van Shaltouts kritiek. Zo wijst hij de gangbare eschatologische voorstellingen van de islam, inclusief de Mahdifiguur, af. Een onderdeel van zijn kritiek op het islamitische messianisme wordt gevormd door zijn bespreking van de vraag of Jezus aan het einde der tijden inderdaad zal nederdalen uit de hemel. In dit verband toont Shaltout aan dat de koran duidelijke aanwijzingen bevat voor Jezus' dood op aarde. Uit de koran kan dus niet worden afgeleid dat Jezus levend ten hemel werd opgenomen, zodat de basis voor zijn wederkomst wegvalt. God nam Jezus' ziel ten hemel op, nadat Hij hem, als mens had laten sterven. Na over deze uitspraak te zijn aangevallen verdedigde Shaltout zich, o.a. met een beroep op zijn leermeester Al-Marāghī en op de reformist Muhammad Abduh.

Een andere konsekwentie van Shaltouts reductionistische dogmatiek is zijn kritiek op de heiligenverering. Hij hekelt het bijgeloof in de middelaarsfunctie van de heiligen als onislamitisch. De islam kent in zijn godsdienst niets dat op één lijn gesteld kan worden met de "qiddisūn" of heiligen van andere godsdiensten. Hierin ligt een duidelijke verwijzing naar de christelijke heiligenverering besloten. De awliyā' (dit is de islamitische term voor heiligen) zijn degenen die vroom leven, maar hen komt geen enkele verering toe. Men behoort op hun graven geen koepels op te richten, deze met lampen te verlichten en bij de gebedsnissen daarin tulbanden en sluiers neer te leggen en er tenslotte geloften aan de doden te doen en daar offers te brengen.

Eenzelfde kritiek treft het geloof in geesten en demonen, die in het volksgeloof binnen de islamitische wereld een centrale rol spelen. Shaltout keert zich dus tegen de levende volksreligie van zijn omgeving. Zijn beperking van de geloofsartikelen tot de grondwaarheden van de koran heeft direct-polemische gevolgen. Waarmee hij echter niet komt, zijn voorstellen aan de overheid om tot bestrijding van deze praktijken over te gaan.

Na de behandeling van de geloofskwesties komen de belangrijkste rituele bepalingen van de Sharia aan de orde, die te zamen met het geloof de Vijf Zuilen van de Islam vormen. Opvallend is hier allereerst de geringe aandacht die geschonken wordt aan de bepalingen van de islam op de rituele reinheid, het thema dat in de traditionele wetboeken doorgaans uitvoerig als inleiding op de rituele voorschriften

wordt behandeld. Reinheid is in de islam noodzakelijk om de ceremoniële of rituele handelingen op geldige wijze te kunnen verrichten. Het is een complex begrip, dat naast zijn letterlijke betekenis van fysieke reiniging vooral een symbolische voorstelling vertolkt, nl. die van heiligheid, heiligheid of sacrale toewijding, kortom als aanduiding dient van de toestand waarbinnen de gelovige tot God kan naderen, bijvoorbeeld door nauwkeurige uitvoering van de rituele handelingen van de salat. In antropologische termen kan men de rituele wassingen van de islam typeren als een "rite de passage", als een overgangsrite dus, door uitvoering waarvan de gelovige de grens tussen profaniteit van de gewone wereld en de sacraliteit van het religieuze overschrijdt. De symbolisch-rituele dimensie van het islamitische reinheidsbegrip blijkt duidelijk uit de bepaling die reeds in de koran wordt gegeven, dat voor de rituele ablutie bij gebrek aan water ook reine aarde kan worden gebruikt. In de wetboeken wordt gepreciseerd dat dit vervangende ritueel kan worden uitgevoerd door met de handen één keer een rein aardoppervlak aan te raken om daarna het gezicht en de onderarmen te toucheren.

Over de oorzaken van onreinheid, en de rituele handelingen waarmee deze kan worden opgeheven wordt dus uitvoerig in de boeken van de Sharia gehandeld. Shaltout besteedt hieraan in zijn geschrift over de islam als geloofsleer en wet niet meer dan 4 regels. Hij gebruikt daarbij echter niet de gangbare islamitische term voor rituele reinheid, tahāra, maar voor netheid, nazāfa. Zowel in zijn keuze van deze terminologie als in de beknoptheid van zijn behandeling lijkt hij sterk onder invloed te staan van een interpretatie van de reinheidsvoorschriften als regels die zijn ingesteld met het oogmerk om de hygiëne te bevorderen. Deze opvatting kan men ook in talrijke andere islamitische geschriften van deze tijd aanwijzen en is thans zelfs het gangbare kader waarbinnen kinderen via godsdienstige leerboekjes het ablutieritueel krijgen ingeprent.

Eenzelfde moderniserende herinterpretatie ligt ten grondslag aan Shaltouts behandeling van de spijswetten in de islam. De redenen waarom de koran het eten van gestorven dieren, bloed en varkensvlees verbiedt zijn naar zijn opvatting van medische en ethische aard: het eten ervan is schadelijk voor het lichaam, veroorzaakt ziekten en tast de moraal aan. Zowel in zijn hygiënistische verklaring van de islamitische reinheidsvoorschriften als in zijn medisch-ethische verklaring van de spijswetten lijkt Shaltout te zijn beïnvloed door wat Jansen in zijn dissertatie over de z.g. "wetenschappelijke koranexegese" heeft uiteengezet (5). Dit is de exegese die de goddelijke wijsheid achter de voor-

schriften van de koran mede op basis van de moderne wetenschap bewijst en daartoe met verklaringen komt als de genoemde, die in voorgaande eeuwen niet gangbaar waren.

In zijn fatwa's neemt Shaltout overigens ook afstand van de uitvoerige discussies onder vroegere geleerden over de toelaatbaarheid van het eten van diersoorten die niet in de koran worden vermeld. Een willekeurig gekozen auteur als de 14e eeuwse Spaanse oelama Ibn Djuzayy al-Gharnati geeft in zijn compendium van de Sharia 5 klassen van dieren aan waarover door de wetsscholen in dit verband wordt gediscussieerd. Hij onderscheidt daarbij waterdieren, roofdieren, gevogelte, hoefdieren en dieren waarvan door sommigen wordt gesteld, dat zij in dieren veranderde mensen zijn, al spreken anderen dit tegen. Sommige van deze klassen worden in aparte groepen onderverdeeld en over de dieren van elke groep bestaan meningsverschillen tussen de wetsscholen, die door Gharnati nauwkeurig worden aangetekend (6).

Shaltout stelt zich echter op het standpunt dat de koran limitatief heeft uiteengezet welke dieren wel en welke niet mogen worden gegeten. De tradities waarin de Profeet het eten van allerlei andere dieren zoals ezels en katten zou hebben verboden, voldoen z.i. niet aan de vereisten van authenticiteit die nodig zijn om verbodskracht te kunnen bezitten. Hetzelfde geldt ten aanzien van de profetische overlevering -en waarin wordt opgeroepen tot de verdelging van dieren zoals honden en muizen. Het moge dan zo zijn, dat het eten van deze en andere dieren in het licht van de religieuze traditie verwerpelij is, verboden is van alle dieren alleen het varken.

In zijn behandeling van de 4 ibadat of devotieel-rituele voorschriften construeert Shaltout in aansluiting bij de geloofsleer de Vijf Zuilen van de Islam (7). Zijn behandeling van de rituele details is daarbij doorgaans zeer kort, veel uitvoeriger staat hij stil bij de diepere betekenis van elk der 4 ibadat. Hier blijkt hij sterk beïnvloed door de subjectivistische interpretatie van elk der basisrituelen van gebed, vasten en pelgrimstocht zoals die ontwikkeld was door de klassieke islamtheoloog Al-Ghazzâlî. De 5x per dag herhaalde salat onderscheidt het levenspatroon van de moslims ten opzichte van dat van niet-moslims. De salat voorziet de gelovige op geregelde tijden van geestelijk voedsel en oefent bovendien een corrigerende functie uit op de geest van de mens. Het vasten plant godsvrucht en geduld in de rampspoed waarvoor zij komen te staan. De omloop om de Ka^caba in Mekka is het cirkelen van het hart rondom de heiligheid van God, etc.

Van bijzondere allure is Shaltouts behandeling van de "louteringsbelasting", de zakât.

Aan de bespreking van deze zuil verbindt hij een uitvoerige discussie over wat hij noemt "het socialisme van de islam". Hier worden gedachten ontvouwd die sterk doen denken aan christelijk-sociale voorstellingen van charitas. Het zijn de armen die het eerst in aanmerking komen voor een aandeel in de opbrengst van de zakât. De rijken hebben hun rijkdom van God in bewaring ontvangen en behoren hun bijdragen af te geven. Zij zijn immers evenals de armen ledematen van één lichaam. De sterke arm moet de zwakke helpen, wil het lichaam gezond worden. Hierdoor wordt orde en rust in de samenleving bewaard, zodat uitbarstingen van protest van de zijde van de armen wordt voorkomen. Door de zakât wordt hun nood gelenigd en hun hart gereinigd van haat en afgunst.

Ook in zijn discussies over de etikette is het Shaltout erom te doen hoofd- en bijzaken te onderscheiden. Zo antwoordt hij op de vraag of het geoorloofd is om tijdens de salat een Europese hoed te dragen, om twee redenen instemend. Ten eerste is voor de geldigheid van de salat niet van belang of men dit nu blootshoofds doet of niet. Zolang het hoofddekseel, tulband of hoed, maar niet verhindert dat het voorhoofd de grond raakt, is alles in orde. De islam kent bovendien geen eigen hoofddekseel. Ook is de gedachte niet juist dat de hoed een specifiek niet-islamitisch hoofddekseel is. Moslims die een hoed dragen doen dit niet om niet-moslims in hun godsdienstige praktijken te imiteren (wat onjuist zou zijn); zij doen dit slechts om zich bijvoorbeeld tegen de warmte van de zon of de kou van de winter te beschermen of omdat het gebruik van hun land dit nu eenmaal zo wil. Elders antwoordt hij een man van 39 jaar, wiens baard geheel grijs geworden is, dat er geen bezwaar tegen het verven ervan bestaat, in welke kleur dan ook. (Volgens sommige tradities zou de Profeet nl. tegen de kleur zwart bezwaar hebben gemaakt. Deze acht Shaltout in dit geval echter niet van toepassing, omdat het bij de betreffende uitspraak van de Profeet om een oude man ging, wiens baard reeds zilverwit was geworden). Ook het scheren van de baard stuit bij Shaltout op geen bezwaren, al stelt hij voorop dat de Profeet zelf baarddragend was. Hij geeft toe dat in bijzondere tradities aan de moslims wordt opgedragen om zich te onderscheiden van de ongelovigen en dat sommige oelama's op grond daarvan het scheren van de baard verboden of verwerpen. En ook al is de navolging van de Profeet, ook in het dragen van een baard, zeker voortreffelijk, bezwaren om de niet-moslims in het scheren ervan na te volgen zijn er niet: evenals bij de hoed tijdens de salat gaat het hier immers niet om de imitatie van een godsdienstig gebruik van de niet-moslims. In de voorgaande voorbeelden zien we de interactie tussen Sharia en sociaal gedrag op het terrein

van kleding en haardracht. Dit is een onderwerp dat in de meeste vroegere boeken van de Sharia aandacht krijgt. Shaltout vormt in dat opzicht geen uitzondering. Zijn opstelling is op dit punt vrij liberaal.

Zien wij Shaltout in zijn interpretatie van de islam op de terreinen van geloofsleer, ritueel en etikette dus als uitgesproken modernist, veel voorzichtiger, of beter misschien: behoudender, opereert hij op het terrein van de sociale ethiek, met name zodra dit grenst aan of ligt op het terrein van het familierecht. In een fatwa over huwelijken tussen moslims en niet-moslims trekt hij de klassieke lijn van de Sharia onverkort door en stelt hij allereerst dat het beste huwelijk in dit opzicht er een is tussen partners van gelijke godsdienst. Vervolgens benadrukt hij dat een huwelijk tussen een islamitische vrouw en niet-islamitische man niet ter discussie kan staan: over het verbod daarvan bestaat immers consensus sinds de beginperiode van de islam. Een moslim mag daarentegen wel met een joodse of christelijke vrouw trouwen. Als opzichter over de vrouw, en als degene die met gezag over haar en de kinderen bekleed is, garandeert in een dergelijk gemengd huwelijk de man de juiste positie van de islam, zodat de islamitische opvoeding van de kinderen niet in gevaar zal komen. Wel is dan echter van belang dat de man zijn positie als gezinshoofd ook werkelijk effectueert. Geeft hij de teugels aan zijn vrouw in handen, dan ontstaat een ongewenste situatie. Dit is een toestand, zo voegt Shaltout toe, die wij hedentendage maar al te vaak zien, met name bij moslims die met Europese vrouwen trouwen en hun vrouw met de kinderen naar de kerk laten gaan, hun Europese namen laat geven, kortom haar in alles laat begaan, totdat de kinderen zelfs jood of christen worden. Daarom moet een man die te zwak is om zijn leiderspositie in het gezin waar te maken verhinderd worden om met een niet-moslimse te huwen.

Konsekvent trekt Shaltout ook de lijn van de klassieke islam op het terrein van de polygamie door. Sommige van zijn reformistische voorgangers waren zover gegaan om het derde vers van de Vrouwensoera uit de koran uit te leggen als een impliciet verbod op polygamie. In dit vers wordt immers, zo stelden zij, weliswaar toegestaan om twee, drie of vier vrouwen te huwen, maar daaraan wordt direct toegevoegd dat het huwelijk monogaam moet blijven, indien voor onbillijkheid moet worden gevreesd. Daar een volledig gelijkwaardige behandeling van meerdere echtgenotes uitgesloten is, blijft, zo stelden zij, voor wie in de geest van de koran wil handelen, geen andere keuze dan de monogamie over. Shaltout gaat in deze interpretatie niet mee en is dan ook van mening, dat het de overheid vanuit de islam niet is toegestaan om

polygamie bij de wet te verbieden. Hij wijst erop dat de polygamie van oudsher bekend is, ook in de geschiedenis van Europa. Tot de tijd van Karel de Grote was het daar toegestaan om met meer dan een vrouw gehuwd te zijn. Toen droegen de priesters hen die met meerdere vrouwen getrouwd waren op, om één van hen als echtgenote te nemen, terwijl de anderen voortaan beschouwd moesten worden als "vriendin". Zo ontstond het gebruik van het hebben van maîtresses naast de echtgenote, een verwerpelijke vorm van polygamie, die door de islam niet wordt erkend. De islam biedt in voorkomende gevallen een tweede vrouw wél het beschermde kader van een wettig huwelijk en beveelt zelfs dat de echtgenotes in alle opzichten gelijkwaardig moeten worden behandeld. Dit laatste geldt met name ook ten aanzien van de bruidsgave, die bij een tweede echtgenote identiek aan die van de eerste behoort te zijn. Als voordeel van de polygamie vermeldt Shaltout ook, dat een man wiens natuurlijke seksuele aanleg te krachtig is om door één vrouw te worden bevredigd zich wettig een tweede vrouw kan nemen, waardoor overspel, met alle gevolgen vandien vermeden wordt.

Ook op het terrein van het erfrecht staat Shaltout geheel in de traditie van de klassiek-islamitische beginselen. Zo benadrukt hij de juistheid van de bepaling in het islamitische erfrecht, dat het vrouwelijk erfdeel de helft is van dat van een man. Het is de man die in de Sharia exclusief belast is met het onderhoud van gezin en familie. Daarom is het billijk, dat het erfrecht op deze wijze in de koran is geregeld. Even traditioneel is zijn standpunt ter zake van adoptie, die als een ernstige zonde tegen het afstamingsprincipe van het familierecht van de Sharia wordt beschouwd. Enerzijds dreigt het gevaar, dat legitieme rechten van erfgenamen hierdoor worden aangetast, anderzijds wordt overtreding van de islamitische huwelijksbeletselen krachtens bloedverwantschap in de hand gewerkt, terwijl eventuele huwelijkspartners met wie het adoptiefkind wel had mogen huwen, hem ten onrechte onthouden blijven, daar deze bij adoptie als zijn echte broers of zusters gaan gelden.

4. Het voorgaande neemt niet weg dat Shaltout, wanneer hij binnen de grenzen van de Sharia voor keuzemogelijkheden staat, een voorkeur voor modernere oplossingen heeft. In zijn bespreking van het huwelijk stelt hij zonder meer, dat de toestemming van de a.s. bruid te allen tijde vereist is, zulks hoewel de Sjafitische wetsschool aan de vader van een meisje dat nog niet eerder is gehuwd, het recht geeft om haar, indien althans aan zekere voorwaarden is voldaan, ook tegen haar wil uit te huwelijken. Hierin gaat Shaltout niet mee;

zijn eclectische opstelling doet hem in dit geval de opvatting van andere scholen, zoals de Hanafitische, verkiezen, die leert dat de bruid te allen tijde met het huwelijk moet instemmen. Dit laat overigens de noodzaak van een huwelijksvoogd ook volgens Shaltout onverlet. Tegen de wil van haar wali kan de vrouw ook volgens hem niet huwen.

Shaltouts belangrijkste fatwa is wellicht degene die hij op het terrein van de geboorteregeling heeft gegeven. Hierin heeft hij op zeer karakteristieke wijze in een mengeling van conservatisme en modernisme, een religieuze legitimatie neergelegd van family planning programma's door regeringen van islamitische landen. Na een uitvoerige bespreking van de standpunten van vroegere geleerden over de toelaatbaarheid van coïtus interruptus, concludeert Shaltout, dat deze door de islam eigenlijk niet is toegestaan daar hij een inbreuk betekent op de rechten die de gemeenschap, naast de ouders, op het toekomstige kind kan laten gelden. De koran schrijft een vrouw echter wel voor, dat zij haar kind gedurende 2 jaren dient te zogen. In elk geval is het gebruik van contraceptiva tijdens die periode dus wel geboden, daar een te snel volgende zwangerschap het zogen zou beletten en dus inbreuk zou maken op de naleving van dat voorschrift uit de koran. Na afloop van deze periode gaan de rechten van de gemeenschap echter weer het zwaarste wegen, maar de gemeenschap eist niet alleen een talrijk, maar ook een gezond nageslacht. Met een toenemend aantal zwakkelingen is zij niet gebaat. Hiervoor hoefde echter niet te worden gevreesd, indien de armen van de gemeenschap ook werkelijk volgens de normen van islamitische sociale rechtvaardigheid zouden worden gesteund. Dat is echter, in strijd met de islam, niet het geval. Daar dus velen, door nalatigheid van anderen, geen uitzicht hebben op reële onderhoudsmogelijkheden voor een talrijk nageslacht, zijn zij door noodomstandigheden van deze tijd gedwongen om hun toevlucht te nemen tot contraceptiva, ook na de twee-jarige zoogperiode. Dit moet dan ook volgens de stelregel, dat in noodomstandigheden verboden zaken zijn toegestaan, als geoorloofd worden beschouwd. Op vergelijkbare wijze verbiedt hij in een andere fatwa de abortus, maar staat hij deze toe wanneer daartoe medisch de noodzaak aanwezig op elk tijdstip van de zwangerschap. (Het is wellicht niet overbodig hierbij aan te tekenen, dat het begrip medische noodzaak in deze fatwa niet nader wordt gespecificeerd).

5. Concluderend kan gesteld worden, dat Shaltout vrijzinnig is op het punt van de geloofsleer, subjectivistisch op dat van de ritueel-ceremoniële voorschriften, liberaal op het terrein van de etikette, maar behoudend op dat van het per-

soons-, familie- en erfrecht. Dit laatste is bij hem minder sterk het geval op andere terreinen van het recht, zoals bijvoorbeeld op dat van het strafrecht, dat Shaltout, geheel in de traditie van een lange reeks van voorgangers, in verregaande mate erkent als "gedelegeerd aan de overheid". Deze visie impliceert o.a. dat de koranische straffen in feite buiten werking zijn gesteld, al erkent hij dit niet met zoveel woorden. Ook op andere terreinen van het recht betoont Shaltout zich een gematigde wetgeleerde die oog heeft voor de moderne tijd. Dit blijkt bijvoorbeeld uit een fatwa waarin hij rente toestond, hoewel de koran het nemen van rente op geldleningen verbiedt. Soenniet is hij vooral in zijn visie op de staatsinrichting, met name wanneer hij betoogt, dat de islam geen dwingende voorschriften heeft gegeven voor de staatsvorm, dat elke tijd zijn eigen staatsstructuur kent en dat ook de democratie in overeenstemming is met de godsdienst, zolang de plaats die aan de islam in het publieke leven toekomt wordt gerespecteerd.

Hoewel de beoefenaar van het recht van de islam zich in eerste aanleg zal hebben te baseren op de bestaande wetgeving en jurisprudentie van de landen van het Midden-Oosten, kan een kennisname van de discussies binnen de Sharia toch voor hem als achtergrond ook nuttig zijn. Het nut van het voorgaande kan wellicht zijn dat daaruit duidelijk naar voren komt hoeveel gewicht een belangrijk, theologisch gesproken modernistisch schriftgeleerde als Mahmoud Shaltout hechtte aan de handhaving van het islamitisch familie- en erfrecht, hoewel hij tegelijkertijd niet ongenegen was om aan veranderingen aan de grenzen van dit recht zijn medewerking te verlenen.

NOTEN

1. J.H. Kramers, Droit islamique et droit de l'islam
"Extraits des Archives d'Histoire du Droit Oriental",
t.1., Bruxelles 1937, 401-414.
2. M.D. Abraham, Mahmoud Shaltout (1893-1963), a Muslim
reformist: his life, works and religious thought.
Ph. D. dissertation (microfilm), Hartford 1976.
3. M. Shaltût, Al-Islam: ^CAqida wa-Sharī^Ca. Al-Qahira 1980¹⁰.
4. M. Shaltût, Al-Fatâwâ. Dirâsa li-mushkilât al-muslim al-
-mu^Câsir fi hayâtihi al-yawmiyya wa-'l-^Câmma. Al-Qâhira
1980¹⁰.
5. J,J,G. Jansen, The interpretation of the Koran in modern
Egypt. Leiden 1974, dissertatie.
6. Ibn Djuzayy Al-Gharnâti al-Mâlikî, Qawânîn al-ahkâm ash-
-shar^Cīyyah wa-masâ'il al-furū^C al fiqhiyya. Bayrût 1974.
7. Zoals bekend zijn deze Vijf Zuilen: 1) de shahâda of ge-
loofsbelijdenis (in bredere zin: de gehele geloofsleer);
2) de salat (in bredere zin: het gehele gebedsleven in de
islam); 3) het vasten, m.n. tijdens de maand Ramadan;
4) de religieuze belasting of zakât, die bestemd is voor
doeleinden die in de koran staan omschreven, zoals bij-
voorbeeld voor de armen, de verkondiging van de islam, etc.
en 5) de hadj.